


La ciudad y los jueces: emociones y dominación política en *Avispas* de Aristófanes¹

Mariana Franco San Román
CONICET, Universidad de Buenos Aires. ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/cfcg.92649>

Recibido: 21 de noviembre de 2023 / Aceptado: 3 de enero de 2024

Resumen: El presente artículo se da en el marco de un proyecto mayor que busca investigar los orígenes del proceso de estereotipia del que fueron objeto los demagogos en el siglo V a.n.e., en el cual se los suele asociar al uso de una retórica emocional (cf. Mann 2003). En los análisis sobre los demagogos cobra particular relevancia el éros (Ludwig 2002; Wohl 2002; Scholtz 2004; Franco San Román 2017). Sin embargo, lo cierto es que pocos han sido quienes han considerado los páthe en *Avispas* y, en general, se han centrado en la cólera dicástica por sí misma como una emoción plenamente democrática (por ej. Allen 2003; Buis 2019b, 2022). Nuestro interés es pensar las emociones que emergen, en particular, en relación con Kýon –la máscara de Cleón–. Puesto que el político es considerado el “protector” (κηδεμίων) del coro, pero también es quien le ordena a este castigar a los criminales (V. 240-244), nos interesa ver qué emociones se vinculan con el líder, cuáles busca provocar y cuáles efectivamente genera en su auditorio. En última instancia, queremos indagar en el tipo de comunidad emocional que construye Cleón, según Aristófanes, y que da lugar al dominio de los jueces de la ciudad.

Palabras clave: emociones; demagogos; Aristófanes; *Avispas*; comunidad emocional.

ENG The city and the judges: emotions and political domination in Aristophanes' *Wasps*

ENG Abstract: This article is framed in a project that aims to study the origins of a stereotyping process of fifth-century demagogoi, who usually are linked to an emotional rhetoric (cf. Mann 2003). When analyzing the demagogoi and their rhetoric, eros is particularly important (Ludwig 2002; who 2002; Scholtz 2004; Franco San Román 2017). Nevertheless, only a few have considered the pathe in *Wasps* and they have focused on dicastic anger as a fully democratic emotion (for example, Allen 2003; Buis 2019b, 2022). My interest is to think the emotions that emerge, especially those linked to Kyon, Cleon's mask. Since the politician is considered the chorus' protector (κηδεμίων), but he is as well who orders them to punish criminals (V. 240-242), the aim is to see which emotions are connected to the leader, which he seeks to provoke, and which are actually prompted in his audience. In the end, I intend to look into the type of emotional community Cleon builds, according to Aristophanes, and which results in the control of the city's judges.

¹ El presente texto se enmarca en el proyecto UBACyT 20020190100205BA “Representar el *páthos*. Dinámicas emocionales y regulaciones afectivas en los testimonios literarios e iconográficos de la antigua Grecia”, dirigido por el Dr. Emiliano J. Buis y co-dirigido por la Dra. Elsa Rodríguez Cidre. Asimismo, los inicios de esta investigación se realizaron en el marco del proyecto PIP CONICET 112-201701-00530 (2017-2020), dirigido por la Dra. Claudia Fernández “Palabras, cuerpos, objetos: soportes discursivos y materiales de las emociones en la comedia griega”.

Keywords: emotions; demagogos; Aristophanes; Wasps; emotional community.

Sumario: 1. Introducción. 2. La repugnancia y el amor, dos comunidades emocionales. 3. Conclusiones.

Cómo citar: Franco San Román, M. (2024). La ciudad y los jueces: emociones y dominación política en Avispas de Aristófanes. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, 34, 73-84.

1. Introducción

A diferencia de lo que por siglos numerosos filósofos y pensadores han querido (hacernos) creer, las emociones son una realidad ineludible de nuestra experiencia en el mundo². A tal conclusión han llegado los especialistas desde distintas perspectivas y disciplinas en las últimas décadas. Este impulso ha tenido su correlato en los estudios clásicos, en donde se ha llevado a cabo una relectura de los textos antiguos en dicha clave³.

El presente trabajo se da en el marco de un proyecto de mayor envergadura que busca investigar los orígenes del proceso de estereotipia del que fueron objeto los *demagogoi* en los siglos V y IV a.n.e., en el cual se los suele asociar al uso de una retórica emocional (cf. Mann 2003). Cabe destacar, entre los análisis sobre los *demagogoi*, la relevancia del *éros* en *Caballeros* de Aristófanes (Wohl 2002; Scholtz 2004; Franco San Román 2017). Empero, pocos han sido quienes han considerado los *páthe* en *Avispas* y, en general, se han centrado en la cólera dicástica por sí misma como una emoción plenamente democrática (por ej. Allen 2003; Buis 2019b, 2022). Nuestro foco está en pensar las emociones que emergen en relación con Cleón, quien ha sido caracterizado como *demagogós* de manera implícita por el mismo Aristófanes (Eq. 191, 216) y explícitamente también por Tucídides (4.21.3). A diferencia de *Caballeros*, en *Avispas* el campo léxico de la *demagogía* no es utilizado y Cleón –en algún punto– pasa a un segundo plano como blanco cómico. Sin embargo, su presencia está latente a lo largo de toda la obra y después de numerosos *red-herring*, una máscara del político aparece –*Kýon*, el perro acusador –⁴.

El objetivo de este artículo es ver qué *páthe* se vinculan con el líder y el tipo de comunidad emocional que construye. Rosenwein define como tal a los grupos en los que la gente adhiere a las mismas normas de expresión emocional y valoran o no las mismas emociones o aquellas relacionadas (Rosenwein 2006: 2; cf. 2002: 845); es un grupo en el que la gente tiene apuestas, intereses, valores y fines comunes (Rosenwein 2006: 24). Lo interesante del planteo de la autora es que no piensa en la sociedad como una gran comunidad emocional, sino que reconoce la posibilidad de que coexistan varias (Rosenwein 2002: 845; 2006: 2). Por ello, en el presente trabajo buscamos abordar de manera inicial qué tipo de comunidades emocionales se construyen a partir de la presencia de Cleón, según Aristófanes, y que, en el marco de ella, da lugar al dominio de los jueces de la ciudad por parte de políticos como él.

2. La repugnancia y el amor, dos comunidades emocionales

En el prólogo, mientras los dos esclavos están vigilando a Filocleón se cuentan mutuamente los sueños que han tenido y proponen una interpretación para cada uno. Sosias le dice a Jantias que en su sueño había unos rebaños reunidos en la Asamblea y un monstruo marino – Cleón – estaba pronunciando un discurso deliberativo (*demogoreîn*). La animalización del pueblo ateniense en

² Por ejemplo, «the source of emotion, its governing laws, and its consequences are an inseparable part of the social process» (Franks en Rosenwein, 2006: 1).

³ Por ej. Konstan 2006; Chaniotis 2012; Chaniotis & Ducrey 2013; Cairns & Neils 2017.

