

LUCIANO DE SAMÓSATA E A FICÇÃO DA TRADIÇÃO DEMOCRÁTICA

LUCIEN DE SAMOSATE ET LA FICTION DE LA TRADITION DÉMOCRATIQUE

Igor B. Cardoso*

* igorbcardoso@gmail.com
Mestre em História, Universidade Federal de Minas Gerais / CAPES
(Belo Horizonte, Minas Gerais).

RESUMO: Mais que um polemista do século II, Luciano de Samósata expressou importantes transformações da consciência histórica de seu tempo. Procura-se argumentar que os usos e abusos da terminologia democrática grega, especialmente a ateniense, em uma conjuntura política na qual Roma estendeu seu imperium por todo o Mediterrâneo, indicam uma fratura entre o antes e o agora. Com efeito, ao contrário do período clássico, quando os historiadores procuravam fazer do passado recente uma fonte que iluminaria os caminhos a serem tomados no futuro, no século II era reconhecida a artificialização da continuidade temporal, que facultava ora naturalizar o processo de dominação ora colocar o passado em disputa. Para tanto, serão cotejadas diferentes obras de Luciano, a exemplo de *Como se deve escrever a história*, *Das narrativas verdadeiras* e *Nigrino*, com outras de personagens do mesmo período, como do imperador Marco Aurélio e do apologista Élio Aristides.

PALAVRAS-CHAVE: Historicidade; Ficção; Democracia; Helenismo; Império Romano;

RÉSUMÉ: Plus qu'une personne controversée du II^{ème} siècle, Lucien de Samosate a exprimé des importantes transformations dans la conscience historique de son temps. On cherche à argumenter que les usages et les démesures de la terminologie démocratique grecque, spécialement l'athénienne, dans une conjuncture politique dans laquelle Rome a étendu son *imperium* pour toute la Méditerranée, indiquent une fracture entre le passé et le présent. En effet, au contraire de la période classique, quand les historiens cherchaient à utiliser le passé récent comme une source qui illuminait les chemins à prendre au futur, au II^{ème} siècle était reconnue l'artificialisation de la continuité temporelle, qui permettait de naturaliser le processus de domination ou mettre le passé en dispute. Pour cela, différents oeuvres de Lucien sont comparées, à titre d'exemple *Comment écrire l'histoire*, *Histoire vraies* et *Nigrinus*, avec d'autres auteurs de la même période, comme l'empereur Marcus Aurelius et l'apologiste Aelius Aristides.

MOTS-CLÉS: Historicité; Fiction; Démocratie; Hellénisme; Empire Roman.

Após mais de 200 anos de hostilidades, Roma conquistava uma vitória em 166 sobre os Partos, última fronteira a oriente do Império. Seria momento de glória e fama a ser perpetuado por uma poesia épica digna de Homero ou, quem sabe, por uma história qual Tucídides escrevera a fim de torná-la “patrimônio sempre útil”, auxiliando as decisões do porvir da humanidade? Certamente, mas tal perspectiva também era acompanhada de opiniões muito distintas, segundo as quais o século II vivia de produções mesquinhas, feitas exclusivamente de adulações aos imperadores, com intuito de tirar proveito delas, sem o menor cuidado com as descrições geográficas ou militares.

Luciano de Samósata dá a ver o cenário. Diz, por exemplo, sobre um autor que falseava os próprios lugares, “confundindo-se não só por poucas parasangas, mas por dias inteiros de marcha”.¹ Outro historiador ainda, segue ele, “não conhecia nem as armas, nem as máquinas de guerra quais são, nem os nomes das tropas e destacamentos, pois tinha todo cuidado de chamar falange-oblonga à que avança de flanco – e avançar de frente ao avançar em colunas”.² Mais do que erros, Luciano arrola as coisas extraordinárias narradas pelos historiadores com fins evidentemente adulatorios. Um deles chegou a descrever “ferimentos de todo incríveis e mortes estranhas, como a de alguém que, ferido no dedão do pé, logo morreu, ou como, com um só grito de

Prisco, o general, pereceram vinte e sete inimigos”. A grandiloquência é igualmente notável: “em Europo morreram setenta mil duzentos e trinta e seis inimigos – e, dentre os romanos, só dois, havendo mais nove feridos”.³

Poderíamos afirmar que aí esteve em ação uma forma ardilosa de esquecimento, por meio do que Paul Ricoeur denominou de *história autorizada*, essa história oficial celebrada, comemorada, imposta difusamente, que conta com a generalizada cumplicidade semipassiva e semiativa de escritores, leitores e ouvintes, enfim, uma (in)consciente estratégia disseminada por um querer-não-saber.⁴ A questão também pode ser colocada de outro ponto de vista, ao tomar o próprio modo como a escrita da história foi representada para refletir a concepção sobre o tempo na elaboração dessas narrativas, ainda que não houvesse necessariamente explícita intenção. A aposta aqui acompanha a proposição de Hayden White, para quem a narrativa “testa a capacidade de uma ficção cultural de prover os eventos reais com os tipos de sentido que a literatura põe à disposição da consciência através de seu modelamento de padrões de acontecimentos *imaginários*”.⁵ Isto é, a subversão dos gêneros discursivos evidencia as fronteiras para se pensar uma época.

Nesse sentido, suponho que a existência de historiadores tais no século II expressaria interesses, desejos e anseios de

1. LUCIANO. *Como se deve escrever a história*, 24.

2. LUCIANO. *Como se deve escrever a história*, 29.

3. LUCIANO. *Como se deve escrever a história*, 20.

4. RICOEUR. *A memória, a história, o esquecimento*, p. 455-459.

5. WHITE. *A questão da narrativa na literatura contemporânea da história*, p. 74-75.

uma época, pois não haveria a possibilidade para muitos de narrar uma guerra tão grandiosa quanto a de Troia, a dos gregos contra os Persas ou a do Peloponeso.⁶ Como se igualar a Homero, Platão ou Ésquilo, se nem mesmo o imperador acreditava na potência de se reinventar o presente face ao passado? Dizia Marco Aurélio em suas *Meditações*:

Revedo o passado e as múltiplas transformações do que existe no presente, podemos antecipar a contemplação do futuro, pois será absolutamente semelhante e incapaz de sair do ritmo dos fatos atuais. Daí, tanto faz estudar a vida humana por quarenta anos como por dez milênios. Com efeito, o que verás a mais?⁷

Retórico proeminente do Império Romano, Élio Aristides descreveu um tempo em termos precisamente opostos ao de Marco Aurélio, vendo, sob o impacto otimista da grandeza romana, um presente digno de ser narrado:

Vocês pensarão que estou fazendo oposição aos poetas eólicas. Mas sempre que os poetas desejavam desmerecer qualquer coisa contemporânea, eles comparavam [seu tempo] com algo grandioso e com a glória antiga: por certo, acreditavam que a condenavam com isso. Ao contrário, eu não tenho outro caminho para demonstrar a extensão de sua superioridade senão com a comparação com as ninharias

antigas. Com suas excelências, vocês ofuscaram tudo, inclusive os maiores. Espero limitar minhas observações ao que é grandioso, mas vocês deverão achá-las risíveis.⁸

Aristides demonstra estar ciente do nítido processo de diferenciação na relação entre passado e presente e, por isso, acaba ironicamente por compartilhar a ideia do imperador de que as cores vivas de um tempo não são mais compatíveis com o desbotamento do de outro, embora, em seu caso, inverta os sinais. Em ambos os autores, há uma fratura entre o *antes* e o *agora*.

Para reconhecer esse movimento, deve-se retornar ainda que brevemente aos historiadores clássicos e perceber a que finalidade se destinava legar o passado ao presente e ao futuro. Diferentemente de Marco Aurélio e de Élio Aristides, Heródoto explicitava que escrevia *História* para “evitar que os vestígios das ações praticadas pelos homens se apagassem com o tempo e que as grandes e maravilhosas explorações dos gregos, assim como as dos bárbaros, permanecessem ignoradas”.⁹ Também Tucídides dizia que a guerra por ele narrada era “o maior movimento jamais realizado pelos helenos, estendendo-se também a alguns povos bárbaros – a bem dizer à maior parte da humanidade”.¹⁰ Tratava-se da *historia magistra vitae* da qual nos falou Cícero, destinada a iluminar o futuro.

