

Hierápolis, Atenas e Roma: a retórica geográfica e a Segunda Sofística

Hierapolis, Athens and Rome: geographic rhetoric and The Second Sophistic

Júlio César Piffero de Siqueira*

Resumo: Este trabalho apresenta o pensamento geográfico de Luciano de Samósata no contexto da Segunda Sofística, como meio de uma construção retórica do elogio e do vitupério relacionados a centros do Império Romano. Luciano pesa e avalia o discurso instigado por cidades como Atenas, Roma e a vizinha à sua cidade natal de Samósata, Hierápolis, ou “Cidade Santa”, segundo o modelo do discurso epidítico. Assim, procura-se investigar de que maneira temas associados às cidades, às viagens e à geografia refletem na formação do discurso de Luciano, enquanto meio para confrontar e desafiar as grandes questões que atribulavam sua geração. Deve-se, portanto, explorar como Luciano constrói o mapa do Império e se situa dentro deste, prestando atenção à sua caracterização de cidades, e especialmente à *húbris* epistêmica gerada pelas intersecções culturais do Império.

Abstract: This work presents the geographic thought of Lucian of Samosta in the context of the second sophistic as a mean of a rhetorical construction of praise and blame related to centers of the Roman Empire. Lucian weighs and debates the discourse instigated by cities like Athens, Rome and the neighbor to his native city of Samosata, Hierapolis, or “Holy City”, according to the model of the epideictic discourse. Hence, we try to investigate how topics related to cities, travel and geography reflect in the formation of Lucian’s epideictic discourse as a means to confront and challenge the great issues that beset his generation. This paper, therefore, shall explore how Lucian constructs the map of the empire and situates himself within it, paying attention to its characterization of cities, and especially the epistemic hubris generated by the cultural intersections of the empire.

Palavras-chave:

Atenas;
Roma;
Hierápolis;
Geografia;
Retórica.

Keywords:

Athens;
Rome;
Hierapolis;
Geography;
Rhetoric.

Recebido em: 27/01/2019
Aprovado em: 12/06/2019

* Doutorando em Literatura na Universidade de Brasília (UnB). Mestre em Ciências da Religião pelo Emmanuel Christian Seminary, com revalidação de diploma pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP).

A retórica geográfica em Luciano de Samósata e a Segunda Sofística

A retórica do elogio, a que se associa à do vitupério por contraposição, desempenha um papel importantíssimo, não só como técnica que proporciona os meios e o modo de atuação mais eficazes, mas também como instrumento a serviço da realização e da finalidade artística do discurso, válidas em si mesmo (SANTO, 2012, p. 190).

No período referente à Segunda Sofística, Luciano, por meio do gênero epidítico, usa a sátira como forma de retratar a sociedade, nas suas virtudes e nos seus defeitos. Neste sentido, a forma como Luciano descreve as cidades, as pessoas, as tradições e as relações humanas tem por objetivo levar o seu público a uma profunda reflexão acerca dos valores de seu tempo. Nada é expresso como fruto do mero acaso. Todas as palavras e temas são articulados num discurso que toma a forma do elogio ou do vitupério. Montanhas, vales, rios, cidades, campos, cultura, costumes e arquitetura possuem uma retórica própria, e exercem profunda influência sobre aqueles que interagem em seu domínio, oferecendo, em última instância, a matéria-prima para o discurso.

Essa retórica dos espaços é mapeada e interpretada, ampliando a visão de mundo e formando a perspectiva a partir da qual se examina a realidade e se acessa o próprio autor. Logo, o conteúdo do elogio e do vitupério está sujeito à influência do espaço. A interação do indivíduo com o ambiente e as relações resultantes disto são fonte de inspiração para expor a violência sentida por Luciano no contexto do Império Romano.

Conhecimento, espaço e poder imperial estão imbricados. Luciano tinha plena consciência disso e elaborava suas paródias, sátiras e diálogos tendo este contexto como pano de fundo. Em uma era tão rica em prosopografias, a imagem turva que temos de Luciano é, além de frustrante, um tanto ou quanto enigmática. Luciano não apenas não é mencionado por qualquer fonte contemporânea existente, com apenas uma possível exceção, mas ele próprio se divertiu com o modo como usava seu nome e, até mesmo, como dava pistas de sua própria história. Como afirma Brandão (2015, p. 16), “a questão da biografia é das mais espinhosas”; Luciano nos deixou a difícil tarefa de juntar pedaços de referências suas, aqui e acolá, entre suas inúmeras obras produzidas ao longo de sua vida.¹

Brandão (2015, p. 20) coloca o nascimento de Luciano entre os anos de 110 e 120 E.C., marcados pelo fim do reinado de Trajano (falecido em 7 de agosto de 117) ou o princípio do de Adriano, e sua morte “depois de 180 (e admitindo-se que não

¹ Quem melhor fez esse trabalho foi o Professor Jacyntho Lins Brandão na sua organização de uma *Biografia Literária de Luciano*, em 2015, na qual ele deixa claro não se confundir com o que poderia ter sido a existência de Luciano, mas ainda não deixando de observar o quanto sua literatura tem de biográfica.

muito depois)". Segundo Brandão (2015, p. 20), a base para a definição dessas datas está condicionada à biografia literária de Luciano, ou seja, levando-se em consideração sua apresentação, em *Sobre o fim de Peregrino e Alexandre ou o falso profeta*, "como alguém que já goza de certa fama literária na década de 160", o que o colocaria com cerca de 40 ou 50 anos nesse período.

Além disso, pode-se dizer, com certo grau de segurança, que Luciano nasceu em Samósata, capital do reino independente de Comagena, o qual veio a ser anexado ao Império Romano no ano de 72 E.C, uma data comparativamente recente. Sabe-se ainda que Comagena era um reino com raízes sírias ou assírias. Observa-se que a cidade natal de Luciano era grega em todos os aspectos. Há certa disputa quanto à qual deve ter sido a primeira língua de Luciano, se o sírio ou o aramaico. O que sabemos é que o Grego foi aprendido numa idade mais madura, ainda na juventude. Brandão (2015, p. 25) corretamente elimina qualquer suposição de "que a biografia literária que Luciano compõe para si deva corresponder à sua biografia extraliterária". Nesse caminho apontado por Brandão, a partir da obra *Sobre o sonho ou vida de Luciano*,² fala-se da escolha de carreira de um jovem sírio que teria abandonado a profissão da família (o ofício de escultor) para adotar uma carreira como orador.