⁴ *Red-herring* es un concepto proveniente de la crítica cinematográfica que da cuenta de un tópico irrelevante que es presentado para desviar la atención del original (Rodríguez Cidre 2004: 100 n. 7). Arnott (1973) fue, según sabemos, el primero en aplicar el concepto al teatro ático.

ovejas suele entenderse porque son fácilmente arreadas⁵. En última instancia, subyace aquí el *tópos* de la Asamblea que tiene la tendencia a tomar malas decisiones a causa de los líderes que la engañan⁶. La presencia de ovejas nos haría pensar que habría un perro pastor como guía; empero, nos encontramos con un «monstruo marino tragalotodo» (φάλλαινα πανδοκεύτρια)⁷. Dicha animalización connota un rasgo claro: la voracidad del político⁸. Asimismo, se le suma su voz (ἔχουσα φωνὴν ἐμπειρημένης ὕος, V. 36, «con voz de jabalina vendida») utilizada en este caso para interpelar a las ovejas, como si las estuviera arreando⁹. De este modo, el discurso aparece como el instrumento con el que este redil es manejado. Y, veremos, tiene un efecto en particular.

A la mencionada descripción cabe agregar una nueva acción que realiza este monstruo:¹⁰

{Σω.} εἶθ' ἢ μιὰρὰ φάλλαινα' ἔχουσα τρυτάνην
ἴστη βόειον δημόν.
{Ξα.} οἴμοι δειλαιοσ
τὸν δῆμον ἡμῶν βούλεται διστάναι. (V. 39-41)

Sosias: Inmediatamente el repulsivo monstruo marino pesa grasa de buey con una balanza.

Jantias: ¡Ay, de mí, desdichado! ¡Quiere dividir a nuestro pueblo!

Lo que hace Jantias en el último verso es proveer una interpretación de esta última parte del sueño, algo que Sosias había hecho ya con el suyo. Aquí encontramos un doble juego de palabras. Por un lado, tenemos la dupla ἴστη ('pesaba') y διστάναι ('dividir'), en donde el formante común es el verbo ἴσταναι. Por el otro, está presente el par δημόν ('grasa') y δῆμον ('pueblo'). A nuestros fines, resulta interesante que la descripción del pesaje parece dar cuenta de la acción que está detrás del discurso del monstruo marino: la división del pueblo¹¹. Esta denuncia no es nueva, pues ya se lo había acusado a Cleón de «construir muros» entre los atenienses (*Eq.* 817-818)¹². Si bien no aparece ninguna emoción explícita en este pasaje, podemos reconocer, por medio del enunciado exclamativo de sorpresa de Jantias, que el quehacer del monstruo es valorado negativamente¹³. Esta modalidad, según van Emde Boas *et al.* (2019: 38.43), exterioriza una emoción fuerte por parte del hablante. La presencia del δειλαιοσ, según Biles & Olson (2015: 96), expresa auto-compasión y/o consternación *pathética*¹⁴; es decir, esta es una reacción ante el quehacer

⁵ *Eq.* 264, *Nu.* 1203; cf. MacDowell (1971: 131). Esta imagen puede recordarnos en algún punto al *Dêmos memakkoakós* (*Eq.* 62).

⁶ *Ach.* 43-173, 630-3; *Eq.* 746-755; *Th.* 2.59.1-3, 65.10; [X] *Ath.* 2.17; *X. H.G.* 1.7.35; *Isoc.* 15.19; [Arist.] *Ath.* 29.1, 34.1.

⁷ A menudo *pandokeútria* se refiere a una hotelera, sin embargo, se lo suele traducir para dar cuenta de su voracidad o rapacidad (Sommerstein 1996 [1983]: 154-155; Henderson 1998: II 227; Macía Aparicio 2007: 135; cf. *LSJ*, 1996: s.v.). Sobre los perros en *Avispas*, cf. Franco San Román 2019, Konstantakos 2021.

⁸ Taillardat 1965: §712.

⁹ El hecho de que la voz sea la de un jabalí de sexo femenino que «ha sido vendido» implica una serie de caracterizaciones que hemos analizado en otro momento, cf. Franco San Román 2017.

¹⁰ Las traducciones del griego antiguo nos pertenecen, a menos que se indique lo contrario.

¹¹ Esto nos recuerda a la caracterización que hiciera Aristóteles del *demagogós* como quien parte la ciudad en dos al luchar con los ricos (*Pol.* 1310a2 y ss.; cf. 1304b32 y ss.).

¹² En general, los comentaristas ven en ambos pasajes ecos de la misma denuncia (Neil 1901: 119; Anderson & Dix 2020: 167) aunque Sommerstein (2015 [1981]:188) reconoce que *Eq.* 817-818 también podría entenderse como que Cleón habría propuesto hacer nuevas fortificaciones. Neil (1901: 119) retoma la propuesta de Wachsmuth de que Cleón habría construido un muro a través de la *Phnyx*. Lo cierto es que la referencia, como afirma Neil, puede estar operando en ambos sentidos simultáneamente.

¹³ Eggs (2008) propone una clasificación de enunciados exclamativos, aunque en francés. Allí distingue entre los enunciados de sorpresa, los generalizantes y los ilustrativos. Si bien en griego no hay un signo de exclamación para reconocer, podemos recurrir a otros elementos para determinarlo. Van Emde Boas *et al.* (2019: 38.45) consideran que puede haber elementos que indiquen que se trata de dicho tipo de enunciado, como las interjecciones y el vocativo; ambos figuran en el caso analizado (οἴμοι δειλαιοσ). Dicha lectura es compartida por los traductores, Sommerstein (1996 [1983]: 9), Henderson (1998: 229), Macía Aparicio (2007: 136).

¹⁴ Para un uso similar, cf. *Eq.* 139; *Nu.* 1473, 1504; *V.* 165, 202, 1150; *Pax.* 233, *Av.* 990; *Ecc.* 391, 1051.

del monstruo pero supone una evaluación por parte del esclavo, confirmando el abordaje cognitivo de las emociones¹⁵. La postura del esclavo parece hacer eco a la del poeta-enunciador, si pensamos que Cleón es el blanco cómico de *Caballeros* y, veremos, en algún punto de *Avispas* y la acusación de dividir al pueblo buscaría provocar una serie de emociones en el auditorio con respecto al político, en particular, ira, miedo, e, incluso, odio.

Asimismo, este disenso en la comunidad política ocasionado por el discurso parece patentizarse con los nombres de los protagonistas, que recién se mencionarán en V. 133-134. Mientras que en la raíz de Βδελυκλέων encontramos el tema βδελυ-, proveniente de βδελυρός, que puede tomar el sentido de ‘repugnante’ – i.e. *Bdelycleón* es quien detesta a Cleón, quien siente un rechazo por él (Chantraine 1980 [1968]: 172-173) –, Φιλοκλέων tiene como base φιλεῖν (‘amar’)¹⁶. Vemos aquí que cada uno está asociado a dos emociones distintas y, en algún punto antagónicas: mientras que el padre tiene un vínculo emocional en términos de amor, el hijo lo tiene en función de la repugnancia.