6. Tácito, no âmbito latino, também percebia não haver matéria elevada a ser tratada em seu tempo: “Não ignoro que a maior parte dos fatos que narro poderão parecer insignificantes e indignos de memória; mas estes anais não devem ser comparados com os escritos dos que celebraram os antigos feitos do povo romano. A estes era dado memorar as grandes guerras, as expugnações de cidades, os reis vencidos e aprisionados, e, quando para o interior se voltavam, tinham amplo assunto nas contendas entre os cônsules e os tribunos, nas leis agrárias e frumentárias, nas lutas entre a plebe e os patrícios. A mim toca um trabalho restrito e inglório, contar uma paz constante ou apenas levemente perturbada, a vida angustiada da cidade, o descaso do príncipe em dilatar o império. Entretanto, não será sem utilidade conhecer fatos na aparência tênues, nos quais está muitas vezes a origem de grandes acontecimentos” (TÁCITO. *Anais*, IV, 32).

7. MARCO AURÉLIO. *Meditações*, VII, 49.

8. ARISTIDES. *Orações romanas*, XIV, 201, 17-27.

9. HERÓDOTO. *Histórias*, I, 1.

10. TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*, I, 1.

Declarando uma nova forma de inscrever a experiência humana no tempo, Heródoto e Tucídides investiam o passado de potência em vista da majoração do passado recente, um quase presente. No período clássico, o historiador continuava a fazer obra de memória como os poetas, mas não exatamente do mesmo modo, pois ele não contava mais com o jogo que se fazia entre escritor e musas.¹¹ Rivalizando com a tradição épica, o historiador anunciava novos objetivos e métodos, ao mesmo tempo que introduzia no novo gênero discursivo aspectos próprios da epopeia, além de técnicas narrativas próprias da poesia.¹² Talvez, a permanência dessa apresentação literária na historiografia tivesse relação com o gosto grego daquilo que durava muito ou que pelo menos era muito antigo.¹³

Já no século II, a paradoxal relação entre ausência e presença do passado no presente dava o tom àqueles que se sentissem desimpedidos para deslocar o patrimônio da cultura clássica com uma liberdade antes inimaginada. Liberdade que se conquistava com a artificialização da relação com a continuidade do tempo. Segundo Tim Whitmarsh, no século II:

os usos da *mimesis* não eram apenas esforço para ignorar as evidentes disparidades entre passado e presente na esperança de criar ilusão e imaginária continuidade com o

passado: o andamento do processo de citação intertextual do modelo clássico deixa ver a descontinuidade mais que a continuidade.¹⁴

As críticas de Luciano aos historiadores e filósofos de seu tempo podem ser lidas a partir de sua arguta percepção sobre a invasão disfarçada e desenfreada da ficcionalidade em vários âmbitos discursivos. Vejamos que, em *Das narrativas verdadeiras*, o próprio Luciano propôs uma narrativa que faz confundir os diferentes gêneros discursivos, tendo em vista a (ausência de) regra de sua época, isto é, de que mentira e verdade passam-se como se despercebidas:

Ctésias de Cnido, filho de Ctesíoco, escreveu, a respeito da Índia e das suas curiosidades, coisas que nem ele próprio testemunhara, nem ao menos tinha ouvido da boca de pessoa fidedigna. Também Iambuco escreveu muita coisa maravilhosa sobre o grande mar, com o que fabricou uma mentira que não engana ninguém; mas a história que ele conta nem por isso é menos divertida. E muitos outros deram a sua preferência a temas do mesmo gênero, escrevendo sobre peregrinações e viagens que pretensamente teriam realizado e contando histórias de animais gigantes e de povos selvagens com os seus estranhos costumes [...]. Em face de toda esta produção, não verberei por aí além os seus autores,

14. WHITMARSH. *Greek literature and Roman Empire*, p. 88.

11. HARTOG. *A fábrica da história*, p. 14.

12. NICOLAI. *The place of History in the Ancient World*, p. 18.

13. MOMIGLIANO. *As raízes clássicas da historiografia moderna*, p. 39.

porquanto verificava que tal era então habitual, mesmo entre os que faziam profissão de filósofos. Uma coisa, no entanto, me espantava neles: o fato de cuidarem que as mentiras que escreviam passariam despercebidas.¹⁵

Parece ter sido ele quem melhor se situou no entre lugar onde se permitia a expressão de discordantes consciências acerca do tempo. De certo modo, havia algo que contaminava muitos, inclusive ele, Luciano. Pois, poderíamos desconsiderar o fato de que o único tratado sobre a história que sobreviveu até os dias de hoje e que procura demarcar o estatuto próprio da história face à poesia, isto é, os usos da liberdade temperada pelos historiadores frente à liberdade desenfreada [*ákratos eleuthería*] dos poetas, pertença justamente ao século II?

As variadas histórias sobre a Guerra Pártica, bajuladoras de Roma e do Império, mesmo com os frequentes erros geográficos, exageros e inconsistências argumentativas, dão pistas tanto quanto as denúncias contra os vícios de tais histórias de que o *kléos* humano estava sendo refundado em vista do *pseúdos* de um passado vivificado.¹⁶ Não se trata de uma época dominada exclusivamente por vícios, até mesmo porque houve nesse período uma profícuca produção literária, a exemplo dos romances gregos, que revelam grande habilidade e inventividade narrativa,

na qual a temática da guerra, assunto central em qualquer obra historiográfica, foi mantida com importante espaço.¹⁷ Acredito que a questão é mais bem colocada com a percepção de que os feitos, os acontecimentos *menos* algo, isto é, menos tudo o que não interessa, necessitam de algo *mais* para satisfazerem o gosto pela aposição, confusão e entrelaçamento de gêneros, o que equivale a duvidar da garantia de autoridade imanente de cada discurso. Objeto e percepção têm sempre naturezas distintas.¹⁸

Procuradas nas raízes *naturais* das experiências compartilhadas, nas ideias de raça, território, língua ou religião, as construções identitárias ajudaram modernamente a mobilizar ações políticas concretas, embora muitas delas tenham sido ficções instrumentalizadas para o combate. Os antigos, tanto os gregos da época de Péricles quanto dos Antoninos, interessavam-se pelo passado distante, mas apenas como saber que fundava uma identidade coletiva, capaz de dar sentido às tradições, línguas, dialetos e costumes. A pesquisa sobre o passado longínquo – hoje produzida por historiadores, mas não com exclusividade – se limitava à imitação de estilos e vocabulários, elementos próprios do ensino do discurso retórico. O historiador antigo, como Heródoto, Tucídides, Xenofonte, ou mesmos os historiadores da guerra dos romanos contra os partos, tão alardeada por Luciano, investigava de modo geral o

15. LUCIANO. *Das narrativas verdadeiras*, 3-4.

16. Não se deve confundir aqui que para os antigos a história poderia comportar algum nível de elogio e *inuentio*, se pensarmos no termo latino. Um interessante exemplo é verificado em Cícero que, pedindo a Lucéio que negligenciasse as leis da história e lhe favorecesse mais do que a *ueritas* concederia ao escrever sua história durante o Consulado, visava uma obra que não contivesse certos fatos e que realçasse outros, o que não seria, contudo, para Cícero, nem para Lucéio, um problema de ordem historiográfica. Sobre o assunto, ver: WOODMAN. *Rhetoric in classical historiography*.

17. SANO. *Sendo homem*. Todavia, essa parece ser a posição de Jones ao acreditar que Luciano estaria em *Como se deve escrever a história* “escolhendo um veículo pelo qual ele poderia duplamente exaltar os sucessos dos imperadores em elegante estilo e indulgenciar o seu próprio gosto pela sátira” (JONES. *Culture and society in Lucian*, p. 66). Isto é, tratar-se-ia de uma obra pedagógica de modo a criticar os maus historiadores de então para aperfeiçoar a escrita da história do Império Romano, a fim de melhor propagar sua merecida fama.

18. DELEUZE. *Bergsonismo*, p. 16-17.

presente, precisamente o passado recente, cotejando diferentes versões.