Outro marco importante apresentado por Brandão (2015, p. 22) remonta à gênese do diálogo luciânico, quando este fornece, em sua obra *Dupla Acusação*, "um marco extremamente importante da vida de seu autor: sua 'conversão' à filosofia, com o conseqüente abandono da retórica, o que lhe teria acontecido por volta dos 40 anos – algo que ele jamais disse a respeito de si". Por outro lado, Brandão (2001, p. 21-22), numa discussão mais aprofundada sobre esse tema, "desmistifica a ideia de uma conversão à filosofia, definindo... *Nigrino* como uma peça contra o Império. A conversão seria, assim, apenas um entrecho adequado para o discurso de Nigrino, em que se tece o elogio de Atenas, pintada como cidade de filósofos, e o vitupério de Roma". No entanto, para não restar qualquer dúvida de sua posição, Brandão (2001, p. 73-74) afirma não acreditar que Luciano tenha se convertido da retórica à filosofia, nem que, em alguma época, o *corpus lucianum* denuncie uma sincera ligação com qualquer escola filosófica, parecendo-lhe apenas que a filosofia interessa a Luciano de um ponto de vista literário. Sendo essa a última consideração a mais plausível, a meu ver.

² Com relação ao texto, *Sobre o sonho ou vida de Luciano*, que muitos comentadores descrevem como inteiramente "autobiográfico", Brandão (2015, p. 24) observa que se trata de um opúsculo que "parte da tradição literária, remontando pelo menos às *Memoráveis* de Xenofonte, em que Sócrates relata a Aristipo o episódio da escolha, por Herácles, de dois caminhos...: da virtude ou do vício". Brandão (2015, p. 25), corretamente, atribui a esses textos uma qualidade "de um sonho e uma vida literários", enquanto a tradição dos comentários tende a render um valor puramente biográfico.

O que se pode afirmar com segurança sobre Luciano é que ele trabalhou inicialmente como sofista, e enquanto tal, foi habilidoso na oratória e viajou para a Ásia Menor, Atenas, Roma e Gália, onde seus trabalhos retóricos provavelmente lhe renderam alguma fama e conforto financeiro. Mais tarde, em passagem por Roma, por volta da idade de 40 anos, teria se encontrado com o filósofo Nigrino, o qual exerce um grande impacto na sua carreira, levando-a para mais próximo da filosofia. Neste período, em *Dupla Acusação*, Luciano defende-se da retórica quanto à sua acusação de tê-la abandonado, e argumenta que já era tempo de encontrar uma ocupação diferente. Há um número de obras relacionadas à filosofia que sugerem pertencer a esse mesmo período. Brandão (2015, p. 26) nota que “a comoção provocada pela filosofia no até então orador vem acompanhada de uma vigorosa contraposição entre Roma, cidade mergulhada em toda a sorte de vícios, e Atenas, onde a frugalidade e a virtude reinam”. Além de *Nigrino*, destacam-se nessa temática as obras *O parasita*, *Assalariados* e *Apologia*, escritas na segunda fase de sua carreira, mas em diferentes momentos de sua vida.

Acredita-se que foi nesse período que Luciano cria o diálogo cômico, o qual teria surgido como parte de um desenvolvimento natural dessas mudanças ocorridas em sua escrita, cuja característica mais importante está em oferecer ao leitor “comédia sob filosofia” (BRANDÃO, 2015, p. 26). Luciano está bem ciente da inovação que traz ao público, mas defende que seu valor supera o mero aspecto da novidade.

Finalmente, Brandão (2015, p. 28) ressalta que “nos anos de velhice, Luciano se nos apresenta no exercício de um cargo público no Egito, tendo de se defender junto de seu amigo Sabino por ter-se rendido à vida de assalariado que criticara anteriormente com bastante aspereza” (*Apologia*). No entanto, “é a imagem de alguém bastante idoso que se oferece nos dois prefácios em que ele se compara ao Hércules celta e ao Sileno, para justificar que, mesmo em avançada idade, continue a apresentar-se ao público como orador” (BRANDÃO, 2015, p. 29).

De todo esse desenvolvimento, resta saber que o sírio foi um artista performático por excelência, e como tal a personalidade não é o objeto central à mostra, mas sua persona. De fato, tudo o que o *corpus lucianum* parece revelar é sua persona. Como já visto, não havendo qualquer fonte externa confiável, qualquer tentativa obstinada de revelar a personalidade acaba em descrições e argumentações falaciosas e ilações descabidas. As duas entidades não podem absolutamente ser identificadas uma com a outra, especialmente no caso de um autor tão jocoso como Luciano. Finalmente, o que fica é a imagem de um incansável, inovador e prolífico escritor, engajado com o seu tempo, arguto observador do mundo ao seu redor, exímio expositor da cultura e do

pensamento de seu século, com uma visão estética para o riso e o entretenimento e uma atitude compromissada com a crítica social.

Sendo um estrangeiro proveniente das fronteiras orientais da periferia do Império Romano, Luciano expressava uma retórica de baixo, insurgindo-se no seio da elite romana contra os ditames pedantescos dos filósofos, a charlatanice religiosa, enfim, enganadores e vigaristas que tinham como modo de vida e meio de sustento pessoal tirar vantagem da ignorância alheia. Com relação aos atributos detestáveis, por exemplo, declarava-se: “odiador-de-fanfarrões, odiador-de-charlatães, odiador-de-mentirosos, odiador-de-pedantes: odeio todo esse gênero de pessoas detestáveis [...] e elas são muitas, como sabes”. Mas também se declarava “amante-da-verdade, amante-da-beleza, amante-da-simplicidade e todas quantas são da família de *phileisthai* (amar) [...]; odeio os maus e elogio e amo os bons” (Lucian, *Revivescientes sive piscator*, 20).

Esse pensamento geográfico presente em sua retórica oferece uma visão do mundo antigo que é sempre mais complexa e rica em nuances, desdobrando questões de etnia, *paideía*, cultura, linguagem e dialeto, política e poder em descrições de localizações, que, por sua vez, permitem uma investigação mais profunda de como estas questões afetam o discurso. Do contexto da Segunda Sofística, cujo termo é emprestado do autor ateniense Filóstrato, do século III E.C., nota-se a emergência de um mapa mental de mundo, frequentemente centrado numa “Grécia inventada, uma Atenas imaginária, uma Roma real, ou uma terra bárbara idealizada” (NASRALLAH, 2005, p. 287).

À medida que a geografia do Império se expande, as práticas religiosas se tornam mais diversificadas e complexas. Barrigón (2000, p. 23) nota que este século apresenta características de uma sociedade cansada e submersa em profunda crise de valor. Ele percebe o grego como um cidadão perdido e ilhado por um conjunto de territórios aglutinados pelo Império Romano, que, assemelhando-se a um peregrino espiritual, transita pelo Império em busca de novidades, inclinando-se a todo tipo de experiências espirituais e tornando-se receptivo ao “inaudito, ao prodigioso e ao exótico” (BARRIGÓN, 2000, p. 24).