La *philia*, según Aristóteles (*Rh.* 1380b36-37), es τὸ βούλεσθαι τινὶ ἃ οἶται ἀγαθὰ, «el desearle a alguien las cosas que uno considera buenas». Este *páthos* supone cierta reciprocidad: φίλος δὲ ἐστὶν ὁ φιλῶν καὶ ἀντιφιλούμενος, *Rh.* 1381a1-2, «y es *philos* el que ama y el que es amado de vuelta». Entre los distintos escenarios de la *philia* que describe Aristóteles, el filósofo sostiene καὶ τοὺς πεπιοηκότας εὖ φιλοῦσιν, *Rh.* 1381a11, «y aman a los que han hecho bien» y, de hecho, es el caso que se da en *Avispas*¹⁷. Sin embargo, es preciso recordar que en el siglo V a.n.e. la retórica ateniense se apropió conscientemente de este extenso campo semántico del amor¹⁸.

En el pasaje, el Estagirita resalta el hecho de «hacer bien»¹⁹ y nos dará pie a pensar que podemos relacionarlos con la figura de un *euergétes*, palabra que da cuenta del individuo que contribuye de algún modo a la comunidad²⁰. Veremos que el quehacer de Cleón y los otros políticos puede ser pensado en esos términos, al menos desde la perspectiva de Filocleón y del coro.

Ahora bien, en otro lugar hemos argumentado sobre un discurso “evergético” por parte del *demagogós*, el cual es reconocible en sus comparaciones con el perro guardián y con la prostituta²¹. En el presente artículo nos centramos en cómo la relación entre los jueces y Cleón puede ser pensada en términos de *philia* desde la perspectiva de Filocleón (y, al principio, del coro), pero

¹⁵ El cognitivismo supone que en las emociones hay una instancia evaluativa por parte del sujeto. Por ello, Oatley (2004) considera que estas son racionales. Por ejemplo, se siente ira porque uno considera que ha recibido un ultraje. El enfoque aristotélico en *Retórica* es cognitivista *avant la lettre*. Un abordaje tal se encuentra, a saber, en los textos de Martha Nussbaum (2001, 2016, 2018).

¹⁶ En la etimología de *bdelyrós* encontramos un sentido de sensación de malestar físico o mal olor (Chantraine 1980 [1968]: 172-173), algo que se refuerza con la descripción del monstruo-Cleón en la *parábasis*.

¹⁷ Aquí no replicaremos la distinción que realiza Konstan (2006) entre *philia* y τὸ *philein*. En el análisis del discurso, se llama “escenarios” a las descripciones que realiza el Estagirita de las emociones (cf. Eggs 2008).

¹⁸ Connor 1992 [1971]; Ludwig 2002; Wohl 2002; cf. Scholtz 2004: 263-293.

¹⁹ *Rh.* 1381a11-23.

²⁰ Aquí utilizamos el vocablo *euergétes* en su sentido etimológico, cf. Domingo Gygas 2016: 5. El vocablo ‘evergetismo’ es un neologismo creado por André Boulanger en un estudio de Elio Aristides, pero cuyo uso se extendió a partir del trabajo de Veyne, *Le pain et le cirque* (Domingo Gygas 2016: 1). Veyne lo define como un don a la comunidad o actos de patronazgo para la ciudad (1976: 9). Desde esta perspectiva, el evergetismo es entendido como «the phenomenon of the voluntary financing of public buildings, festivals, and city institutions such as schools, as well as the distribution of food or money by individual citizens, foreigners, Hellenistic kings, Roman emperors, and their representatives» (Domingo Gygas 2016: 2). El evergetismo, visto así, es adscrito a un período histórico determinado, 300 a.n.e.-300/400 e.c. y se centra en las inscripciones honoríficas. El historiador reserva los términos *euergétai* y *euergesíai* para dar cuenta de los servicios (*benefactions*) que eran reconocidos por la *pólis* y los distingue de los “benefactores” (*benefactors*) individuales que, como miembros de la *élite* arcaica, contribuían a sus comunidades sin recibir honores (Domingo Gygas 2016: 5). Aun así, el autor encuentra indicios del evergetismo desde el siglo VI a.n.e. en la epigrafía y en la poesía lírica (Domingo Gygas 2016: 58-61). Domingo Gygas (2016: 36) define como «don para la *pólis*» (*gift to the polis*) o «beneficio» (*benefaction*): «a contribution that when made by a citizen rather than a foreigner was perceived by the community as a contribution that went beyond what was owed, that is to say, beyond what a member of the community was morally obliged to contribute to the polis in exchange for the advantages derived from belonging to the group».

²¹ Franco San Román (2017, 2019), Franco (2021).

desde el punto de vista de Bdelicleón se trataría de una relación de dependencia. Y en dicha contraposición, las emociones están a flor de piel.

Pero ¿se puede reconocer la *philia* en la relación entre Filocleón, los jueces y Cleón? Veamos las menciones del político hasta el juicio casero. La primera vez que es mencionado por el anciano es cuando su hijo no le permite abandonar la casa para que deje de ser juez. Ante los planes fallidos por escaparse, Filocleón exclama: ὦ ξυδικασταὶ καὶ Κλέων, ἀμύνατε, V. 197, «¡Oh, compañeros jueces y Cleón, ayúdenme!». En este verso nos encontramos que los jueces y Cleón son convocados para que le presten asistencia para poder librarse de su hijo y cumplir con su función de juez. Resulta interesante que este pedido de ayuda es efectivo a medias: si bien pocos versos más adelante los compañeros jueces entran a escena como el coro (V. 230), Cleón no lo hace. Y seguimos esperando su entrada²².

El hijo de Cleeneto volverá a ser mencionado, esta vez por el coro:

{Χο.} ἄλλ' ἐγκονῶμεν, ὦ ἄνδρες, ὡς ἔσται Λάχητι νυνὶ
σίμβλον δέ φασι χρημάτων ἔχειν ἅπαντες αὐτόν
χθές οὖν Κλέων ὁ κηδεμῶν ἡμῖν ἐφεῖτ' ἐν ὥρᾳ
ἦκειν ἔχοντας ἡμερῶν ὄργην τριῶν πονηρᾶν
ἐπ' αὐτόν, ὡς κολωμένους ὤν ἠδίκησεν. (V.240-4)

Coro: Pero apurémonos, señores, porque ahora va a estar Laques. Y todos dicen que él tiene un depósito de riquezas. Por eso ayer Cleón, el protector nuestro, nos ordenó que lleguemos en hora con una triple ración de maliciosa cólera contra aquel para que lo castigamos por haber cometido un delito.

En estos versos Aristófanes delinea mejor la relación entre el coro y el político. Por un lado, este es presentado como el “protector” de aquel (ὁ κηδεμῶν ἡμῖν)²³, una función que el mismo Filocleón reconoce que tiene si, tal como vimos recientemente, pensamos que lo convoca para que lo asista.

Sin embargo, esta relación de protección parece suponer otra. La clave está en el verbo *ephiénai*, que en voz media da cuenta de una orden. Aquí vemos que, si Cleón protege a los jueces, también les ordena a quién castigar. Y es justamente aquí en donde encontramos una comunidad emocional (y nos permitirá suponer una antagonica): si las raciones de tres días era lo que se les pedía a los soldados que habían sido convocados en la leva (MacDowell 1971: 165), lo que les ordena el político es reunir la ira. Esto supone que la relación entre los jueces y Cleón es análoga a la de un general con sus soldados.

