

ANNA BELTRAMETTI

Giovani donne dalla pelle nera, fiori bruniti
dal Nilo e dal sole, straniere della nostra stirpe.

Le *Supplici* di Eschilo verso nuove frontiere
tra identità e alterità, tra giusto e ingiusto

Coralità: un dramma di genere e di popoli

Uno stuolo, etimologicamente una spedizione, στόλος, di giovani donne erranti guadagna lo spazio dell'orchestra con un solenne recitativo, una preghiera che incomincia nel nome di Zeus Aphiktor. Le giovani pregano sul ritmo degli anapesti che scandisce la sfilata dell'ingresso e, pregando, si raccontano: sono approdate ad Argo, tengono in mano i rami dei supplici, con ghirlande di lana, e li tendono agli dèi della città¹; hanno preso il mare tra le fini sabbie del delta del Nilo; fuggono in esilio, non perché giudicate colpevoli di fatti di sangue dal voto della città, ma per un'avversione alle nozze cresciuta dentro di loro, αὐτογενεῖ φυξανορία, che detestano l'unione con i figli di Egitto e la loro empia stoltezza²; il loro padre, Danao, le ha guidate nella decisione, βούλαρχος, e nella ribellione, στασίαρχος, fino alla terra dell'antica madre Io amata da Zeus, assillata dall'estro, costretta da Era a un lungo vagabondaggio di giovenca folle e, infine, fecondata in Egitto dal soffio, dal tocco del suo dio; che gli dèi aviti della città, della terra e dell'acqua limpida di Argo, che gli dèi del cielo e di sotterra, che Zeus Salvatore, protettore degli uomini puri, ora possano accoglierle e proteggerle; che possano invece travolgere nella tempesta più burrascosa la schiera dei

¹ Per la speciale semiotica spaziale della tragedia, polarizzata tra lo spazio sacro del *pagos* e dell'altare e lo spazio politico extrascenico della città in cui sembra trasparire l'Atene degli anni 470-460, cfr. CLAVO 2010 e TAPLIN 1977.

² Il passo, vv. 8-10, è incerto nella lezione anche se coerente nel senso complessivo. MAZON (Belles Lettres, Paris 1921) propone una lezione sintatticamente corrente e semanticamente conseguente confermando il dativo αὐτογενεῖ φυξανορία suggerito da Bamberger (cfr. GARVIE 1969, 62, 72, 171) e integrando la lacuna del v. 10 con παράνοιαν, termine per altro attestato in *Sette contro Tebe* 756 e, come qualificativo, παράνοους, in *Agamemnone* 1455.

maschi prevaricatori, i figli di Egitto, prima che salgano sui letti proibiti dalla legge sacra, θέμις, prima che si facciano padroni, σφετεριζάμενοι, di queste cugine paterne che non li vogliono.

La supplica, la *hikesia*, delle profughe, nella breve durata dei primi 39 versi, condensa la vicenda in corso, la fuga dalle nozze coatte, e la memoria remota del *genos*, la vicenda di Io. Intreccia le paure incombenti e le certezze rassicuranti con i motivi dell'esilio, φυγή, e dell'approdo, ἀφικοίμεθα³. Anticipa, in luogo del prologo, i nuclei tematici che saranno amplificati e complicati nel canto strofico immediatamente intonato in funzione di *parodos* e poi drammatizzati sulla scena. La filologia ha a lungo riflettuto sull'incipit corale di questa tragedia e della trilogia che da questo primo dramma si avvia. L'assenza del prologo è stata interpretata ora come tratto arcaico ora come sofisticato tratto arcaizzante⁴ che accomuna le *Supplici* del 462 alla più antica delle tragedie conservate, i *Persiani*, di dieci anni precedente⁵. Ma forse non è solo questo dell'arcaismo o dello pseudoarcaismo sperimentale, il dato saliente del grande movimento corale di *ouverture* della trilogia che –il rilievo potrà sembrare tautologico– segnala prima di tutto la dimensione collettiva, comunitaria, culturale e di genere⁶, dei conflitti in atto e di quelli che ne potrebbero scaturire.

Non sappiamo come fossero costruiti il secondo e il terzo dramma della trilogia di cui sono noti solo i titoli, *Figli di Egitto* e *Danaidi*, pochi frammenti e alcune notizie⁷: dati buoni per azzar-

³ Nel nome di Zeus Aphiktor (1) si apre la supplica, con un appellativo non attestato altrove e inteso come equivalente di Hikesios. Nel contesto immediato l'invocazione entra in risonanza con ἀφικοίμεθα del v. 20 ed è ripresa nell'ἀφικτόρων del v. 241, a ricordare il motivo dell'approdo delle rifugiate.

⁴ Una posizione netta sullo pseudoarcaismo delle *Supplici* è sostenuta in PADUANO 2016, che ringrazio per aver consentito la lettura del suo contributo.

⁵ Per la datazione delle *Supplici* e la bibliografia relativa, cfr. l'ottima sintesi ragionata e documentata di PATTONI 2011, 127-128, n. 2.

⁶ La nozione di genere e di Gender non è propria della cultura greca che tuttavia è ordinata per classi di età e sull'opposizione maschile-femminile particolarmente rilevante e spesso centrale nella drammaturgia tragica e comica. In particolare l'opposizione madre-padre è al centro delle *Eumenidi*, che la interpretano a vari livelli: legame di sangue-patto politico, vecchio-nuovo, consuetudine-leggi.

⁷ Sulla trilogia e le ragioni per considerare le *Supplici* come primo dramma, cfr. GARVIE 1969, 163-233.

dare congetture, ma insufficienti per argomentazioni definitive. Non c'è dubbio invece che l'impianto delle *Supplici* sia perfettamente coerente con *l'ouverture*: la tragedia è strutturata per un Coro femminile, le vergini egizie figlie di Danao, e una voce sola, maschile, che solo occasionalmente in due brevi scene⁸, dialoga con un'altra voce maschile. Non solo. Il Coro delle supplici, a tutti i livelli protagonista dell'azione⁹, è affiancato nell'esodo (1034-1073) da un secondo Coro saggio e soccorrevole¹⁰ e presuppone attivi nello spazio extrascenico altri soggetti collettivi. Dapprima si percepisce un manipolo di uomini adulti armati, le guardie a cavallo di Pelasgo di cui Danao avverte l'arrivo, minacciosamente annunciato dalla polvere e dallo stridio delle ruote (180-183). Poi l'attenzione è spostata sui pacifici cittadini di Argo, associati da Pelasgo nel governo proto-democratico della città e chiamati in causa dal sovrano quando la supplica si fa più pressante (368-369; 398-411; 481-489; 516-523): essi sono il popolo di cui Danao racconta l'assemblea e il voto per alzata di mano a decidere l'accoglienza (605-624). Infine, nel terzo episodio (710-775) si profila all'orizzonte di Danao una nave con un'ultima armata di giovani dalla pelle nera spiccati nel bianco dei lini, i figli di Egitto, i corvi impuri, i cani impudenti (750-759) che le Danaidi si sentono già sulla pelle (790), agitandosi nel terrore.

