
ἄρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

DOSSIÊ: A DEMOCRACIA ANTIGA REVISITADA

Censura e liberdade de expressão em duas cenas de *Acarnenses*, de Aristófanes

Censorship and Freedom of Speech in two Scenes of
Aristophanes' *Acharnians*

Cristina de Souza Agostiniⁱ
<https://orcid.org/0000-0001-8345-6211>
cristina.agostini@ufms.br

ⁱ Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – Campo Grande – MS – Brasil

AGOSTINI, C. S. 2024. Censura e liberdade de expressão em duas cenas de *Acarnenses*, de Aristófanes. *Archai* 34, e03428.

Resumo: O artigo propõe a análise, em espectro comparativo, de duas cenas da comédia aristofânica *Acarnenses*, a saber, a entrada de Anfíteo e o discurso dos embaixadores. Por meio da contraposição desses dois momentos da peça, sustento a ideia de que o instrumento

de decisão democrática, a assembleia, constitui-se como terreno profícuo para a censura de pautas que privilegiem a aplicação de políticas dirigidas para o bem comum, ao mesmo tempo em que consagra a liberdade da fala dos que apresentam agendas personalistas às custas da miséria do *demos*. Assim, funcionando como cortina de fumaça para o enriquecimento de líderes políticos, o discurso que apoia o prosseguimento da Guerra do Peloponeso é o único para o qual há liberdade de expressão, enquanto seu contrário, o discurso pacifista, deve ser censurado, até mesmo com o uso da violência.

Palavras-chave: Bem comum, Censura, Democracia, Guerra, Paz.

Abstract: This paper aims to show a comparative analysis of two scenes of the Aristophanic comedy *Acharnians*. On the one hand, I discuss the role of Amphitheus character, and on the other hand, I consider the ambassadors' speech. By opposing these two play's scenes, I support that democratic decision in assembly is a fertile ground to censor speeches about the good application of policies headed to the common good, and at the same time, it consecrates the freedom of speech of those who have personalist agendas at the expense of *demos'* poverty. Thus, the speech in favor of the Peloponnesian War's maintenance is a smokescreen for the political leaders' enrichment. And because this is the only one for which exists freedom of expression, whereas its opposite, i.e., the pacifist speech, must be censored, even with violence.

Keywords: Censorship, Common Good, Democracy, Peace, War.

Introdução

A concepção de que a política é uma ferramenta humana fundamental, indispensável e civilizada para a regulação das relações entre diferentes agentes que compartilham o solo de uma *polis*, de um Principado ou de um Estado perpassa a história de toda a filosofia política Ocidental cuja filiação se remete a uma tradição de

pensamento inaugurada por Platão.¹ Embora ao longo de seus muitos anos de desdobramentos, as teorias e discussões filosófico-políticas tenham sido elaboradas e plasmadas sob diferentes pressupostos que, necessariamente, levam em consideração o mundo empírico das transformações das conjunturas histórico-social-econômicas, o fato é que a questão primordial concernente ao bem comum permeia, indiscriminadamente, todas as argumentações.² Seja nas filosofias da antiguidade clássica grega, que analisam as tipologias dos regimes políticos a fim de compreender qual é a melhor constituição em termos de excelência (*arete*); seja nas discussões da Antiguidade Tardia e Idade Média, ou ainda nas especulações modernas, o bem comum é uma pauta compartilhada.

Certamente, para o Príncipe de Maquiavel, a finalidade da ação do soberano deve residir no bem público, sendo a *Virtù* elemento indispensável para a manutenção do poder frente às injunções da *Fortuna* que possam comprometer sua estabilidade. No escopo da conceituação dos filósofos contratualistas acerca de conceitos como estado de natureza, propriedade, vontade geral e pacto social, por exemplo, para muito além de uma discussão sobre as formas e articulações dos governos, é a salvaguarda dos cidadãos e, portanto, a coesão política que estão em jogo. Ora, estas só podem ser garantidas quando a população vislumbra que o fim e a meta do exercício político estão ancorados no estabelecimento de um bem comum para todos, cujo pertencimento a um extrato social, ou a origem familiar não sejam condicionais para o acesso ou participação

¹ Na medida em que é no *corpus* dos diálogos platônicos que a definição e análise da política adquire sua primeira forma filosófica, pode-se dizer, sem melindres, que Platão é o fundador da filosofia política.

² Embora possa-se afirmar que o bem comum funciona como mera ficção demagógica para legitimar publicamente determinadas ações na esfera pública, ou ainda que ele nunca é, efetivamente, colocado em prática, devido à impossibilidade da concordância dos diferentes extratos da população relativamente a tal bem, o que sustento é que a noção de ‘bem comum’ (mesmo que ficcional ou fantasmagórica) é referida em todas as teorias da filosofia política, mesmo que algumas destas possam negar-lhe existência empírica ou classificá-la como inalcançável. Com efeito, nenhuma filosofia política se exime da reflexão sobre esse ponto.

nem no que é comum, nem para a obtenção de recursos necessários para a sobrevivência.

Com efeito, a sensação da população de que o ordenamento político caminha para a sustentação do privilégio de alguns relativamente àquilo que deveria ser compartilhado por todos, ou ainda, a constatação de que o governante age somente em benefício próprio às expensas dos governados têm sido desenhados, ao longo da história da filosofia política, como os efetivos estopins das grandes sedições internas, bem como da desconfiança entre concidadãos, cujo resultado pode apresentar-se sob a forma de uma catastrófica instabilidade política. Nesse sentido, há um acordo de que o fim da política³ é o zelo pelo bem da comunidade em seu conjunto, recaindo o debate muito mais na compreensão sobre o significado de *bem* do que sobre a finalidade política.