Por otra parte, y es en esto en lo que deseamos focalizarnos, está la «maliciosa ira» (ὄργην τριῶν πονηρᾶν). *Avispas* es, según Buis, “la” comedia de la *orgé* (2019b: 143)²⁴. Y esto sucede porque en el centro de la crítica están los tribunales y «el papel de los jueces está signado por la apelación natural a una ira colectiva destinada a castigar las injusticias en pos de proteger a la ciudad» (Buis 2019b: 131)²⁵. Este vínculo entre emoción y objetivo, entre la cólera y el castigo (*timoría*), se ve realzado por la caracterización de Filocleón y de los jueces²⁶: ambos son “difíciles”,

²² Aristófanes juega todo el tiempo con las expectativas del público pues amaga con que Cleón será el blanco cómico desde un inicio con el sueño de Sosias. Cleón será llamado en tres ocasiones y finalmente ingresará en forma de perro con la máscara de *Kýon* para el juicio casero.

²³ Resalta, asimismo, que la posesión no es vehiculizada por una forma en genitivo, sino en dativo posesivo que, según Smyth, está comprendido dentro del grupo de dativos de interés: «the dative of the possessor denotes that something is at the disposal of a person or has fallen to his share temporarily» (2013 [1920]: §1480, es nuestro el énfasis). Lo que podría considerarse una “minucia gramatical” en realidad enfatiza el carácter de que Cleón, en tanto protector, está –según el coro– a disposición de él.

²⁴ Ὀργή: 223, 243, 404, 424, 560, 574, 646, 727, 883, 1083; cf. *Eq.* 41.

²⁵ La determinación de las emociones puede resultar más dificultosa porque las emociones no son universales (Solomon 1978; Konstan 2006; Plantin 2010). Aun así, es posible reconstruir en algún punto de qué se trataban a partir de los testimonios supérstites, en particular por la *Retórica* aristotélica.

²⁶ El vínculo entre ambos ha sido reconocido como un *tópos* por Rubinstein (2004), cf. Allen (2000: 50): la *orgé* es considerada «the reason most frequently given by orators to explain why they, or someone else, or the city has tried to punish or wishes to punish».

“afilados”, “inflexibles” y “severos”²⁷. De allí la caracterización del coro como avispas: «oficiar de juez es sinónimo de encolerizarse, en la medida en que la cólera cobra cuerpo, se materializa, en el agujijón de los jueces-avisvas» (Buis 2019b: 143; cf. V. 223-227). Y Filocleón, simultáneamente, es todo eso, pero en carácter superlativo²⁸. A pesar de dicha diferencia, consideramos que tanto Filocleón como el coro forman parte de una comunidad emocional, encabezada por Cleón, al menos en la primera parte de la obra. Si este concepto supone la valoración de determinados *páthe* y de compartir intereses, valores y fines comunes (Rosenwein 2006: 2, 24), en la liderada por el político la *orgé* es la protagonista y el castigo la acompaña, en tanto un elemento central del guion emocional que aquella supone²⁹. Allen (2000, 2003) primero y después Buis (2019b) han resaltado el carácter democrático que tiene esta emoción por su efecto aglutinante del cuerpo político frente a quien actúa con desmesura³⁰. Rubinstein (2004), por su parte, analizó las apelaciones a la *orgé* en la oratoria. Según la autora, estas dependen del contexto: en la mayoría de los casos el argumento de la cólera aparece cuando el castigo va más allá de la compensación o restitución, cuando se trata de una cuestión que afecta a los jueces. Al respecto, es interesante que los casos mencionados en la obra hasta el rejuvenecimiento de Filocleón son todos de carácter público: el juicio de Laques (V. 230-46), el hombre absuelto por Samos (V. 273-90) y el robo de *Lábes* (V. 891-1008)³¹. Asimismo, cuando el coro insta a llamar a Cleón una vez más (V. 403-14) lo hace porque Bdelicleón es considerado un *misópolis*:

{Χο.} ἀλλὰ θαίματα λαβόντες ὡς τάχιστα, παιδία,
θεῖτε καὶ βοᾶτε, καὶ Κλέωνι ταῦτ' ἀγγέλλετε,
καὶ κελεύετ' αὐτὸν ἤκειν
ὡς ἐπ' ἄνδρα μισόπολιν
ὄντα κάπολούμενον, ὅτι
τόνδε λόγον εἰσφέρει,
μὴ δικάζειν δίκας. (V. 408-414)

Coro: Después de tomar los mantos lo más rápido posible, muchachos, corran ya y griten y cuéntenle estas cosas a Cleón y pídanle que venga para enfrentarse con un varón que odia a la ciudad y que está por morir porque dice estas palabras: que no hay que juzgar juicios.

Esta acusación de no juzgar, que es equivalente para el coro a una tiranía o a una monarquía (V. 417, 473-474), en realidad es una exageración. Es preciso recordar, al respecto, que las acusaciones de atentar contra la democracia y/o restablecer la tiranía eran moneda común en aquel entonces y esta última funcionaba como un “cuco” (Henderson 2003: 163-164, 170; cf. *Eq.* 475-479)³². Ciertamente, los tribunales populares eran un rasgo clave de la democracia ateniense,

²⁷ Δυσκολία: 106, 483, 882, 942, 1105; cf. *Eq.* 42; δριμύτης: 146, 277 (cf. *Eq.* 808); ἀεραμνία: 730; χαλεπότης: 646, 942. Con respecto al ser afilados resultan interesantes las imágenes relacionadas con perros: el uso del verbo ἐπιρρύζειν (V. 705, ‘soltar un perro sobre’), Cleón como su ‘domador’ (V. 705, τιθασεθής), y la imagen de la bestia mordedora (V. 4, κνώδαλος; cf. Chantraine, 1980 [1968]: s.v.), entre otras.

²⁸ Sobre las diferencias entre Filocleón y el coro, cf. Konstan (1995: 21-22), Schere (2012: 49), Buis (2019b: 145-146).

²⁹ Kaster (2005) introduce el concepto de “guion emocional” (*emotional script*) al sostener que una emoción implica una pequeña narrativa o guion dramático que incluye una percepción evaluativa - al comienzo - y distintas posibles respuestas. El hecho de que se sienta *orgé* supone que habrá un castigo acorde al final del proceso.

³⁰ También Sissa 2009: 287.

³¹ Incluso el ejemplo que da Filocleón en el *agón* con su hijo supone el robo del erario público (V. 554). El final de la obra es bastante ambiguo y no todos consideran que Filocleón se ha curado (Buis 2014; cf. MacDowell 1971: 249-250; Konstan 1985: 42; Sidwell 1990). Sin embargo, si tenemos en cuenta que su enfermedad era querer hacer de juez todo el tiempo y que al final de la obra rechaza todo lo que se relaciona con los tribunales, creemos que finalmente se cura. Por otra parte, el robo de *Lábes* se lo puede considerar como público, en tanto y en cuanto ha cometido un hurto y se ha comido un queso siciliano.

