

Lima Barreto contra a Grécia

Lima Barreto against Greece

Erick Araujo¹

Resumo: Trata-se de analisar o modo pelo qual Lima Barreto lida com a ideia de Grécia. Há, por um lado, a crítica direta às maneiras pelas quais a tradição da Antiguidade Grega é apresentada como um modelo a ser seguido, inclusive em seu traço supostamente branco. Por outro, tem-se o uso criativo dessa tradição. Uso exemplificado pela imagem da túnica de Nessu, presente em *Recordações do escrivão Isaías Caminha*, e pelas figuras de Sócrates e Platão, em *Vida e morte de M.J. Gonzaga de Sá*. A Grécia aparece não como mera decoração, mas como dispositivo de problematização tanto de seu uso hegemônico quanto do próprio mundo que cerca Lima Barreto.

Palavras-chave: Lima Barreto. Grécia Antiga. Racismo. Usos da tradição.

Abstract: This paper seeks to analyse the way in which Lima Barreto engages with the idea of Greece. On the one hand, there is a direct critique of the ways in which the tradition of Greek Antiquity is presented as a model to be followed, including in it the supposedly Greek whiteness. On the other hand, there is a creative use of this tradition. This use is exemplified by the image of the tunic of Nessus in *Recordações do Escrivão Isaías Caminha*, and by the figures of Socrates and Plato in *Vida e Morte de M.J. Gonzaga de Sá*. Greece appears not as mere decoration, but as a device for problematizing both its hegemonic use and the very world that surrounds Lima Barreto.

Keywords: Lima Barreto. Ancient Greece. Racism. Uses of tradition.

Introdução

Após a publicação de *Triste fim de Policarpo Quaresma*, Lima Barreto diz ter recebido uma carta anônima, cortês, que fazia alguns “reparos sagazes e originais” (Barreto, 2010a, p. 56) sobre seu romance. Escrita, segundo Lima, com uma linda letra, a carta gerou, no destinatário, simpatia, impulsionando-o a respondê-la. No entanto, os elogios à carta não perduram por muitas frases. Há algo particular que faz com que o autor de *Triste fim* comece

¹ Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ/FAPERJ).

sua resposta com uma contestação: o “que [...] me faz contestar o meu amável correspondente anônimo [é] a sua insistência em me falar na Grécia, na Hélade sagrada etc., etc.” (Barreto, 2010a, p. 56). “Implico solenemente com a Grécia”, diz o autor da Vila Quilombo, mas logo complementa, afiando seu comentário, “implico solenemente com os nossos cloróticos gregos da Barra da Corda e pançudos helenos da praia do Flamengo (vide banhos e mar)” (Barreto, 2010a, p. 56-7). O objeto deste artigo é investigar a relação de complementariedade entre essas duas frases, e elucidar como tal relação expõe, de um lado, uma crítica a certa Grécia vinculada a um empreendimento civilizatório no qual a brancura passa a ser traço fundamental – traço de sustentação e a ser sustentado – e, por outro, um uso específico da Grécia constituinte do projeto literário, e militante, de Lima Barreto. Tal uso é visível, primeiro, na imagem da *túnica de Néssus*, presente tanto no romance *Recordações do escrivão Isaías Caminha* quanto na crônica *A túnica de Néssus das leis*; e, segundo, em seu romance *Vida e morte de M.J. Gonzaga de Sá* (Barreto, 1961b), no qual há um manejo tanto das figuras quanto, sobretudo, da relação entre Sócrates e Platão como referência para os protagonistas barretianos, Gonzaga de Sá e Augusto Machado.

As forças da literatura

As comédias de Aristófanes, as tragédias de Sófocles, *A Política* de Aristóteles, além de livros sobre história e mitologia da Grécia Antiga (*Mythologie de la Grèce Antique*, de Paul Decharme; *La Grèce Antique*, de André Lefèvre; *Histoire de la civilisation hellénique*, de Paparrigopoulo; *História Antiga: Oriente e Grécia*, de João Ribeiro) estão presentes no inventário da Limana (Barreto, 1917), biblioteca de Lima Barreto. Há, também, referências à mitologia de Hércules – além do episódio da túnica de Nessu, tem-se o fato de Alcmena, mãe do herói, dar nome a uma personagem de *Vida e Morte de M.J. Gonzaga de Sá* (Barreto, 1961b, p. 117). Aparecem, ainda em *Vida e morte*, referências diretas a Sócrates, Platão e Plutarco. Acerca de Platão, em seu *O destino da literatura* (Barreto, 2017), diz: “com o ser grande filósofo, não deixava de ser também um grande poeta” (p. 270). Em um pequeno texto crítico – *Aos Poetas* (Barreto, 2017) –, ao se direcionar a um poeta contemporâneo seu (Hélio Lima), o autor da Vila Quilombo diz: “Agora, se o jovem amigo e poeta me permite, animo-me a lembrar-lhe aquela observação que Platão põe na boca de Sócrates, no *Fédon*” (p. 284), seguindo, daí, a tradução de trecho da passagem 61b-c do diálogo socrático de Platão. Que se lembre também de seu curso de filosofia “feito por Afonso Henriques de Lima Barreto para Afonso Henriques de Lima Barreto” (Barreto, 1956c, p. 35). O programa do curso aparece em

seu *Diário Íntimo*, uma entrada do ano de 1903, sem especificação de dia ou mês. Constan nele três lições de filosofia grega. Tem-se, aí, portanto, alguns indícios, não só de um interesse, mas também de um uso, por parte de Lima Barreto, daquilo que se costuma chamar de tradição grega. Um uso que não parece corroborar sua frase “Implico solenemente com a Grécia”. Cabe compreender, portanto, a relação entre tal sentença e a prática literária barretiana. Que se vá, inicialmente, ao texto no qual a frase aparece. Trata-se de *Amplius!*, ensaio que abre a coleção de contos *Histórias e Sonhos* (Barreto, 1920), incluído em seus contos completos (Barreto, 2010a). No texto, o autor informa que, originalmente, as palavras que serão lidas foram publicadas em setembro de 1916, em um jornal do Rio de Janeiro chamado *A Época*. O objetivo do texto publicado no jornal, e reproduzido na abertura de sua coleção de contos, é, diz Lima, “esclarecer o que poderia haver de obscuro em certas passagens dos meus humildes trabalhos” (Barreto, 2010a, p.55). Interessante notar que, em um breve texto de cinco páginas que intenta esclarecer pontos de sua obra, Lima Barreto toma um espaço considerável para falar da ideia de Grécia Antiga.

Cabe recordar que, no texto em questão, o autor de *Triste fim de Policarpo Quaresma* diz ter recebido uma carta anônima com alguns “reparos sagazes e originais” sobre o romance que havia sido há pouco publicado. Antes de expor tais reparos, Lima explicita que aquilo que faz no texto não é responder críticas à sua obra. Ele explica: “Quem, como eu, logo ao nascer, está exposto à crítica fácil de toda gente, entra logo na vida, se quer viver, disposto a não se incomodar com ela” (Barreto, 2010a, p. 55). Lima conhece bem o mundo que o cerca. Mas algo o faz contestar a carta: “a sua insistência em falar na Grécia” (Barreto, 2010a, p. 56). Sua contestação indica, ao que parece, dois pontos. O primeiro é que a crítica presente na missiva se distancia daquelas críticas fáceis, ou seja, do racismo a que ele e pessoas como ele estão expostas. No entanto, não se deve ter pressa. Sua resposta indica, este é o segundo ponto, que aquilo que encontra na carta tem certos efeitos. Cabe, portanto, tentar explicitá-los.

Sabe-se que, para Lima Barreto, a literatura deve funcionar segundo um destino preciso: “orientada para o ideal imenso em que se soldem as almas, aparentemente mais diferentes, reveladas, porém, por ela, como semelhantes no sofrimento da imensa dor de serem humanos”, a “arte literária se apresenta com um verdadeiro poder de contágio que a faz facilmente passar de simples capricho individual para traço de união, em força de ligação entre [a humanidade]” (Barreto, 2017, p. 275). No entanto, que se repita, o autor conhece bem o mundo que o cerca. Por isso, há uma tensão própria ao funcionamento da literatura proposta pelo autor. Uma tensão entre uma literatura universal e uma literatura militante.

Não se aponta, aí, uma disputa ou algo como uma tentativa de negação daquilo que é estrangeiro ou simplesmente estranho à realidade do autor. Não se trata, também, de uma tensão entre o que seria global e o que seria local. Que se recorde Augusto Machado, de *Vida e Morte de M.J. Gonzaga de Sá*: ao ver um grupo de ingleses, lembra de seus autores preferidos, “todos de lá, mais ou menos da terra daquela gente!” (Barreto, 1961b, p. 41), ou seja, da Europa. Diz, ainda que lembrou “gratamente de que alguns deles me deram a sagrada sabedoria de me conhecer a mim mesmo, de poder assistir ao raro espetáculo das minhas emoções e dos meus pensamentos” (Barreto, 1961b, p. 41). Há, talvez seja o caso dizer, uma tensão que pode ser aproximada àquela em seu sentido físico, a resistência ou força interna de um corpo quando sob força externa. A força exterior, os autores preferidos, enquadrados nessa literatura universal, não agem simplesmente sobre Augusto Machado, moldando-o de acordo com a força que empregam, mas ativam algo como uma força interna própria, a sabedoria de se conhecer, assistir ao espetáculo de suas emoções e de seus pensamentos. Uma força interna própria que não é o mesmo que algo já dado, essencial, mas sim algo que emerge desse contato, dessa relação entre forças – que necessariamente envolve outras forças.