Ora, se, ao longo de uma tradição de centenas de anos de especulação filosófica sobre política, a noção de bem comum constituiu o horizonte das discussões; no contexto da atualidade do século XXI, pode-se dizer que tal termo permanece extremamente vívido, servindo aos mais contraditórios propósitos e perspectivas.

Os países do Ocidente que, em sua ampla maioria, optaram pelo regime democrático encontram-se em um importante feixe histórico cujos debates centrados nos dilemas e desafios enfrentados pelas democracias adquiriram uma proporção avassaladora na medida em que a efervescência das discussões ocorre no seio da própria vigência dos sistemas democratas que, ao mesmo tempo, sofrem um massivo processo de desconfiança. Assim, no cerne dessa discussão que busca, grosso modo, identificar os mecanismos que têm levado os regimes democráticos a conviver com o crescente ódio generalizado por suas instituições mantenedoras e com a disseminação de mentiras

³ Certamente, o bem enquanto fim da política pode ser traduzido pela garantia à soberania dos Estados, à propriedade, à paz, à estabilidade ou, simplesmente, à possibilidade de poder viver em determinado espaço geográfico. Entretanto, disso não decorre a efetividade de tais garantias. O certo é que, mesmo em aparência, qualquer ordenamento político concorda que sua meta é salvaguardar a figura abstrata “povo”.

destrutivas sobre seus engendramentos, a noção de bem comum continua a postular um parâmetro de pensamento articulador do discurso que legitima a necessidade da existência de sociedades democráticas.⁴

Todavia, a finalidade política compreendida por meio da semântica do bem comum não é privilégio filosófico nem privilégio da nata de intelectuais da Academia, mas impregna o pensamento da vida *comum*. Certamente, pode-se argumentar, por um lado, que a maneira segundo a qual a filosofia elabora a concepção de *bem* difere daquela que se enraíza nos discursos fáceis, superficiais e *comuns*, assim como, por outro lado, há o fato de que a proliferação de narrativas que despolitizam a ação política, *a priori*, tem inviabilizado qualquer argumento racional acerca do debate das sociedades em relação aos fins políticos. No entanto, ainda assim, é surpreendente que, no campo da irrecusável vida prática, grande parte de nós atribua à esfera política a função de resolver ou de melhorar situações que, efetivamente, são comuns a todos os cidadãos de acordo com a compreensão empírica de que a melhoria é um bem.

Áreas como saúde, educação, transporte, segurança, limpeza e viabilidade das vias públicas, por exemplo, engendram diversos discursos acerca de sua administração. Nesse sentido, têm-se argumentos que evocam tanto a necessidade de que os Estados se

⁴ Faço referência aos movimentos globais que por meio da difusão de informações notoriamente falsas (sobretudo em redes sociais, em blogs, em canais de vídeo da Internet e na *Deep Web*) relativas aos elementos constitutivos das democracias como o voto, a liberdade de expressão e as disposições jurídicas têm provocado a desconfiança massiva de uma grande quantidade de pessoas nas instituições garantidoras da manutenção dos regimes. Com efeito, a crença nas mentiras tem como consequência a distorção da compreensão do significado dos sustentáculos democráticos. Desse modo, ao invés de incentivar a crítica acerca das instituições cuja finalidade reside em seu aperfeiçoamento, tais movimentos espalham que os expedientes democráticos não são democráticos e, portanto, devem ser aniquilados para que a organização presente seja destituída por meio da violência. Ora, nesse cenário, a força da disrupção adquire o significado de “poder do povo” que, ao desconsiderar as bases legais e constitucionais de sua ação, não considera a possibilidade de cometer crimes, pois a massa disruptiva, enquanto “agente democrático” encarnará, então, o que é a própria Lei, servindo de paradigma da legalidade.

responsabilizem completamente pela infraestrutura e sustentação de tais equipamentos e serviços, bem como há aqueles que trazem o imperativo da inserção parcial ou total da iniciativa privada em seu gerenciamento. Entretanto, a despeito, de a responsabilidade pela criação, oferta e manutenção de tais serviços ser pública ou privada, com acesso “gratuito” (possível em decorrência do recolhimento de impostos), ou pago, necessariamente, atribui-se à esfera política o papel da organização de tais elementos – mesmo que seja para concedê-los a empresas particulares. Na medida em que existem campos essenciais na vida mais imediata dos diferentes agentes das sociedades que possibilitam a conservação desde o fluxo de pessoas e mercadorias até a própria manutenção das estratificações sociais, eles são comuns a todos que integram a sociedade e, inegavelmente, poder acessá-los é identificado a um bem.

De volta, então, para as discussões na antiguidade grega, não obstante as filosofias de Platão e de Aristóteles terem estabelecido a política como genuína esfera da reflexão filosófica, nascendo aí a Filosofia Política, o contexto teatral dos séculos V e IV a.C. também constitui valiosíssimo terreno para a compreensão acerca de um debate de questões de ordem pública e, desse modo, não deve ser negligenciado enquanto fonte relevante para o aprofundamento da caracterização política em disputa na Grécia clássica.

O teatro e a concepção de bem público

No âmbito da tragédia ática antiga, a articulação entre política e bem apresenta-se em enredos delimitados pela discussão sobre a finalidade da ação do agente detentor do poder. Com efeito, *Édipo Rei*, de Sófocles, é um potente exemplo desse debate na medida em que traz à cena um tirano-herói cujo motor inicial das ações reside na busca pela resolução dos problemas que atingem a *polis* tebana em seu conjunto, a saber, a funesta peste que destrói e torna estéril tudo o que é vivo. Nesse sentido, é emblemático que a vinculação entre política e bem comum seja o pressuposto fundamental para o desenrolar da tragédia que demonstra ao público o significado de um

benefício que se destina a todos os integrantes da sociedade cênica, sem exceção. Desse modo, é porque a permanência da comunidade tebanos depende da extinção da peste,⁵ que é ao detentor do poder político que cabe a primazia da ação concernente à adoção de uma política pública sanitária, e não a um médico ou outro profissional de saúde cujo poder se limita ao exercício individual de sua expertise.