³² Como afirma Bdelicleón al coro más adelante: «para vos todas las cosas son tiranía y conspiradores» (V. 488, ἀπανθ' ὑμῖν τυραννίς ἐστί καὶ ξυνωμόται; cf. V. 463-507, 953; Av. 1074; Lys. 619, 630; Th. 338, 1143).

pero Bdelicleón tiene como objetivo calmar la tribunofilia de su padre, no eliminar los tribunales en sí³³.

Se podría decir que el *agón* entre padre e hijo expone los puntos de vista de cada una de las comunidades emocionales que conforman el *oikos*: una, nucleada alrededor de la figura de Cleón y de otros políticos semejantes, y la opuesta, que rechaza a estos. La primera – si bien se funda en la valoración de la *orgé* como un sentimiento plenamente democrático y está en la base del castigo ante las *kakourgíai* al excluir al acusado del *dêmos* (Allen 2006: 379) – supone «una cólera judicial mal entendida, justificada por intereses exclusivamente individuales y no – como se exigiría – amparada en la pretensión altruista de beneficiar al *dêmos*» (Buis 2019b)³⁴. Es decir, nos encontramos con una comunidad que exacerba una emoción y cuyos intereses no se condicionan con los fijados por la comunidad política y esto implica que no hay una relación de identidad plena entre la comunidad emocional y la política. La segunda busca una resolución calmada y tranquila de los conflictos, que podría remitir a una actitud más propia del ideal de *sophrosýne* cívica, en tanto que la decisión no está fijada de antemano³⁵. Así, en el seno de la comunidad del *oikos* – que no es otra cosa que una célula de la comunidad política – se da el antagonismo de las dos comunidades emocionales y en cada una prima un *páthos* diferente.

En el *agón*, Filocleón sostiene que el ser juez da placer y felicidad – semejante a un rey – porque es temido por todos, incluso por su propio hijo, es objeto de súplicas y halagos y no debe rendir cuentas ante nadie, aunque le pagan tres óbolos por cumplir su función de magistrado (V. 548 y ss., 560 y ss., 605 y ss., 630-1). De hecho, describe su relación con Cleón y niega la esclavitud:

{Φι.} αὐτὸς δὲ Κλέων ὁ κεκραξιδάμας μόνον ἡμᾶς οὐ περιτρῶγει,
ἀλλὰ φυλάττει διὰ χειρὸς ἔχων καὶ τὰς μυίας ἀπαρμύνει· (V. 596-597).

Filocleón: Y el mismo Cleón, el gran vociferador no solo no nos da mordiscones, sino que además se la pasa protegiéndo[nos] con su mano y [nos] aparta las moscas.

La noción de la protección vuelve a emerger con los verbos *phyláttein* y *aparmýnein*. Resulta interesante, asimismo, que fue justamente *amýmein* el verbo que utilizó Filocleón para pedir ayuda a Cleón en V. 197³⁶. Desde la perspectiva de Bdelicleón, pues, Cleón está supeditado a los jueces. Y, sin embargo, el político sigue sin aparecer.

Empero, Bdelicleón sostendrá que lo que ocurre en realidad es todo lo contrario: no solo el *místhos* que obtienen los jueces es una mínima parte de lo que Atenas efectivamente recibe por la Liga, sino que la relación que guardan con los políticos es una de esclavitud (V. 655 y ss., 681 y ss.):

{Βδ.} σκέψαι τοίνυν ὡς ἐξόν σοι πλουτεῖν καὶ τοῖσιν ἅπασιν
ὑπὸ τῶν αἰεὶ δημιζόντων οὐκ οἶδ' ὅπη ἐγκεκύκλησαι,

«The threat of tyranny was now both a rallying point for the demotic majority and a weapon against the elite minority» (Henderson 2003:163). En el siglo IV a.n.e., después del régimen de los Treinta Tiranos, el vocabulario político cambió y los cargos eran de «establecer una oligarquía» y de «derrocar la democracia» (*katálysis tou dêmou*)” (Andoc. 3.1-12; Isoc. 7.57.8.51; D. 13.14) (MacDowell 1971: 180 n. 345).

³³ Como afirma Buis (2019b), el blanco no es el sistema en sí, sino el uso individual que hacen de los tribunales ciertos políticos.

³⁴ Ciertamente, el recurrir a una *orgé* pública que canaliza un castigo comunitario, los jueces dan una solución calma frente a lo que implicaría una venganza privada; no obstante, se verá que la primacía de la cólera por sobre cualquier otra emoción se relaciona con un interés privado y no con una búsqueda por el bienestar de la *pólis*, lo que provoca un desequilibrio en las regulaciones afectivas y, por ende, en las socio-políticas. Buis (2022: 197) ve en *Avíspas* que Filocleón pasa a ocupar el lugar del *dêmos* en tanto agente de ira y que les da órdenes a sus compañeros jueces, con quienes, en realidad, debería tener una relación igualitaria.

³⁵ Bdelicleón llama al diálogo y a la reconciliación (V. 415, 471-472; cf. Halliwell, 2019: 126).

³⁶ Asimismo, estos versos pueden recordarnos al prólogo de *Caballeros* en donde Demóstenes afirma: ἡμᾶς δ' ἀπελαύνει κοῦκ ἔξ τὸν δεσπότην / ἄλλον θεραπεύειν, ἀλλὰ βυρσίνην ἔχων / δειπνούντος ἔστῳς ἀπροσοβεί τοὺς ῥήτορας, Eq. 58-60, «Además, nos echa y no permite que ningún otro cuide al amo, sino que, teniendo una correa, habiéndose parado junto a él, ahuyenta del que come a todos los oradores».

ὄστις πόλεων ἄρχων πλείστων ἀπὸ τοῦ Πόντου μέχρι Σαρδοῦς
οὐκ ἀπολαύεις πλὴν τοῦθ' ὃ φέρεις ἀκαρῆ· καὶ τοῦτ' ἐρίῳ σοι
ἐνστάζουσιν κατὰ μικρὸν αἶει τοῦ ζῆν' ἔνεχ' ὥσπερ ἔλαιον.
βούλονται γάρ σε πένητ' εἶναι, καὶ τοῦθ' ὧν εἶνεκ' ἐρῶ σοι·
ἵνα γινώσκῃς τὸν τιθασειτῆν, κἄθ' ὅταν οὐτός γ' ἐπισίξῃ
ἐπὶ τῶν ἐχθρῶν τιν' ἐπιρρύξας, ἀγρίως αὐτοῖς ἐπιπηδᾷς. (V. 698-705)

Bdelicleón: En efecto, considera que aun cuando es posible para ti y todos estos que sean ricos, no sé cómo has sido cercado por aquellos que dicen que siempre anteponen el pueblo al resto y tú, que dominas la mayoría de las ciudades desde el ponto hasta Sardes, no sacas provecho más que de esta miseria de salario que obtienes y que siempre te destilan de a poco como si fuera aceite. Ya que quieren que seas pobre y eso a causa de lo que te voy a decir: para que conozcas al domador y cuando ese te arroje la presa, como un perro sobre alguno de sus enemigos, te lances contra estos salvajemente.