Certo constrangimento da historiografia no século II frente à multiplicidade de relatos contraditórios entre si coloca em questão uma nova concepção sobre esse “tempo presente”, concebida como reinvestimento das representações. Judeu helenizado, Flávio Josefo não deixou de perceber e confrontar a diferença entre a ausência de exatidão das histórias gregas [*akribès tês histórias*] e a perduração da memória que os registros [*anagraphai*] dos judeus permitiam.¹⁹ Conforme Jacyntho Brandão, na visão de Josefo, a primeira comportaria “brechas, contradições, reescrituras e revisões”, ao contrário da memória arquivística judaica, justamente por ser “conservada em *arkheia* (arquivos) sob a administração do próprio Deus e de seus servidores”.²⁰ Na relação do cidadão grego com o passado, a liberdade com a qual se podia contar mostrava-se singular na reelaboração da tradição, algo que, visto por um judeu, era digno de represália, pois a retrospectiva genealógica assumia a garantia da continuidade do passado tradicional ao presente.²¹

Memória coletiva e história não eram vistas como categorias estanques e divorciadas uma da outra no pensamento helênico. Por vezes, o signo da cidade de Atenas ou outra que equivalesse à democracia foi tomado de empréstimo

pelos escritores do século II como ideal genealógico que autorizava a falar sobre o presente. Essas representações constituíam valores ambivalentes, uma vez que a cultura política de participação popular poderia ser ora naturalizada como intrínseca a uma organização social oriunda de um passado distante, conectando-se a ele, ora mobilizada para desqualificar determinados comportamentos típicos do presente, evidenciando justamente a distância temporal.

Em *Nigrino*, Luciano faz um paralelo revelador entre as cidades de Roma e Atenas. A fim de se curar de uma cegueira, certo residente de Atenas vai a Roma se tratar de um problema de visão com um médico e lá aproveita a oportunidade para encontrar seu amigo e filósofo Nigrino. Ao fim da conversa, após Nigrino vituperar bens tão queridos do visitante, tais como riqueza, dinheiro, poder, honra, ouro e fama, o ateniense acaba se esquecendo da doença, enquanto em sua alma a visão torna-se mais penetrante, percebendo que até então havia andado pelo mundo levando-a em estado de cegueira.²² Sabemos que a enfermidade que a personagem apresenta não é estritamente de ordem física, mas do modo como vive.

A crítica passa então pela caracterização de comportamentos típicos das cidades de Atenas e Roma. Luciano expõe a oposição entre vícios e valores, situando Roma

21. Essa discussão remonta às famosas palavras de Hecateu, que proclamou: “Eu Hecateu direi o que acredito ser a verdade; as histórias dos gregos são muitas e são ridículas”. Arnaldo Momigliano comenta que “por comparação com a tradição que não era grega, a tradição grega tornava-se ridícula [...]. [Hecateu] parece dizer implicitamente que as tradições gregas, já que eram muitas, contradiziam umas às outras e acrescentavam ao seu próprio absurdo”. Assim, conclui Momigliano: “a importância real de Hecateu não reside nas interpretações individuais que ele propunha, mas na descoberta de que uma crítica sistemática da tradição histórica é tanto possível quanto desejável, e que uma comparação entre diferentes tradições nacionais ajudamos a estabelecer a verdade.” (MOMIGLIANO, *As raízes clássicas da historiografia moderna*, p. 58-59).

22. LUCIANO. *Nigrino*, 2-4.

19. FLÁVIO JOSEFO. *Guerre des Juifs*, I, 1-8.

20. BRANDÃO. *Em nome da (in) diferença*, p. 156.

como a cidade de “adulação e servilismo”, onde os habitantes se entregam à “gastronomia refinada”, à “bebida e aos prazeres sexuais,” e se saciam de “trapaça, engano e falsidade”.²³ Contrariamente a Roma, Atenas aparece como cidade livre,²⁴ onde os habitantes são nutridos de “filosofia e pobreza”, buscando repudiar a moleza introduzida pelos estrangeiros, além de procurarem viver de forma simples.²⁵

Conforme C. P. Jones, as críticas dirigidas à cidade de Roma em *Nigrino* não atacam precisamente as instituições de poder e o governo imperial. Os ricos seriam os verdadeiros alvos da crítica, uma vez que o que estaria em jogo eram seus hábitos e desejos absurdos. Jones lembra ainda que *Nigrino* também ataca bajuladores e clientes, entre eles “alguns que se autodenominam filósofos”,²⁶ mas que se comportam de modo mais ridículo que os homens abastados de Roma. Esse tipo de crítica é particularmente característico dos discursos promovidos pelos *pepaideuménoi* – e contra os *pepaideuménoi* – no século II.²⁷ Nesse sentido, Luciano não seria um outsider de seu próprio tempo, devendo ser situado como mais um entre diversos outros escritores que criticavam os modos e os maus comportamentos de filósofos e de pessoas abastadas.²⁸ Ainda segundo Jones, as poucas referências que Luciano faz a si próprio revelariam insuspeita fama e confiança, atestando integração ao poderio e à cultura romana.²⁹

Por outro lado, Brandão ressalta que Luciano mantém comportamento típico do cinismo, por meio de *Eunuco* – e de outras obras, tais como *Demônax*, *Cínico* e *Hermótimo* –, uma vez que ele se apresenta como uma “espécie de consciência crítica no interior do corpo social, capaz de sê-lo justamente porque, na prática, vivencia intencional desprezo de riquezas, honras, glórias e convenções, o que faz dele um marginal por opção, um verdadeiro ‘*clochard* da Antiguidade’, autêntico representante de um movimento de contracultura”.³⁰ A possibilidade de diversas leituras a respeito das influências filosóficas em Luciano demonstra a pluralidade com que o autor aborda a denúncia contra o sectarismo filosófico e a incoerência entre doutrina e modo de vida. Ainda, com *Nigrino*, um filósofo platonista virtuoso, cujo nome dá título ao diálogo, fica claro como a crítica de Luciano não é direcionada precisamente aos filósofos em geral, mas aos *schémata philosophon*, isto é, aos filósofos pela metade.³¹

O ponto fundamental para essa discussão é que a avaliação de Luciano não alude à Atenas do tempo do Império. Basta conferir outro diálogo de Luciano, *Eunuco*, no qual, sob uma caracterização coeva, insinuada pela instituição das cátedras de filosofia (estoicismo, epicurismo, aristotelismo e platonismo) subvencionadas pelo Imperador, Atenas é dessa vez assemelhada à Roma de *Nigrino*, com filósofos que não praticam o que apregoam.³²

23. LUCIANO. *Nigrino*, 15.

24. LUCIANO. *Nigrino*, 13.

25. LUCIANO. *Nigrino*, 12.

26. LUCIANO. *Nigrino*, 24.

27. JONES. *Culture and society in Lucian*, p. 85 sq.

28. JONES. *Culture and society in Lucian*, p. 22.

29. JONES. *Culture and society in Lucian*, p. 15-19.

30. BRANDÃO. *A poética do hipocentauro*, p. 59.

31. BRANDÃO. *A poética do hipocentauro*, p. 55; FLORES. *Canes sine coda*, p. 73.

32. Para a dificuldade de identificação das vozes narrativas, ver: CLAY. *Lucian of Samosata*.

Era essa, ó Pânfilo, a ‘Helena’ pela qual eles lutavam um contra o outro em luta singular. Pelo menos até aqui, nada de caricato, a não ser talvez o fato de, embora afirmando serem filósofos e desprezarem o dinheiro, logo a seguir lutarem por este como [se lutassem] pela pátria em perigo, pelos templos nacionais ou pelos túmulos dos antepassados.³³

33. LUCIANO. *Eunuco*, 3.

Em *Diálogos dos mortos*, a igualdade, elemento político fundador da democracia, aparece apenas como horizonte. A fim de transportar os novos mortos ao reino de Hades por meio de um barco, Caronte pede-lhes que deixem tudo o que é supérfluo à margem do rio: é preciso que Carmóleo, “o querido cujo beijo custava dois talentos”, abandone para trás beleza, lábios, beijos, cabeleira, face rosada;³⁴ Lampico, tirano de Gela, deve-se despír da vaidade, altivez, crueldade, insensatez, insolência;³⁵ a Cráton, Hermes, que auxilia a entrada dos mortos no barco de Caronte, diz que também entre, ordenando que deixe a riqueza, a moleza, o gozo, e acrescenta:

Não traga consigo os sacrifícios fúnebres, nem os títulos dos antepassados. Deixe também a árvore genealógica (*génos*) e a glória e alguma proclamação que a cidade tenha feito a seu respeito e as inscrições das estátuas. E não diga que em sua honra levantaram um grande túmulo, porque tudo isso pesa, mesmo só mencionando.³⁶