Assim, a ordenança pela busca do assassino de Laio (vv.223-6), por Édipo, configura-se como medida pública de saúde. Uma vez que o foco da contaminação de Tebas não pode ser eliminado por tratamentos individualizados, e não está nos domínios de atuação de nenhum discípulo de Asclépio emitir uma prescrição farmacológica do jaez que o pai de Antígona emite, compete apenas ao detentor do poder político estabelecer a ação capaz de aplacar os efeitos mórbidos da doença, restaurando o viço da *polis* por meio da destruição da causa da enfermidade. Logo, porque é do interesse de todos os tebanos a sobrevivência, e esta depende do acontecimento de que um assassino impuro seja encontrado e responsabilizado pelo mal que dissemina, cabe apenas ao governante estabelecer, em todo o território de seu domínio, o plano de ação que viabiliza a instauração da política pública sanitária.

Desse modo, *Édipo Rei* aborda a questão do bem da *polis*, atrelando-a ao exercício da autocracia em consonância à figura do *soter* político. Ou seja, Édipo é o único homem capaz de resolver o *loimos* de Tebas pois, além de governante, é também seu salvador. Em decorrência da superioridade de seu raciocínio e intrepidez frente a todos os outros cidadãos tebanos, ele foi o único capaz de salvar a

⁵ A seguinte fala do sacerdote de Zeus expressa a ideia de que o extermínio da população tebanos provocada pela peste esvazia o poder de Édipo na medida em que este não governa uma *polis* inabitada, mas, sim, homens. Para OT, sigo a tradução de Leonardo Antunes (2018).

Se desta terra vais ser rei, como és regente,
Melhor regê-la com seus homens que vazia,
Pois tanto torre quanto nau se tornam nada
Se não há homens que lhe habitem o interior. [S. OT. 54-7]

polis da Esfinge e, portanto, agora, é identificado por seus súditos como o único mortal apto para, mais uma vez, salvar a saúde do território sob sua autoridade, e restabelecer a fertilidade e a vida.

Assim, a tragédia sofocleana constrói a manutenção do poder autocrático vinculado à capacidade de transformar o lamento dos súditos em efetivas ações constituintes de um bem comum. Contudo, essa capacidade não é facilmente encontrada entre os mortais, pois pressupõe um caráter sobre-humano, isto é, heroico e, desse modo, porque a competência política, a saber, a capacidade de delimitar adequadamente ações cabíveis para o alcance do bem comum no espectro da comunidade, não se encontra presente em todos os cidadãos, concebe-se a necessidade de que o governo seja regido por aquele que detenha a supremacia salvífica e, então, será capaz de ordenar o bem em acordo com um pensamento quase divino.

A tese que diferencia os cidadãos no que concerne à competência política e, ao mesmo tempo, atribui a tal competência o imperativo de uma existência entre o mortal e o divino, certamente, é um dos pressupostos para a concepção de um salvador da pátria. No entanto, na medida em que os deuses estão afastados dos problemas e soluções empreendidos pelos humanos, e a convivência entre os mortais demonstra a possibilidade que estes têm, por si mesmos, de organizar as comunidades em vista de sua conservação, consequentemente, a espera por um *soter* tende a ser minimizada, quando não, eliminada.

Destarte, é tendo como pressuposto fundamental a igualdade de competência, entre os cidadãos, nos assuntos políticos, que a democracia pode ser concebida como uma forma de ordenação legítima capaz de conduzir as decisões sobre os rumos da *polis* em direção ao bem comum. Assim, todos podem emitir uma opinião válida porque todos são iguais em relação à habilidade política. Todos podem determinar ações que visem o bem da comunidade, pois todos *sabem* o que é o melhor para a cidade enquanto um todo. Logo, é sobre a base da igualdade humanamente democrática, cuja presença de semideuses afronta a expertise dos cidadãos na tomada de decisões durante as reuniões nas assembleias, que a comédia aristofânica *Acarnenses* desempenhará a sátira em relação aos

instrumentos do regime do *demos*. E é essa peça que estará no horizonte de minha análise a partir de agora.

Sob um quadro geral, as onze comédias de Aristófanes que chegaram até nós têm como pano de fundo problemáticas de cunho político⁶ cujas decisões tomadas em solo democrático demonstram-se equivocadas. Nesse sentido, o contexto cômico apresenta a maneira segundo a qual, a princípio, o bem comum é rejeitado pela *polis* em decorrência ou de sua inépcia para o raciocínio avaliativo acerca da real situação em que se encontra, de um lado, ou, de outro, porque se deixa manipular pelo discurso de políticos que, mascarando suas reais intenções de viver à custa do erário público, persuadem os cidadãos da idoneidade de suas propostas. E, aliás, pode ser o caso de as duas possibilidades entrecruzarem-se. Todavia, o bem comum, outrora espicaçado pelo *demos*, é concretizado pela audácia do herói que demonstra à cidade que ela mesma poderia ter agido em prol do bem de todos, desde que tomasse boas decisões. Desse modo, é precisamente porque os atenienses falham em decidir bem, que figuras de indivíduos de baixa estirpe ou de personagens desprovidos de cidadania ensinam aos espectadores, por meio das consequências de suas ações, tanto que o bem comum pode ser alcançado pela *polis*, quanto que a própria comédia é um estado de exceção na medida em que o caminho político trilhado pelos efetivos agentes da Atenas democrática não deve ficar a cargo de pretensos salvadores da pátria, mas fundamentalmente de todos os cidadãos.