Alsima (1962, p. 7 *apud* BARRIGÓN, 2000, p. 24) observa que, neste período, percebe-se certa “esquizofrenia religiosa” em curso, à qual finda por opor as massas populares, entre as quais se verifica a exacerbação do sentimento religioso ao ponto da superstição, contra, por outro lado, os intelectuais – Luciano seria um caso típico aqui – imbuídos de um racionalismo ao ponto da expressão do ateísmo e da forma mais plena do agnosticismo. Ao verificar essa dicotomia de sentimentos religiosos, Barrigón (2000) observa como fenômeno resultante uma forte disseminação da superstição, que utilizará, como meio de comunicação, as diversas correntes filosóficas, que tiveram nesse período uma fase de avivamento, além dos oráculos e dos mitos locais.

Como parte desse pensamento geográfico, vale destacar que o termo “grego” remonta não somente a uma região, etnia ou língua, mas também a um conjunto de práticas que incluía impulsos saudosistas, uma ênfase na importância de Platão e de Homero, o uso do dialeto ático e a manipulação de gêneros associados à cultura clássica grega, tal como o diálogo (NASRALLAH, 2005, p. 287). A Segunda Sofística pode ser vista como uma tendência cultural e política à qual Luciano pertencia, cujo debate acerca da *paideía*, práticas religiosas e identidade étnica sob Roma fizeram proliferar a sátira.

Uma maneira de ler Luciano é a partir de suas chegadas e partidas num mapa mais amplo. Não somente ele relata as suas viagens, mas também a construção retórica de suas peregrinações. Igualmente, opera de modo a legitimar seus argumentos, garantir suas experiências, enriquecer suas narrativas e, sobretudo, sinalizar algo sobre sua relação com uma identidade grega fluida e acerca da solidez da *paideía* grega no mundo romano.

Nasrallah (2005, p. 288) chama a atenção para a crítica pós-colonial, cujo interesse nas identidades híbridas de elites sujeitadas lança luz sobre algo análogo ocorrendo na Antiguidade. Processo semelhante pode ser observado em Luciano: a negociação de uma cultura dominante sob as condições do Império, e uma resistência e assimilação da *paideía*, ocorrendo simultaneamente. Luciano, por sua vez, oferece uma visão ainda mais peculiar, uma vez que, conforme bem observa Brandão (2015, p. 13), ele é “um escritor grego que não é grego, porque sírio de nascença; um cidadão de Roma que tampouco é romano, já que grego por opção”.

Luciano não apenas contrasta Roma à sua periférica fronteira oriental. Seu pensamento geográfico é bem mais complexo. Ele viaja entre cidades e acumula a autoridade que tal cosmopolitismo proporciona. Luciano pesa e debate o discurso de cidades como Atenas, Roma e a vizinha à sua cidade natal de Samósata, Hierápolis, ou “Cidade Santa”. Interessa-nos, então, investigar a nuance que temas associados às cidades, à viagem e à geografia refletem na formação de um discurso retórico que vai confrontar e desafiar as grandes questões que permeavam sua geração. Importa, portanto, explorar como Luciano constrói seu mapa do Império e se situa dentro deste, prestando atenção à sua caracterização de cidades, e especialmente a *húbris* epistêmica gerada pelas intersecções culturais do Império.

Luciano, ao satirizar seus oponentes e colocar sua poética em oposição a toda deturpação percebida, apresenta uma visão sofística da literatura e uma retórica que é, sobretudo, antidogmática. Enquanto se posiciona do lado sofístico da antiga querela, nota-se sua luta com o que significa ser um *rhetor*, um sofista e um filósofo no seu contexto cultural. Como um peregrino, transita pelo mercado da filosofia e dos cultos religiosos, rejeitando todas as convicções rasas e dogmáticas, e expondo os descabimentos dos

inúmeros pretensos mestres que encontra pelo caminho. Um dos principais alvos de repúdio para Luciano se encontra na religião:

Não sei se haverá alguém tão sisudo e tão melancólico, que não se ria da estupidez dos atos (humanos), ao ver como esses loucos procedem nos sacrifícios, nas festas e nas procissões em honra dos deuses, o que lhes pedem e lhes suplicam, o que pensam a respeito deles. Mas, muito antes — julgo eu — de esse alguém se rir, deve perguntar a si próprio se a tais indivíduos deve chamar piedosos ou, pelo contrário, inimigos dos deuses e uns miseráveis, que fazem da divindade uma ideia tão baixa e ignóbil, a ponto de [os deuses] necessitarem dos homens, de sentirem prazer em serem lisonjeados e de ficarem irritados quando os desprezam (Luc., *De sacrificiis*, 1).³

Este vitupério contra o aspecto “religioso” é comum em Luciano, e já foi utilizado como argumento contrário à autoria de uma das obras que será utilizada neste artigo, *A Deusa Síria*. No entanto, aqui será oferecido uma abordagem alternativa a essa questão. Notar-se-á que o foco dessa obra não é a questão religiosa, mas a cultural, diferentemente da citação que temos acima, cujo endereço do vitupério que faz é de fato o aspecto relativo às crenças e práticas de cunho “religioso”. Assim, propõe-se uma leitura de Luciano não isolada, mas que faça compreensão do *corpus* a que pertence.

Passando o foco agora a Luciano e seu discurso, veremos como se dá a aplicação retórica do elogio e do vitupério em três cidades – Hierápolis, Atenas e Roma –, mencionadas em quatro de suas obras. São elas, *A Deusa Síria*, *Os ressuscitados ou o pescador*, *Nigrino* e *Contra os assalariados dos grandes*. Busca-se investigar o relativo valor retórico atribuído a cada uma, no âmbito das estruturas sociais presentes no Império Romano; analisar aspectos de hibridismo, ambivalência e cultura na formação e construção identitária do autor vis-à-vis com sua relação com essas cidades; e identificar estruturas de sujeição, tolerância e assimilação presentes nos textos.

Hierápolis

Busca-se, nessa seção, compreender a influência da cidade de Hierápolis na retórica de Luciano, seu valor em termos da formação de uma identidade autoral, que alimenta sua visão de mundo e forma a perspectiva a partir da qual ele examina sua realidade. A obra *A Deusa Síria* pode ser recebida a partir de uma difícil disputa que se dá nesse

³ No original: “ἄ μὲν γὰρ ἐν ταῖς θυσίαις οἱ μάταιοιπράττουσι καὶ ταῖς ἑορταῖς καίπροσόδοις τῶν θεῶν καὶ ἃ αἰτοῦσι καὶἄ εὐχονται καὶ ἄ γινώσκουσι περιούτων, οὐκ οἶδα εἴ τις οὕτως κατηφήςεστι καὶ λελυπημένος ὅστις οὐγελάσεται τὴν ἀβελτερίαν: ἐπιβλέψαστων δρωμένων. καὶ πολὺ γε, οἶμαι, πρότερον τοῦ γελᾶν πρὸς ἑαυτὸνἔξετάσει πότερον εὐσεβεῖς αὐτοὺς χρήκαλεῖν ἢ τούναντίον θεοῖς ἐχθροὺς καίκακοδαίμονας, οἳ γε οὕτω ταπεινὸν καὶἀγεννὲς τὸ θεῖον ὑπειλήφασιν ὥστεεῖναι ἀνθρώπων ἐνδεῆς καίκολακευόμενον ἤδεσθαι καὶἀγανακτεῖν ἀμελοῦμενον”.

período, acerca de quem roubou e de quem saqueou as tradições de quem, pois aquele que puder persuadir o outro, posicionando-se como a fonte das crenças alheias, levará vantagem. Este tema não é particular apenas a Luciano, mas também pode ser amplamente observado especialmente nas obras de apologistas cristãos do segundo século, tais como Justino e Taciano. Assim, o que se verifica é uma disputa acirrada de culturas distintas que compartilham o mesmo espaço e, até mesmo, arquétipos de crenças, a partir dos quais se promove uma posição superior em detrimento do outro.