34. LUCIANO. *Diálogo dos mortos*, X, 365.

35. LUCIANO. *Diálogo dos mortos*, X, 366.

36. LUCIANO. *Diálogo dos mortos*, X, 367.

37. LUCIANO. *Diálogo dos mortos*, I, 4; XXV, 2.

38. LUCIANO. *Diálogo dos mortos*, XXVI, 2.

Nesse despojamento total, pobres e ricos, bonitos e feios, desconhecidos e afamados habitam um espaço comum. A conclusão a que chegam Diógenes e Menipo, dois filósofos cínicos – dado bastante sugestivo – não deveria surpreender quem não reconhecesse a bela Helena, por quem muitos lutaram durante dez anos, agora apenas esqueleto: a *isotimía* reina no mundo dos mortos, onde todos são semelhantes;³⁷ e Quíron completa: “a *isotimía* é perfeitamente popular”.³⁸ Isto é, o reino da *isotimía* é o lugar onde os ricos e poderosos são rebaixados à condição das pessoas comuns. É justamente na condição de morto que um pobre Diógenes tem a possibilidade de falar com ousadia, sem medo, com franqueza, diante do mais forte dos heróis, ou diante mesmo de um imperador, como sugere Arantes Júnior.³⁹ Após Hércules ameaçar Diógenes por lhe fazer troças, o filósofo cínico zomba: “mas eu, por que havia de receá-lo ainda, se uma vez já estou morto?”.⁴⁰

Além da abdicação dos bens materiais, cuja posse impossibilita a franqueza [*parresía*], a genealogia [*génos*] também deveria ser despida; *parresía*, aludida por Luciano em *Como se deve escrever a história* para demarcar a fronteira entre o bom e o mau historiador: “assim seja para mim o historiador: sem medo [*áphobos*], incorruptível [*adékastos*], livre [*eleútheros*], amigo da franqueza e da verdade [*parresías kai aletheías*]; como diz o poeta cômico, alguém que chame os

39. Em uma crítica sobre o reino da *isotimía* no mundo dos mortos, proposto por Brandão, Edson Arantes Junior aponta que Hércules não é obrigado, como todos os outros, a abandonar sua indumentária tradicional, nem a atravessar o rio que cerca os domínios de Hades (ARANTES. *Diálogo dos mortos sobre os vivos*, p. 264). As indumentárias que permitem Diógenes reconhecer Hércules são o arco, a moça e a pele de leão que carrega. Além disso, o corpanzil do herói também recebe destaque (LUCIANO. *Diálogo dos mortos*, XVI, 1). O autor argumenta que Luciano estava atento ao uso político da mitologia e da construção de uma memória dominante pelo principado, posto que, a partir das narrativas sobre Hércules, os imperadores antoninos procuraram estender a si próprios o ritual de apoteose, numa sorte de manutenção e libertação da parte divina, e a eliminação de sua parte mortal: “segundo a crença grega, todos os corpos humanos vivos eram compostos por três partes: o corpo, o *pneuma* e o *eídolon*. >>>

40. LUCIANO. *Diálogo dos mortos*, XVI, 3.

39. >>> Com a morte física, o *pneuma* dispersava-se e o *eídolon* seria levado ao palácio de Hades; não obstante, com Hércules, temos a única exceção, entre os heróis, dessa premissa narrada pela mitologia clássica. Seu *pneuma* ascendeu ao Olimpo e seu *eídolon* está no mundo dos mortos, dado que seu corpo foi consumido pelas chamas no Eta. Por meio da incineração dos seus restos mortais, ocorre a sua apoteose, cerimônia que permitiu a eliminação de sua parte mortal e, assim libertou a parte divina do herói, o que explica sua dupla natureza e o duplo culto que lhe era oferecido” (ARANTES. *Diálogo dos mortos sobre os vivos*, p. 266). Não vejo, contudo, motivos para que se relativize o conceito de *isotimía*. Creio, ao contrário disso, que a passagem deixa ainda mais explícita a condição de *isotimía* no reino dos mortos. Além disso, vale lembrar, Arantes reavalia a igualdade do reino dos mortos referindo-se ao termo *isonomía*, diferentemente tanto do que escreve Luciano, quanto do que conceitua Brandão.

41. LUCIANO. *Como se deve escrever a história*, 41.

figos de figos e a gamela de gamela; alguém que não admita nem omita nada por ódio ou por amizade; que a ninguém poupe, nem respeite, nem humilhe”.⁴¹ Ao contrário do que afirmava Flávio Josefo, as genealogias também assumiam, para alguns gregos, a tarefa de assegurar os dados dos antepassados como argumento de autoridade, ao sabor da conveniência e ao serviço do poder, e, inversamente, a história também seria escrita pelos judeus, com a diferença de que os sacerdotes seriam aqueles que teriam autoridade para transmitir a tradição fielmente.⁴²

No entanto, se estendermos a análise do *corpus* documental para os escritos do próprio Imperador à época de Luciano, veremos que o desejo de um mundo mais igualitário e justo fazia parte de um circuito mais amplo daqueles que criticavam – assim acreditamos – as estruturas do poder imperial. Em que pesem as diferenças entre Luciano e Marco Aurélio, não parece fortuito o retorno de um olhar visto a partir de pessoas oriundas de diferentes escalas sociais da sociedade romana do século II aos valores da democracia grega, especialmente a ateniense.

Também como denúncia dos tempos, mas inversamente ao cinismo bem-humorado de Luciano, Marco Aurélio reconhecia nos tempos idos de Atenas a marca de uma experiência mais elevada, quando um guia tinha condições

de mostrar o caminho da justiça, da verdade, da temperança, da coragem, para que o arbítrio do destino lhe fosse favorável:

O que, pois, pode servir-nos de guia? Só e unicamente a filosofia. Consiste ela em guardar o nume interior livre de insolências e danos, mais forte que os prazeres e mágoas, nada fazendo com leviandade, engano e dissimulação, nem precisando que outrem faça ou deixe de fazer nada, acatando, ainda, os eventos e quinhões que lhe tocam, como vindos da mesma origem qualquer donde vem ele próprio; sobretudo, aguardando de boa mente a morte, qual mera dissolução dos elementos de que se compõe cada um dos viventes.⁴³

Até a democracia, ou talvez, os valores fundamentais do governo ateniense de outrora, expressos em *isonomía*, *isegoría* e *eleuthería*, foram elevados pelo pensamento do imperador-filósofo a comungarem junto ao poder régio:

Com meu irmão Severo, aprendi o amor à família, à verdade e à justiça; graças a ele, admirei Tráseas, Helvídio, Catão, Díon, Bruto; [acolhi a ideia do governo de igualdade perante a lei [*politeías isonómou*], administrado conforme a igualdade de oportunidade e a de participação (*isóteta kai isegorian dioikouménēs*)], também a ideia de um reino [*basileías*] que acima

42. HARTOG. *A história de Homero a Santo Agostinho*, p. 264. A queima de arquivos, onde se encontravam as genealogias dos hebreus genuínos e dos prosélitos de origem, por Herodes, fez com que se tivesse de trabalhar com a opinião, como os historiadores gregos, e o postulado de que o evangelho diz inteiramente a verdade: “É sintomático, assim, que a cronologia cristã, naquilo que teria de mais fundamental – comprovar que Jesus descende de Davi, de acordo com o que predisseram os profetas –, tenha de lidar com a queima de arquivos. O que pretendia Herodes com isso, apagando a memória corporal dos judeus em benefício próprio, era ocultar sua própria falta de genealogia. A consequência que ele não previa foi, num certo e fundamental sentido, libertar a cronologia cristã das injunções da memória judaica” (BRANDÃO. *Em nome da (in)diferença*, p. 183).