⁶ Embora comédias como, por exemplo, *Lisístrata*, *Aves* e *Rãs*, tenham como tema central, respectivamente, a Guerra do Peloponeso, a busca por “qualidade de vida” fora do convívio humano ateniense, e a discussão acerca da poesia e do poeta, o fato é que as ações empreendidas pelos heróis cômicos pressupõem, respectivamente, a condução da política bélica ateniense, a corrupção da política de Atenas e as figuras demagógicas que com seus discursos enganam o povo acerca de suas reais intenções. Logo, desvincular, em absoluto, a comédia de Aristófanes da sátira política, penso, não é o melhor dos caminhos para seu aprofundamento interpretativo. Dentre as traduções em língua portuguesa de *Lisístrata* e *Aves*, destaco as de Adriane da Silva Duarte (2005; 2000) e para *Rãs*, a de Trajano Vieira (2014)

Assim, no presente artigo, assumo o pressuposto de que é a semântica do bem comum, compreendida sob o escopo das situações configuradas como condição de possibilidade do usufruto apaziguado e prazeroso da existência pelos personagens da comédia aristofânica, que compõe a tessitura da ridicularização de expedientes democráticos. Nesse sentido, a sátira à democracia, em Aristófanes, faz rir e adquire tom paidêutico porque a ela subjaz a conquista do bem comum pelo herói. Desse modo, torna-se claro aos espectadores que o objetivo heroico não concerne apenas à sua satisfação particular, mas diz respeito a um bem cuja conquista implica na melhoria substancial das condições de vida de todos. Logo, enquanto fiel da balança para as ações, o bem comum cômico constitui-se como parâmetro para a denúncia das mazelas provocadas pelos expedientes democráticos quando utilizados como instrumento para a promoção de benefícios particulares. E, desse modo, é por meio do delineamento da ação ridícula do herói que busca o bem da *polis* no contexto democrático, que será possível vislumbrar no próprio maquinário do regime do *demos* as causas que o levam à corrupção.

Portanto, a fim de demonstrar de que modo essa configuração cômica aborda, por intermédio do mau uso dos expedientes constituintes da própria política, tanto o papel educativo do riso quanto a corrupção da finalidade do regime democrático, serão analisadas duas cenas da comédia *Acarnenses* que, penso, são fundamentais para a reflexão sobre o modo como interesses privados sobrepõem-se aos interesses comuns na medida em que dissimulam e desvirtuam a compreensão de que o bem, em uma política de participação democrática, é para todos e deve estabelecer, na prática, o melhor no geral.

Liberdade e censura em *Acarnenses*

O prólogo de *Acarnenses* inicia-se com o lamento do camponês Diceópolis acerca do manifesto desinteresse de seus concidadãos em relação à participação nas discussões que, em breve, serão travadas na assembleia democrática. Diferentemente de seus colegas

atenienses, o agricultor segue para o compromisso das deliberações com antecedência, muito antes do início das sessões, caracterizando-se como um cidadão compromissado com os rumos da *polis*, mas, ao mesmo tempo, como aquele que em todas as ocasiões é o primeiro a chegar à *Pnyx*. Assim, enquanto o único homem (*monos*) efetivamente interessado pelas discussões que decidem o futuro de Atenas, Diceópolis tem as condições necessárias para explicitar aos espectadores do teatro a dimensão do descaso, inclusive dos prítanes – os últimos a chegar –, em relação ao expediente máximo de decisão de sua cidade. Desse modo, é somente porque o herói concebe as reuniões da assembleia democrática enquanto peças essenciais da condução política e, assim, as trata como instituições respeitáveis e condicionantes para a aplicação do bem comum, que é possível aos espectadores terem acesso ao desrespeito generalizado que os demais atenienses conferem ao ajuntamento popular. Em outros termos, caso não houvesse nenhum cidadão que levasse a sério a assembleia na *Pnyx*, não haveria a possibilidade de acompanhar de que maneira se forma o tumulto daqueles que chegam atrasados e tentam escapar da corda vermelha (v.22). De fato, essa perspectiva ocular depende de um distanciamento espacial viabilizado somente pela antecipação cronológica.

Caracterizado, portanto, como um cidadão que acredita que a assembleia é a peça-chave da engrenagem das decisões políticas, Diceópolis dela participa com o objetivo de colocar em discussão a paz, dando a oportunidade para que seus concidadãos, por meio do voto, decidam favoravelmente pelo fim das hostilidades entre Atenas e os lacedemônios. Assim, o bem comum está posto: a paz. Com efeito, ela é a condição fundamental de possibilidade para que os desejos individuais de todos não sejam obstados pelo belicismo e suas nefastas consequências como morte, esterilidade, escassez e carestia de bebida e comida. Nesse sentido, embora possa ser compreendida como um bem particular, a paz, necessariamente, é relacional, pois para que exista, uma conjuntura mais ampla do que a vontade exclusiva de um único indivíduo ou de algumas famílias deve prevalecer. Assim, porque Diceópolis sabe que a pauta pacifista não pertence à esfera privada, mas é uma questão de ordem pública,

sendo, por excelência, o maior bem pressuposto para uma existência minimamente digna, é que o herói camponês a leva para a assembleia democrática: esta é o expediente político cuja competência consiste em extrair das opiniões dos cidadãos uma decisão incontestável sobre o bem comum.

No contexto do debate sobre a paz travado na assembleia democrática cômica, expõe-se ao público a maneira segundo a qual, em Atenas, os interesses particulares adquirem precedência em relação às necessidades populares por intermédio da utilização do grande instrumento da configuração democrata, a saber, a assembleia (*ekklesia*). A fim de demonstrar como, então, *Acarnenses* constrói no interior da reunião democrática a operacionalização para a deslegitimação do problema concernente à *polis*, ao mesmo tempo em que mascara interesses particulares com a fantasia de agenda pública em meio aos participantes da sessão, analisarei dois casos paradigmáticos que demonstram a oposição diametral entre bem público e privado, por meio das participações dos personagens Anfíteo e dos embaixadores junto ao rei da Pérsia. Assim, comecemos com Anfíteo.