La tragedia è un dramma collettivo di popolo e dei popoli, come lo sono nella storia del passato e di oggi tutti i movimenti migratori di massa. Ricostruisce in scena il nodo perverso in cui possono allacciarsi le lotte intestine e le guerre esterne, derivando le une dalle altre, alimentandosi, le une e le altre, ai focolai della violenza endemica. Sullo sfondo e all'origine si consuma un

⁸ Pelasgo e Danao si incontrano brevemente subito dopo la concessione dell'ospitalità da parte del sovrano (480-499); Pelasgo e l'Araldo egizio si scontrano in un vero e proprio agone di ragioni contrapposte (911-953). Il secondo attore sostiene sia il ruolo di Danao sia quello dell'Araldo.

⁹ Il protagonismo del Coro è al centro del contributo di PADUANO in *Eschilo 2016* a cui rinvio.

¹⁰ Non ci sono marche deittiche sufficienti a determinare se il secondo Coro sia di ancelle o di argivi, ma l'accento esplicito di Pleasgo (954) e quello del Coro (977) anticipano un seguito di donne e a donne sarebbe più facilmente riferibile l'invito a non dimenticare Cipride e Era nel canto propiziatorio (1034-1035).

conflitto di genere tra gli sposi e le spose che li rifiutano spontaneamente, guidate nella loro ribellione contro le consuetudini e le leggi da Danao¹¹. All'orizzonte si profilano i potenziali disordini che le profughe esportano dall'Egitto in Argo. Come Pelasgo teme, l'accoglienza delle supplici potrebbe scatenare la rappresaglia, δῆρις ὄυσίων, degli Egizi (342; 407-412) e anche una più temibile discordia, νεῖκος, in seno al popolo argivo (358 e 452), tra coloro che accettano le profughe e coloro che le respingerebbero per evitare la guerra. Ma, come Pelasgo sa per antica sapienza (413-417) e come le Danaidi gli ricordano ossessivamente (345 e i vv. 348-406 del duetto tra il Coro e Pelasgo), il rifiuto dell'accoglienza violerebbe il sacro precetto dell'ospitalità e della protezione, offenderebbe Zeus Hikesios e scatenerrebbe il demone della rovina e quello della vendetta sugli Argivi.

Sospese tra due mondi – l'Egitto regale e l'Argo di una proto-democrazia innovatrice¹² – e tra due destini – quello obbligato delle nozze da cui fuggono e quello incerto dell'esilio in cui vagano – le vergini mettono in tensione il mondo da cui provengono con quello in cui arrivano: esprimono la crisi della cultura e della società a cui appartengono e da cui si distaccano scoprendone le fragilità¹³; mettono alla prova i fondamenti e la tenuta della cultura e della società in cui chiedono di essere accolte¹⁴. La loro ribellione e la loro fuga sottopongono a verifica le credenze, le norme condivise, i principi di sovranità e la qualità del potere, gli equilibri interni ed esterni, i rapporti tra governanti e governati, le relazioni tra i popoli e le differenze di ciascun popolo. Premo-

¹¹ Al rifiuto spontaneo si riferisce l'espressione αὐτογενεῖ φυξανοοῖα del v. 8, mentre la ribellione è implicita nella definizione di Danao come στασιάρχος del v. 11. FÖLLINGER 2009 ritiene di dover cogliere una vera e propria leadership di Danao nella tragedia.

¹² Gli esordi democratici sono sottolineati in numerosi passaggi chiave da Pelasgo (482-489; 517-523; 942-949) e dalla celeberrima descrizione di Danao della assemblea che vota per alzata di mano (600-624).

¹³ Nella tradizione omerica il supplice fugge e chiede asilo perché macchiato da una colpa, di solito un omicidio, cfr. *Iliade* 24, 477-484; cfr. l'episodio di Adrasto presso Cresos, narrato da Erodoto 1, 35.

¹⁴ La componente aggressiva della supplica è messa bene in evidenza da GOULD 1973, a cominciare dal gesto di abbracciare l'altare di un dio o il focolare della casa, luoghi sicuri in quanto sacri, ma in quanto sacri anche proibiti e inviolabili.

no e aprono i confini protetti delle identità, obbligano gli uni e gli altri al confronto, insidiano la sicurezza.

Danao, il padre delle supplici, Pelasgo, il sovrano di Argo, e l'araldo degli Egizi, i tre personaggi che si alternano nella relazione con il Coro onnipresente e talvolta si confrontano tra loro, danno voci autorevoli o solo reboanti alle forze e ai poteri sollecitati dalla fuga e dalla richiesta di ospitalità. Impersonano – Pelasgo e Danao con qualche tratto individuale d'autore – funzioni drammatiche e figure élitarie di due mondi in fermento: Danao, il padre, una sorta di doppio maschile e maturo della corifea, amplifica le ragioni del Coro e le traduce nel registro politico degli Argivi (490-499), mentre istruisce le figlie agli usi della polis greca (186-203 e 605-624); Pelasgo, il maturo re e proto-magistrato, dapprima da antagonista respinge le ragioni delle supplici facendosi portavoce delle paure del suo popolo, poi decide di concedere l'accoglienza e infine guida l'assemblea a decretare formalmente l'ospitalità (516-523); il giovane araldo degli Egizi, più convenzionale, grida sulla scena l'arroganza brutale di un potere maschile non temperato da alcuna misura, ottuso nella rivendicazione dei diritti ereditati e mai rimessi in causa né aperti al dissenso (882-953).