43. MARCO AURÉLIO. *Meditações*, II, 17.

de tudo respeite a liberdade dos súditos [*eleutherian tôn archoménon*]; dele, ainda, a constância e a mesma intensidade nas honras [*timêi*] à filosofia: a beneficência e a liberalidade copiosa; ser esperançoso, confiar na afeição dos amigos; a franqueza para com aqueles a quem acaso censurava e o não precisarem os amigos adivinhar o que ele desejava ou não desejava, porque ele deixava claro.⁴⁴

Poderíamos concluir que a postura de Marco Aurélio dizia respeito à realidade da época, quando, no Império oriental, algumas cidades helenizadas ainda gozavam de certa autonomia dentro dos limites do poder romano. O apologista Aristides creditava justamente ao Império Romano um lugar onde a igualdade se fazia ainda com mais amplitude do que em qualquer democracia anterior:

São selecionados para julgar, como um apelo dos cidadãos ao tribunal com medo quanto ao veredicto dos assalariados [*dexaménon*] não menor do que dos que cometem injustiça. De modo que alguém diria que essas coisas atualmente são governadas pelos enviados, todas conforme agrada a eles. Como, então, isso não é nesses aspectos superior a toda democracia [*demokratías*]? De modo algum é possível ali um veredicto de um caso acontecido na cidade ir para outro lugar nem para outros juízes, mas é necessário se contentar

com o que foi determinado, exceto alguma cidade que seja pequena, de modo a precisar pedir juízes de fora [...] e aqui uma grande e decente equidade [*isótes*] entre o pequeno e o grande, entre o que não tem reputação e o de boa reputação, entre o pobre e o rico, entre o nobre e o de origem humilde. Como concorda Hesíodo “fácil torna forte, fácil faz o forte sofrer”,⁴⁵ esse juiz e líder, assim conduza o que é justo, como o vento no navio, sem de modo algum agradar ou proteger mais o rico e menos o pobre, mas que seja sempre útil a este da mesma forma que a aquele.⁴⁶

Ambas as comparações, seja de Marco Aurélio ou de Élio Aristides, instrumentalizam o passado para enaltecer a justiça no Império. Não há dúvidas de que essa perspectiva se fundamente em uma prática que foi recorrente durante o período, quando as *póleis* gregas conservavam a própria constituição, além do governo local. No que tange à administração das cidades helenizadas ao final da República, os conselhos e as assembleias ainda mantinham relativo espírito clássico antiaristocrático, apesar de manterem o mesmo padrão de cidadania: homens adultos e livres.

No entanto, a questão passa por outro lado. Já no Império, estava concluído um longo processo de desinvestimento das tradicionais instituições políticas helênicas, em especial de regimes democráticos. Andrew Lintott argumenta que a

44. MARCO AURÉLIO. *Meditações*, I, 14. A passagem mais longa entre chaves indica a omissão pela tradução de Jaime Bruna da *Coleção Os Pensadores*, embora, nas edições consultadas, não haja suspeitas sobre o entrecho.

45. Christian Werner traduz: “Pois fácil fortifica, fácil ao forte limita” (HESÍODO. *Trabalhos e Dias*, 5).

46. ARISTIDES. *Orações romanas*, XIV, 208.

lex provinciae pode ter sido um instrumento generalizado de regulamentação da autonomia das cidades helenizadas, interferindo na deliberação e na eleição.⁴⁷ É igualmente revelador que Díon Crisóstomo relate a importância do *dêmos* para a vida política nas cidades do leste em fins do século I e Plutarco se refira à importância da democracia nas cidades helênicas, sob jugo romano, como sistema político que mantém o povo comum em ordem e tranquilidade.⁴⁸

Segundo Peter Brown, em meados do século II do Império Romano, “a história da maneira como dez por cento da população (que vivia nas cidades e deixou a sua marca na civilização europeia) se alimentava da forma sumária, à custa do trabalho dos restantes noventa por cento que trabalhavam a terra”.⁴⁹ Com o fim da República, o aumento e a consolidação das estratificações do poder beneficiaram apenas a manutenção dos privilégios sociais e as garantias de segurança pessoal do indivíduo.⁵⁰ Por isso, ao contrário de romper as amarras das relações de poder, a economia menos dicotômica no Império operou na construção de um padrão ainda mais intrincado de desigualdade.⁵¹

Andrew Wallace-Hadrill pondera que “as ondas de luxúria que cobriram Roma a partir do começo do século II a.C. representam o maior estímulo econômico numa sociedade dinâmica e flexível”.⁵² Segundo Aldo Schiavone, mais do que nunca a rapina bélica revelou-se o único mecanismo

de autoalimentação e sustentação política da economia nos séculos seguintes.⁵³ Com efeito, as impressões de Aristides com a grandeza do mundo romano, ainda que hiperbolizadas, fundamentavam-se no acúmulo concreto de mercadorias e no adensamento do transporte por volta dos séculos I e II d.C. Assim, a ascensão social pelo consumo, a despeito das promoções de cidadania frequentes nos primeiros séculos da nossa era, gerava uma tensão entre o discurso moralizante, proveniente já da época de Augusto, e a luxúria que ameaçava a ordem social romana e o estímulo crescente da cultura material por meio da qual o signo e a ordem sociais poderiam ser atualizados – debate sobre o estatuto social que *Satyricon* revelou ser complexo no mundo Antigo, conforme demonstrou Fábio Faversani:

Ainda que a relação com o mercado fosse um dado relevante, havia outros cuja importância não era menor: o *status* jurídico, a tradição familiar, a carreira pública, a erudição, as relações que se estabelecem com outros indivíduos, quer através da inserção em coletivos (*collegia, augustales*, exército, etc.), quer através de relações interpessoais, o conhecimento de um saber técnico, etc.⁵⁴

Havia um grave descompasso cultural provocado pela possibilidade de maior oferta de produtos, sem que isso significasse verdadeira transformação na vida política

47. LINTOTT. *Imperium Romanum*, p. 147.

48. DÍON CRISÓSTOMO. *The Rhodian oration*, XXXI, 58; PLUTARCO. *Precepts of Statecraft*, 798-9; 813d.

49. BROWN. *O fim do mundo clássico*, p. 12.

50. MENDES. *O sistema político do Principado*, p. 26.

51. HINGLEY. *Globalizing Roman Culture*, p. 120.

52. WALLACE-HADRILL. *Rome's cultural revolution*, p. 346.

53. Somente como atribuição ficcional que a antiga mentalidade aristocrática permitiu expressar completamente, escondendo-se atrás da estranheza de um “outro”, líder bretão Calgaco, com Tácito, as ambições econômicas como motor da permanente manutenção de guerras e controles militares (SCHIAVONE. *Uma história rompida*, p. 122-129).

54. FAVERSANI. *A pobreza no Satyricon*, de *Petrônio*, p. 89.

institucional, que ao final acabava impulsionando certos setores da sociedade a atribuírem maior controle sobre a luxúria, a *tryphé*, ou em outros termos, a encontrarem no cuidado de si um mecanismo de conciliar as disparidades sociais: a arte do bem viver, segundo a elite imperial romana, direcionada para acalmar as ansiedades do consumo proveniente do espólio de guerra.

A revolução do consumo revelava-se, pois, a contemplação de um volume inerte, fadado à opulência das camadas mais ricas, justamente por ser impotente para realizar mudanças na postura cultural com quem tinha na renda, não na produtividade ou no reinvestimento, a manutenção das bases de seus privilégios políticos.⁵⁵ Assim, as tentativas dos imperadores Marco Aurélio e, em especial de Caracala em 212, de institucionalizar a cidadania a quase toda a população livre do Império devem ser entendidas como tão-só o próprio princípio de organização da desigualdade. Por isso, Richard Hingley afirma que:

Se tomarmos por cidadania a identidade romana, no início do século III d.C., a população romana se espalhou efetivamente por todo Império. Por essa época, contudo, cidadania era menos que o privilégio que outrora fora; isto porque o sentido do estatuto mudou e a desigualdade tornou-se mais um princípio de organização que atravessou o Império. A

redefinição de cidadania depois do século II criou uma clara divisão entre *honestiores* e *humiliores* que destruiu a unidade de cidadania.⁵⁶

Entendida de acordo com Rancière, a justiça é a “escolha da própria medida segundo a qual cada parte só pega a parcela que lhe cabe”.⁵⁷ Por isso, não é de se estranhar a postura beneficente dos imperadores. Se os valores da democracia haviam sido desnaturalizados, a desigualdade social como fundamento da natureza política era organizada de forma ainda mais convicta como se pertencesse a tempos imemoriais, cabendo aos imperadores redefinirem a parte desigual de justiça que caberia aos novos cidadãos entendidos não como iguais, mas como diferentes *possíveis* na igualdade.

Segundo Neal Wood, a igualdade geométrica [*isótes*] estoica, tal como Marco Aurélio mencionou, não ajudava a erradicar as distinções sociais e econômicas se entendida no plano político; pelo contrário, esse ideal de igualdade contribuiu concretamente para instituir e manter a hierarquia social, correspondendo a uma escala diferencial de direitos políticos.⁵⁸ Uma vez que o serviço à comunidade estaria associado à natureza humana, como pensou o imperador Marco Aurélio, o governo deixava de ser espaço de lutas para a diminuição das desigualdades sociais.⁵⁹

55. SCHIAVONE. *Uma história rompida*, p. 150.

58. WOOD. *Cicero's social and political thought*, p. 149.

56. HINGLEY. *Globalizing Roman culture*, p. 57. Michael Grant acrescenta que *honestiores* eram isentos de tortura, enquanto *humiliores* não, o que apenas diz o quanto a igualdade era medida com diferentes escalas (GRANT. *The Antonines*, p. 155).