Após todos os presentes estarem acomodados, a assembleia tem início com Anfíteo pedindo a palavra. Portador de um nome incomum, que causa incompreensão no arauto – pois, literalmente, Anfíteo é aquele que é deus de ambos os lados –, o personagem segue a dinâmica dos cidadãos da *polis* cuja apresentação se refere à origem a que se vinculam, mas, ao mesmo tempo, na comédia, funciona como paródia às genealogias de Eurípides. Vejamos:

Anfíteo: Alguém já falou?

Arauto: Quem deseja pronunciar-se?

An: Eu.

Ar: Quem és?

An: Anfíteo.

Ar: Não és homem?

An: Não, mas imortal. De fato, Anfíteo era filho de Deméter

E de Triptólemo. Este gerou Celeu.

Celeu casou-se com Fenarete, minha avó,

Que gerou Licino, de quem sou filho,

Logo, sou imortal. Os deuses encarregaram a mim,

Apenas a mim, fazer tréguas com os Lacedemônios.

Mas apesar de ser imortal, ó homens, não tenho provisões:

Os prítanes não me dão.⁷

ΑΜΦΙΘΕΟΣ. Ἦδη τις εἶπε;

ΚΗ. Τίς ἀγορεύειν βούλεται;

ΑΜ. Ἐγώ.

ΚΗ. Τίς ὦν;

ΑΜ. Ἀμφίθεος.

ΚΗ. Οὐκ ἄνθρωπος;

ΑΜ. Οὔ,

ἀλλ' ἀθάνατος. Ὁ γὰρ Ἀμφίθεος Δῆμητρος ἦν καὶ

Τριπτολέμου. τούτου δὲ Κελεὸς γίγνεται.
γαμεῖ δὲ Κελεὸς Φαιναρέτην τήτην ἐμήν,
ἐξ ἧς Λυκῖνος ἐγένετ'· ἐκ τούτου δ' ἐγώ.
Ἀθάνατός εἰμ'· ἐμοὶ δ' ἐπέτρεψαν οἱ θεοὶ
σπονδὰς ποεῖσθαι πρὸς Λακεδαιμονίους μόνῳ.
Ἀλλ' ἀθάνατος ὦν, ἄνδρες, ἐφόδι' οὐκ ἔχω·

οὐ γὰρ διδόασιν οἱ πρυτάνεις. (Ar. Ach. 47-54)

⁷ Todas as traduções dos trechos de *Acarnenses* foram feitas por mim.

A genealogia de Anfíteo implica em uma série de questões que, penso, são imprescindíveis para a compreensão tanto de sua legitimidade divina frente aos humanos enquanto intermediário da pacificação, mas também como agente vinculado ao campo, interessado em restabelecer a boa vida campestre para homens como Diceópolis: com efeito, a fertilidade agrária depende da paz. E, no caso específico de Atenas, na conjuntura da Guerra do Peloponeso, é notório que uma das estratégias empregadas por Péricles contra os espartanos consistiu na transferência dos agricultores da zona rural de Atenas para o centro urbano – como é o caso do próprio herói cômico. Na medida em que Esparta avançava sobre as terras agrícolas de domínio ateniense, as famílias rurais eram obrigadas, pelo estrategista, a confinar-se para dentro dos grandes muros da *asty* e, em contrapartida, suas plantações e propriedades foram devastadas pelas tropas lacedemônias.⁸ Assim, no contexto de *Acarnenses*, a guerra é a responsável pela rarefação de alimentos e, conseqüentemente, pela miséria sofrida, sobretudo, pelas famílias oriundas do campo, uma vez que foram destituídas de seus meios originários de subsistência.

Entretanto, a despeito de apresentar-se como única solução para colocar fim à guerra, Anfíteo é veementemente repudiado pelo arauto. E é por meio dessa reação ao imortal, e ao que se segue com Diceópolis em defesa do pacifista, que se torna possível delimitar o *modus operandi* da assembleia democrática na direção de impossibilitar que a pauta relativa às tréguas, isto é, ao bem comum da *polis*, seja colocada em discussão. Desse modo, assim que conclui o pedido por provisões (v.54), o arauto ordena aos arqueiros (*toxotai*), a “polícia legislativa” do recinto, a entrar em cena para retirar à força, o baderneiro, Anfíteo. “Ar: Arqueiros!/ An: Ó Triptólemo! Ó Celeu! Ireis negligenciar-me?” [KH. Οἱ τοξόται./AM. ὦ Τριπτόλεμε καὶ Κελεέ, περιόψεσθέ με;] (Ar. *Ach.* 54-5)

No prólogo da peça, sobretudo entre os versos 37 a 39, Diceópolis havia explicitado ao público que tudo faria para que a assembleia colocasse a paz em discussão. Valendo-se desse expediente constituinte da democracia direta ateniense, o camponês joga o jogo do regime do *demos*, pensando ser possível colocar em votação sua proposta em favor do término das hostilidades. Contudo, a retirada violenta de Anfíteo da cena, a qual deslegitima e, em certo sentido, criminaliza⁹ o debate sobre a paz, demonstra ao herói que esse tema não é bem-vindo à reunião que trata dos assuntos da cidade. Com efeito, os atenienses reputam aos que desejam o estabelecimento de um acordo entre as duas principais forças da Guerra do Peloponeso, a pecha de aliados do inimigo¹⁰ e, nesse sentido, a possibilidade para um fim da situação bélica, pela via democrática, torna-se improvável. Desse modo, na cena cômica de *Acarnenses*, o espaço destinado à livre fala dos cidadãos sobre os rumos da *polis* só é livre na medida em que o que é exposto está de acordo com aquilo que a multidão deseja ouvir. Quando alguém se pronuncia de maneira contrária ao pensamento geral, é censurado com violência.