Essa força interna, essa resistência, é força que age sobre força. A literatura militante, força que parte necessariamente das vidas marginais – pense-se no próprio Lima Barreto, mas, sobretudo, em Isaías Caminha, Clara dos Anjos; que se recorde, por exemplo das palavras de Vicente Mascarenhas, protagonista do romance inacabado *Cemitério dos vivos*: “o meu pensamento era para a humanidade, para a miséria, para o sofrimento, para os que sofrem, para os que todos amaldiçoam” (Barreto, 2010b, p. 208) – age sobre tal literatura universal, fazendo-a se mover, se transformar, também resistir. A tensão é permanente. E o destino da literatura é, para o autor da Vila Quilombo, existir em tal tensão, fazendo-a tender a uma direção: o “direito que tem todos a encontrar na Terra felicidade e satisfação” (Barreto, 2004b, p. 112). Todos. Vê-se, portanto, que há, sim, um campo de tensões próprio à literatura, mas não a ela restrito – por isso, dizer que tal relação de forças necessariamente envolve outras – já que se trata, sempre, para Lima Barreto, da humanidade.

É Isaías Caminha que faz ver tudo isso de modo mais explícito. É a leitura de um artigo racista que o faz se decidir por escrever suas recordações. Mas escrever não é se fazer literato, pois aqueles que conhece são “curvados aos fortes e às ideias vencedoras” (Barreto, 1961a, p. 120). Isaías não se quer fazer literato, no entanto, é necessário uma força, uma força da própria literatura: é Dostoiévski, Tolstói, Stendhal, Balzac, Taine, Flaubert, Eça de Queirós, Renan. O protagonista cita-os como suas referências. Mas faz questão de explicar: “não é a ambição literária que me move o procurar esse dom misterioso para animar e fazer viver estas pálidas

Recordações” (p. 120); se há o esforço para fazer seu livro “literário”, isto é feito para poder “falar das minhas dores e dos meus sofrimentos ao espírito geral, com a linguagem acessível a ele” (p. 120). Por fim, expõe seu objetivo: “queria modificar a opinião dos meus concidadãos, obrigá-los a pensar de outro modo, a não se encherem de hostilidade e má vontade quando encontrarem na vida um rapaz como eu” (p. 120). Vê-se, aí, pela voz de Isaías, a rede de relações de força, resistência, tensão, na qual se desenvolve a literatura barretiana.

Talvez, agora, possa-se retomar *a insistência em falar na Grécia*. E pode-se fazê-lo à luz da consideração de Isaías acerca dos literatos curvados aos fortes e às ideias vencedoras. É visível, aqui, a pertinência em se falar em força. Pois trata-se disso, de uma força que faz curvar, que molda, ou melhor, que esvazia. E certa Grécia é componente dessa força – ao mesmo tempo que seu alvo.

Sabe-se que, no Brasil, durante a chamada *belle époque* (1871-1930), a validação da erudição e da sofisticação de alguém que se propunha escrever dependia de suas referências e citações à Antiguidade Grega, mesmo que tal engajamento fosse superficial e decorativo (Koukklanakis, 2018; Silva, 2014). Pode-se dizer, brevemente, que, em relação a tal período, “a Grécia triunfou plenamente em nossas letras” (Broca, 2005, p. 153). E Lima Barreto sabe bem disso, daí suas palavras: “sempre que posso tenho combatido esse ideal grego que anda por aí” (Barreto, 2017, p. 275), levado à frente por “helenizantes de última hora” (Barreto, 2017, p. 272).

Cabe explicitar, portanto, o motivo desse combate. Lima Barreto afirma um destino da literatura: ela deve conectar as almas, estabelecer diferentes ligações por meio das diferenças, atuar para constituir isso mesmo que se diz humanidade. Não se trata, destarte, de um destino simples, tendo em vista, principalmente, um mundo tomado pelas grandes divisões, como é aquela racial. E a Grécia faz parte desse mundo. De um modo peculiar. Que se caminhe, então, com calma.

A mania de nossos cloróticos gregos

É conhecida a frase de José Veríssimo sobre Machado de Assis: “Mulato, foi de fato um grego da melhor época”. Como também o é a resposta de Joaquim Nabuco: “Eu não teria chamado o Machado de *mulato* e penso que nada lhe doeria mais do que esta síntese”², e a

² Ambos os trechos podem ser lidos no *Catálogo da Correspondência de Joaquim Nabuco* (1907-1910) (Dantas et al., 1999).

conclui dizendo que só via em Machado o branco, o grego. Apesar de uma superficial discordância, parece adequado afirmar que as frases compartilham um traço fundamental, o vínculo entre raça e cultura, para dizê-lo rapidamente. Machado é, *apesar* de mulato – parece ser esse o tom da frase de José Veríssimo –, grego, pois é a mais alta expressão do gênio literário brasileiro, de natureza “finamente aristocrática” e de “esquisita nobreza”, profundamente antipático ao “reclamo da mesquinhez das suas origens” (Veríssimo, 1954, p. 343-344). Machado não é mulato, é branco, pois, assim como a Grécia, a posteridade foi obrigada a lê-lo, a buscar compreendê-lo (Nabuco, 1949, p. 308). Pode-se pensar, aqui, em três vias, a primeira e a segunda relacionadas ao determinismo racial. A primeira: Machado é a exceção, não rompe o determinismo, mas o reafirma ao aparecer de modo isolado acima da média normal de seu conjunto de origem – *apesar de mulato, Machado é grego*. A segunda: afirma-se um determinismo racial não fenotípico, não importam os traços visíveis, sim a natureza soterrada que se expõe pela superioridade *cultural* – *Machado é branco, Machado é grego*. Já na terceira, tem-se a raça como uma tendência, e a cultura podendo funcionar de modo contratendencial – *apesar de mulato, Machado é grego*. Independentemente das vias que se tome, há hierarquia, e a Grécia está em seu topo, junto a seus supostos herdeiros.

Lima Barreto, por sua vez, em diferentes oportunidades, aponta o funcionamento do determinismo racial, do racismo, e a vinculação entre raça e cultura. Por um lado, o protagonista de *Recordações do escrivo Isaiás Caminha*, por exemplo, recorda o que o impulsionou a escrever: “me lembrei de escrever estas recordações, há dois anos, quando, um dia, por acaso, agarrei um fascículo de uma revista nacional, esquecida sobre o sofá de minha sala humilde, pelo promotor público da comarca”, um dos autores de tal publicação “fazia multiplicadas considerações desfavoráveis à natureza da inteligência das pessoas do meu nascimento”, “notando a sua brilhante pujança nas primeiras idades, desmentida mais tarde, na madureza, com a fraqueza geral dos produtos, quando os havia, ou em regra geral, pela ausência deles” (Barreto, 1961a, p. 40). Está explícito, aí, portanto, a ideia de uma natureza e seus produtos possíveis. Por outro lado, em diferentes momentos, o autor da Vila Quilombo expõe a mediocridade, ou melhor, o vazio dos títulos, das mais altas instituições, da cidade que se quer branca, do ideal grego que anda por aí e de nossos cloróticos gregos que o perseguem. Mas o que seria tal ideal grego que já se apresenta imbricado à raça e ao racismo? E como Lima Barreto faz ver que no topo da hierarquia racial tem-se, na verdade, vazio? Que se tente responder.

James Baldwin (2020) o afirma: parte integrante do dito legado ocidental é a ideia de supremacia branca. A ideia segundo a qual *os homens brancos criaram a civilização* e são,

dela, os herdeiros e guardiões. A aurora de tal civilização é a Grécia. Tem-se, aí, alguns pontos que merecem atenção. Primeiro, o pressuposto de que necessariamente associado a uma raça há uma cultura. Uma cultura que pode ser entendida brevemente como um modo de viver forjado por um conjunto coerente, ou mais ou menos coerente, de ideais, objetos, dispositivos materiais e imateriais, dentre outros elementos, que orientam – de modo direto ou indireto – quem integra esse grupo “racial” (Leiris, 1997). Segundo, a ideia de que de tal cultura fez-se, não apenas uma, mas *a civilização* – isto é, não se lida aí apenas com a saída do suposto estado de natureza, já que qualquer cultura pode ser encarada como tal saída, mas, sim, com o ponto mais alto e, portanto, mais afastado, desse estado. Por último, tal elevação ocorre como um milagre, sem contato ou empréstimos de outras culturas e civilizações, como alguém que se suspende pelos próprios cabelos: trata-se aí do famoso milagre grego.