57. RANCIÈRE. *O desentendimento*, p. 20.

59. MARCO AURÉLIO. *Meditações*, VIII, 12. A intensificação da helenização da auto representação imperial nesse período remete à longa tradição de apropriações da *paideía* grega, que pode ser entendida como “construção e reificação de identidades idealizadas para gregos e romanos, um espaço privilegiado de complexa interação cultural entre ideologia romana e identidade grega, uma fundação sobre a qual ambos os povos construíram seus próprios sentidos de lugar no mundo” (WHITMARSH. *Greek literature and the Roman Empire*, p. 16).

Se ainda funcionava formalmente uma democracia em algumas cidades do Império Romano, era por que tal regime de governo já não incomodava as elites econômicas e políticas locais, muito menos as dominantes. Segundo Lintott:

Na Grécia e na Ásia Menor a história começa com a famosa declaração de Titus Flaminus [...] na qual as cidades gregas ficariam *libertas* [*eleútheroi*], em posse de suas próprias leis [*autonomoi*], livres das guarnições [*aphrouretois*] e dos tributos [*aphorolegetois*] [...]. Contudo, a liberdade era condicionada à manutenção de boas relações com Roma. Além disso, qualquer liberdade concedida por um poder dominante tem implícita o elemento de dominação, e a maioria dos gregos não tinha dúvida de que permaneciam sujeitos a ele.⁶⁰

Não parece fortuito que a permanente militarização das sociedades submetidas pelo poderio romano tenha sido a marca da passagem da República ao Principado, sob o qual as cidades permaneciam em constante vigilância e controle.⁶¹

O que se questiona, portanto, é o papel do *dêmos* nessas instituições políticas, especialmente no que tange à vivência, à significação, ao valor que a democracia representava para cada um. É de se estranhar do mesmo modo que a

democracia no período clássico jamais tenha sido vista como sistema de ordem e tranquilidade; pelo contrário, tal sistema de governo foi tido como ameaça à liberdade da própria cidade, o que fez com que alguns filósofos, a exemplo de Platão e Aristóteles, projetassem constituições políticas alternativas àquelas sob as quais viviam. Coloca-se em dúvida, por conseguinte, o discurso com terminologias democráticas em um ambiente cuja cultura política democrática já não existia.⁶²

Luciano e Marco Aurélio viveram e falaram de um mesmo tempo histórico, ainda que a partir de perspectivas distintas, pois é difícil deixar de perceber as diferentes posições quando as trajetórias de vida são, de um lado, de um jovem rico, pertencente a uma família de aristocratas, e de outro, a de alguém que precisou trabalhar para ascender socialmente. Se Luciano, que via no *gênos*, na tradição, nas relações de poder apenas mecanismos para atuação em vida, dispensáveis diante da morte, fazendo do filósofo Nigrino uma autoridade para dar visibilidade à ausência de justiça e de liberdade no Império, o mesmo não pode ser dito sobre Marco Aurélio.

A *paideia* grega transmitida pelos mestres Severo, Tráseas, Helvídio, Catão, Díon, Bruto e outros faz entender, como bem lembrou Brandão, que Marco Aurélio jamais precisou se converter à filosofia, pois já nascera filósofo.⁶³ O

62. Para a democracia grega como conceito de cultura política, ver: DABDAB TRABULSI. *Participação direta e democracia grega*.

63. BRANDÃO. *A poética do hipocentauro*, p. 195. Ver também WHITMARSH. *Greek literature and the Roman Empire*, p. 217, para quem, “[e]m relação à referência a Díon, há relativo consenso que inclina para o nome de Díon de Siracusa, amigo de Platão que (de acordo ao menos com as cartas) procurou implementar um reino filosófico em Siracusa. Este Díon poderia parecer anômalo numa lista de estoicos romanos que se opuseram à autocracia (Tráseas e Helvídio eram os mais proeminentes da chamada ‘oposição estoica’ contra a dinastia flaviana; Brutos e Catão eram os celebrados oponentes de Júlio César) [...]. Mas como Trajano, Marco Aurélio se auto representou íntimo aos exemplos de Díon”.

60. LINTOTT. *Imperium Romanum*, p. 37-38.

61. NIPPEL. *Public order in ancient Rome*, p. 91.

64. Não se trata aqui de pensar na naturalização como parte de um programa fundado na *phýsis*, como é também o pensamento cínico (“a vida de acordo com a natureza”, que rejeita as barreiras convencionais de família, gênero nascimento posição, raça ou instrução), mas como ato, para ficarmos na metáfora de Wittgenstein, de ocultar a escada pela qual se fez subir, isto é, esconder o artifício da ficção.
65. FOUCAULT. *A coragem da verdade*, p. 241-242.
66. HINGLEY. *Globalizing Roman Culture*, p. 60.
67. MENDES; OTERO. *Religiões e as questões de cultura, identidade e poder no Império Romano*. Ver também GUARINELLO. *Ordem, integração e fronteiras no Império Romano*, p. 125, para quem “O Império propiciou a criação, ao longo do tempo, de uma ordem racional, burocrática, previsível. Mas a fronteira da racionalidade nunca extinguiu a imprevisibilidade do exercício do poder, que permaneceu, em larga medida, pessoal, fluida e negociável: dependente do status, da riqueza, das redes de relações de patronato e amizade, do poder discricionário de governadores, de soldados e das elites locais. No bojo da integração política, a unidade imperial favoreceu a integração e a hierarquização das elites locais conduzindo, progressivamente, à formação de uma elite imperial, com códigos sociais, culturais e de conduta cada vez mais homogêneos”.

imperador-filósofo é, assim, a própria encarnação do ideal que faz confundir as esferas da filosofia e da política, naturalizando o *gênos* que o faz rei, seja pela hereditariedade que o investe do cargo pela adoção, seja pela *paideia* que lhe permite exercer a monarquia.⁶⁴ Vale ressaltar que, na tradição estoica, o filósofo era em certo sentido quase um rei, ou melhor, seria mais que um rei “aquele que é capaz não só de se governar a si mesmo (ele guia sua própria alma), mas de governar também a alma dos outros, e não simplesmente dos outros tais como são delimitados e vivem dentro de uma cidade, mas a alma dos homens em geral, do gênero humano”.⁶⁵

Nesse complexo jogo de identidades, as elites locais procuraram dentro do Império Romano absorver e se acomodar diante do quadro cultural romano que se baseava na coleção de signos familiares aos dominados, desde a literatura e a história até a produção arquitetônica etc. A *paideia* grega também auxiliava na criação e reprodução de normas comportamentais e linguísticas, além de regras que definiam modos de vida, “incluindo ideias de autoridade que eram fundamentais às elites”.⁶⁶ Assim, as identidades culturais deslizavam entre a homogeneização de símbolos e suas diferenciações – que podem ser entendidas em alguns casos como forma de resistência.⁶⁷

Aplicada ao Império Romano, a identidade étnica dificilmente se sustenta apenas pela perspectiva da violência. A expansão imperial romana dependeu tanto da violência do trabalho escravo, quanto da difusão da cultura e dos símbolos, sobre os quais se buscava orientar uma leitura que estivesse de acordo com as convenções de uma educação clássica tradicional. No entanto, não se trata precisamente de uma sujeição cultural da sociedade dominadora sobre a dominada, mas da produção de uma cultura global na qual diferentes valores, interesses, lutas por prestígio e poder interagiam e chocavam-se entre si.⁶⁸ Portanto, o ambiente cultural do Império Romano não simplesmente impôs determinado conteúdo programático a seus súditos, seja pela força, seja pela elaboração de discursos, mas também formulou, na constante interação com os povos dominados, reflexões extremamente dinâmicas sobre a identidade própria. A produção cultural foi o resultado de transformações sociais e políticas a partir do contato com a diferença, mas também comportou a própria engrenagem de mudanças.