Todavia, as vontades da massa não surgem por geração espontânea, mas são construídas e alimentadas no decorrer de longo período. A aversão demonstrada pela assembleia em relação ao pacifismo foi sedimentada por algumas figuras do espectro

⁹ Na medida em que o discurso favorável ao fim da Guerra entre Atenas e Esparta é proibido por meio da utilização da força física pelos guardas da assembleia, fica sugerido ao público que a proposta pacifista está em desconformidade à liberdade de fala dos cidadãos e, assim, não é abarcada pela legalidade da *isegoria* e *parrhesia*. Desse modo, porque fere princípios essenciais do regime democrático, a proposição de que um acordo entre Atenas e a Lacedemônia deva ser feito é inviabilizada no escopo de temas que podem ser discutidos pelos cidadãos. Esparta é o adversário a ser derrotado na guerra e qualquer discurso que sugestione a possibilidade de acordo com ele, para que o fim das empreitadas belicistas aconteça, torna o cidadão emissor de tal discurso inimigo de Atenas e, portanto, criminoso de lesa pátria. Desse modo, a sátira aristofânica delimita que o próprio instrumento pelo qual a democracia direta ateniense se consolida é o mesmo que impossibilita, por um lado, a efetivação de seus apanágios, *parrhesia* e *isegoria* e, por outro lado, corrompe, na prática, o significado de bem comum.

¹⁰ O coro de acarnenses explicita essa afirmação em vv.223-33.

democrático para as quais o término da guerra não significa um bem, na medida em que o belicismo funciona como cortina de fumaça para camuflar atitudes corruptas em relação ao erário público. Essa categoria de homens de índole perniciososa irá aparecer no decorrer da comédia demonstrando como o ajuntamento popular decisório é essencial para que personagens dessa estirpe consigam mascarar seus verdadeiros interesses escusos por meio da bajulação. Entretanto, diferente de seus concidadãos, Diceópolis sabe que a guerra é um mal e a paz um bem para a maioria da população: a paz é a condição de possibilidade para que elementos essenciais da sobrevivência humana possam ser desfrutados, tornando a vida fonte de prazer e não apenas a manutenção de funções básicas de existência. E porque tem a clareza de que o fim das hostilidades entre Atenas e Esparta é a melhor decisão a ser tomada, ele buscou a assembleia para, junto dos cidadãos, declarar seu ódio à guerra. Desse modo, a expulsão do imortal que se dispõe a realizar tréguas com os lacedemônios não passa despercebida pelo camponês. Ele é o único a repreender a atitude dos arqueiros:

D:Prítanes, é um mal para a assembleia

Ter prendido o homem que desejava para nós

Fazer tréguas e pendurar os escudos.

ΔΙ. Ὠνδρες πρυτάνεις, ἀδικεῖτε τὴν ἐκκλησίαν,

τὸν ἄνδρ' ἀπάγοντες, ὅστις ἡμῖν ἤθελεν
σπονδὰς ποεῖσθαι καὶ κρεμάσαι τὰς ἀσ-πίδας.

(Ar. *Ach.* 55-8)

No entanto, embora se trate de um cidadão pleiteando o direito à fala em campo democrático, o arauto é claro com o herói: “Sente e cale a boca.” (Κάθησο, σῖγα), (Ar. *Ach.* 58). Mas, a despeito da censura que sofre, Diceópolis insiste para que a paz seja debatida:

“Por Apolo, isso não/enquanto não se discutir a questão da paz.” (Μὰ τὸν Ἀπόλλω γὼ μὲν οὔ, / ἦν μὴ περὶ εἰρήνης γε πρυτανεύσῃτέ μοι). (Ar. *Ach.* 59-60)

Ora, uma vez que a pacificação não está no horizonte dos anseios dos prítanes, a reivindicação do herói, necessariamente, é ignorada para dar lugar ao anúncio do arauto sobre a entrada dos homens que têm, realmente, algo de importante a dizer: os embaixadores. Contudo, obstinado pela pauta que o levou até a assembleia, Diceópolis não se silencia. Tendo diante de si os embaixadores que estiveram com o Rei da Pérsia, o herói fala claramente o que pensa de tais indivíduos e, novamente, é silenciado:

D. Que rei? Estou de saco cheio desses embaixadores

E suas pavoneadas e charlatanices.

Ar: Calado!

ΔΙ. Ποίου βασιλέως; Ἄχθομαι ὃ γὼ πρέσβεσιν

καὶ τοῖς ταῷσι τοῖς τ' ἀλαζονεύμασιν.

KH. Σίγα. (Ar. *Ach.* 62-3)

Assim, o primeiro momento da expressão da fala, em assembleia é marcado pela violência e silenciamento. De um lado, Anfíteo fala, mas sua proposta para fazer as tréguas com os espartanos é, imediatamente, rechaçada pelo arauto que, ordenando aos arqueiros que o retirem da visão do público, estabelece a censura ao tipo de pauta que será discutida pelos cidadãos. De outro lado, ao manifestar interesse pela discussão trazida pelo imortal, Diceópolis também é calado pelo arauto, em uma explícita advertência de que inclinações pacifistas não serão toleradas na assembleia democrática. Na prática,

a divergência de posições não está autorizada, pois o bem comum é o maior empecilho para a manutenção dos privilégios pessoais de alguns, cuja edificação só é possível às custas da miséria de muitos.

Calado pelo arauto, o herói acompanha a exposição dos embaixadores do Rei a partir do verso 65. Essa cena, aqui, será analisada sob a perspectiva de um contraponto à censura sofrida por Anfíteo e Diceópolis no que concerne à liberdade de fala. Assim, se, de um lado, o silenciamento do discurso impediu a livre expressão daqueles que buscavam a paz para todos os atenienses, de outro lado, para homens de ‘venerável estirpe’, há liberdade completa e irrestrita para que a voz na assembleia democrática seja exercida em prol de interesses privados e escusos.