Credere agli occhi o alle orecchie? Il riconoscimento

Il dramma di popolo e dei popoli è anche un conflitto di verità, tra le evidenze degli occhi e quelle dell'ascolto. La coralità dominante è investita di uno straniante, reciproco contrastarsi del racconto e delle immagini. Le donne narrano a più riprese la loro origine argiva e le immagini operano in senso antinarrativo, ritardando il riconoscimento. L'impatto visivo che si ricava dai canti e dai dialoghi è forte, inconsueto per la tragedia. Le profughe a intermittenza attirano l'attenzione sulla propria diversità, sulla pelle nera (70 e 154-155) e sulle vesti esotiche, sui lini orientali avvolti intorno ai loro corpi (119-123 e 130-133). Le maschere e i costumi dovevano, pur nel rispetto della stilizzazione convenzionale, rendere visivamente quella diversità nello spettacolo.

Il canto strofico che le donne innestano sul recitativo di ingres-

so, una supplica che diventa compianto funebre accompagnato dai ritmi e dai gesti rituali del *kommos*¹⁵, riprende i motivi portanti della preghiera iniziale, ma intricandoli, come per effetto di un'emozione crescente. Nel canto il rifiuto delle nozze, l'esilio e la morte si sovrappongono per reciproca implicazione e sulla terra argiva dell'approdo si sovrainprime l'Egitto della partenza. Il primo movimento strofico (40-56) si apre con l'invocazione al torello egizio Epafo, nato alla giovenca dei pascoli fioriti dal soffio, dal tocco di Zeus, e si chiude sui pascoli erbosi argivi da cui l'antica madre aveva intrapreso la sua erranza, con l'accento a un *hieros logos* vero e incredibile, da sostenere con prove convincenti (51-56). Con la ripresa del lamento, nella terzultima coppia strofica, un ritornello rinnova la supplica alla collinosa terra Apia (117-122 e 127-132)¹⁶ che ben comprende la voce straniera, *καρβᾶνα αὐδᾶν* (119 e 130), giocando sul nome più confusivo, riferibile sia all'Argolide bonificata da Apis, come ricorderà Pelasgo (260-270) sia all'Egitto di Apis, altro nome di Epafo¹⁷. Le Danaidi, fondendo e confondendo i due mondi, non distinguendo, sembrano voler gettare ponti tra l'uno e l'altro, ripristinare il filo di Io, il transito segnato dal vagabondaggio dell'antenata che ora esse hanno ripercorso a ritroso, concludendo un viaggio circolare di ritorno all'origine¹⁸.

Il viaggio di Io, la sua storia sacra, il filo di parentela che mette i due mondi in continuità e in contiguità, è anche il filo discorsivo conduttore, nel canto d'ingresso (15-17; 41-57; 141; 162-175) e nella tragedia, della supplica e della narrazione incentrata sul motivo della coappartenenza che giustifica la supplica e smentisce le apparenze. Ma le apparenze contano. L'aspetto esteriore delle giovani donne per primo colpirà il sovrano e la gente di Argo, arriverà a segno prima delle loro parole e forse calamiterà anche lo

¹⁵ Vedi strofe 3, 69-76.

¹⁶ Cfr. anche l'attacco del terzo stasimo, 776-778.

¹⁷ CENTANNI 2003, 859-860, cita opportunamente le fonti antiche, Apollodoro II 1,1 e Erodoto 2,153 per la corrispondenza di Epafo e Apis, Erodoto 4,199 per il termine βούβις riferito alle colline di Cirene.

¹⁸ Le fuggiasche si sono identificate con Io fino ad assumerne i tratti di animalità (350-353 e 538-573).

sguardo del pubblico. La vista, ὄψις, per Aristotele il livello meno intrinseco all'arte tragica, in questo spettacolo va nel senso opposto a quello del racconto, μῦθος, per Aristotele il livello primario in senso logico e cronologico della tragedia¹⁹. Le Danaidi lo sanno e invece di attenuare il contrasto lo esibiscono a intervalli con un'efficace astuzia drammaturgica.

L'opposizione sarà poi coltivata da Pelasgo e da Danao come una vera e propria risorsa drammatica. Al suo primo ingresso in scena, Pelasgo prova lo stupore di chi vede e non riconosce le donne che si trova davanti:

Pelasgo: Da dove viene questa folla di gente non greca, bardata di mantelli barbari e con quelle acconciature? A chi mi sto rivolgendo? Le vesti, certo, non sono di foggia argiva e neppure di qualche altro luogo della Grecia [...] (234-245).

Pelasgo: Raccontate cose, o straniere, a cui non posso credere...che siete di stirpe argiva...Siete ben più simili alle donne di Libia che non alle donne di qui! Anche il Nilo potrebbe nutrire una pianta come la vostra. E il tipo cipriota, quello usato dagli artisti per le figure femminili, vi somiglia. Ho sentito parlare di donne indiane, nomadi, che cavalcano a dorso di cammelli su selle a sdraio, che stanno in un paese confinante con gli Etiopi. Anche le vergini carnivore, le Amazzoni! Se portaste l'arco, vi troverei simili a loro. Ma vorrei saperne di più, essere informato: come può essere argiva la vostra origine? (277-290).

Il sovrano di Argo nato da Palaichthon, suo padre che portava iscritta nel nome la primordiale nascita dalla terra, alterna la meraviglia per le straniere all'orgoglio per il proprio popolo e il proprio paese che, nella sua descrizione, corrisponde alla Grecia storica (249-259) e può vantare la purezza autoctona, quel tratto che Pericle, nella storia e non nel mito, indicava a segno e tema dell'eccellenza ateniese²⁰.

Ma neppure Danao, il padre delle supplici, lascia cadere l'opposizione. Al termine del primo episodio, nel breve dialogo con Pelasgo che ha già concesso l'asilo, rendendogli omaggio rilancia

¹⁹ *Poetica* 145ob.

²⁰ Tucidide II 36.

il motivo della diversità che può incutere timore e spingere all'eliminazione del diverso, della differenza che può essere superata dalla conoscenza e dal riconoscimento dei legami:

Danao: [...] Il nostro aspetto è diverso...Bisogna impedire che il nostro coraggio ingeneri timore...è già accaduto che qualcuno abbia ucciso chi gli era legato, φίλον, per non averlo riconosciuto, ἀγνοίας ὕπο (496-499).

Per ignoranza e pregiudizio, ὕπ' ἀγνοίας. Danao ha pronunciato la parola chiave e ha chiamato a riflettere sulla scena di riconoscimento in cui Pelasgo, in duetto con il Coro e con un *hapax* che – comunque lo si interpreti²¹ – associa nell'ossimoro la cittadinanza e l'estraneità, ha indicato le straniere come ἀστοξένοι (356), straniere e prossime:

Pelasgo: [...] Non porti danno la causa di queste donne, prossime e straniere (ἀστοξένων) a un tempo! Da questi eventi non attesi e non previsti non si generi discordia per la città, la città non ne ha bisogno! (356-358).