Este último pasaje gira en torno a una metáfora clara: los jueces son como perros que atacan a quien su domador –i.e. el político de turno– les dice (cf. V. 686-689)³⁷. Asimismo, resalta el uso de verbos pertenecientes a la cinagética (cf. LSJ: s.v.), cuyo preverbio es siempre ἐπί, una preposición que supone estar encima y que puede apuntar a la presión que ejercen. Si bien se podría afirmar que lo que sostiene Bdelicleón no es cierto, al menos lo es para los jueces si recordamos V. 240-244: «Pero apurémonos, señores, porque ahora va a estar Laques. Y todos dicen que él tiene un depósito de riquezas. Por eso ayer Cleón, el protector nuestro, nos ordenó que lleguemos en hora con una triple ración de maliciosa cólera contra aquel para que lo castigemos por haber cometido un delito»³⁸. Un general y sus soldados, un cazador y sus perros, cualquiera de las dos analogías supone una subordinación a otro que, en términos del hijo, es una μεγάλη δουλεία (V. 681) y no una *philía*. Y esta esclavitud está signada por la necesidad de obtener el trióbolo. Es en función de ello que el hijo de Quéreas los amenaza:

{Bδ.} ...[ὄταν] ἤκειν εἴπη πρὶν κἂν ὦρα δικάσονθ'· «ὡς ὄστις ἂν ὑμῶν
ὑστερος ἔλθῃ τοῦ σημείου, τὸ τριῶβολον οὐ κομίζεται.»
αὐτός δὲ φέρει τὸ συνηγορικὸν δραχμῆν, κἂν ὑστερος ἔλθῃ· (V. 689-691)

Bdelicleón: ... [cada vez que te] dice que vayas temprano para juzgar en hora: “porque si alguno de ustedes llegara después de la señal, no le será entregado el trióbolo”. Él, en cambio, se lleva su dracma de acusador, aunque llegue tarde.

En la amenaza podemos reconocer que el orador busca provocar *phóbos* en su auditorio. Aristóteles lo define como λύπη τις ἢ παραχῆ ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ, *Rh.* 1382a21-3, «un tipo de dolor o perturbación proveniente de una impresión de un mal futuro que es destructivo o doloroso». En este sentido, el miedo implica conocimiento e inferencia ya que supone «una anticipación percibida de un dolor bien identificado que se vincula además con la pretensión de evitar ese sufrimiento todavía no consumado»; es decir «nos hace buscar evitar un desastre»³⁹. En el presente caso, el mal futuro es la falta del *misthós* en una situación de carencia⁴⁰, como es por la que pasa el coro (V. 300-316): sin él, su subsistencia y la de su *oikos* está en peligro. De allí que la relación entre Cleón y los jueces pueda ser considerada, por ellos, como

³⁷ En V. 686-689 las órdenes las da el hijo de Quéreas, quien es caracterizado como un καταπύγος, como suele suceder en la comedia. *Eq.* 380-381, 423-426, 878, *Nu.* 1093-1094, *Ec.* 110-114; *Eup. fr.* 104 (K.-A.); *Pl. Com. fr.* 202 (K.-A.); *Pl. Smp.* 192a; cf. Henderson (1991: 209-210, 214-215); Wohl (2002: 83-86, 106-108); Anderson & Dix (2020: 80).

³⁸ Al respecto, cobra un nuevo significado cuando Filocleón es descrito al principio como una ‘bestia mordedora’ (V. 4, κνώδαλος; cf. Chantraine, 1968: s.v.).

³⁹ Konstan 2006: 130; Buis 2019a: 36; Nussbaum 2018: 44.

⁴⁰ Esto cobra mayor relevancia cuando Bdelicleón le dice a su padre que los políticos quieren que sigan siendo pobres (V. 701-703).

una *philia* y como everguética: si el primero les asegura los juicios, los segundos cobrarán su trióbolo. Por otra parte, resulta interesante retomar las consideraciones de Nussbaum (2018) acerca del miedo: se trata de una emoción asocial y narcisista que provoca aislamiento y atomización. La situación de necesidad que sufren los jueces da lugar a una relación de dependencia con respecto de aquellos que le dicen que se arme de cólera. Ello provoca un desequilibrio en la regulación de la paz social hacia la cual se dirige la resolución de conflictos por medio de los tribunales. La pobreza los lleva a actuar bajo las órdenes de otro y no en función de lo que beneficia a la *pólis*. El *phóbos* provoca aislamiento y ello repercute en el tejido social de la comunidad política.

Se podría decir, pues, que la comunidad emocional fundada por los políticos, según Bdelicleón, se centra en dos emociones: una, centrífuga, la cólera que se dirige hacia el exterior, y una centrípeta, el miedo que va del político hacia el interior de la comunidad que lidera. No creemos que sea una coincidencia que Tucídides haya asociado las mismas dos emociones con aquellos a los que describe como *demagogoí* (Franco San Román 2021a, 2021b).

Que la *orgé* es la emoción que vincula a los jueces con los políticos como Cleón queda claro, pues al escuchar las razones de Bdelicleón, el coro depona su cólera e insta a su compañero a hacer lo mismo (V. 724-730). Aquí la comunidad emocional se resquebraja por primera vez y es gracias al discurso de Bdelicleón. Esto se ve claramente porque Cleón no volverá a ser mencionado por el coro como protector y expresa su deseo de tener uno como Bdelicleón (V. 729-732)⁴¹. La *orgé* de Filocleón tardará más en deponerse y esto se debe a su carácter superlativo: será preciso no la persuasión (que ya sabíamos que no había funcionado, V. 115), sino en incurrir un juicio casero y que finalmente por medio de un engaño de su hijo absuelva al acusado –aunque sea culpable–. Es entonces que la comunidad emocional se quiebra por completo.

3. Conclusiones

En resumen, hemos intentado demostrar que, en el argumento de *Avispas* de Aristófanes, el enfrentamiento entre padre e hijo puede ser entendido como uno entre dos comunidades emocionales y que dicha oposición se funda en la relación emotiva con Cleón: mientras que Filocleón considera que lo une una relación de *philia*, Bdelicleón siente repulsión por el político. Esta posición se funda en las emociones que la comunidad emocional cleoniana valora: por un lado, la cólera que se dirige hacia el exterior de la comunidad y que tiene por objeto el castigo, sin importar a quién se tiene adelante; por el otro, el miedo a perder el trióbolo. En última instancia, el enfrentamiento entre padre e hijo en el seno del *oĩkos* pone en evidencia el que imperaba en Atenas en el siglo V, a los ojos de los críticos de Cleón.