É pertinente recordar o fato de que a institucionalização do que veio a se chamar Estudos Clássicos (McCoskey, 2017) se deu, em grande parte, sobre essa premissa: a Grécia é origem da civilização Ocidental, sinonímia de Europa e, pouco a pouco, com a expansão europeia e colonização, há algo como um processo pelo qual a origem territorial, e civilizacional, passa ao corpo: sobretudo a brancura torna-se traço fundamental de tal civilização. E não se fala em traço fundamental à toa: trata-se do vínculo necessário entre raça e civilização, a civilização é como é porque branca, a brancura é como é porque civilizada – a brancura faz-se branquitude.

Talvez se fale de modo apressado, mesmo espúrio, mas se conhece bem tal trajetória. Baldwin (2020) resume bem seus efeitos: ao contar de sua estadia em uma aldeia suíça, afirma que por mais remota e primitiva que seja tal aldeia, ela é o Ocidente, Ocidente no qual ele, Baldwin, foi enxertado, e permanece sendo um estranho – o título do texto é preciso: *Um estranho na aldeia*. Já as pessoas da aldeia suíça não podem ser, do ponto de vista do poder, como ele diz, estranhas em lugar nenhum do mundo, pois quem fez o mundo moderno foram elas, mesmo que não saibam disso. Continua: até as mais analfabetas entre elas estão vinculadas a Dante, a Da Vinci... a Homero e a Ésquilo. Daí a ideia de supremacia branca – um prestigioso, e irrevogável, vínculo entre raça e civilização. Por isso que a dita mania de Grécia (Broca, 2005), o ideal grego, forjado desde o século XVIII e institucionalizado com os estudos clássicos, é uma força – imbricada ao que será chamado de supremacia branca – uma força combatida por Lima Barreto.

Cabe, aqui, tomar certo tempo. Pois, talvez, não se tenha apenas aí uma mera questão de instrumentalização da história de acordo com uma finalidade específica (Silva; Funari; Garraffoni, 2020). Instrumentalização que culminou, para Europa, no nazismo do século XX

(Roche, 2018) – derivação daquilo que já atingia grande parte do mundo, como Césaire (2022) deixa explícito: aplicou-se à Europa “os métodos colonialistas que até ali estavam reservados apenas aos árabes da Argélia, aos cules da Índia e aos negros da África” (p. 165). Se por um lado, fala-se corretamente em abuso e em instrumentalização, pois, como se sabe, em relação à Grécia, a cor da pele não se apresenta como um marcador racial (Candido, 2018); e, destarte, em relação à Grécia Antiga, não há algo como uma supremacia branca, nem mesmo povo branco ou raça branca (Dee, 2003/4); por outro lado, há certo gérmen do qual isso que se dirá racismo pode ter se desenvolvido: trata-se do tratado hipocrático *Ares, águas e lugares* (Hipócrates, 2005; Cairus, Ribeiro, 2015; McCoskey, 2004).

Vê-se em tal tratado algo como um determinismo geoclimatológico que circunscreveria os modos possíveis de ser da humanidade: “de fato, encontrarás geralmente os aspectos físicos dos homens e suas maneiras acompanhando a natureza da região” (Hipócrates, 2005, p. 112), e prossegue, em “(climas) quase iguais”, ou seja, sem grandes variações, “há indolência; em (climas) que se modificam, há a vivacidade no corpo e na alma, e, a partir da tranquilidade e da indolência, aumenta a covardia; a partir da vivacidade e dos esforços aumenta a virilidade”, por isso “os habitantes da Europa são belicosos, e também por causa dos costumes, porque não são reinados, como os [da] Ásia”, dir-se-á, ainda, que “onde o homem é reinado, necessariamente também é mais covarde” (p. 111). Apesar de se saber que seções sobre a Líbia e o Egito foram perdidas, é possível apontar, como um dos objetivos centrais do texto, a divisão e diferenciação entre Europa e Ásia, sobretudo ligar os modos de ser de quem as habita aos seus respectivos climas (McCoskey, 2019). Há, ainda, a confusão entre causas: seria o clima ou o governo que fomentariam a covardia, de um lado, e a virilidade, de outro? No entanto, o que parece importar, aqui, de modo geral, é o fato de tal ‘teoria’ prover algo como um chão do qual o pensamento racial moderno pode brotar, substituindo o clima pela biologia das raças, e rapidamente fazendo da pele marcador externo determinante (McCoskey, 2019); de modo específico, é ilustrativo o uso do tratado hipocrático por viajantes holandeses do século XVII, sobretudo Guilherme Piso, integrante da expedição de Nassau, como método de observação e paradigma a partir do qual *o brasileiro* deveria ser esquadrihado (Cairus, 2021).

Talvez seja adequado dizer apenas que há no tratado hipocrático – e em textos semelhantes como o *Epinomis* platônico: “Todo grego deveria ter em mente que a localização que nós, gregos, possuímos é absolutamente a melhor para a virtude. Seu mérito é ser

intermediária entre o inverno e o verão”³ (Pl. *Epin.* 987d) – algo como um gérmen, um protorracismo, uma vontade, sobretudo, de distinção em relação a um adversário, a Pérsia. No entanto, não é a fixidez que predomina. Se há, por um lado, tal ‘teoria’ geoclimatológica, há, por outro, e de modo mais amplo, um processo de diferenciação por meio de tragédia (Hall, 1989). Processo, por natureza, ambivalente. Nele, posiciona-se em polos opostos gregos e bárbaros. A distinção é sobretudo civilizacional: o modo correto de vida, o grego, e outro, o incorreto, o bárbaro. Isto quer dizer que, de um lado, estaria a ordem, a racionalidade, a democracia, e, de outro, a desordem, a irracionalidade, a tirania e a violência desenfreadas (Hall, 1989). Entretanto, o que se vê é a ambivalência própria a tragédia (Nietzsche, 2007; Vernant, 1976; Viegas, 1984) atuar, também, nessa oposição, a ponto de se poder falar em bárbaros gregos (Hall, 1989, p. 201) e em nobres bárbaros (Hall, 1989, p. 211), como no caso de *Helena*, de Eurípides (Araujo et al., 2022).

Que se repita, se há um gérmen de fixidez, há, sobretudo, ambivalência; se há um chão do qual pode germinar o determinismo racista, há, também, e de modo predominante, a oposição entre civilização-barbárie, na qual um grego pode ocupar o polo bárbaro e um bárbaro pode ocupar o polo civilizado. Pode-se afirmar, e parece correto o fazer, que a fixidez da raça, o racismo, o vínculo inextrincável entre raça e civilização, e a consequente hierarquia que será daí erguida, não é herança grega, mas, sim, um fruto de certo pensamento moderno europeu e, deve-se dizer, capitalista.

Não se fala de modo gratuito em capitalismo: o processo de acumulação primitiva de capital na Europa se caracteriza pela usurpação da terra do campesinato e a transformação desse em “trabalhadores livres” (Marx, 2022). Mas um dos traços definitivos do capitalismo é sua expansão ilimitada (Luxemburgo, 1970). E, para tanto, para que se possa extrapolar os limites do continente europeu, é necessário que se estabeleça um limite, bem definido e fixado, nisso que poderia ser o campo comum da humanidade (Bouteldja, 2025), pois é preciso que se seja capaz de identificar quem será beneficiário da distribuição de riquezas e quem dela será privado, seja pela espoliação, pela exploração ou pela eliminação. Precisa-se da raça como limite interno à humanidade (limite que, em muitos casos, se faz bloqueio mesmo à espécie: a desumanização deve ser entendida em seu caráter radical, não se trata apenas do racismo como produção de subespécie, faz-se mesmo, pela teoria e, sobretudo, pela prática, outro gênero de ser), pois tem-se necessidade material dos corpos que sustentem - o que, à primeira vista, seria

3 “Every Greek ought to bear in mind that the location we Greeks possess is absolutely best for virtue. Its merit is that it is intermediate between winter and summer” (Pl. *Epin.* 987d).

o antagonismo entre, de um lado, proprietários dos meios de produção e, de outro, trabalhadores livres. A expansão civilizacional europeia é um processo que não só caminha junto àquele da racialização colonial capitalista, mas é, em grande medida, sua sinónima.

Se, de um lado, há a vinculação da raça à civilização, de outro, há a conexão de raças a culturas. Mas não se trata do mesmo processo. Frantz Fanon (1965) faz saber que o regime colonial – e aqui se fala particularmente do empreendimento colonial que tem início no século XIX – não traz a morte instantânea da cultura do povo que é seu alvo, mas, sim, que o fim almejado por tal regime é fazer um povo, agora racializado, sustentar uma cultura agonizante, mumificada. Faz-se de uma cultura viva, aberta e dinâmica, algo paralisado, voltado exclusivamente ao passado, folclore de uma raça. Em oposição a tal mumificação, emerge o que seria a cultura do regime, a civilização, dinâmica, sempre em movimento, sempre em expansão.