Na obra *A Deusa Síria*, Luciano diz escrever na “qualidade de assírio” e invoca-se “testemunho ocular” como base legitimadora de sua narrativa. Segundo o próprio autor, trata-se de uma “narrativa” que busca descrever a cidade de Hierápolis, seus costumes, rituais, histórias dos fundadores do culto à deusa Atargátis – à qual Luciano chama simplesmente de “Hera Assíria” – e “em que condições foi construído o templo” (Luc., *De Syria dea*, 1). No entanto, como poderá ser verificado a seguir, há uma agenda oculta que será pouco a pouco revelada ao público.

Nesta narrativa, Luciano se dirige a uma audiência diferenciada de suas demais obras. Enquanto nos seus diálogos se nota um discurso claramente voltado para o entretenimento de um público mais abrangente, ainda que os vitupérios sejam ácidos, a crítica social é sempre contemporizada com o tom sério-cômico típico de suas obras. No entanto, deve-se ressaltar que Luciano usa a ironia, o cômico e a sátira para revelar o centro de uma verdade sempre mais amarga. Não se trata de utilizar o riso como adorno do vitupério ou um meio para suavizar a crítica. O riso é a potência e a força por meio da qual se expõe o alvo julgado e o desaprova e o condena.

A Deusa Síria pressupõe uma audiência que seja capaz de identificar a voz parodiada de Heródoto, de apreciar a estilização linguística escrita não no costumeiro dialeto ático, mas no jônico, e toda a sua “nobre ressonância” com o objetivo de aperfeiçoar a sua imitação de Heródoto. Este público deveria também possuir o interesse ou minimamente a curiosidade de se inteirar sobre os costumes, tradições e histórias coletadas ao melhor estilo “impressões de viagem”, acerca dos fundadores do culto e da construção de um templo, localizado na cidade de Hierápolis, situado na Síria, região periférica do Império Romano.⁴

⁴ De acordo com Magueijo (2013, p. 179), na sua introdução à tradução da obra de Luciano, “a imitação é de tal modo perfeita, que o leitor desprevenido, mas que tivesse lido algumas histórias de Heródoto, julgaria estar a ler partes ainda não lidas da sua obra”. Parte do argumento que busca defender a hipótese de que essa obra não teria sido escrita por Luciano se baseia no êxito desta imitação. Para outras discussões acerca da autoria dessa narrativa, destaco o artigo de Lucianda Dirven, de 1997, *The author of the Dea Syria and his cultural heritage*, no qual, apesar de chegar à posição contrária a que assumo aqui, levanta importantes argumentos para o debate. Sigo a posição de Brandão (2014, p. 373), e, com ele, parto do pressuposto que se trata de obra de autoria de Luciano.

Luciano situa Hierápolis como o centro do sagrado: "São estes os templos antigos e grandes [existentes] na Síria. De entre tantos santuários lá existentes, não creio que haja algum maior que o de Hierápolis, nem templo mais santo, nem região mais sagrada". Trata-se também do lugar que literalmente guarda parte dele, uma madeixa de cabelo que ele teria guardado num recipiente dentro do templo, em obediência às tradições locais.⁵ A cidade não somente contém parte de Luciano, mas também exibe um hibridismo e uma ambiguidade em múltiplos níveis, espelhando de certa maneira a sua própria complexa identidade e impulsos literários. Ainda que Luciano mantenha uma postura crítica acerca daqueles atos de cunho religioso que ele julga destituídos de credibilidade, não há dúvida que, aqui, Luciano diminui a voltagem crítica, permitindo-se descrever a posição hegemônica desse centro sagrado dentro do contexto místico do Império.

Falando sobre a antiguidade do culto local e a que deusa seria dedicado, cujo santuário estaria numa "colina, no centro da cidade, cercado por duas filas de muralhas", Luciano diz que "verificaram-se muitas opiniões, umas de origem sagrada, outras profanas, outras completamente fabulosas, umas bárbaras, outras concordantes com os Gregos. Quanto a mim, vou expô-las todas, mas não aceito nenhuma" (Luc., *Syr. D.*, 11; 28). De fato, Luciano inclui quatro narrativas para a fundação do templo. Na primeira, ele conta a história de um dilúvio, semelhante à versão bíblica, porém indicando os gregos como fonte para a fábula. Essa atribuição aos gregos enquanto fonte merece destaque. Sabe-se, hoje, que as fontes mais antigas acerca dessa narrativa vêm do Oriente semítico, tal como encontrado no mito acádio acerca de *Uta-napishtim*, e ambas as narrativas de Gênesis, às quais os filólogos atribuem a essa mesma fonte babilônica.⁶ Ainda que Luciano tivesse sua origem no Oriente e pudesse ter tido contato com essas versões semíticas do dilúvio, atribuiu-as aos gregos, o que apenas nos mostra o quão helenizado e formado na *paideía* fora Luciano, ainda que buscasse exaltar as qualidades desse centro religioso. O que vale notar aqui é o interesse de Luciano pela origem desse fantástico, e não pela veracidade de tais narrativas.

⁵ "Também eu cumpri este procedimento quando era menino, e ainda hoje se encontram no templo a minha madeixa de cabelos e o meu nome" (Luc., *Syr. D.*, 60).

⁶ Sobre a atribuição às fontes da narrativa do dilúvio em Luciano, ver estudo realizado por Brandão (2014, p. 363-388); Lightfoot (2003, p. 335-351); e Hayes e Nimis (2012, p. 9), os quais mostram o quão familiarizado Luciano estava com a narrativa grega, ainda que "sua fonte principal seja o Gênesis, em vista sobretudo do detalhe de que os animais entraram na arca aos casais, uma informação que não se encontra em nenhuma das outras versões" (BRANDÃO, 2014, p. 374). Para estudos que tratam da fonte bíblica acerca da narrativa do dilúvio, ver Collins (2009, p. 79-80), L'Heureux (1983) e Ribeiro (2017). Estes autores analisam as duas versões da narrativa do dilúvio no texto bíblico (Ribeiro as intitulou em português de "narrativa monárquica eloísta" e a "narrativa sacerdotal javista") e apontam como estas estão em dívida com o Épico de Gilgamesh.