Le scene di riconoscimento, di *anagnorisis* o *anagnorismos*, svolgono una funzione cardine negli intrecci che le comprendono. Dopo il riconoscimento di due personaggi, il corso dell'azione muta e spesso si risolve un'impasse della *peripeteia*, come aveva puntualmente rilevato Aristotele²². In queste *Supplici*, il riconoscimento introduce il travaglio dell'accoglienza e si investe di particolare pregnanza anche sul piano del contenuto. Diventa sostanza del contenuto e realizza un'operazione culturale complessa e audace. Riconoscendo nelle straniere lontane discendenti della sua stessa stirpe, Pelasgo opera su diversi livelli: sul piano più manifesto sposta i confini dell'alterità che non può farsi coincidere con i dati esteriori dei costumi né con il colore della pelle; più implicitamente, ritrovando nella diffusa

²¹ L'*hapax* non è passato inosservato negli scolii ed è stato glossato da Polluce III 60, da Esichio s.v., da Eustazio 405.

²² In alcuni casi il riconoscimento alimenta una nuova fase della *peripeteia*, come nell'*Edipo Re*, *Poetica* 1452a.

esposizione²³ dell'erranza di Io significative corrispondenze con un *hieros logos* radicato nella memoria e nell'immaginario del suo popolo, una sorta di *vox populi* (φάτις πολλῆ κρατεῖ, 293), ammette la diaspora²⁴ nel passato dei Pelasgi e ne scalfisce, ne altera il legame autoctono con la terra²⁵; da ultimo, lasciando prevalere la verità del racconto sulla verità degli occhi rivaluta il primato della tradizione e delle credenze collettive nella definizione dell'identità.

Il puro, l'impuro, il religioso e il politico

Le vergini parlano il linguaggio religioso che si addice al *topos* della supplica intorno a un altare²⁶. Con un lapsus politico, con una fuga politica in avanti che potrebbe suonare come un ammicco di Eschilo al suo pubblico o anche un'anticipazione sulla proto-democrazia di Argo, le rifugiate esordiscono chiarendo di non aver ucciso, di non avere la macchia tradizionale degli esuli in cerca di protezione: non sono state condannate e bandite dal voto della città per un delitto di sangue²⁷, ma fuggono da nozze odiose. Pregano lo Zeus dei supplici, nominandolo in tutte le possibili accezioni²⁸, e la casta, ἄγνά, Artemide (144-150), implorano asilo e protezione, ma sempre intrecciando alle invocazioni immagini di morte violenta: minacciano il proprio suicidio per impiccagione (154-179 e 465) e augurano ai cugini pretendenti la più terribile fine nella tempesta con l'insistenza di un Leitmotiv (29-36; 529-530; duetto 825-907). Nel primo corale, tutte le modalità convergono. Le Danaidi complicano lo schema della supplica con il cliché del compianto funebre, *kommos*, che può implicare il

²³ Le supplici avevano promesso un racconto più dettagliato fondato su prove più certe (51-56), quello che la corifea espone in dialogo con Pelasgo (291-327).

²⁴ Cfr. GARLAND 2014.

²⁵ Sul tema dell'identità e del legame con la terra, cfr. RICOEUR 1993.

²⁶ Cfr. GOULD 1973.

²⁷ οὐντιν' ἐφ' αἵματι δημηλασίαν | ψήφω πόλεως γνωσθεῖσαι (6-7). Anche Danao riprenderà il motivo (196).

²⁸ *Hikesios* (346; 385; 445; 478-479; 616), *Xenios* (627; 671-672), *Aidoios* (192), *Aphiktor* (1), *Soter* (26).

motivo della vendetta²⁹ e con quello della maledizione, *ara*, che un altro supplice celebre della tragedia, il vecchio Edipo giunto a Colono, scaglierà contro i propri figli (1348-1396). In particolare, nel momento di più alta tensione emotiva, il paradigma della supplica sembra arretrare per fare spazio a quello dell'invettiva contro i nemici (96-110) e quindi virare nei toni di un auto-compianto sulla propria morte, come se fosse già avvenuta (111-116).

Non c'è solo supplica dunque, nell'invocazione delle esuli, ma anche vendetta e violenza, la violenza estrema con cui le donne si sforzano di corrispondere alla forza brutta dei maschi inseguitori e di neutralizzarla. Ci sono, quel che più sorprende, il puro e l'impuro che indirizzano il linguaggio religioso nel campo semantico più riservato del lecito e dell'illecito, del sacro e del sacrilego, della contaminazione. Il vocabolario gioca su una gamma di termini inequivocabili³⁰ impiegati con una ricorrenza che non ha riscontri³¹.

Così, varietà e frequenza del lessico del puro e dell'impuro tramano un filo tematico robusto che sostanzia i motivi della *xenia* e del *gamos*, dell'ospitalità richiesta e del matrimonio aborrito. I più antichi patti sociali, l'ospitalità e il matrimonio³², sono investiti, intessuti, di una sacralità che respinge ogni possibile trasgressione nell'impurità irrimediabile e contagiosa. Sul terreno dei patti che incrociano principi di convivenza, legami e affetti – dove religione e diritto, morale e politica convergono e operano in concorrenza, ma dove anche si misura la più resistente refrattarietà alle leggi storiche della politica – Eschilo pone il segno di *themis* e stende il velo del tabù. Chi oltraggia quei patti non commette un errore, ma si macchia di una colpa assoluta che sfida l'*ethos* della comunità.

²⁹ Il motivo della vendetta è dominante e ossessivo nel compianto della *parodos* delle *Coefore* (22-83) e nel *kommos* vero e proprio, il più articolato *commo* tragico, a voci alternate di Oreste, Elettra e del Coro (306-475).

³⁰ Per il vocabolario greco del puro e dell'impuro cfr. MOULINIER 1952. Per la dialettica di purezza-impurità nel pensiero moderno, cfr. JANKÉLÉVITCH 2014 [1960].

³¹ ἄγνός (10 occorrenze sulle 28 totali del corpus), ἀγνεύω (1 su 1), ἄζόμαι (2 su 6), ἄγος (2 su 4), ἀσεβής (1 su 1), εὐσεβής (3 su 10), μίασμα (3 su 11), μαιίνω (2 su 8), ἐναγής (1 su 1), ὄσιος (2 su 5), ἀνόσιος (1 su 4), αἰδοῖος (4 su 5), σέβας (5 su 18), σέβομαι (7 su 35).