Mas o que seria essa cultura civilizatória senão impressão de movimento e expansão? O que se quer dizer é que ao ligar civilização à raça, constitui-se isso que pode ser chamado de *ethos civilizatório branco*. No entanto, o ponto fundamental não é tanto aquele no qual se afirma que ao vincular civilização à raça tem-se um vínculo ao vazio, a algo que não existe, a uma mera ilusão. Talvez o ponto central seja o fato de que a formação de tal *ethos*, isto é, a formação de um modo específico de ser no mundo, faz-se, por um lado, de acordo com a necessidade de união e internacionalização da brancura – não há antagonismo entre burguesia e classe trabalhadora brancas diante das ameaças das cores do mundo – e, por outro, da natureza do capitalismo em se expandir ilimitadamente. A consequência disso é que tal *ethos* forja-se de modo a ser capaz de constituir um campo comum de homogeneização de burguesias e classe trabalhadora por todo o mundo, o que se faz pelo traço comum branco, e um dispositivo de diferenciação permanente em relação aos modos de ser pelo mundo, soterrando possíveis sinapses criadoras. O *ethos civilizatório branco* é vazio, pois a superfície branca não pode ser corroída pelas diferenças e pelos antagonismos que poderiam aproximar a classe trabalhadora branca dos povos; o *ethos civilizatório branco* é esvaziante, é a força do vácuo, pois precisa, por um lado, em seu processo expansivo ilimitado, fazer agonizar culturas as mais diversas e, por outro, não pode se deixar preencher por seus elementos, o que poderia levar à corrosão da superfície branca.

Por isso dizer que aquilo que se tem é uma “Grécia de cartolina” (Broca, 2005, p. 154). A Grécia, enquanto suposta aurora de tal *ethos*, não pode fazê-lo perecer com sua complexidade e seu cultivo da diversidade (Brandão, 2001/2), mas, sim, deve ser capaz de unir – e manter a união mesmo em tempos instáveis – o doutor e o analfabeto brancos, e isso sobre o restante.

“Esta Grécia serve para tudo”, diz Lima Barreto (1985, p. 23), afinal é vazia. Mas há certo desespero aí: ao tentar se agarrar a algo, dar matéria ao vazio da brancura, o que é tocado, usado, capturado pela força desse vazio, se esvai, restando traços empobrecidos, de ‘cartolina’. Por isso dizer que “não se lembram mais do tempo em que eram solidários e quando ainda tinham culturas, cantos, línguas regionais, tradições” (Bouteldja, 2023, p. 109). A branquitude foi erguida às custas da vida – e, por isso, paga-se o preço.

E é isso que Lima Barreto torna explícito, talvez de modo precursor. Diferentemente de Baldwin, o autor da Vila Quilombo não vê o ápice paradoxal disso que veio a ser conhecido como supremacia branca no vínculo inviolável entre brancura e a civilização, mesmo quando se trata de uma pessoa analfabeta branca; mas, sim, no vazio daquilo que se tem como os mais altos emblemas civilizacionais – das titulações à arquitetura. Nesse sentido, a crônica *A biblioteca*, publicada em 1915, é interessante. Nela, Lima critica a escolha do imóvel ocupado pela Biblioteca Nacional. O “Estado tem curiosas concepções”, diz o autor, “e esta, de abrigar uma casa de instrução destinada aos pobres-diabos, em um palácio intimidador, é das mais curiosas” (Barreto, 2004a, p. 149), e ao comentar a baixa frequência, que parece ser fruto da suntuosidade do imóvel – vê-se aí a relação entre aparência e vazio –, finaliza: em “grego, as obras consultadas foram unicamente duas, tal e qual como o guarani; e certamente esses dois leitores não foram os nossos professores de grego, porque, desde muito, eles não leem mais grego...” (p. 150). Aqui, parecem ressoar as palavras acerca dos habitantes de Bruzundanga: “Quando (em geral) vão estudar medicina, não é a medicina que eles pretendem exercer, não é curar, não é ser um grande médico, é ser doutor” (Barreto, 1985, p. 22-23).

Nesse mesmo sentido que Lima Barreto faz referência a Coelho Neto – recordado, também, por Brito Broca (2005), como aquele que mais “usou e abusou” da Grécia, “decerto um dos maiores responsáveis pela propagação dessa mania” (p. 154). Nas palavras de Lima: “até Coelho Neto já exumou os gregos com o seu cânon de beleza” (Barreto, 2004a, p. 133), e o fez para justificar a retirada das grades do Passeio Público, no Rio de Janeiro. Interessante notar que o autor não cita Coelho Neto e sua mania grega para criticar a retirada da grade, diz, na verdade, que sobre o assunto, não se atreve a dar opinião: “Hesito” (p. 133). O ponto é, justamente, enfatizar que esse “negócio de gregos e de beleza é coisa muito engraçada” (p. 133): “Sainte-Beuve já dizia que, de tempos em tempos, nós fazemos uma ideia da Grécia, e Coelho Neto tem, certamente, *uma para uso próprio*” (p. 133, grifo nosso) – *esta Grécia serve para tudo*, cabe repetir. E conclui: é “preciso acabar com essa história da Grécia e de imaginar que os gregos tinham uma única concepção de beleza e que foram belos, como os mármore que nos legaram” (p. 133). E sobre esses mármore, o autor da Vila Quilombo observa, em seu

texto de *Amplius!*, de 1916, o erro de associar a brancura dos mármore a algum ideal de beleza: tem-se um ideal erguido dos “mármore gregos lavados pela chuva” (Barreto, 2010a, p. 57) ou seja, em sua origem, eram peças coloridas – traço, hoje, largamente fundamentado (Bond, 2017).

Vê-se bem, portanto, com que Grécia implica solenemente Lima Barreto: aquela de nossos cloróticos gregos, não só afastada de uma visão mais apurada sobre a história, mas, sobretudo, fruto da força de um processo generalizado de esvaziamento.

A túnica de Néssus da sociedade

Há uma imagem, utilizada por Lima Barreto, que expressa bem a ideia da vida como preço pago por tal processo chamado aqui de esvaziamento. Trata-se da túnica de Néssus. Em pelo menos duas oportunidades, o autor da Vila Quilombo utiliza tal imagem: no romance *Recordações do escrivo Isaias Caminha* e na crônica, de 1921, *A túnica de Néssus das leis* (Barreto, 2004b, p. 399). Se foi dito, aqui, que a branquitude foi erguida às custas da vida e que se paga o preço por isso, o uso que Lima Barreto faz dessa imagem permite que se compreenda o que se quer dizer com tal afirmação.

A imagem refere-se ao episódio presente na tragédia *As Traquínias*, de Sófocles (lembrando, aqui, que uma coletânea dessas tragédias se encontrava na Limana, biblioteca de Lima Barreto). Depois de sofrer com mais uma longa ausência de seu marido Héracles, Dejanira recebe de um mensageiro a notícia que o herói logo retornaria à casa. No entanto, chegam primeiro Licas, o arauto, e um grupo de mulheres raptadas por Héracles, depois de ele destruir a cidade Ecália, reino de Êurito. Este teria sido o humano responsável pelo castigo imposto por Zeus a Héracles – meses de escravidão – daí a vingança do herói. No grupo de mulheres estava Íole. Ela se mantém em silêncio com as perguntas de Dejanira. Licas, por sua vez, diz também nada saber sobre: não havia falado com ele, apenas chorado de modo contínuo. O mesmo mensageiro que havia informado sobre o retorno de Héracles é quem informa a verdade omitida por Licas: foi Eros que induziu Héracles a destruir a cidade de Êurito. Ao apaixonar-se por Íole, filha do rei, e este negar-lhe as núpcias com a filha, Héracles destrói Ecália, mata o rei e sequestra a filha. Insegura com a juventude da mulher – “temo que Héracles seja esposo meu só no papel, mas o homem mesmo de uma mais jovem” (S. Tr. 550-1) – Dejanira resolve agir: lembrou-se de ter guardado em urna o sangue do centauro Nesso (ou Néssus, como citado por Lima Barreto), morto por Héracles. O mostro, prestes a morrer, diz a Dejanira que recolha seu sangue, pois, com ele, teria um “sortilégio para o coração de Héracles,

de modo que ao olhar para outra mulher, não amará nenhuma mais que a ti” (S. Tr. 570-7). Dejanira segue as instruções do centauro, embebe uma túnica com o sangue, e ordena a Licas que a entregue a Hércules. No entanto, trata-se de vingança de Nesso. O *phármakon* (S. Tr. 685), que seria um remédio de amor, revela-se veneno: ao colocar a túnica, e esta entrar em contato com seu suor, ela adere ao corpo Héracles de modo fatal, agindo como se o devorasse internamente. O herói chega a casa agonizando, Dejanira está morta, suicidou-se após ter sido informada, pelo filho, que teria sido a responsável pelo destino fatal de seu marido.

Em *Recordações do escrivão Isaías Caminha*, a imagem da túnica de Nesso aparece na *Breve Notícia*, texto que antecede o romance. Nele, Lima Barreto apresenta as palavras do protagonista do romance, Isaías Caminha, à guisa de prefácio às recordações. Isaías destaca aquilo que o fez lembrar de escrever suas memórias: a leitura de um artigo, em uma revista nacional. O autor do artigo “fazia multiplicadas considerações desfavoráveis à natureza da inteligência das pessoas do meu nascimento” (Barreto, 1961a, p. 40). Daí a decisão de Isaías, “resolvi narrar trechos de minha vida, sem reservas nem perífrases”, e seu objetivo: “para de algum modo mostrar ao tal autor do artigo, que, sendo verdadeiras as suas observações, a sentença geral que tirava, não estava em nós, na nossa carne e nosso sangue, mas fora de nós, na sociedade que nos cercava” (Barreto, 1961a, p. 42).