Como afirmou Edmund Cueva, retornar ao passado pode ter significado para parte dos gregos no período imperial um alívio contra a “desmoralização causada pela vida em sociedade na qual a *pólis* perdera sua autonomia e nenhum significativo debate público fora permitido. Essa sociedade, alienada de seu presente e deslocada de seu passado,

68. HINGLEY. *Globalizing Roman Culture*, p. 49-53.

recorreu a estratégias que giravam em torno da reformulação da relação entre passado grego e presente romano”. Com efeito, o mesmo passado promovido pelos gregos, “com recursos para lograr posições e beneficiamento no mundo romano, é agora revelado como fonte de inquietação, que promove descontentamento com o estado da ordem presente, inibindo assim a assimilação de gregos dentro dele”.⁶⁹

No que tange à democracia, o passado clássico grego foi rearticulado de diferentes maneiras dentro do Império Romano, de modo a tornar-se uma verdadeira tradição em disputa. Seja pensado do ponto de vista histórico ou do mitológico, o conjunto de relatos antigos lidos durante o século II foi objeto de construção de diferentes “identidades culturais”, nas quais diversas relações de poder político, social, econômico, religioso, cultural penetravam. A conexão entre um mito comum de descendência e um território específico, se entendido como região onde grupos residem ou como memória vinculada a uma narrativa ancestral fundacional, é a característica mais distinguível de um grupo que se quer distinto.⁷⁰ Conceber a participação direta nas assembleias como narrativas políticas durante o século II ajuda-nos a compreender as mobilizações de recursos discursivos para a formulação de identidades culturais do político.⁷¹

A política, por conseguinte, começa no Império justamente quando a igualdade que reina na comunidade é distribuída segundo o valor de cada parte que dá a deter uma parte do poder comum, o direito de estar em comunidade. No entanto, os democratas gregos bem demonstraram que a política aí só começa quando a igualdade é distribuída de uma forma radicalmente diferente daquela segundo a qual as mercadorias se trocam e os danos se reparam, isto é, quando as dívidas deixaram de fazer dos corpos falantes escravos. Do contrário, estaríamos falando apenas da administração dos privilégios e da distribuição do valor que confere o direito ao poder comum. A liberdade que vem do litígio pela redistribuição do poder procura impedir que os ricos governem pelo simples jogo aritmético dos lucros e das dívidas.

A afirmação de Michel Foucault é adequada quando aborda a capilaridade do poder imperial antes do seu encerramento no século III:

em vez de uma redução ou de uma anulação das atividades políticas, pelos efeitos de um imperialismo centralizado, convém pensar na organização de um espaço complexo; muito mais vasto, muito mais descontínuo, muito menos fechado do que poderia sê-lo o espaço das pequenas cidades-Estado, ele também é mais flexível, mais diferenciado,

69. CUEVA. *The myths of fiction*, p. 6-7.

70. HALL. *The nature and expression of ethnicity*, p. 25.

71. Se o historiador pode incorrer em inadequadas generalizações ao tentar equacionar temporalidades individual e social, os historiadores da antiguidade têm ainda mais dificuldade em avançar em tal campo de estudo, embora façam bom uso de algumas categorias analíticas, devido à dificuldade de lidar com um conceito desenvolvido face a problemas da história contemporânea. Daí poderia surgir, mais que generalizações, um amontoado de imprecisões típicas do anacronismo. É o caso dos bons usos, a meu ver, do pequeno mas não menos interessante ensaio de Paul Veyne, *Acreditavam os gregos em seus mitos?* Nele, o historiador procura compreender o pensamento e o saber antigos, através da cultura e o imaginário circulante entre filósofos, historiadores, literatos, além de entre as camadas médias, por meio da cultura material.

menos estritamente hierarquizado do que, mais tarde, será o Império autoritário e burocrático que, após a grande crise do século III, tentar-se-á organizar. É um espaço onde os focos de poder são múltiplos, onde as atividades, as tensões, os conflitos são numerosos, onde eles se desenvolvem de acordo com várias dimensões, e onde os equilíbrios são obtidos por meio de transações variadas.⁷²

72. FOUCAULT. *História da sexualidade 3*, p. 89.

Entretanto, parece equivocada a dedução de que “a política de municipalização constituiu uma linha bem constante cujo efeito era o de estimular a vida política das cidades no quadro mais amplo do Império”, o que garante a política em seu confinamento jurídico, longe do litígio pela redivisão dos lucros e das dívidas.⁷³ De modo diferente, entende-se que a liberdade do *dêmos* não deve ser apreendida como propriedade determinável, mas facticidade pura. Conforme Jacques Rancière:

73. FOUCAULT. *História da sexualidade 3*, p. 90.

por trás da “autoctonia”, mito de origem reivindicado pelo *dêmos* ateniense, impõe-se esse fato bruto que faz da democracia um objeto escandaloso para o pensamento: pelo simples fato de ter nascido em tal *pólis*, e especialmente na *pólis* ateniense, depois que a escravidão por dívidas foi abolida, qualquer um desses corpos falantes fadados ao anonimato do trabalho e da reprodução, desses corpos falantes que não têm mais valor do que os escravos — e menos até, já que,

diz Aristóteles, o escravo recebe sua virtude da virtude de seu senhor —, qualquer artesão ou comerciante é contado nessa parte da *pólis* que se chama povo como participante dos negócios comuns enquanto tais. A simples impossibilidade, para os *oligoi*, de reduzir à escravidão seus devedores transformou-se na aparência de uma liberdade que seria propriedade positiva do povo, como parte da comunidade.⁷⁴

74. RANCIÈRE. *O desentendimento*, p. 22-23.

No século II, a autoridade era exercida não apenas por meio do *imperium*, mas também por meio de uma política de memória assentada em um suposto passado comum cujo objetivo era conciliar as distintas posições ideológicas dentro do reino.⁷⁵ Os usos e abusos dessa política de memória foram entendidos por Harriet Flower como parte de uma cultura política duradoura no Império Romano:

75. Noberto Guarinello lembra como Tácito procurou reformular a participação dos estoicos no governo de Nero: “as ironias da História fizeram com que os estoicos, que perderam a luta pelo poder [durante os últimos anos do governo de Nero], ganhassem a batalha da memória, a ponto de apagar dela sua participação decisiva num reinado que se tornaria símbolo de mau-governo, crueldade, loucura, tirania” (GUARINELLO. *Nero, o estoicismo e a historiografia romana*, p. 61).

As sanções de memória frequentemente apareciam para oscilar livremente entre os extremos do esquecimento e desgraça, num espaço de memória dinâmico compartilhado em parte pela vergonha e pelo silêncio, mas também em parte pela vituperação e pelo contínuo debate a respeito dos méritos e vícios de seus antecedentes.⁷⁶

76. FLOWER. *The art of forgetting*, p. 5.

Diferente da elite ateniense no período clássico, que buscou conciliar as diferenças políticas a fim de atenuar

a mobilização social, Marco Aurélio valorizou as diferenças nelas mesmas, uma vez que elas já não significavam a concretude de uma vida democrática no seio do Império: o regime democrático como *práxis* há muito já havia sido extinto, não se mostrando mais uma alternativa possível. Assim, as tensões sociais foram gradativamente deslocadas para o interior das relações de beneficiamento pessoal, nas quais os *pepaideuménoi* se beneficiavam com o prestígio político.⁷⁷

A mobilização da identidade democrática no Império dissuadia tensões, outorgava legitimidade a personalismos políticos, sem suscitar o debate de que apenas alguns poucos pertencentes aos quadros do *cursus honorum* poderiam se agarrar à multiplicidade de construções identitárias. Isto é, nem tudo era possível dentro do Império Romano. Nem todas as identidades poderiam ser expressas; nem todos tinham direito à legítima voz. Segundo Jacques Schwartz, Luciano teve o cargo de *archistator praefecti Aegypti*, com salário anual de 60 mil sestércios, ocupando-se de três *militiae equestres*, entre 161 a 169, convidado pelo prefeito C. Calvisius Statianus. Assim, Luciano teria adquirido a cidadania romana e se encarregado da administração no Egito ao menos por um tempo.⁷⁸ Todavia, o que esteve em jogo aí não foi o estatuto político de Luciano, mas sim seu estatuto jurídico e profissional.

O que Luciano deixa entrever, portanto, é a historicidade do *gênos*, tão sutilmente naturalizado pela elite educada de Roma, fazendo ver a natureza comum do gênero humano diante da morte. Mostrava que a democracia de um povo que se acreditava autóctone era também ela uma prática política – mais que um sistema político – inventada, bem como eram as narrativas sobre o passado, pois só assim o presente seria capaz de se mostrar verdadeiramente fiel à sua tradição, fazendo dela um espaço de plena disputa.