Bibliografía

Ediciones, traducciones y comentarios

- ANDERSON, C.A. & DIX, T.K. (ed. com.) (2020), *A Commentary on Aristophanes' Knights*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- BILES, Z. & OLSON, S.D. (eds.) (2015), *Aristophanes' Wasps*, Oxford, Clarendon Press.
- DÜBNER, F. (ed.) (1855), *Scholia Graeca in Aristophanem*, Paris, Didot.
- HENDERSON, J. (ed. trad.) (1998), *Aristophanes. Clouds. Wasps. Peace* (vol. II), Cambridge (MA), Harvard UP.
- HOLWERDA, D. (ed.) (1982), *Scholia in Aristophanes. Pars 2. Scholia in Vespas; Pacem; Aves et Lysistratam*, Groningen, Bouma's Boekhuis B.V.
- KASSEL, R. (ed.) (1976), *Ars Rhetorica*, Berlin, De Gruyter.
- KOSTER, W.J.W. (ed.) (1969), *Scholia in Aristophanem. Pars 2: Scholia in Acharnenses, Equites, Nubes*, Groningen, Wolters-Noordhoff.

⁴¹ Cuando Filocleón lo mencione (V. 758-759), lo hará porque no quiere ser juez de Cleón. Después de la *parábasis* el político será mencionado como un comensal del banquete al que asisten padre e hijo.

- MACDOWELL, D. (1971), *Aristophanes' Wasps*, Oxford, Clarendon Press.
- MACÍA APARICIO, L. (2007) (trad.), *Aristófanes. Comedias II: Las Nubes, Las Avispas, Paz, Los pájaros*, Madrid, Gredos.
- NEIL, K.A. (1901) (ed.), *Aristophanes. Knights*, Cambridge, Cambridge UP.
- OLSON, S.D. (1998) (ed.), *Aristophanes' Peace*, Oxford, Oxford University Press.
- SOMMERSTEIN, A.H. (ed.) (1996 [1983]), *The Comedies of Aristophanes, vol. 4. Wasps*. Warminster, Aris and Phillips.
- SOMMERSTEIN, A.H. (ed.) (2015 [1981]), *The Comedies of Aristophanes, vol.2. Knights*, Warminster, Aris and Phillips.

Instrumenta studiorum

- CHANTRAINE, P. (1980 [1968]), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck.
- LIDDELL, H.G. & Scott, R. & Jones, H.S. (1996), *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press.
Será consignado con la abreviatura [LSJ, 1996]
- SMYTH, H.W. (2013 [1920]), *Greek Grammar*, Cambridge (MA), Harvard UP.
- VAN EMDE BOAS et al. (2019), *The Cambridge Grammar of Classical Greek*, Cambridge, Cambridge UP.

Bibliografía secundaria

- ALLEN, D.S. (2000), *The World of Prometheus. The Politics of Punishing in Ancient Athens*. Princeton/Oxford, Princeton UP.
- ALLEN, D.S. (2003), «Angry bees, wasps, and jurors: the symbolic politics of *orgê* in Athens», en S. Braund & G.W. Most. (eds.), *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*, Cambridge, Cambridge UP: 76-98.
- ALLEN, D. S. (2006), «Greek Tragedy and Law», en M. Gagarin & D. Cohen (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge, Cambridge UP: 374-393.
- ARNOTT, G. (1973), «Euripides and the Unexpected», *G&R* 20.1: 49-64.
- BOND, S.E. (2016), *Trade and Taboo. Disreputable Professions in the Roman Mediterranean*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- BOWIE, A. (1993), *Myth, Ritual and Comedy*, Cambridge, Cambridge UP.
- BUIS, E.J. (2014), «Iras y vueltas: Las pasiones de Filocleón o la desarticulación normativa de la cólera judicial en Avispas de Aristófanes», *XXIII Simposio Nacional de Estudios Clásicos "Ciudadanía y poder político en el mundo clásico. Debates y proyecciones"*, Salta.
- BUIS, E.J. (2019a), «El temor y sus movimientos: políticas cómicas del *phóbos* en *Ranas* de Aristófanes», *ΠΗΓΗ/Fons* 4: 35-54.
- BUIS, E.J. (2019a), «Efectos afectivos, afectos efectivos: acerca de las regulaciones emocionales de la justicia en *Avispas* de Aristófanes», en J. Gallego & C.N. Fernández (comps.), *Democracia, pasión de multitudes. Política, comedia y emociones en la Atenas Clásica*, Buenos Aires, Miño y Dávila.
- BUIS, E.J. (2022), «Comic Pathos and the Legal Emotional Community: Destabilizing Judicial Pity and Anger in Aristophanes», en V. Goldbeck, & S. Page & V. Raeuchle (eds.), *Pathos und Polis. Einsatz und Wirkung affektiver Elemente in der griechischen Welt*, Tübingen, Mohr Siebeck: 189-208.
- CAIRNS, D. & NEILS, J. (eds.) (2017), *Emotions in the Classical World. Methods, Approaches, and Directions*, Stuttgart, Franz Steiner.
- CHANIOTIS, A. (ed.) (2012), *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, Stuttgart, Franz Steiner.
- CHANIOTIS, A. & DUCREY, P. (eds.) (2013), *Unveiling Emotions II. Emotions in Greece and Rome. Texts, Images, Material Culture*, Stuttgart, Franz Steiner.
- CONNOR, W.R. (1992 [1971]), *The New Politicians of Fifth-Century Athens*, Indianapolis, Hackett.
- DOMINGO GYGAX, M. (2016), *Benefaction and Rewards in the Ancient Greek City. The Origins of Euergetism*, Cambridge, Cambridge UP.