O que se vê, no romance, é, concomitantemente, um testemunho ficcional do protagonista e algo como uma etnografia ficcional do mundo branco. Pelas recordações de Isaías, Lima expõe o vazio, manifestado principalmente com personagens como Floc, Lobo e Leiva (Araujo, 2021). E vê-se, sobremaneira, a amargura de Isaías que, ao tentar uma vida melhor como funcionário de um jornal, vai se sentindo cada vez mais um “parasita, adulando o diretor por dinheiro” (Barreto, 1961a, p. 287). Mas não só isso: o que se nota, também, é um processo simbiótico, pelo qual seu hospedeiro, Loberant, o diretor do jornal, ganha certa vitalidade pelo vínculo com Isaías. Com efeito, ao final do livro, o que se vê é amargura. “Sentia-me sempre desgostoso por não ter tirado de mim nada de grande, de forte e ter consentido em ser um vulgar assecla e apaniguado de um outro qualquer. Tinha outros desgostos, mas esse era o principal”, e se pergunta: por “que o tinha sido?”, já respondendo, “Um pouco devido aos outros e um pouco devido a mim” (Barreto, 1961a, p. 288).

No entanto, as palavras de Lima Barreto, após o prefácio de Isaías apresentado na *Breve Notícia*, apresentam um desvio interessante. Lima fala de Isaías em seu momento presente, ou seja, após mais de dez anos da composição, pelo protagonista, de suas recordações: “o meu amigo perdeu muito da sua amargura”, “Isaías deixou de ser escrivão. Enviuvou sem filhos, enriqueceu e será deputado. Basta”. (Barreto, 1961a, p. 288). Depois de dar essa breve notícia

sobre a nova vida de Isaías, Lima questiona: “Deus escreve direito por linhas tortas, dizem. Será mesmo isso ou será de lamentar que a felicidade vulgar tenha afogado, asfixiado um espírito tão singular? Quem sabe lá?” (p. 43). E dá sua resposta, finalizando a *Breve Notícia*: “Para mim, no entanto, sem acreditar na intervenção de nenhuma Dejanira, sou de opinião que ele está vestindo a túnica de Néssus da Sociedade” (p. 43).

Eis, enfim, a imagem da túnica de Nessu, e sem a intervenção de nenhuma Dejanira, pontua o autor. Não se trata de um uso gratuito, meramente decorativo. O que Lima Barreto torna explícito com a *Breve Notícia* é o mundo branco – a sociedade que nos cerca, nas palavras de Isaías – como uma complexa armadilha de probabilidades para o povo negro. Isaías as aponta: “engolido no sorvedouro... ladrão... bêbado... tísico e quem sabe mais?” (Barreto, 1961a, p. 47), e Lima Barreto complementa: a asfixia do espírito singular, o esvaziamento.

Entretanto, esta probabilidade – a asfixia do espírito singular, o esvaziamento – apontada por Lima, não é generalizada, ela emerge apenas para as exceções: “Para ele [o diretor do jornal, Loberant], como para toda gente mais ou menos letrada do Brasil, os homens e as mulheres do meu nascimento são todos iguais, mais iguais ainda que os cães de suas chácaras”, “[p]ercebi que me viam como exceção” (Barreto, 1961a, p. 274), diz Isaías. A amargura de Isaías vincula-se, também, a esse caráter de exceção, com o qual, afirma: “não me dei por satisfeito” (p. 274). Isaías decidiu-se por escrever suas recordações com um intuito: “opor argumentos a argumentos” (p. 41), que se repita, “para de algum modo mostrar ao tal autor do artigo, que, sendo verdadeiras as suas observações, a sentença geral que tirava, não estava em *nós*, na *noossa* carne e *nosso* sangue, mas fora de *nós*, na sociedade que nos cercava” (Barreto, 1961a, p. 42), e, assim, “modificar a opinião dos meus concidadãos, obrigá-los a pensar de outro modo”: “a não se encherem de hostilidade e má vontade quando encontrarem na vida *um rapaz como eu*” (p. 120). Suas recordações não são apenas individuais, mas de um povo – sua singularidade está em uma tal constelação de si que não é decalcada do que seria *um povo*, mas é uma composição a partir desse povo, fato que faz deste, também, algo diverso (poder-se-ia dizer que isso que se chama povo negro, ou etnia negra, é uma rede multidimensional de chamados e respostas – coletivo/individual, individual/coletivo, coletivo/coletivo – sobre um plano convencional comum, sendo este, ao mesmo tempo, dimensão de chamados e respostas em movimento e transformação. Basta que se pense nas dimensões convencionalizadas do negro como efeito do colonialismo, de sua emersão como resposta ao regime colonial/colonialidade, de seu desvincilhamento de tal regime ao buscar raízes na antiguidade Africana kemética, ou da generalização da convenção colonial – sendo esta desvinculada do negro, o devir negro do mundo, ou, nas palavras de Lima Barreto, a passagem do Estado de

Sítio para o *Estado de Fazenda*). Suas recordações são, ainda, argumentos: contrapõem-se ao discurso racista – *as multiplicadas considerações desfavoráveis à natureza da inteligência das pessoas do meu nascimento* – a realidade do mundo branco – *a sociedade que nos cercava*. Daí sua amargura, sua insatisfação em ser exceção, isto é, em ocupar esse espaço demarcado das probabilidades.

No entanto, o que Lima Barreto expõe no final da *Breve Nota* é que Isaías “tomou outro rumo” (Barreto, 1961a, p. 43), ocupou plenamente o lugar de exceção, vestiu, por si mesmo, sem a intervenção de uma Dejanira, a túnica de Nessu da sociedade, asfixiando seu espírito singular. Com tal imagem antecedendo o romance, Lima Barreto cria um artifício impactante: Isaías narra a quem lê tudo aquilo com o que se debateu, o racismo, o parasitismo e a simbiose, todo o vazio do mundo branco que leva à morte de Floc e à loucura de Lobo, quem lê compartilha de sua amargura. Todavia, a leitura é assombrada pela *Breve Notícia*: Isaías se acomoda a esse mundo. O que equivale a dizer que quem lê a *Breve Notícia* e acompanha a rememoração de Isaías, acompanha algo como as memórias póstumas de um espírito singular, já asfixiado ao vestir a túnica de Nessu da sociedade que expôs.

Se é o espírito que se mata no *Recordações*, o que se vê na crônica *A túnica de Néssus das leis* é o processo de decomposição de um corpo. Trata-se, aqui, da armadilha das probabilidades generalizadas, aqui a túnica de Nessu é colocada à força. Acompanha-se, na crônica – e vale citar seus trechos –, o aumento do preço dos alimentos para a população devido ao aumento dos impostos, cuja justificativa está longe do que poderia ser entendido como interesse do povo: “o Sr. Antônio Carlos, lá, na Câmara, quer cobrir o *déficit* e arranjar dinheiro para pagar as despesas com a recepção do rei da Cochinchina” (Barreto, 2004b, p. 399), resolve, então, aumentar o imposto sobre o vinagre; aproveitando-se do aumento da taxa, o comerciante não só a cobre ao subir o preço a ser pago pela pessoa consumidora, mas a multiplica, e o “que se diz para o vinagre, pode-se estender ao açúcar, ao café, à banha...”, de “modo que um pobre-diabo, com a crescente carestia dos gêneros de primeira necessidade, vê-se obrigado a comer deficientemente” (p.399). Mas não só isso: “um prefeito qualquer quer entulhar de lama a baía de Guanabara, uma das maravilhas do mundo. Para isso, precisa pôr um inofensivo morro abaixo. Realizando tal obra, os amigos do peito que dela foram encarregados ganharão uma fortuna” (p.399); o imposto predial aumenta, e, conseqüentemente, o senhorio aumenta os aluguéis: o “pobre-diabo já come mal; agora, não podendo suportar o aumento do aluguel, muda-se para um casebre sem ar, sem luz, acanhado, onde ele vai viver num monte com a mulher e os filhos” (p. 399). Chegam as doenças: “a tuberculose, a bexiga...”. A família é

levada para o hospital “num carro fechado, que mais parece um cárcere que um veículo” (p. 400).

No hospital, a família é separada: “pai vai para um lado; mãe para outro; e a pequenada, atiram-se em qualquer parte” (Barreto, 2004b, p. 400). Aparecem doutores com “um séquito de internos e enfermeiros”, o exame é displicente, receita-se, primeiro, qualquer coisa; depois aparece um “doutor mais graduado, seguido de uma multidão de discípulos”: aproxima-se do doente “e faz um discurso lindo”, “peça oratória digna da Academia de Letras, ou da sociedade de Agricultura, ou do Instituto Histórico ou mesmo da Câmara dos Deputados” (p. 400). Não prescreve nenhum medicamento. “Acabando o discurso, o pobre-diabo morre de intoxicação literária” (p. 400). Documentos na cabeceira do falecido indicam que seu corpo será encaminhado para a “mesa das necropsias” (p. 400). “Esfrangalhado, retalhado, metido num saco”, aí está “a caridade e compaixão do governo. Matou o homem à fome, com o que o obrigou a viver sem relativa higiene, picou-lhe o cadáver e atirou-lhe os despojos num buraco aberto no bairro indiferente. Eis como são as cousas (p. 400).