³² Nella stessa rete di implicazioni è iscritto anche il rito della sepoltura al centro dell'*Aiace* e dell'*Antigone* di Sofocle, delle *Supplici* di Euripide.

Il motivo della *xenia* è molto antico, quando Eschilo lo assume nelle *Supplici*. I poemi omerici che non conoscono i *barbaroi* e pullulano di *xenoi*³³ lo coltivano in diverse varianti. La scena di riconoscimento tra il troiano Glauco e l'acheo Diomede (*Iliade* VI 119-236)³⁴ può considerarsi il racconto archetipico che illustra, in un arcaico storytelling, l'istituto della *xenia* in tutte le sue valenze e i suoi gesti rituali: i due eroi che stanno per battersi a duello rinunciano al combattimento in nome di quel patto di reciproca ospitalità sancito da un originario scambio di doni che obbliga i contraenti, le loro famiglie e i discendenti per molte generazioni, con la forza di un legame di sangue pur non rientrando nella parentela. Alla sacralità del patto fondato sulla relazione di rispetto, αἰδώς, e garantito da Zeus Xenios corrisponde il sacrilegio della sua violazione che sconfinava nell'empietà, ἀσέβεια. Dall'universo omerico a quello eschileo³⁵ si mantiene, in continuità, la stessa costellazione di significanti, ma con interessanti derive nella sfera del politico cui si riferiscono con varie sfumature di significato i composti – ἀστόξενοι, φιλόξενος, πρόξενος – e in cui si iscrive il più laico μέτοικος/μετοικεῖν³⁶.

Il tema dell'accoglienza e dell'ospitalità non ammette fraintendimenti. Da una parte, respingere i rifugiati è offesa a Zeus Hikesios e all'*ethos* condiviso, vuol dire andare contro quelle leggi non scritte cui si appellerà con maggiore incisività l'Antigone di Sofocle, e dunque contro il comune senso del giusto³⁷. Dall'altra, acco-

³³ Cfr. BELTRAMETTI 2008.

³⁴ Il nuovo scambio dei doni è concluso con l'ironia dell'aedo che allude all'inarrivabile astuzia greca di Diomede che scambia le sue armi di bronzo con quelle d'oro di Glauco.

³⁵ Cfr. *Odissea* IX 270-271 e *Agamemnone* 60-61 e 399-402.

³⁶ πρόξενος (4 occorrenze sulle 5 attestate nel corpus), φιλόξενος (1 occorrenza su 3), μετοικεῖν (unica occorrenza attestata), μέτοικος (1 occorrenza su 8).

³⁷ Aristotele, *Retorica* 1373b 3-11; 1375a 27-1375b 8: «Definisco legge sia quella particolare sia quella comune: particolare quella che ogni popolo ha stabilito per sé e che può essere non scritta oppure scritta; comune invece quella secondo natura, κατὰ φύσιν. Esiste infatti qualcosa di cui tutti hanno una specie di pre-sentimento, un senso comune del giusto e dell'ingiusto per natura, anche se non hanno alcuna forma di comunità né patti tra loro, come anche l'Antigone di Sofocle sembra dire, quando afferma che è giusto seppellire Polinice, anche se è proibito, essendo questo giusto per natura [...] Si deve sostenere che l'equità resta sempre uguale a se stessa e non cambia mai e neppure la legge comune – è infatti conforme a natura- mentre le leggi scritte variano

gliere gli stranieri è pratica delle buone politiche che hanno fatto proprio il sacro precetto: nei malcelati riferimenti al presente e per il pubblico del 462, è merito di Argo avere accolto Temistocle bandito da Atene³⁸ come vanno a demerito di Sparta le ripetute cacciate degli stranieri, ξενελασία³⁹.

Nel *mythos* dell'antica madre Io, le vergini avevano trovato un'arma a doppio taglio per riaprire i confini dell'alterità, per farsi riconoscere come argive e per destabilizzare le certezze identitarie degli Argivi. La storia dei popoli aveva potuto rivelare l'inconsistenza dei confini tracciati tra gli uguali e i diversi negli usi e nei costumi. Ma l'opposizione del puro e dell'impuro scuote anche altri parametri dell'identità.

Insistendo sulla sacralità degli obblighi di *xenia* e sull'impurità della loro trasgressione, le profughe pongono il sovrano e il suo popolo davanti al doppio vincolo. Scegliere la strada più prudente e più essenzialmente politica del respingimento delle donne eviterebbe la guerra esterna con gli Egizi e le discordie intestine tra le fazioni degli Argivi, ma comporterebbe una duplice empietà, contro i diritti delle supplici e contro i legami di sangue delle lontane parenti, una macchia endemica infetta e contagiosa, un *miasma*, che potrebbe minare le radici profonde della comunità e portarla fuori dalla civiltà. Il doppio vincolo, le urgenze della politica che contrastano con le necessità etiche⁴⁰, è il cuore del tragico eschileo che lo esprimerà fino alle estreme conseguenze nell'*Oresteia* con la rievocazione del sacrificio sacrilego di Ifigenia e la drammatizzazione del matricidio di Oreste imposto da Apollo e condannato dalle Erinni. Ma nelle *Supplici* il nodo scorsoio, in cui solo Pelasgo ha consapevolezza di trovarsi avviluppato, è collettivo, potrebbe intrappolare la città intera.

Nell'impurità, secondo le Danaidi, porterebbe il rifiuto dell'asi-

spesso. Da qui i versi pronunciati nell'*Antigone* di Sofocle: Antigone si difende per avere seppellito il fratello contro le leggi di Creonte, ma non contro la legge non scritta».

³⁸ Cfr. PICCIRILLI 1987, 36-52.

³⁹ All'uso spartano fanno riferimento l'epitafio di Pericle (Thuc. II 39,1) e Plat. *Leg.* 950-953.

⁴⁰ Alla necessità, ἀνάγκη, fa riferimento Pelasgo (440), e nel collare di ἀνάγκη era imprigionato Agamennone (*Agamennone* 218).

lo da parte degli Argivi così come impuro è il matrimonio con gli Egizi dal quale fuggono. Ma perché è impuro il matrimonio con i cugini, perché quei letti sarebbero proibiti da *themis*, λέκτρων ὧν θέμις εἶσθαι (37) dunque dalla regola delle regole, dal fondamento di tutte le leggi?