Ora, vimos em linhas anteriores que Diceópolis atribui péssima reputação aos embaixadores, caracterizando-os como praticantes de *alazoneia*, termo caro à comédia aristofânica para identificar os impostores e adivinhos, sobretudo aqueles que visam lesar os cofres públicos em benefício próprio¹¹e, portanto, não merecem crédito por seus discursos. Assim, vejamos por que os embaixadores são odiados por Diceópolis, ao mesmo tempo em que dizem livremente o que querem dizer, sem nenhum tipo de censura do arauto.

E: Fomos enviados por vós ao grande Rei
portando o salário de duas dracmas por dia
No arcontado de Eutímenes.

ΠΡ. 'Επέμψαθ' ἡμᾶς ὡς βασιλέα τὸν μέγαν
μισθὸν φέροντας δύο δραχμὰς τῆς ἡμέρας
ἐπ' Εὐθυμένους ἄρχοντος. (Ar. Ach. 65-7)

¹¹ Algumas ocorrências da terminologia: em *Nuvenus*, Sócrates e os discípulos são chamados *alazonas*, pelo jovem Fidípides (v.102); e em *Aves*, Pisísteros faz referência ao intérprete de oráculos utilizando *alazon* (v.983).

A primeira fala dos embaixadores remonta à memória dos presentes que foi graças à decisão tomada, outrora, em assembleia, o motivo pelo qual tal embaixada foi enviada para a Pérsia, quando Eutímenes era arconte. Entretanto, esse arcontado se deu onze anos antes da representação de *Acarnenses*,¹² e o público do teatro tinha isso em mente, bem como Diceópolis! Ou seja, após mais de uma década na Pérsia ao custo de duas dracmas diárias, os homens retornaram à *polis* para demonstrar ao corpo de cidadãos como seu dinheiro foi investido com maestria, na estadia daqueles que sacrificaram a vida em favor do povo ateniense.

E:Ficamos exaustos enquanto peregrinávamos pela
Planície do Caístro, acampados e estendidos em
confortáveis carruagens cobertas,

destruídos.

ΠΡ.Καὶ δῆτ' ἐτρυχόμεσθα τῶν Καῦστρίων
πεδίων ὁδοιπλανοῦντες ἐσκηνημένοι,
ἐφ' ἄρμαξων μαλθακῶς κατακείμενοι,

ἀπολλύμενοι. (Ar. *Ach.* 68-70)

Os embaixadores relatam à assembleia como foram desgastantes os anos em solo bárbaro. Em sua jornada de andanças, tinham que relaxar à beira do Rio Caístro e deslocarem-se com conforto em carros que protegiam sua tez do sol. Efetivamente, a situação trazida por tais homens contrapõe-se diametralmente às agruras pelas quais Diceópolis e outros camponeses têm passado desde que foram obrigados a deixar suas terras no campo para viver a vida urbana. Se antes, em tempos de paz, os habitantes da zona rural podiam alimentar-se com o fruto do suado trabalho que desempenhavam nas plantações, agora, em tempos de guerra, precisam mendigar para comer, enquanto outros homens, por causa da mesma guerra, são

¹² Ver Olson (2002, p. 91).

obrigados a receber duas dracmas por dia para poder refrescar-se em um rio.

Entretanto, não pode passar despercebido o fato de que a narrativa dos embaixadores é construída comicamente sob o pretexto de que a necessidade exigiu tal comportamento. E este é compreendido enquanto diplomacia, para que Atenas tivesse acesso ao Grande Rei e, assim, obtivesse apoio dos Persas na guerra. Justo dos Persas! Quem diria: os persas como grandes aliados dos gregos.

Mas não são apenas as míseras duas dracmas diárias durante onze anos que demonstram o sacrifício dos embaixadores. Além disso, eles tiveram que passar pela prova da bebida e louça persa: “foram coagidos a beber” (πρὸς βίαν ἐπίνομεν, v.72) vinho doce sem mistura em taças de ouro (vv.72-4) para demonstrar que mereciam a atenção persa, já que “os bárbaros comprazem-se apenas com os homens/extremamente hábeis em comer e beber.” (Οἱ βάρβαροι γὰρ ἄνδρας ἡγοῦνται μόνους/τοὺς πλεῖστα δυναμένους φαγεῖν τε καὶ πιεῖν. (Ar. *Ach.* 77-8). Bravos guerreiros! De volta à assembleia ateniense, podem ficar tranquilos: seus concidadãos também se agradam da vossa presença, pois, com tal discurso, têm-se mostrado pertencentes àquela categoria de homens preferida em Atenas, cujo herói cômico faz questão de explicitar: “Nós gostamos dos boqueteiros e dos que dão o cu.” (Ἡμεῖς δὲ λαικαστάς τε καὶ καταπύγονας) (Ar. *Ach.* 79).

E a narrativa continua sem que em nenhum momento o arauto ou os prítanes se interponham. Somente Diceópolis manifesta-se para assinalar a corrupção e o desvio do bem comum na fala dos embaixadores. Apenas o camponês, que é sempre o primeiro a chegar à assembleia e deseja colocar a paz em discussão, compreende que o expediente democrático em que os rumos da *polis* são decididos está sendo deturpado, de um lado, pelo enfraquecimento da *isegoria*, com a censura e, de outro lado, com a destruição da finalidade da política, a saber, o bem comum, em prol de agendas particulares.