Pode-se dizer que, na crônica, é o próprio monstro híbrido que força a túnica sobre o pobre-diabo. Não se trata mais do centauro, mas do Estado-Capital, pois Lima faz questão de colocar, lado a lado, a política e o mercado (as figuras do político ao lado da do comerciante e do dono de construtora). As palavras de Héracles podiam ser as mesmas do “pobre-diabo”: “grudada ao meu flanco”, a túnica “devora as mais profundas carnes e deglute as artérias dos pulmões com que convive; já me drenou o sangue vigoroso e tenho todo o corpo devastado, cativo deste entrave inexplicável” (S. Tr. 1053-7). Nos dois casos, tanto em *Recordações* como na crônica, não se lida com um evento excepcional, não há intervenção de uma Dejanira, isto é, não há alguém que, agindo por insegurança e amor, é feita meio para uma vingança. A túnica de Nessu, como manejada nas obras de Lima Barreto, é a vestimenta usual, ofertada à população negra ou, mais amplamente, colocada à força. A imagem de um mito grego não emerge como mera decoração, mas torna explícito o caráter do mundo branco, não como herança civilizatória, e heroica, grega, mas, sim, enquanto armadilha de um monstro híbrido. Armadilha que asfixia o espírito e retalha o corpo.

Um Sócrates chamado Gonzaga de Sá

*Quis ali, em segundos,
organizar a minha República,
erguer a minha Utopia...*
(Barreto, 1961b, p. 141)

Vida e morte de M.J. Gonzaga de Sá é descrito por Lima Barreto (1956a), em carta a Gonzaga Duque, como “um tanto cerebrino”, “o Gonzaga de Sá [é] muito calmo e solene, pouco acessível, portanto” (p. 169). A falta de acessibilidade da obra apontada pelo autor é corroborada por Monteiro Lobato, em carta a Lima (1956b): o “teu livro sai pouco, sabe por que? O título! O título não é psicologicamente comercial. Um bom título é metade do negócio. Ao ler o título do teu romance toda a gente supõe que é a biografia de... um ilustre desconhecido” (p. 71).

O ponto, entretanto, é exatamente este: trata-se de algo como uma biografia, ficcional, de um ilustre desconhecido. Algo dito, e justificado, na *Explicação Necessária*, texto que antecede o romance, e subscrito por Augusto Machado, o biógrafo: a “ideia de escrever esta monografia nasceu-me da leitura diurna e noturna das biografias do doutor Pelino Guedes. São biografias de ministro, todas elas, e eu entendi fazer as dos escribas ministeriais”, e segue, de modo algo metafísico, justificando a existência de seu trabalho biográfico: “exigindo a ordem obscura do mundo humano um doutor que cure, outro que advogue, forçoso também que houvesse um biógrafo para os ministros e outro para os amanuenses” (Barreto, 1961b, p. 29). “Plutarco e o doutor Pelino”, diz ainda Augusto Machado, “mestres ambos no gênero, hão de perdoar esse meu plebeu intento, de querer transformar tão excelso gênero de literatura moral – a biografia – em específico de botica” (Barreto, 1961b, p. 31). Pode-se dizer que Augusto Machado busca *biografar um ilustre desconhecido para trazê-lo à História* (cf. Costa, 2017). Um ilustre desconhecido comparado, por seu biógrafo, a Platão (Barreto, 1961b, p. 74) e, indiretamente, a Sócrates, “já que só a sua palavra viva [de Gonzaga de Sá], assim mesmo em palestra camarária, era capaz de dizer dele tudo o que lhe era próprio e profundamente seu” (Barreto, 1961b, p. 43).

As menções a Platão e a Plutarco chamam a atenção. Mas que se caminhe com calma. Pois a ideia de uma biografia ficcional de um ilustre desconhecido é fruto, explícito, do projeto barretiano. Cabem, aqui, dois trechos complementares: o primeiro, de *Bruzundangas*, e o segundo, de *Vida e Morte*.

Domina nos grandes jornais e revistas elegantes da província, a opinião de que a arte, sobretudo a de escrever, só se deve ocupar com a gente rica e *chic*, que os humildes, os médios, os desgraçados, os feios, os infelizes não merecem atenção do artista e tratar deles degrada a arte. De algum modo, tais estetas obedecem àquela regra da poética clássica, quando exigia, para personagens da tragédia, a condição de pessoas reais e principais. Mas como eles não têm dessa gente lá; não tem nem Orestes, nem Ajax, nem Ismênia, nem Antígone, os Sófocles da província se contentam com algumas gordas fazendeiras ricas e saltitantes filhas de abastados negociantes ou com uns bacharéis enfadonhos, quando não tratam de solertes atravessadores de café (Barreto, 1985, p. 97).

Gonzaga de Sá exemplifica o enredo de tal literatura:

Dona Dulce, moça de Botafogo em Petrópolis, que se casa com o Doutor Frederico. O comendador seu pai não quer, porque o tal doutor Frederico, apesar de Doutor, não tem emprego. Dulce vai à superiora do Colégio das Irmãs. Esta escreve à mulher do ministro, antiga aluna do colégio, que arranja um emprego para o rapaz. Está acabada a história. É preciso não esquecer que Frederico é moço pobre, isto é, o pai tem dinheiro, fazenda ou engenho, mas não pode dar uma mesada grande. Está aí o grande drama de amor em nossas letras, e o tema de seu ciclo literário (Barreto, 1961b, p. 134).

Não é o caso, aqui, de retomar o traçado aristotélico sobre a poesia trágica. Mas pode-se ver, segundo Lima Barreto, como se traduziu, na literatura hegemônica de seu tempo, o tratamento artístico da poesia trágica dos dados da tradição mitológica (Arist. *Po.* 1453b25-26), como o uso de personagens nobres (Arist. *Po.* 1448a25-28) – destarte, “melhores” que a audiência – para garantir persuasão (Arist. *Po.* 1451b14-18) e completar sua função, a catarse da compaixão e do pavor (Arist. *Po.* 1449b25-28). Lima Barreto parece apontar mais um processo de esvaziamento por meio do qual quase tudo se perde ao passar a girar ao redor do *eu* próprio ao mundo branco: o trabalho poético é a repetição dos enredos da vida do mundo branco; tais enredos, portanto, passam a ocupar o espaço do mitológico; a catarse das emoções sofre curto-circuito, só pode ocorrer quando a adversidade trágica atinge, não o melhor, mas o semelhante, apenas o semelhante. Ou seja, se a poesia trágica teria como objetivo “suscitar o trágico e o sentimento de humanidade” (Arist. *Po.* 1456a19-22), na literatura criticada por Lima faz-se, tanto o trágico quanto a própria ideia de sentimento de/pela humanidade (φιλόανθρωπον) restringir-se aos enredos *mitologizados* de um modelo de *eu* do mundo branco: como diz Olga, acerca de Armando, em *Triste fim*, “É isso! *Eu*, porque *eu*, porque *eu*, é só eu para aqui, *eu* para ali...” (Barreto, 1997, p. 172).

Algo deve ser salientado. Quando se fala em mundo branco, não se diz pessoas brancas. Trata-se sempre de um *ethos*, do modelo de um modo de existir e de seu ambiente. Pode-se dizer que o que se tem, aí, é um vínculo de determinação mútua, no qual *ethos* determina seu ambiente, e ambiente determina a margem de manejo do *ethos* – o quanto é possível se

distanciar e o quanto é possível se aproximar/apropriar de outro *ethos*. Constitui-se, assim, algo como uma *ethosfera*, mais ou menos propícia ao heterogêneo de acordo com essa relação de determinação mútua. Mas cabe lembrar que se tem, aí, um modo de existir necessariamente cambiante e mambembe, pois fundamentado, por um lado, em um traço comum vazio – a cor – e, por outro, em um processo de “preenchimento” falho, pois concomitantemente de distanciamento e de apropriação do *outro*. Há, nesse sentido, um episódio explícito em *Triste fim* (Barreto, 1997, p. 29-31): Maria Rita, uma ex-escravizada, é açoitada por general Albernaz, o antigo senhor, pois este gostaria que ela lhe cantasse músicas *do tempo de cativo*, como ela as chama, para poder usá-las em uma festa autenticamente brasileira.