Il tema delle nozze impure percorre tutta la tragedia, declinato dal Coro con particolare insistenza nella *parodos* (8-9; 37-39; 81-82; 104-110), nel duetto con il padre Danao che ha scorto la nave degli Egizi (734-766), nel terzo stasimo e nel duetto che lo prolunga (776-823 e 825-907), quando la paura si addensa negli incubi di animali immondi e provoca un'eccitazione parossistica delle vergini. Anche Danao lo fa proprio istruendo le figlie sul comportamento da tenere:

Danao: onorate l'altare comune di queste potenze divine. Posatevi in questo luogo sacro come uno stormo di colombe spaventate dagli sparvieri, i loro parenti alati, nemici dello stesso sangue che infettano, μαινότων, il sangue comune. Come potrebbe rimanere puro, πῶς ἄν ἀγνεύοι, un uccello che mangia un uccello? Come potrebbe rimanere puro, ἀγνός, un uomo che prende in sposa una donna che non vuole da un padre che non dà il consenso? (222-228).

Investendosi del tema Danao scioglie ogni possibile ambiguità. L'impurità delle nozze con i cugini non ha a che fare con l'endogamia. Il matrimonio tra cugini non solo non ricade nella categoria dell'incesto, pur invocato in senso lato da alcuni interpreti⁴¹, ma deve considerarsi obbligato in alcuni quadri antropologici antichi che non escludono e talvolta privilegiano l'endogamia. Così accade in entrambi i mondi di riferimento delle Danaidi: la regalità egiziana, dai Faraoni ai Tolomei, ha sempre praticato il matrimonio tra fratelli; in Grecia, il diritto attico tollerava il matrimonio tra fratelli non uterini, ὁμοπάτριοι, mentre vietava quello tra fratelli nati dalla stessa madre, ὁμομήτριοι⁴²,

⁴¹ GARVIE 1969 ricostruisce lo stato della questione; cfr. le diverse posizioni di MACKINNON 1978, FRIIS JOANSEN-WITTLE 1980, SEAFORD 1987, ZEITLIN 1988, BACHVAROVA 2008, PAPADOPOULOU 2011.

⁴² Cfr. Plutarco, *Vita di Cimone* 4 e commento di PICCIRILLI 1987, 87 e 143, n. 5; cfr. anche GLOTZ, s.v. *Incestum*, DA e HARRISON 2001, 22-30.

che era invece lecito a Sparta⁴³; in particolare, l'istituzione ateniese dell'epiclerato obbligava per legge l'ereditiera senza figli a contrarre matrimonio con il parente più stretto ai fini di conservare il patrimonio all'interno della famiglia⁴⁴. Le immagini e le parole cui Danao ricorre non lasciano dubbi: l'impurità delle nozze si può cogliere solo in termini di costrizione implacabile che conduce all'assurdo il diritto intrafamiliare, producendo un *vulnus* divisivo tra coloro che dovrebbe tenere uniti.

I cugini pretendono quello che hanno il diritto di pretendere per consuetudine e per legge. Le spose interpretano quel diritto in termini di asservimento (38; 335; 337) cui vogliono sottrarsi. Pelasgo, da sovrano, riformula il conflitto nei termini tecnici della potestà e con un vocabolario pertinente:

Pelasgo: se però i figli di Egitto hanno diritti su di voi, εἴ τοι κρατοῦσιν παῖδες Αἰγύπτου σέθεν, secondo le leggi della vostra città, affermando di esservi parenti molto stretti, ἐγγύτατα γένους, chi vorrà contrastarli? Dovrete venirne fuori secondo le leggi di casa vostra, dimostrare che non hanno alcun diritto su di voi, οὐκ ἔχουσιν κῦρος οὐδὲν ἀμφὶ σου (387-391)⁴⁵.

Il matrimonio con i cugini non è impuro perché endogamico, non perché è contro le regole condivise, ma perché è imposto in nome delle regole contro la volontà delle spose e del loro padre e come tale comporta una doppia violazione: una violenza di genere inflitta dai maschi alle donne e un conflitto interno al *genos*. Rovesciando la funzione primaria del *gamos* endogamico, trasformandolo da strumento di coesione interna al *genos* in fattore di inimicizia tra i consanguinei, il matrimonio coatto infetta l'ordine sociale e lo disgrega. L'unione senza eros e senza reciprocità⁴⁶

⁴³ Filone d'Alessandria, *De specialibus legibus* 3,4.

⁴⁴ L'istituzione, ben descritta da Menandro, *Aspis* 97-148, sarebbe stata perfezionata da Solone (Plutarco, *Solone* 20, 1-6) sulla base della consuetudine.

⁴⁵ Non è chiaro se l'espressione ἐγγύτατα γένους sia lì per evocare la pratica dell'ἐγγύη. Così si esprime CHANTRAINE: «il est tentant de retrouver dans ἐγγύς le vieux nom de la main que l'on a dans ἐγγύη». Cfr. HARRISON 2001, 3-9.

⁴⁶ Eros, come forza di attrazione di una metà per l'altra, è il tema del racconto dell'androgino narrato da Aristofane nel *Simposio* platonico 189d-193b; e sulla necessità di comprendere eros, almeno come pia menzogna, nelle geometrie eugenetiche, cfr. ancora Platone, *Repubblica* 458d.

trasferisce all'interno della famiglia allargata i comportamenti rapinosi che la tradizione e i miti prevedevano sulle donne degli altri a perfezionamento delle vittorie e delle occupazioni dei territori.

La protezione contro i pretendenti è la sfida più alta che le Danaidi impongono alla giovane democrazia di Pelasgo e degli Argivi. Se per accogliere le rifugiate la politica deve incorporare e metabolizzare l'*ethos* tradizionale, per sottrarle al matrimonio la politica deve correggere l'*ethos* e anche le leggi. Non tutto quello che è previsto dalla consuetudine e dal *nomos* è legittimo: se anche quel matrimonio non fosse male in sé, è male imporlo con la violenza⁴⁷. La violenza trasforma l'istituto centrale delle relazioni sociali e della loro riproduzione in un'aberrazione che potrebbe generare e di fatto genera nuova violenza interna al gruppo dei consanguinei: il secondo dramma avrebbe messo in scena le spose che uccidono gli sposi.