Ora, para que ainda não reste dúvida de que os embaixadores fizeram tudo o que esteve a seu alcance para obter apoio para a

guerra, durante a estadia com os bárbaros, com muita liberdade de fala, eles admitem que somente após quatro anos é que chegaram à corte real. Entretanto, não encontraram o rei, pois este já “havia saído, levando o exército, para ... cagar no mato.” (ἀλλ’ εἰς ἀπόπατον ὄχρετο στρατιὰν λαβών, κᾶχεζεν). (Ar. *Ach.* 80-1). Certamente, um motivo legítimo que obrigou os valorosos cidadãos a permanecer mais tempo na Pérsia, aguardando até o momento em que o Grande rei conseguisse costurar o rabo (v. 83) e voltar para o palácio.

E quando voltou, o Rei Persa não perdeu a oportunidade de, pessoalmente, tornar o trabalho diplomático dos embaixadores atenienses mais difícil ainda: serviu-lhes “bois inteiros assados” (ὄλους ἐκ κριβάνου βοῦς) (Ar. *Ach.* 85).

Assim, em *Acarnenses*, duas práticas associam-se àqueles que ocupam cargos públicos: a criação e manutenção de políticas belicosas que visam usurpar o erário da *polis*, e a devassidão como índice de uma conduta prostituída.

Desse modo, a Guerra do Peloponeso é comicamente retratada como uma pauta manipulada por lideranças políticas, que encobre a real finalidade da democracia, ou seja, o bem para a *polis*, e dissimula a má administração do tesouro de Atenas para suprir desejos particulares. Esse quadro leva à conclusão de que os verdadeiros inimigos não estão em Esparta, mas são os próprios políticos atenienses que, ao prolongar a guerra sob o argumento de que este é o melhor caminho para a *polis*, contribuem para a permanência das consequências advindas do belicismo: fome, morte, esterilidade e carestia. Ou seja, tudo aquilo que uma sociedade, seja do drama ático, seja da efetividade histórica, jamais classificaria sob a égide de ‘bem’.

Mas se, de um lado, um instrumento democrático como o é a assembleia dos cidadãos pode ser utilizado como ferramenta para a manipulação de agendas que garantam privilégios de alguns às expensas dos demais, por outro lado, a luta pela liberdade de expressão democrática para que a crítica ao próprio regime esteja garantida é a única saída para que a reflexão e o debate contínuos

possam exercer-se em prol do aperfeiçoamento político: a comédia de Aristófanes e o papel paidêutico arrogado pelo comediógrafo são prova disso. E, embora Diceópolis continue a ser o único silenciado na assembleia, ele não para de gritar porque sabe que a democracia é o regime que lhe garante a liberdade da fala que deseja a paz.

Conclusão

Em seu livro de 2010, *Sem fins lucrativos: Por que a democracia precisa das humanidades*, no primeiro capítulo *A crise silenciosa*, Martha Nussbaum escreve:

Devo dizer que a capacidade refinada de raciocinar e refletir criticamente é crucial para manter as democracias vivas e bem vigilantes. Para permitir que as democracias lidem de modo responsável com os problemas que enfrentamos atualmente como membros de um mundo interdependente é crucial ter a capacidade de refletir de maneira adequada sobre um amplo conjunto de culturas, grupos e nações no contexto de uma compreensão da economia global e da história de inúmeras interações nacionais e grupais. E a capacidade de imaginar a experiência do outro – uma capacidade que quase todos os seres humanos possuem de alguma forma – precisa ser bastante aumentada e aperfeiçoada, se quisermos ter alguma esperança de sustentar instituições decentes que fiquem acima das inúmeras divisões que qualquer sociedade moderna contém. (Nussbaum, 2015, p. 11)

Há mais de uma década, Martha Nussbaum chamou a atenção para a necessidade de colocarmo-nos no lugar uns dos outros como forma de superação das divisões que poderiam desestabilizar as democracias. Talvez essa chamada possa ser compreendida no escopo da identificação daquilo a que a política democrática tem como finalidade: a igualdade da participação de todos os cidadãos enquanto elemento imprescindível para que a manifestação do desejo coletivo seja índice determinante de exame e de reflexão daquilo que deve ser levado a sério enquanto um bem para todos. Em *Acarnenses*, Diceópolis sabe que a *polis* necessita de paz, mas seus concidadãos

só aprendem muito tarde que a vida pacífica não deve ser exclusividade de uma família camponesa. Mas e quanto a nós? Nós sabemos ou nos preocupamos em saber o que é o bem comum? Ou essa já não seria mais uma questão primordial para uma geração que perdeu o interesse pela finalidade da política e está a ponto de perder o engajamento com sua própria vida?

Bibliografia

- ANTUNES, L. (2018). Sófocles. *Édipo Tirano*. Todavia, São Paulo.
- DUARTE, A. (2005). Aristófanes. *Duas comédias: Lisístrata e As Tesmoforiantes*. (Tradução, introdução e notas). São Paulo, Martins Fontes.
- DUARTE, A. (2000). Aristófanes. *As Aves*. (Tradução, introdução, notas e glossário). São Paulo, Hucitec.
- KAGAN, D. (2003). *A Guerra do Peloponeso. Novas perspectivas sobre o mais trágico confronto da Grécia Antiga*. Trad. Gabriela Máximo. Rio de Janeiro, Record.
- NUSSBAUM, M. (2015). *Sem fins lucrativos. Por que a democracia precisa das humanidades*. Trad. Fernando Santos. São Paulo, WMF Martins Fontes.
- OLSON, D. (2002). Aristófanes. *Acharnians*. (Introduction and Commentary) Oxford, Oxford University Press.
- VIEIRA, T. (2014). Aristófanes. *As Rãs*. (Tradução, introdução e notas). São Paulo, Cosac Naif.



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença Creative Commons Attribution, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado.

Gostaria de enviar um artigo para a Revista *Archai*? Acesse <http://www.scielo.br/archai> e conheça nossas *Diretrizes para Autores*.