Continuando a narrativa do dilúvio, Luciano diz que ouviu dos habitantes de Hierápolis uma história incrível afirmando que a água do dilúvio teria se dissipado a partir de um buraco que se abriu na região. Segundo suas fontes, o templo foi construído sobre tal buraco. Luciano garante ter visto o buraco que está sob o templo, porém se tratava de um buraco pequeno. De modo cômico, ele conclui: “se outrora foi grande, e só agora é como é, não sei. Mas aquele que eu vi é pequeno” (Luc., *Syr. D.*, 13). Ele continua a fórmula de contar as narrativas fantásticas e comentar sobre sua credibilidade. Acerca desses relatos, ele diz que lhe parecem “muito bonitos, mas não verdadeiros” (Luc., *Syr. D.*, 15). Nota-se o tom irônico contra a credulidade daqueles que tendem a acreditar nas declarações feitas acerca da posição sagrada do local do santuário. Na narrativa de Luciano acerca do dilúvio, em contraste com as versões antigas que perpassam as culturas grega, hebraica e mesopotâmica, para citar apenas algumas, o centro de dissipação da água do dilúvio teria sido um buraco embaixo do templo em Hierápolis. Essa fórmula de reunir uma história tão fantástica, contendo relato de tão importante evento, ao mesmo tempo em que busca atribuir valor para aquilo que lhe é próprio, aponta a fragilidade de sua possibilidade por meio da ironia. Esta é uma prática típica em Luciano, a partir da qual ele dá demonstrações de seu hibridismo autoral, resultando na desconstrução dos dogmas vigentes.

Essa ambiguidade e hibridismo podem ainda ser observados nos personagens que são chave para outra narrativa fundacional da cidade santa, a qual inclui um homem castrado que teria ajudado na construção do templo e cuja estátua estaria localizada lá “com formas de mulher, e vestes de homem” (Luc. *Syr. D.*, 26). Até mesmo a imagem de Hera no santuário oferece as suas próprias ambiguidades, já que “apresenta uma forma muito variada” e “tem algo de Atena, de Afrodite, de Selene, de Reia, de Ártemis, de Némesis e das Meras”, além de ser constituída por materiais “trazidos pelos Egípcios, Indianos, Medos, Arménios e Babilónios” (Luc. *Syr. D.*, 32). Talvez esse retrato oferecido por Luciano seja o espelho de como ele percebe a sua própria identidade cosmopolita, e, como não bastasse o hibridismo e a ambiguidade, ele ainda menciona outra estátua localizada no templo, que não apresenta um aspecto exterior particular, mas possui traços dos outros deuses. É denominada ‘Figura’ (*seméion*) pelos próprios Assírios, que não lhe dão um nome especial e não falam nem da sua origem nem do que ela representa (Luc., *Syr. D.*, 33).

Em uma era em que os limites do sagrado e do secular ainda não possuíam formas bem distintas e eram frequentemente tidos como um único ente presente seja no público ou no privado, Luciano busca elevar a sua cultura, tida como periférica, ao *status* de fundacional das crenças praticadas nos principais centros do Império Romano. Indo além, ainda que ele próprio não extraísse desses mitos um valor histórico – não

como nós modernos entendemos, mas como era percebido então –, ele o aplica ao registro escrito das fontes orais, que teria acessado uma visão de mundo cosmopolita, híbrida e integrada, à qual ia de encontro às estruturas opressoras do regime imperial romano. Neste sentido, Luciano inicia sua narrativa ressaltando que os “Egípcios foram os primeiros homens, de entre os que se têm conhecimento, a terem a noção dos deuses, a construírem templos e santuários e a celebrarem assembleias religiosas”, e, os Assírios, segundo Luciano, pouco tempo depois, “ouviram dos Egípcios a história relativa aos deuses, e passaram a fazer o mesmo” (Luc., *Syr. D.*, 2). Em outras palavras, se em Roma ou Atenas os deuses eram cultuados em templos, isso se devia aos Egípcios e Assírios terem desenvolvido esse conceito e posteriormente transmitido essa prática ao Ocidente. Tal observação pode ter a intenção de agregar as diversas culturas que formavam as estruturas sociais do Império.

Conforme dito na seção anterior, Luciano se encontra na posição de pertencer a uma localidade anexada pelo Império Romano numa data próxima do seu nascimento. Não seria pouco provável imaginarmos que ele possa ter usufruído de contato com contemporâneos, os quais teriam compartilhado com ele as lembranças de um período quando se gozava de liberdade de um domínio estrangeiro. Essas referências estariam inscritas em Luciano, que constrói nessa narrativa uma defesa àquilo que lhe seria próprio, suas origens, ao mesmo tempo que não perde de vista o valor que estabelece ao seu modo de vida cosmopolita. Ao apresentar a deusa Atargátis de forma helenizada, aproximando-a a deusas gregas, como Hera, Atená e Afrodite, pode-se observar “a tentativa de criação de uma identidade cultural comum romano-síria mais próxima do ideal de civilização do mundo greco-romano” (SOARES, 2016, p. 222).

Atenas e Roma

Em *Ressuscitados*, Luciano apresenta um cenário fictício de uma corte liderada pela figura personificada da Filosofia. A personagem de nome Parresiades (isto é, Franqueza) se declara “sírio, ó Filosofia, da beira do Eufrates”, e depois questiona: “Mas que importa isso? Pois sei alguns desses meus adversários serem não menos que eu de raça bárbara”. Então, ele segue para o desfecho do seu argumento: “O modo de ser e a educação não dependem de ser de Soles, Chipre, Babilônia ou Estagira; seja como for, em nada alguém se tornaria menor para você por ser Bárbaro de língua, caso mostrasse ter um juízo reto e justo” (Luc., *Piscator*, 19).⁷ Parresiades, ou Luciano, apresenta aqui o que para ele

⁷ Tradução conforme Brandão (2015, p. 21).

realmente importa quando se trata de matéria relativa ao “modo de ser” ou “educação” de alguém. Assim como os deuses, os quais, ainda que tenham origens distintas, podem ser aproximados e confundidos entre si a fim de ressaltar uma identidade cultural comum que aproxima e une a todos, as qualidades que farão de Parresiades alguém digno perante o tribunal instaurado pela filosofia não é sua origem, mas seus atributos quanto a “ter um juízo reto e justo”.