Lo spettacolo e il dramma corale volgono ormai alla fine. Pelasgo risponde senza possibilità di replica all'ultima provocazione dell'araldo egizio che prima vuol sapere il nome di chi ha sottratto le cugine (933) ai pretendenti e poi minaccia guerra e morte inneggiando alla vittoria e al potere dei maschi (950-951). Le sue parole condensano il senso di questa tragedia di popoli e di popolo:

Pelasgo: Perché dovrei dirti il mio nome? Lo imparerai con il tempo, tu e i tuoi compagni. Queste donne, se lo volessero, se ne fossero contente, potresti portarle via, se un discorso benevolo, εὐσεβής, le persuadesse...La città ha decretato con voto unanime del popolo: non si consegnino le donne con la violenza [...] questo non sta scritto sulle tavolette né sigillato dentro rotoli di papiro, lo senti chiaro da una voce libera (938-949) [...] quanto ai maschi poi, li troverete, abitano questa terra e non si inebriano di orzo fermentato (951-952).

Il vocabolario di Pelasgo mescola espressioni politiche e religiose. Esprime come la politica, attraverso un'assemblea di popolo, abbia recepito e tradotto nel linguaggio della città storica le

⁴⁷ «[...] C'è una volontà malevola che consiste non nel volere il male, ma nel volere male e che, attraverso questa modalità avverbiale di volere, fabbrica proprio quel male di cui pretende di essere la vittima», JANKÉLÉVITCH 2014, 194.

richieste che le vergini egizie avevano perorato nei termini tradizionali del rispetto e della contaminazione che si genera dalla mancanza di rispetto per le leggi non scritte, dunque per il senso comune della giustizia. Ma Pelasgo esprime anche come la politica possa e debba superare gli automatismi della legge e del costume, come debba corrispondere al modificarsi dei soggetti individuali e collettivi – specie dei più deboli di cui le donne sono la metafora e la metonimia – sul piano di una più autonoma volontà e della responsabilità personale.

Decostruire il barbaro, costruire un nuovo barbaro

Era stato Eschilo, nei *Persiani* di dieci anni prima, nel 472, a introdurre e impiegare sistematicamente il termine *barbaros-barbaroi* anche nel racconto dell'*angelos*, il supersite della battaglia di Salamina che lo riferiva a sé e ai Persiani.

H. Münkler⁴⁸ ha ben colto come siano le culture imperiali di tutti i tempi a dover rimarcare con estrema incisività simbolica i confini tra il dentro e il fuori. Una compagine politica che contiene popoli tra loro diversi per nazione, storia, lingua e religione, deve far risaltare le differenze che contano tra il dentro e il fuori. E i *Persiani* di Eschilo si legano proprio ai primi anni della lega delio-attica, all'esordio dell'impero ateniese che ha trovato nello scontro con l'impero nemico e nella vittoria la ragione fondativa e il collante panellenico.

Perché Eschilo aveva immaginato un Persiano che parlasse di sé e del proprio popolo chiamandosi barbaro? Per portare in scena il punto di vista dei Greci e degli Ateniesi in particolare? Per non confondere il suo pubblico? Nel racconto dell'*angelos* (*Persiani* 353-428) sono chiari i contenuti di cui Eschilo sostanzia la categoria della barbarie: schiavitù, sudditanza, disordine, incapacità di comprendere e prevenire l'astuzia greca, ricchezza. Nel 472, a guerre persiane da poco finite, nel barbaro di Eschilo si coglie un costruito identitario e immunitario chiaro.

⁴⁸ MÜNKLER 2005, in particolare 147-153.

Dieci anni dopo, le *Supplici* tornano a lavorare sul vocabolario omerico dello *xenos*, mentre il termine *barbaros* scompare quasi del tutto⁴⁹, sostituito dalla variante *karban/karbanos*, riferita ai costumi e alla lingua non alle donne. *Karbanos* è anche l'appellativo con cui Pelasgo (914) si rivolge all'araldo egiziano, intimandogli il rispetto per gli Argivi. Ma *karbas* in lingua greca è il nome del vento d'Oriente e *karbanos* è il nome di un popolo fenicio. Nella tragedia i due termini sembrano alludere alla stravaganza, all'orientalismo più che all'incompatibilità culturale implicita nell'onomatopeico *barbaros*.

Questa edulcorazione linguistica riserva tuttavia qualche sorpresa. Nella tragedia colpisce l'esclusione dei figli d'Egitto, discendenti di Io allo stesso titolo e nello stesso grado delle figlie di Danao, dalla parentela argiva. Senza chiamarli mai barbari, la drammaturgia li confina in uno spazio di alterità ben più radicale, lo stesso nel quale ricadrebbero gli Argivi che negassero l'asilo alle supplici, nello spazio dell'impurità. Come può essere puro chi vuole una donna contro la sua volontà da un padre che non dà il consenso? – aveva chiesto Danao.

Il barbaro dei *Persiani* era un'invenzione politica⁵⁰ trasparente che poco aveva a che fare con l'antropologia dell'antica civiltà persiana e molto con la necessità greca di escludere il nemico: i Persiani non erano diventati nemici essendo barbari, ma dovevano essere respinti nella barbarie perché nemici. Al tempo delle *Supplici*, i confini dell'alterità sembra che si stiano spostando. Sembra che sia in gioco una discriminazione molto più profonda e trasversale che distingue anche tra i Greci ed esclude coloro che si macchiano di crimini contro l'umanità, che oltraggiano le leggi comuni, l'*ethos*, la sfera di di Themis e non di Dike.

Se la tragedia è *μίμησις τῆς πράξεως*, secondo la definizione di Aristotele⁵¹, la *praxis*, l'azione, delle *Supplici* è per eccellenza movimento intellettuale. Sollecitando tutte le emozioni, dalla

⁴⁹ *Barbaros* compare solo in una battuta di Pelasgo (235) in funzione di qualificativo per le vesti delle profughe.

⁵⁰ Sull'invenzione strumentale del barbaro, cfr. HALL 1989, NIPPEL 1996, HARRISON 2002.

⁵¹ *Poetica* 1449b, 36ss.

paura alla pietà intrinsecamente tragiche, Eschilo drammatizza per la scena un fermento culturale molto profondo e laborioso. Nelle tensioni che la principiante democrazia di Argo guidata dal suo sovrano deve governare traspaiono le difficoltà e le aporie della sperimentazione politica ateniese in uno dei momenti più dinamici e violenti, nel passaggio dall'Atene cimoniana a quella periclea che mutava con le grandi riforme, che chiamava gli stranieri, riconosceva i diritti dei meteci, e attirava i sofisti.