- EGGS, E. (2008), «Le pathos dans le discours – exclamation, reproche, ironie», en M. Rinn (dir.), *Émotions et Discours. L'usage des passions dans la langue*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes: 291-320.
- FIGARI, C. (2009), «Las emociones de lo abyecto: repugnancia e indignación», en C. Figari & A. Scribano (eds.), *Cuerpo(s), subjetividad(es) y conflicto(s): hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*, Buenos Aires, Ciccus: 131-139.
- FISHER, N. (2017), «Demosthenes and the use of disgust», en D. Lateiner & D. Spatharas, *The Ancient emotion of Disgust*, Nueva York, Oxford UP: 103-124.
- FRANCO, M. (2021), *El campo léxico de la demagogía y la construcción discursiva del êthos del demagogo en la Atenas de fines del siglo V a.n.e.: los testimonios de Aristófanes y Tucídides* (tesis de doctorado), Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- FRANCO SAN ROMÁN, M. (2017), «El amor en tiempos del demagogo, o de cómo opera la imagen de la prostitución en la representación de Cleón en la comedia aristofánica», *Florentia Iliberritana* 28: 57-78. Disponible en: <http://revistaseug.ugr.es/index.php/florentia/article/view/6704>
- FRANCO SAN ROMÁN, M. (2019), «De Lassie a Cujo: la metáfora del perro como dispositivo de la construcción del êthos de Cleón en la obra aristofánica», en D. Forte (ed.), *Ecolingüística Argentina. Lenguaje y biodiversidad. Nuevas Perspectivas para viejas desigualdades*, Buenos Aires, Ecolingüística Argentina: 39-68. Disponible en: <https://ecolinguisticaargentina.files.wordpress.com/2019/05/lenguaje-y-biodiversidad.pdf>
- FRANCO SAN ROMÁN, M. (2021a), «La retórica emocional de los δημαγωγοί en Tucídides: la ira en Cleón y Androcles», ponencia presentada en *IV Jornadas Internacionales y V Nacionales de Estudios Clásicos ORDIA PRIMA* “Lectura y relectura de textos clásicos”, organizadas por ORDIA PRIMA. Revista de Estudios Clásicos, con el aval de la Escuela de Letras, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba. 19 a 21 de mayo de 2021, Córdoba, Provincia de Córdoba, Argentina.
- FRANCO SAN ROMÁN, M. (2021b), «La retórica emocional de los demagogoí en Tucídides: el temor en Cleón y Androcles», *III Encuentro Iberoamericano de Retórica. V Congreso Internacional de Retórica e Interdisciplina* y el *VI Coloquio Nacional de Retórica “Las tramas retóricas de las memorias”*, 10 al 12 de noviembre de 2021, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- GALLEGO, J. (2008), «Control social, participación popular y patronazgo en la Atenas Clásica», *Circe* 12: 187-206.
- HALLIWELL, S. (2019), «Politics in the Street: Some Citizen Encounters in Aristophanes», en R.M. Rosen & H.P. Foley (eds.), *Aristophanes and Politics*, Leiden/Boston, Brill: 113-136.
- HENDERSON, J. (1991 [1975]), *The Maculate Muse. Obscene Language in Attic Comedy*, New York, Oxford UP.
- HENDERSON, J. (2003), «Demos, Demagogue, Tyrant in Attic Old Comedy», en K. Morgan (ed.), *Popular Tyranny*, Austin, University of Texas Press: 155-179.
- KAster, R.A. (2005), «Introduction», en *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, Oxford, Oxford UP: 3-12.
- KONSTAN, D. (1985), «The Politics of Aristophanes' Wasps», *TAPA* 115: 27-46.
- KONSTAN, D. (1995), *Greek Comedy and Ideology*, New York, Oxford UP.
- KONSTAN, D. (2006), *The Emotions of the Ancient Greeks*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press.
- KONSTANTAKOS, I. (2021), «Political Rhetoric and Comic Invective in Fifth-Century Athens: The Trial of the Dogs in Aristophanes' Wasps», en S. Papaioannou & A. Serafim (eds.), *Comic Invective in Ancient Greek and Roman Oratory*, Berlin/Boston, De Gruyter: 235-256.
- LATEINER, D. & SPATHARAS, D. (2017), *The Ancient emotion of Disgust*, Nueva York, Oxford UP.
- LIND, H. (1990), *Der Gerber Kleon in der „Rittern“ des Aristophanes: Studien zur Demagogenkomödie*, Frankfurt, P. Lang.
- LUDWIG, P.W. (2002), *Eros and Polis: Desire and Community in Greek Political Theory*, Cambridge, Cambridge UP.
- MANN, Ch. (2003), «Th.2.65 e la democrazia ateniese», *Seminari Romani di Cultura Greca* 6.2, 237-252.

- NUSSBAUM, M.C. (2001), *Upheavals of Thought. The intelligence of emotions*, Cambridge, Cambridge UP.
- NUSSBAUM, M.C. (2016), *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice*, Oxford, Oxford UP.
- NUSSBAUM, M.C. (2018), *The Monarchy of Fear. A Philosopher Looks at our Political Crisis*, Oxford, Oxford UP.
- OBRIST, K. (2020), «La repugnancia y la exhibición de cuerpos fragmentados en el teatro de Sófocles», ponencia presentada en *Primera Jornada Virtual de Estudios sobre la Antigüedad. Filosofía, historia, arte y literatura de Grecia y Roma "Maneras de pensar y maneras de actuar en el mundo antiguo"*, 16 y 17 de octubre de 2020, Secretaría de Relaciones Institucionales/ Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Lomas de Zamora.
- OBRIST, K. (2021), «Mortalidad y animalidad: imágenes de la repugnancia en *Traquinias* de Sófocles», en *Actas del XXVI Simposio Nacional de Estudios Clásicos*, Resistencia, UNNE.
- OATLEY, K. (2004), «Meaning and Ambiguity. Emotions: Signals of What is Vital», en *Emotions: A Brief History*, Malden/Oxford, Blackwell: 1-18.
- PLANTIN, Ch. (2010), «As razões das emoções», en E. Mendes & I.L. Machado (orgs.), *As emoções no discurso. Vol. II*, Campinas, Mercado de Letras: 57-80.
- RODRÍGUEZ CIDRE, E. (2004), «Animalizar a la víctima: Polixena en la *Hécuba* de Eurípides», *Veleia* 21: 99-107.
- ROSENWEIN, B.H. (2002), «Worrying about Emotions in History», *The American Historical Review* 107.3: 821-845.
- ROSENWEIN, B.H. (2006), *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca/London, Cornell UP.
- RUBINSTEIN, L. (2004), «Stirring up dicastic anger», en D.L. Cairns & R.A. Knox (eds.), *Law, Rhetoric and Comedy in Classical Athens: Essays in honour of Douglas M. MacDowell*, Swansea, Classical Press of Wales: 187-203.
- SCHERE, M.J. (2012), «Los alcances de la crítica contra la justicia ateniense en la comedia *Avispas* de Aristófanes», *Circe de Clásicos y Modernos* 16: 45-57.
- SCHOLTZ, A. (2004), «Friends, Lovers, Flatterers: Demophilic Courtship in Aristophanes' 'Knights'», *TAPA* 134.2: 263-293.
- SIDWELL, K. (1990) 'WAS PHILOKLEON CURED? THE $\nu\omicron\varsigma\omicron\varsigma$ THEME IN ARISTOPHANES' WASPS', *C&M* 41, 9-31.
- SISSA, G. (2009), «Political Animals: Pathetic Animals», en R.K. Balot (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Chichester, Blackwell: 283-293.
- SLATER, N.W. (2002), *Spectator politics. Metatheatre and performance in Aristophanes*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- SOLOMON, R.C. (1978), «Emotions and anthropology: the logic of emotional world views», *Inquiry: An interdisciplinary Journal of Philosophy* 21 (1-4): 181-199.
- SPATHARAS, D. (2017), «Sex, Politics, and Disgust in Aeschines' *Against Timarchus*», en D. Lateiner & D. Spatharas, *The Ancient emotion of Disgust*, Nueva York, Oxford UP.
- TAILLARDAT, J. (1965), *Les images d'Aristophane*, Paris, Les Belles Lettres.
- THOMMEN, L. (2012), *An Environmental of Ancient History of Greece and Rome*, Cambridge, Cambridge UP.
- VEYNE, P. (1969), «Panem et circenses : l'évergétisme devant les sciences humaines», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 24.3: 785-825.
- VEYNE, P. (1976), *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Éditions du Seuil.
- WOHL, V. (2002), *Love among the Ruins: The Erotics of Democracy in Classical Athens*, Princeton, Princeton UP.
- WORMAN, N. (2018), «Touching, proximity, and the aesthetics of pain in Sophocles», en A. Purves (ed.), *Touch and the ancient senses*, London/New York, Routledge: 34-49.