Nasrallah (2005, p. 296) nota que Luciano possui maneiras distintas, em diferentes obras, para expressar os atributos de Atenas no seu tempo. Por exemplo, enquanto a narrativa *Os ressuscitados ou o pescador* descreve Atenas como sendo uma *polis* simultaneamente da verdadeira e da falsa filosofia, *Nigrino*, cuja narrativa está situada em Roma, oferece uma imagem menos ambivalente de Atenas. Esta obra mostra que o discurso avalia, em termos da verdadeira *paideía*, a distância geográfica entre Roma e Atenas. Se antes a origem pouco importava para que alguém pudesse dar demonstração de sua boa educação, em *Nigrino* ressalta-se o quão distante Roma se encontra de Atenas nessa matéria. Para Luciano (*Nigrinus*, 12), “o começo do discurso de Nigrino constituía um elogio da Grécia e dos cidadãos atenienses”. Atenas, nessa obra, é louvada não como um centro atrativo para a falsa filosofia, mas como a principal cidade para a prática e o ensino da filosofia. O que muda em ambas as obras são as referências. Quando a referência é um sírio, Parresiades, Atenas ainda pode ser criticada como um centro que permite habitar em si a falsa filosofia. No entanto, quando a referência passa a ser Roma e sua decadente *paideía*, então Atenas passa a ser o centro sobremodo excelente a ser mimetizado.

Luciano, em *Nigrino*, ao relatar sobre uma pessoa afluente que chegasse a Atenas ostentando riqueza, “todo enfatuated e muito arrogante, com uma turba de criados”, ao contrário dos atenienses julgarem que este seria considerado um homem muito feliz e invejado por todos, ele afirma que, para estes, “o homenzinho” lhes passaria como sendo “um infeliz”, logo passando a ser “gentilmente corrigido pelos cidadãos [...] ao troçarem com graça delicada (as suas vestes), dizendo: ‘já é primavera’, ou ‘donde nos veio este pavão’ [...] entre outras piadas”, e os visitantes saíam de Atenas sempre “muitíssimo melhor do que tinham chegado” (*Nigr.*, 13). Segundo Luciano, isso seria realizado de tal modo que ficaria claro que os “Atenienses não se envergonham de confessar a sua pobreza”. Ao contrário, este estilo de vida ateniense seria o padrão de vida sobremodo excelente, a exemplo do qual todos deveriam orientar as suas vidas,

[...] bem como a liberdade que ali reinava, o modo de vida isento de invejas, a tranquilidade e o ócio... Enfim, fazia-se ver que o estilo de vida ateniense está em conformidade com a Filosofia e é capaz de preservar a pureza de costumes,

e que o modo de vida nessa cidade é extremamente apropriado a um homem honesto, educado no desapareço da riqueza e que optou por viver honestamente em harmonia com a Natureza (*Nigr.*, 14).⁸

Já aqueles que amam a riqueza e o poder, que não tiveram a oportunidade de provar “a liberdade, [...] a livre expressão, que nunca viram a verdade, que sempre conviveram com a lisonja e com a escravidão” (*Nigr.*, 15), devem viver em Roma, declara o filósofo Nigrino, pois,

[...] de fato, todas as ruas e todas as praças estão pejadas de coisas que lhes são agradáveis. Em todas as portas podem receber algum prazer, quer para os olhos, quer para os ouvidos, quer para o olfato, quer pela boca, quer pelo sexo. É em função desse prazer que se abrem todas as vias, numa torrente constante e lamacenta... e que são erradicadas da alma, atolada nesse lodaçal, o pudor, a virtude e a justiça (*Nigr.*, 16).⁹

Nasrallah (2005, p. 297) argumenta nesta passagem que Luciano combina a geografia da cidade com o corpo do indivíduo, de modo que as enfermidades urbanas e filosóficas tornam-se uma só. Em outras palavras, a torrente lamacenta literal e filosófica perpassa pela cidade e pessoas. A cidade é, portanto, um laboratório de testes perfeito para o filósofo, já que é tão plena de tentações, desde comidas a corridas, a salas de ensino de filosofia que não passavam de meras oficinas e mercados.

Roma não é somente um centro de perigo, tentações e contaminação potencial, mas é também o lugar de um tipo de escravidão voluntária para filósofos ávidos por emular o helenismo. Luciano, mostrando-se contrário a essa vida assalariada ao serviço dos grandes senhores romanos, na sua obra *Contra os Assalariados dos Grandes*, a um amigo que está considerando tal relação para si, adverte-o,

Antes de mais, lembra-te de que, desse momento em diante, deixas de te considerar uma pessoa livre e de família nobre. Na verdade, fica sabendo que linhagem,

⁸ No original: “ὅτι δ’ οὐκ αἰσχύνονται πενίαν ὁμολογοῦντες, ἐμέμνητο πρὸς με φωνῆς τινος, ἦν ἀκοῦσαι πάντων ἔφη κοινῇ προεμένων ἐν τῷ ἀγῶνι τῶν Παναθηναίων: ληφθέντα μὲν γὰρ τινὰ τῶν πολιτῶν ἄγεσθαι παρὰ τὸν ἀγῶνοθέτην, ὅτι βαπτὸν ἔχων ἱμάτιον ἐθεώρει, τοὺς δὲ ἰδόντας ἐλεῆσαι τε καὶ παραιτεῖσθαι καὶ τοῦ κήρυκος ἀνειπόντος, ὅτι παρὰ τὸν νόμον ἐποίησεν ἐν τοιαύτῃ ἐσθῆτι θεώμενος, ἀναβοῆσαι μὲν φωνῆ πάντας ὥσπερ ἐσκεμμένους, συγγνώμην ἀπονέμειν αὐτῷ τοιαῦτά γε ἀμπεχομένω: μὴ γὰρ ἔχειν αὐτὸν ἕτερα., Ταῦτά τε οὖν ἐπῆνει καὶ προσέτι τὴν ἐλευθερίαν τὴν ἐκεῖ καὶ τῆς διαίτης τὸ ἀνεπίφθορον, ἡσυχίαν τε καὶ ἀπραγμοσύνην, ἃ δὴ ἀφθονα παρ’ αὐτοῖς ἐστίν. ἀπέφαινε γοῦν φιλοσοφίᾳ συνωδὸν τὴν παρὰ τοῖς τοιοῦτοις διατριβὴν καὶ καθαρὸν ἦθος φυλάξαι δυναμένην, σπουδαίω τε ἀνδρὶ καὶ πλούτου καταφρονεῖν πεπαιδευμένω καὶ τῷ πρὸς τὰ φύσει καλὰ ζῆν προαιρουμένω τὸν ἐκεῖ βίον μάλιστα ἡρμοσμένον”.