La buona politica non può rincorrere la novità⁵² senza rispettare le tradizioni. Nelle *Eumenidi* di pochi anni dopo, sarà Atena a mediare tra la frattura ispirata da Apollo e la continuità con il passato garantito dalle Erinni della vendetta. Il pensiero razionale non può procedere respingendo le credenze come superstizioni vischiose. La ragione deve assorbire l'irrazionale che sopravvive nell'ombra e nel segreto come il dissenso di Antigone, che non è solo di Antigone e serpeggia di nascosto, minaccioso nella città. E deve, al contempo, rimodellare la mentalità, aprirla alle nuove conoscenze e ai nuovi saperi.

I soggetti sociali cambiano, i principi della convivenza e dello stare insieme, della *philia*, si modificano e la tragedia assume la difficoltà del transito, l'ambiguo passaggio da un mondo di leggi date a un mondo di leggi interpretate. La democrazia incipiente e ideale di Argo⁵³ non si limita a decretare l'accoglienza delle supplici e, implicitamente, la pubblica condanna del *gamos* coatto, ma attraverso questi atti di deliberazione e di impegno si costruisce e si mostra al pubblico nel travaglio del suo fondarsi.

ABSTRACT

Focused on Aeschylus' *Suppliques*, the analysis proposed in the essay aims to enlighten the choral dimension of the tragedy and the frequency of textual references about 'pure' and 'impure' categories. 'Chorality' comes to define *Suppliques* as a collective tragedy, a play about gender, people, communities. The lexicon set on 'pure' and 'impure' enhances

⁵² Nelle *Storie* di Tucicidide νεωτερίζειν è parola chiave della prassi politica democratica.

⁵³ Sulla funzione di Argo nel pensiero politico, cfr. MUSTI 2004, BEARZOT e LANDUCCI 2007; cfr. anche SOMMERSTEIN 1997.

the debate between religious and politic spheres. The barbarian people and the Greeks tarnished by crimes against humanity are confined within the boundaries of 'impurity'.

KEYWORDS

Aeschylus' *Supplices* – chorality – *mythos-opsis* – 'pure' vs. 'impure' – *xenia*

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- BACHVAROVA M.R., *Suppliant Danaids and Argive Nymphs in Aeschylus*, «The Classical Journal», 104.4, 2008, 289-310.
- BEARZOT C., LANDUCCI F. (a c. di), *Argo. Una democrazia diversa*, Milano 2007.
- BELTRAMETTI A., *Mediterraneo polifonico: xenoï prima che barbaroi. Rappresentazioni greche del Mediterraneo antico*, in A. Brusa, L. Cajani (a c. di), *La storia è di tutti*, Roma 2008, 46-55.
- CENTANNI M., Traduzione, introduzione e commento a Eschilo, *Le tragedie*, Milano 2003.
- CLAVO M.T., *El Altar, Argos, Atenas. La semantización del espacio en Las Supplices de Esquilo*, in J. Carruescu (ed.), *Topos-Chôra. L'espai a Grècia I: perspectives interdisciplinàries*, Homenatge a Jean-Pierre Vernant i Pierre Vidal-Naquet, Tarragona 2010, 55-66. http://icac.cat/images/stories/pdf/l1libres/53.52_topos.pdf.
- FÖLLINGER S., *Aischylos: Meister der griechischen Tragödie*, München 2009.
- FRIIS JOANSEN H., WHITTLE E.W., Aeschylus (eds.), *The Suppliants*, Copenhagen 1980.
- GARLAND R., *Wandering Greeks: The Ancient Greek Diaspora from the Age of Homer to the Death of Alexander the Great*, Princeton-Oxford 2014.
- GARVIE A.F., *Aeschylus' Supplices: Play and Trilogy*, Cambridge 1969.
- GOULD J., *Hiketelia*, «Journal of Hellenic Studies», 93 (1973), 74-103.
- HALL E., *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford 1989.
- HARRISON A.R.W., *Il diritto di Atene. La famiglia e la proprietà [The Law of Athens- The Family and Property, vol. I, Oxford 1968]*, trad. a c. di P. Cobetto Chiggia, Alessandria 2001.

- HARRISON T., (ed.), *Greeks and Barbarians*, Edimburgh 2002.
- JANKÉLÉVITCH V., *Il puro e l'impuro* [*Le pur et l'impur*, Paris 1960], a c. di E. Lisciani-Petrini, Torino 2014.
- McKINNON J.K., *The reason for the Danaids' Flight*, «Classical Quarterly», 28, 1978, 74-82.
- MOULINIER L., *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs. D'Homère à Aristote*, Paris 1952.
- MÜNKLER H., *Imperi. Il dominio del mondo dall'antica Roma agli Stati Uniti* [*Imperien. Die Logik der Weltherrschaft*, Berlin 2005], trad. di C. Sandrelli, Bologna 2008.
- MUSTI D., *Argo, Il "nuovo che avanza"*, in P. Angeli Bernardini (a c. di), *La città di Argo. Mito, storia, tradizioni poetiche*, Roma 2004, 263-277.
- NIPPEL W., *La costruzione dell'«altro»*, in S. Settis (a c. di), *Noi e i Greci*, Torino 1996, 165-196.
- PADUANO G. (a c. di), *Eschilo, Le Supplici*, Pisa 2016.
- PAPADOPOULOU TH., *Aeschylus: Suppliants*, Princeton 2011.
- PATTONI M.P., *Scene di supplica nel teatro eschileo: simmetrie strutturali ed equivalenze politiche*, in A. Beltrametti (a c. di), *La storia sulla scena*, Roma 2011, 127-147.
- PICCIRILLI L., *Temistocle, Aristide, Cimone, Tucidide di Melesia*, Genova 1987.
- RICCEUR P., *Sé come un altro* [*Soi-même comme un autre*, Paris 1990], trad. it. a c. di D. Iannotta, Milano 1993.
- SEAFORD R., *The tragic Wedding*, «Journal of Hellenic Studies», 107, 1987, 106-130.
- SOMMERSTEIN A.H., *The Theatre, the Audience, the Demos and the Suppliants of Aeschylus*, in C. Pelling (ed.), *Greek Tragedy and the Historians*, Oxford 1997, 63-80.
- TAPLIN O., *The stagecraft of Aeschylus*, Oxford 1977.
- ZEITLIN F., *La politique d'Eros. Féminin et Masculin dans les Suppliants d'Eschyle*, «Métis», 3, 1988, 231-259.