Bem, cabe tal destaque acerca do que se vem chamando de *ethos* do mundo branco ou simplesmente *ethos* branco, porque uma das coisas vistas em *Vida e Morte* é um companheirismo entre biógrafo – negro – e biografado – branco – que foge ao enredo de tal *ethos*, fazendo-se análogo àquele de Platão e Sócrates. Há, certamente, amálgama das personagens: Gonzaga é diretamente comparado a Platão (Barreto, 1961b, p. 74) e, ao mesmo tempo, é colocado na posição de Sócrates. Augusto Machado é também Platão, aquele que imortaliza, em sua escrita, vida e morte de seu Sócrates – “o meu camarada intelectual e mestre” (Barreto, 1961b, p. 43) –, Gonzaga. Ao mesmo tempo, Augusto deixa de ser Platão, pois coloca-se no texto, expõe seu pensamento e, diferentemente do filósofo – “Platão, creio, estava doente” (Pl. *Phd.* 59b), diz Fédon acerca da ausência do amigo no dia da morte de Sócrates –, testemunha a morte de Gonzaga. Na verdade, o que se tem como principal não é um paralelismo direto entre os termos – Gonzaga está para Sócrates, assim como Augusto está para Platão – mas sim uma relação entre relações, entre amigos, entre discípulo e mestre, diante de problemas fundamentais da existência, sobretudo, humana. Pode-se dizer, até, que o *Fédon*, o diálogo sobre a *imortalidade da alma*, é apontado, indiretamente, em *Vida e Morte*, como uma das tentativas de responder a pergunta colocada por Augusto Machado: “Eu já via o cadáver, na nudez estúpida de coisa e, apesar dela, com uma interrogação a que ninguém até hoje respondeu com segurança – o que vamos ser depois *disto*?” (Barreto, 1961b, p. 108).

Deve-se dizer: não parece exagero fazer essas relações entre a obra barretiana e a platônica. Afinal, “*Vida e Morte de M.J. Gonzaga de Sá* [...] é fundamentalmente um conjunto de meditações sobre o destino humano” (Lins, 1976, p. 114), sobremaneira sobre a morte. E, aqui, se vê aquela tensão própria à literatura militante e universal barretiana. Pois, pode-se falar, em primeiro lugar, de meditações sobre a morte como efeito da raça e do racismo: a morte da própria ideia de humanidade e a morte concreta dos corpos racializados. Dessa forma, Lima Barreto usa a estrutura da amizade filosófica para tratar, por meio dos diálogos entre Augusto

e Gonzaga, das teorias das raças (Barreto, 1961b, p. 121) e do ideal de embranquecimento. Sobre tal ideal, cabe retomar uma conversa acerca da chegada em massa de mulheres estrangeiras, “com a estranha fisionomia dos mármore que os séculos consagraram” (Barreto, 1961b, p.103), ao Rio de Janeiro. Fala-se em frotas, em missão: aponta-se, assim, pelo vocabulário, o ideal de embranquecimento como tática de guerra. Mas não só. Aponta-se para o envolvimento dos intelectuais brasileiros em tal ideal: emocionados pelos “traços corretos”, pelas “fisionomias regulares e clássicas daquela Grécia de receita com que eles sonham” (Barreto, 1961b, p. 105).

Há, ainda, uma outra via meditativa acerca da morte. “Parece desejar Lima Barreto que a presença da morte, solene, habite seu romance” (Lins, 1976, p. 112). A morte de Gonzaga é relatada logo nas primeiras páginas do livro: de “Gonzaga de Sá, vou contar-lhes”, diz Augusto Machado, “antes de tudo, como morreu” (Barreto, 1961b, p. 38). “O resultado disto, note-se, é que o personagem, em parte, nos fala como que intensificado (vivificado, diríamos) pela morte” (Lins, 1976, p.112). Diz-se tudo isso pois se tem, aqui, uma hipótese: há um empreendimento de paralelismo, voluntário ou involuntário, entre vida e morte de Gonzaga de Sá e vida e morte de Sócrates.

Que se recorde, por exemplo, da surpresa de Críton ao encontrar Sócrates, bem próximo à morte do filósofo e, ainda sim, apresentando sua habitual boa disposição (Pl. *Cri.* 43b). Boa disposição presente também em todo o *Fédon*, diálogo distinto daqueles que tratam mais diretamente da condenação de Sócrates (*Éutifron*, *Apologia de Sócrates* e *Críton*) –, distinção proveniente de uma argumentação demarcada pela “introdução de tópicos insistentemente platônicos” (Azevedo, 2000, p. 9), já distantes do Sócrates histórico. Distância que não implica em uma mudança na atitude de Sócrates, pois apresenta, também no *Fédon*, “a mesma serenidade e domínio perante a morte” (Azevedo, 2000, p. 10). Cabe lembrar que o diálogo se abre com Equécrates perguntando a Fédon se ele estava lá quando Sócrates tomou o *phármakon* (Pl. *Phd.* 57a). Por que não dizer, também aqui, que em todo o *Fédon*, Sócrates fala como que intensificado pela morte? Que seus ensinamentos ganham ainda mais consistência diante da morte?

Parece ser isso o que Lima Barreto deseja apontar pelas palavras de Augusto Machado – que estava junto ao amigo e mestre na hora da morte – acerca de Gonzaga: “[p]ara se compreender bem um homem não se procure saber como oficialmente viveu. É saber como ele morreu”, mas não só, pois se Augusto Machado faz saber do momento de morte de Gonzaga de Sá, trabalha também para decifrar “os gestos íntimos e os seus atos insignificantes” (Barreto, 1961b, p. 37). E tais gestos e atos são de extrema importância, já que por eles que Augusto

acaba por aprender com Gonzaga de Sá: “Eu [Augusto], a quem a convivência com tão precioso e excepcional superior hierárquico [Gonzaga] permitira que se me penetrasse um pouco de seu feitio mental” (Barreto, 1961b, p. 71). Sabe-se bem: aqueles que aprendiam com Sócrates o faziam, principalmente, pela convivência.

Mas há algo mais. Já foi dito aqui que, assim como Sócrates, o pensamento de Gonzaga não se transmitia “pelo escrever ou por outro instrumento qualquer de comunicação criado pela nossa humanidade”, mas por “sua palavra viva” (Barreto, 1961b, p. 43). É interessante que após a morte de Gonzaga, Augusto se dê com “uma narração completa”, deixada escrita, em “uma folha de almaço” (Barreto, 1961b, p. 43) por seu amigo. Trata-se da história de um inventor em uma tentativa de construir uma máquina que “iria remontar os ares, transmontar cordilheiras, alçar-se longe do solo, viver algum tempo quase fora da fatalidade da terra” (Barreto, 1961b, p. 43). Talvez chegar ao plano das ideias? No entanto, o detalhe interessante é a semelhança entre dois personagens marcados pela palavra viva, Sócrates e Gonzaga, terem seus escritos conhecidos junto às suas mortes – Sócrates, cabe lembrar, coloca em versos as palavras de Esopo e musica o proêmio a Apolo.

Além disso, um indício de conexão ainda a ser notado é a “ironia aguda” (Barreto, 1961b, p. 148) de Gonzaga. E o fato de Augusto ter percebido seu amigo menos irônico, era sinal de que Gonzaga não estava bem. E logo se faz saber o motivo. Gonzaga se vê preso, infeliz com o mundo que lhe cerca, principalmente com seu ambiente de trabalho, o funcionalismo público, em específico, a Secretaria dos Cultos. “Eu quis fazer deles o meu ambiente, comuniquei-lhes minhas leituras... Os burros maldizem-me...”, e diz, ainda, que devia “ter procurado a luz, as alturas” (Barreto, 1961b, p. 149) – novamente, Lima Barreto faz Gonzaga trazer o tema aéreo (seria o caso, aqui, de lembrar do Sócrates das *Nuvens* de Aristófanes?). E há um diálogo que o irritou em particular. Relata-o a Augusto: “Imagina que, para me moer, ele [Xisto Beldroegas] se propôs um dia a discutir filosofia com o Baltar... Sabes o que discutiram?”, após ouvir o não de Augusto, prossegue colocando-se a repetir as palavras de Beldroegas, “Baltar, vamos discutir filosofia [...]: Como morreu Sócrates?” (Barreto, 1961b, p. 149). Sua irritação é ainda maior devido ao modo pelo qual os colegas de trabalho agem: apanham “uns retalhos de pensamentos dos meus lábios e, com eles próprios, querem me ofender e irritam-me” (Barreto, 1961b, p. 149). Não é ao acaso, portanto, que Beldroegas e Baltar decidem-se por discutir filosofia, em particular, a morte de Sócrates. Gonzaga havia tentado fazer deles seu ambiente por meio da filosofia, e o tema da morte de Sócrates é parte de seu repertório.

Há algo ainda por se destacar. Sabe-se como Platão “reconfigura os mitos para que eles possam seguir de perto os passos de seus argumentos” (Cornelli, 2025, p. 16), mas cabe ressaltar, ainda, o modo pelo qual é Sócrates mesmo que se faz mitológico nos diálogos de Platão (Araujo, Cornelli, 2025). As comparações de Sócrates a heróis mitológicos como Teseu, Odisseu e Héracles são significativas. Como um poeta trágico, Platão usa os dados da tradição mitológica para construir não apenas seus enredos, mas também uma nova tradição.