REFERÊNCIAS

EDIÇÕES E TRADUÇÕES DE TEXTOS GREGOS

AELIUS ARISTIDES. **Aristides**. Ed. W. Dindorf. Leipzig: Reimer, 1829.

_____. **To Rome**. Traduction by Saul Levin. Chicago: The Free Press Illinois, 1950.

DIO CHRYSOSTOM. **Dio Chrysostom**. With an English translation by J. W. Cohoon. Cambridge: Harvard University Press, 1951, v. 5.

FLAVIUS JOSEPHE. **Guerre des Juifs**. Texte établi et traduit par André Pelletier. Paris: Les Belles Lettres, 1980.

77. BOWERSOCK. *Greek sophist in the Roman Empire*, p. 48.

78. SCHWARTZ. *Biographie de Lucien de Samosate*, p. 12.

HERÓDOTO. **História**. Tradução Brito Broca. Rio de Janeiro: Ediouro, 1994.

HERODOTUS. **The histories**. With an English translation by A. D. Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1920.

HESÍODO. **Trabalhos e dias**. Tradução de Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.

LUCIANO. **Como se deve escrever a história**. Tradução, notas, apêndices e o ensaio “Luciano e a história” de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Tessitura, 2009.

LUCIANO. **Diálogos dos mortos**. Introdução, versão do grego e notas de Américo da Costa Ramalho. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1989.

_____. **Luciano I**. Tradução do grego, introdução e notas Custódio Magueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

_____. **Luciano IV**. Tradução do grego, introdução e notas Custódio Magueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

_____. **Luciano VIII**. Tradução do grego, introdução e notas Custódio Magueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

MARC-AURÈLE. **Pensées de Marc-Aurèle**. Traduction par J. Barthélémy Saint-Hilaire. Paris: Baillière, 1876.

MARCO AURÉLIO. **Meditações**. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores, 5 v.).

MARCUS AURELIUS. M. **Antonius Imperator ad se ipsum**. Edição de Jan Hendrik Leopold. Leipzig: Keyboarding, 1908.

MARCUS AURELIUS ANTONINUS. **The meditations of the emperor Marcus Aurelius**. Oxford: Clarendon Press, 1944.

PLUTARCH. **Plutarch's moralia**. Translated by Harold North Fowler. Cambridge: Harvard University, 1936.

TÁCITO. **Anais**. Tradução e prólogo de Leopoldo Pereira. Rio de Janeiro: Ediouro, 1998.

THUCYDIDES. **Historiae**. Ed. by H. S. Jones and J. E. Powell. Oxford: Clarendon Press, 1942, 2 v.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Introdução, tradução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1982.

ESTUDOS MODERNOS

ARANTES JUNIOR, Edson. Diálogo dos mortos sobre os vivos: uma crítica luciânica à cerimônia de apoteose do imperador romano. **Revista Mosaico**, v.1, n.2, jul./dez., 2008, p. 261-268.

BOWERSOCK, Glen W. **Greek sophist in the Roman Empire**. Oxford: Clarendon Press, 1969.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. **A poética do hipocentauro**: literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

_____. **Em nome da (in)diferença**: o mito grego e os apologistas cristãos do segundo século. Campinas: Unicamp, 2014.

_____. Luciano e a história. In: LUCIANO. **Como se deve escrever a história**. Tradução, notas, apêndices por Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Tessitura, 2009.

BROWN, Peter. A sociedade. In: **O fim do mundo clássico**: de Marco Aurélio a Maomé. Lisboa: Verbo, 1972.

CLAY, Diskin. Luciano of Samosata: four philosophical lives (Nigrinus, Demonax, Peregrinus, Alexander Pseudomantis). **ANRW II**, Berlin; New York, v. 2, t. 36, 1997, p. 3406-3450.

CUEVA, Edmund. **The myths of fiction**: studies in the canonical Greek novels. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2007.

DABDAB TRABULSI, José Antonio. **Participação direta e democracia grega**: uma história exemplar? Coimbra: Grácio Editor, 2018.

DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2008.

FAVERSANI, Fábio. **A pobreza no Satyricon, de Petrônio**. Ouro Preto: UFOP, 1998.

FINLEY, M. I. **A política no mundo antigo**. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

FLORES Jr., Olimar. **Canes sine coda**: filósofos e falsários: uma leitura do cinismo antigo a partir da literatura relativa a Diógenes de Sínope. Belo Horizonte: UFMG, 2006. (dissertação)

FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade**: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **História da sexualidade 3**: o cuidado de si. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

_____. **O que é um autor?** Tradução de António Fernando Cascais e Edmundo Cordeiro. Lisboa: Vega, 2006.

GRANT, Michael. **The Antonines**: the Roman Empire in transition. London; New York: Routledge, 2005.

GUARINELLO, Noberto Luiz. Nero, o estoicismo e a historiografia romana. **Boletim do CPA**, Campinas, n. 1, 1996, p. 53-61.

_____. Ordem, integração e fronteiras no Império Romano. Um ensaio. **Mare Nostrum**, v. 1, 2010, p. 113-127.

HALL, Jonathan M. The nature and expression of ethnicity: an anthropological view. In: **Ethnic identity in Greek Antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

HARTOG, François. A fábrica da história: do "acontecimento" à escrita da história – as primeiras escolhas gregas. **História em Revista**, Pelotas, v. 6, dezembro/2000, p. 7-19.

_____. **A história de Homero a Santo Agostinho**. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

HINGLEY, Richard. **Globalizing Roman culture**: unity, diversity and empire. New York: Routledge, 2005

JONES, C. P. **Culture and society in Lucian**. Cambridge: Harvard University, 1986.

LINTOTT, Andrew. **Imperium Romanum**: politics and administration. London; New York: Routledge, 1993.

MENDES, Norma Musco. O sistema político do Principado. In: MENDES, N. M.; SILVA, G. V. (org.). **Repensando o império romano**: perspectivas socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória: EDUFES, 2006.

MENDES, Norma Musco; OTERO, Uiara Barros. Religiões e as questões de cultura, identidade e poder no Império Romano. **Phoênix**, Rio de Janeiro, 11: p. 196-220, 2005.

MOMIGLIANO, Arnaldo. **As raízes clássicas da historiografia moderna**. Tradução Maria Beatriz Borba Florenzano. Bauru: EDUSC, 2004.

NICOLAI, Roberto. The place of History in the Ancient World. In: MARINCOLA, John (ed.). **A companion to Greek and Roman historiography**. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

NIPPEL, Wilfried. **Public order in ancient Rome**. New York: Cambridge University Press, 2003.

OBER, Josiah. **Mass and elite in democratic Athens**: rhetoric, ideology, and the power of the people. Princeton: Princeton University Press, 1989.

RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento**: política e filosofia. Tradução de Ângela Leite Lopes. São Paulo: Ed. 34, 1996.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução Alain François [et al.]. Campinas: Unicamp, 2008.

SANO, Lucia. **Sendo homem**: a guerra no romance grego. São Paulo: USP, 2013. [Tese]

SCHIAVONE, Aldo. **Uma história rompida**: Roma Antiga e Ocidente Moderno. Tradução Fábio Duarte Joly. São Paulo: USP, 2005.

SCHWARTZ, Jacques. **Biographie de Lucien de Samosate**. Bruxelles: Latomus, 1965.

SWAIN, Simon. **Hellenism and empire**: language, classicism and power in the Greek World, AD 50-250. Oxford: Clarendon Press, 1998.

WHITMARSH, Tim. **Greek literature and the Roman Empire**: the politics of imitation. Oxford: Oxford University Press, 2001.

WHITE, Hayden. A questão da narrativa na literatura contemporânea da história. **Revista de História**, N. 2/3, Primavera, 1991, p. 47-89.

WOOD, Ellen. Capitalismo e democracia. In: BORON, Atilio (org.) [et al.]. **A teoria marxista hoje**: problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, 2007.

WOOD, Neal. **Cicero's social and political thought**. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press, 1991.

WOODMAN, A. J. **Rhetoric in classical historiography**: four studies. London; New York: Routledge, 1988.

WALLACE-HADRILL, Andrew. **Rome's cultural revolution**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Recebido em: 10-04-2019.

Aceito em: 01-05-2019.