⁹ No original: “μεστὰ γὰρ αὐτοῖς τῶν φιλτάτων πᾶσαι μὲν ἀγυαί, πᾶσαι δὲ ἀγοραί: πάρεστι δὲ πάσαις πύλαις τὴν ἡδονὴν καταδέχεσθαι, τοῦτο μὲν δι’ ὀφθαλμῶν, τοῦτο δὲ δι’ ὠτῶν τε καὶ ῥινῶν, τοῦτο δὲ καὶ διὰ λαίμοῦ καὶ δι’ ἀφροδισίων ὑφ’ ἧς δὴ ῥεούσης ἀενάω τε καὶ θολερῷ ῥέυματι πᾶσαι μὲν ἀνευρύνονται ὁδοί: συνεισέρχεται γὰρ μοιχεία καὶ φιλαργυρία καὶ ἐπιπορκία καὶ τὸ τοιοῦτο φύλον τῶν ἡδονῶν, παρασύρεται δὲ τῆς ψυχῆς ὑποκλυζομένης πάντοθεν αἰδῶς καὶ ἀρετῆ καὶ δικαιοσύνη”.

liberdade, antepassados, tudo isso deixarás lá fora, na rua, assim que te venderes e entrares em tal servidão (Luc., *De Mercede conductis potentium familiaribus*, 23).

Enquanto na obra *Os Ressuscitados*, Luciano satiriza aqueles que se figuram estereotipadamente como filósofos, na sua outra obra *Contra os Assalariados dos Grandes*, infere-se que o próprio Luciano é crítico da posição em que se encontra, ou seja, um típico filósofo que se coloca em oferta no mercado. *Contra os Assalariados dos Grandes* oferece um mapa de uma Roma disposta segundo as regras de uma hierarquia étnica muitas vezes humilhante. O subordinado-filósofo em busca de um patrono é submetido a “um porteiro que fala pessimamente a língua síria” (Luc., *Merc. Cond.*, 10). Nasrallah (2005, p. 297) observa que Luciano, nesta troça, mostra a sua própria vulnerabilidade enquanto um sírio disfarçando seu sotaque e fazendo propaganda de sua *paideía* nos diversos canais de autopromoção existentes. Não somente o porteiro sírio é superior, mas os amigos ignorantes do patrono reclamam sobre o novo subordinado, dizendo, “A cidade dos Romanos está aberta só para estes gregos; e, no entanto, por que motivo é que são preferidos a nós? Será que julgam que prestam um grande serviço, lá por pronunciarem uns discursos zecos miseráveis?” (Luc., *Merc. Cond.*, 17). Luciano nota ainda a maneira pela qual o patrono compra os filósofos:

Além disso, ó porcaria de homem (nome perfeitamente aplicável a quem se gaba de filosofar), se, numa travessia por mar, um assaltante afundasse o teu barco e se apoderasse de ti, e algum pirata te pusesse à venda, lamentar-te-ias da tua má sorte tão imerecida; ou então, se alguém te levasse agrilhado, reivindicando-te como escravo, tu invocarias as leis, farias uma grande algazarra e indignar-te-ias, clamando em alta voz “Ó terra! Ó deuses!”. Agora, porém, será que te vendeste por uns poucos de óbolos, levando contigo o teu valor e a tua sabedoria, numa idade em que, se fosses escravo por nascimento, seria o momento oportuno para aspirar à liberdade? Então nem sequer tens respeito por essas famosas obras escritas pelo bom do Platão, por Crisipo ou por Aristóteles, nas quais elogiam a liberdade e censuram a escravidão? Não te envergonhas de ser confundido com bajuladores, vagabundos e charlatães e de, no meio de uma turba de romanos, seres o único que o manto denuncia como estrangeiro, de estropiares grosseiramente a língua latina, e depois participares em ceias ruidosas e apinhadas de homens aos magotes, na sua maioria debochados? [...] É claro que ele não precisa mesmo nada de ti para estas coisas, pois tu tens uma barba farta, és um homem de rosto venerável, usas a preceito um manto grego, e toda a gente sabe que tu és um gramático, um retor ou um filósofo, pois desse modo aparecerá como estudioso das ciências gregas e, em suma, amante da cultura. Assim, meu caro, corres o risco de ter sido contratado, não pelos teus admiráveis discursos, mas pela tua barba e pelo teu manto (Luc., *Merc. Cond.*, 24).¹⁰

¹⁰ No original: “εἶτ’ ὦ κάθαρμα, φαίην ἄν, καὶ μάλιστα πρὸς τὸν φιλοσοφεῖν φάσκοντα, εἰ μὲν σέ τις ἢ πλέοντα καταποντιστῆς συλλαβῶν ἢ ληστῆς ἀπεδίδοτο, ὥκτειρες ἄν σεαυτὸν ὡς παρὰ τὴν ἀξίαν δυστυχοῦντα, ἢ εἰ τίς σου λαβόμενος ἤγε δοῦλον εἶναι λέγων, ἐβόας ἄν τοὺς νόμους καὶ δεινὰ ἐποίεις καὶ ἡγανάκεις καί, ἤ γῆ καὶ θεοί, μεγάλη τῆ φωνῆ ἐκεκράγεις ἄν, σεαυτὸν δὲ ὀλίγων ἔνεκα ὀβολῶν ἐν τούτῳ τῆς ἡλικίας, ὅτε καὶ εἰ φύσει δοῦλος ἦσθα, καιρὸς ἦν πρὸς ἐλευθερίαν ἤδη ὄραν, αὐτῆ [p. 452] ἀρετῆ καὶ σοφία φέρων ἀπημπόληκας, οὐδὲ τοὺς . πολλοὺς

Posteriormente, Luciano afirma que o filósofo se tornará parte de uma coleção pertencente aos romanos, uma dentre muitas voltadas para o entretenimento dos ricos patronos romanos, a serem apresentados lado a lado junto a, por exemplo, “um mestre de dança, ou um anão de Alexandria a cantar poemas jônicos”.¹¹ A identidade e o dialeto ático do filósofo barbudo seriam tão visualmente e acusticamente peculiares a ponto de se tornar um objeto de coleção da *paideía* para os ricos entre a emergente classe afluyente de Roma.

Considerações finais

Luciano usa o pensamento geográfico para considerar as condições do Império Romano, satirizando as declarações de diferentes cidades que se entendem como centro do mundo; quando Roma está no centro, é mostrada como sendo uma cidade análoga a um corpo faminto e excretante, com entradas que acolhem todo tipo de prazer e ruas pelas quais corre o esgoto. De fato, é latente nos discursos a voracidade de Roma, colecionando helenismo e outras excentricidades, comprando filosofia sem qualquer entendimento. Quando Atenas ocupa o centro do mapa de Luciano, ela é mostrada como sendo um reduto daqueles que se declaram detentores da verdadeira filosofia e retórica, mas que, todavia, estão equivocados, haja vista que até mesmo um sírio pode superá-los naquilo que lhes é próprio. Roma e Atenas também guardam em si possibilidades híbridas diversas, mas essa relação é apresentada como hierárquica, abusiva, violenta e perigosa. Somente quando o mapa de Luciano volta o seu foco para a cidade santa na Síria a sua descrição recebe um contorno menos crítico. Hierápolis é descrita como a terra natal que guarda parte de Luciano, além de ser apresentada como o centro para todos os tipos de hibridismo e ambivalência.

Sabe-se, por intermédio de Luciano, que a ironia, a piada e a sátira podem revelar o cerne de uma verdade amarga. A representação satírica de Luciano e toda sua potência estavam engajadas num amplo debate cultural ocorrendo no seu tempo. Muitos de

ἐκείνους λόγους αἰδεσθεῖς οὓς ὁ καλὸς Πλάτων ἢ ὁ Χρῦσιππος ἢ Ἀριστοτέλης διεξεληλύθασι τὸ μὲν ἐλευθέριον ἐπαινοῦντες, τὸ δουλοπρεπὲς δὲ διαβάλλοντες; καὶ οὐκ αἰσχύνῃ κόλαξιν ἀνθρώποις καὶ ἀγοραίοις καὶ βωμολόχοις ἀντεξεταζόμενος καὶ ἐν τοσοῦτῳ πλήθει Ῥωμαϊκῶ μόνος ξενίζων τῷ τρίβωνι καὶ πονηρῶς τὴν Ῥωμαίων φωνὴν βαρβαρίζων, εἶτα δειπνῶν δειπνα θορυβῶδη καὶ πολυάνθρωπα συγκλύδων τινῶν καὶ τῶν πλείστων μοχθηρῶν; καὶ ἐν αὐτοῖς ἐπαινεῖς φορτικῶς καὶ πίνεις πέρα τοῦ μετρίως ἔχοντος. [...]δεῖται δὲ σου ἐπ’ ἐκεῖνα μὲν οὐδαμῶς, ἐπεὶ δὲ πώγωνα ἔχεις βαθὺν καὶ σεμνὸς τις εἶ τὴν πρόσοψιν καὶ ἰμάτιον Ἑλληνικὸν εὐσταλῶς περιβέβλησαι καὶ πάντες ἴσασί σε γραμματικὸν ἢ ῥήτορα ἢ φιλόσοφον, καλὸν αὐτῷ δοκεῖ ἀναμεμίχθαι καὶ τοιοῦτόν τινα τοῖς προῖοῦσι καὶ προπομπεῦσιν αὐτοῦ: δόξει γὰρ ἐκ τούτου καὶ φιλομαθῆς τῶν Ἑλληνικῶν μαθημάτων καὶ ὅλως περὶ παιδείαν φιλόκαλος. ὥστε κινδυνεύεις, ὦ γενναῖε, ἀντὶ τῶν θαυμαστῶν λόγων τὸν πώγωνα καὶ τὸν τρίβωνα μεμισθωκέναι”.

¹¹ Magueijo (2013, p. 44, nota 72) nota que “poemas jônicos” seriam uma alusão a “poemas eróticos, declamados ou cantados, mais ou menos picantes, de autores como Anacreonte, Sótades, etc.”.

seus escritos estão situados dentro de um contexto de embate subversivo aos valores defendidos pelo Império Romano, cujas conquistas teriam ocorrido, segundo Nasrallah (2005, p. 314), não apenas por meio de campanhas militares, mas também por intermédio de uma política desigual de “tolerância”, que recompensava e às vezes demandava assimilação. Nisso tudo, Luciano ensina sobre um uso da palavra “bárbaro” sob o regime do Império Romano: a pessoa que dominou o helenismo, mas ainda é ambivalente sobre esse domínio, ou seja, que questiona o valor dessa *paideía* grega ainda que tenha claramente demonstrado domínio sobre ela.

Nesses escritos de Luciano, fica claro que a convencional elevação da *paideía* grega é desafiada. Roma é retratada como sendo cúmplice num consumo por vezes violento de compra de uma *paideía* comercial e de bens escravizados contra os quais os “bárbaros” podem ser apresentados como uma sabedoria mais pura e simples. Em termos bakhtinianos, trata-se da cultura não-oficial se elevando sobre a cultura oficial por meio da sátira.

Referências

Documentação primária

- LUCIANO DE SAMÓSATA. *A Deusa Síria*. Tradução, Introdução e Notas de Custódio Magueijo. In: LEÃO, D. (Dir.). *Luciano VII*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013. v. 7.
- LUCIANO DE SAMÓSATA. *Contra os assalariados dos grandes*. Tradução, Introdução e Notas de Custódio Magueijo. In: LEÃO, D. (Dir.). *Luciano IV*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013. v. 4
- LUCIANO DE SAMÓSATA. *Nigrino*. Tradução, Introdução e Notas de Custódio Magueijo. In: LEÃO, D. (Dir.). *Luciano VI*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013. v. 6.
- LUCIANO DE SAMÓSATA. *Os ressuscitados ou o pescador*. Tradução, Introdução e Notas de Custódio Magueijo. In: LEÃO, D. (Dir.). *Luciano IV*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013. v. 4
- LUCIANO DE SAMÓSATA. *Sobre os Sacrifícios*. Tradução, Introdução e Notas de Custódio Magueijo. In: LEÃO, D. (Dir.). *Luciano IV*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013. v. 4.

Obras de apoio

- BARRIGÓN, C. Luciano y la creencia en los oráculos. In: MARCOS CASQUERO, M. A. (Org.). *Creencias y supersticiones en el mundo clásico y medieval*. León: Universidad de León, 2000, p. 23-42.
- BRANDÃO, J. J. L. *Em nome da (in)diferença: o mito grego e os apologistas cristãos do segundo século*. Campinas: Unicamp, 2014.
- BRANDÃO, J. L. *Biografia literária: Luciano de Samósata*. Belo Horizonte: UFMG, 2015.
- COLLINS, J. J. *Introduction to the Hebrew Bible*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2009.
- DIRVEN, L. *The author of "De Dea Syria" and his cultural heritage*. Leiden: Brill, 1997.
- HAYES, E.; NIMIS, S. *Lucian's On the Syrian Goddess*. Oxford: Faenum Publishing, 2012.
- L'HEUREUX, C. E. *In and out of paradise: the book of Genesis from Adam and Eve to the Tower of Babel*. New York: Paulist Press, 1983.
- LIGHTFOOT, J. L. *On the Syrian goddess*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- NASRALLAH, L. *Mapping the world: Justin, Tatian, Lucian, and the Second Sophistic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- RIBEIRO, O. L. Interpretação histórico-social das duas narrativas de dilúvio da Bíblia Hebraica. *Horizonte*, v. 15, n. 48, p. 1446-1479, 2017.
- SOARES, H. Da P. O culto de Atargátis no Império Romano: entre a *religio* e a *superstitio*. *Romanitas*, n. 7, p. 218-237, 2016.
- SANTO, A. E. A Retórica do Elogio. *eHumanista*, v. 22, p. 190-210, 2012.