Bem, o que se tentou fazer até aqui foi expor os indícios por meios dos quais se pode sustentar a afirmação de que há um uso, por Lima Barreto, de Sócrates e Platão em *Vida e morte de M.J. Gonzaga de Sá*. Deve-se acrescentar agora que há, em Lima Barreto, um objetivo similar àquele de Platão. Que se caminhe vagarosamente. Ao se falar em mitologia grega, deve-se ter em mente que se lida, aí, com um complexo conjunto de narrativas acerca de ações e acontecimentos pertencentes ao tempo de origem do universo, ao tempo dos heróis e ao tempo dos ancestrais. Cabe lembrar aqui, novamente, que Lima Barreto não faz um paralelismo simples, de termo a termo, mas, sim, traça relação entre relações. Parece significativo, no *Fédon*, Platão conectar Sócrates ao herói mitológico unificador de Atenas (Plutarco, *Vida de Teseu*), Teseu; e, em *Vida e morte*, Lima Barreto conectar, via parentesco, seu Gonzaga a Estácio de Sá, considerado o fundador formal da cidade do Rio de Janeiro.

Conta Augusto: “Gonzaga lembrou-se depois que Estácio de Sá viera a morrer do ferimento por frecha, recebido em combate, naquela Ilha do Governador, que estava ali, na minha frente”, a lembrança que trouxe uma visão a Augusto: “quando pousei os olhos nas águas mansas do canal, como que vi as canoas de Estácio de Sá com os seus frecheiros e mosqueteiros deslizarem, levando o conquistador para a morte...” (Barreto, 1961b, p. 61). No entanto, o que se deve ressaltar é o modo pelo qual Gonzaga de Sá reclama seu parentesco com o *conquistador*: “Eu sou Sá, sou o Rio de Janeiro, com seus tamoios, seus negros, seus mulatos, seus cafuzos e seus ‘galegos’ também...” (Barreto, 1961b, p. 59). O fato de Lima Barreto associar Gonzaga de Sá a Sócrates/Platão já pode sustentar a afirmação de que o autor da Vila Quilombo empreende um uso singular da tradição grega. Com a relação entre relações traçada entre Sócrates e Teseu, no *Fédon*, e Gonzaga e Estácio de Sá, em *Vida e morte*, o que se vê é um paralelo entre a atividade de Platão e Lima Barreto. O primeiro não apenas utiliza -as narrativas míticas como meios para sua argumentação, mas trabalha na constituição de um novo campo mitológico, uma nova tradição – por isso Nietzsche (1998) foi tão preciso ao destacar a oposição entre Platão e Homero –, uma tradição erguida e guiada por Sócrates, o herói filósofo. Já Lima explicita, em diferentes momentos, o que considera o destino, o fim, o objetivo da literatura: soldar as almas, ligar a humanidade. É fácil reconhecer como tal objetivo

pode ser considerado uma mudança de tradição em um mundo no qual a raça funciona como meio secular de hierarquização da humanidade e mesmo fronteira entre o humano, o quase-humano e mesmo o não-humano. Fazer Gonzaga herdeiro de Estácio de Sá e, ao mesmo tempo, fazê-lo dizer que não é herdeiro do conquistador, do fundador ou do unificador, mas sim fazer Gonzaga dizer: *Eu sou Sá, sou o Rio de Janeiro, com seus tamoios, seus negros, seus mulatos, seus cafuzos e seus 'galegos' também...* é constituir uma nova narrativa mitológica, uma narrativa do tempo dos antepassados, na qual o que se vê é uma multiplicidade unida, guardando, ainda, seu caráter de multiplicidade. Algo que fica explícito na relação que Lima Barreto tece entre Gonzaga e Augusto: é Augusto que apresenta Gonzaga, e pela pena de Augusto que Gonzaga fala, e é a figura de Gonzaga, sua amizade com Augusto que faz esse se colocar a escrever, é, sobretudo, sua morte. Uma amizade que mostra, em pontilhado, em um mundo marcado pela cisão racial, algo além das “burrices repetidas” que são as “teorias sobre raças” (Barreto, 1961a, p. 121).

O que quer dizer, nesse sentido, afirmar ser o Rio de Janeiro, com seus tamoios, negros, mulatos e seus galegos também, um campo virtual que, apesar de não se esquecer, superou a raça? Há um traço interessante em *Vida e morte*: a ausência de um enredo (Lins, 1976). Ao ler o romance tem-se “por vezes a impressão de vogar, liberto de um itinerário previsto, sobre quase todas as obsessões de Lima Barreto” (Lins, 1976, p. 126). Pode-se dizer que isso se dá, pois há, nele, um trabalho poético bem particular: se a poesia trágica é o trabalho criativo sobre a tradição, pode-se dizer que o que Lima faz é um trabalho criativo sobre uma tradição *em vias de ser*, trata-se de uma oferta de futuro, de erguer uma utopia.

Conclusão

Implico solenemente com a Grécia, implico solenemente com os nossos cloróticos gregos e pançudos helenos da praia do Flamengo, diz Lima Barreto. No entanto, não há aí uma simples rejeição ao uso da Grécia. Por um lado, há uma crítica a uma idealização muito peculiar. Não se critica, apenas, uma prática de fazer da Grécia Antiga algo incomparável, intocável, mas, sobretudo, uma prática de esvaziamento – daí ser pertinente falar em Grécia de cartolina – que torna possível um reflexo entre *o mundo branco* e *o mundo grego*.

Por outro, vê-se o modo pelo qual Lima opta para usar elementos de tal tradição: não termo a termo, mas, sim, por meio de relação entre relações. “A Grécia é, para nós, instável” (Barreto, 2010a, p. 57), diz. Constitui, assim, uma estabilidade pragmática momentânea que dá sentido a um conjunto de relações, jogando luz tanto sobre aspectos da tradição utilizada quanto

sobre o tempo presente na obra barretiana. Tal iluminação é visível quando se olha para a tradição grega questionando-se, por exemplo, acerca das noções de brancura, branquitude, raça e racismo. Ao ver esses modos de “relação entre relações” é possível complexificar respostas simples: sim, os gregos eram racistas; não, os gregos não eram racistas. Faz-se ver certo solo do qual o racismo pôde emergir – a oposição entre gregos e asiáticos, certo (instável) determinismo climático – e, concomitantemente, perceber uma instabilidade própria à relação entre gregos e bárbaros, na qual os termos acabam podendo se revezar no que seriam suas posições estruturais.

Sabe-se do projeto barretiano: fazer da literatura *força de ligação entre a humanidade*. O que ele parece oferecer com seu uso da tradição grega é, portanto, um modo pelo qual se possa observar, se possa herdar, não “a tal beleza perfeita da falecida Grécia” (Barreto, 2010a, p. 58), mas, sim, seus traços humanos. A Grécia de Lima, como a de Machado de Assis, “não é nenhum espaço sagrado, consagrado, intocável, acabado” (Brandão, 2001/2, p. 144), é uma Grécia “variável e fugidia” (Barreto, 2010a, p. 57), é elemento constituinte de seu projeto literário, é a humanidade enquanto objetivo, meio e material.

Referências

ARAUJO, Erick. , *Lima Barreto...* Curitiba: Kotter, 2021.

ARAUJO, Erick. Triste fim de Policarpo Quaresma: as margens e os bloqueios. *Topoi*, v. 22, n. 47, p. 432-449, maio/ago. 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/topoi/a/5XdvYrFHCZGhzQGKgsBbtqc/?format=html&lang=pt>. Acesso em 04 jan. 2026.

ARAUJO, Erick; CORNELLI, Gabriele. O mito de Sócrates. *O que nos faz pensar*, v. 32, n. 55, 2024, pp.174-205. Disponível em: <https://oquenofazpensar.com.br/oqnf/article/view/960>. Acesso em: 27 fev. 2026.

ARAUJO, Erick; PAOLI, Beatriz de; CORNELLI, Gabriele. Do phármakon: Helena, de Eurípides, e a ambivalência trágica. *Anais de filosofia clássica*, v. 16, n. 31, p. 25-48, 2022. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/FilosofiaClassica/article/view/53877/31844>. Acesso em: 04 jan. 2026.

AZEVEDO, Maria Teresa Schiappa. Introdução. In: PLATÃO. *Fédon*. Tradução Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília: Universidade de Brasília, 2000.

BALDWIN, James. *Notas de um filho nativo*. Tradução de Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

BARRETO, Lima. *Contos Completos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

BARRETO, Lima. *Correspondência*. Tomo I. São Paulo: Brasiliense, 1956a.

BARRETO, Lima. *Correspondência*. Tomo II. São Paulo: Brasiliense, 1956b.

BARRETO, Lima. *Diário de hospício e O cemitério dos vivos*. São Paulo: Cosac Naify, 2010b.

BARRETO, Lima. *Diário Íntimo*. São Paulo: Brasiliense, 1956c.

BARRETO, Lima. *Histórias e Sonhos*. Rio de Janeiro: Gianlorenzo Schettino, 1920.
Disponível em: https://digital.bbm.usp.br/bitstream/bbm/4786/1/001176_COMPLETO.pdf.
Acesso em: 07 ago. 2025.

BARRETO, Lima. *Inventário I set. 1917, Rio de Janeiro*: obras existentes na biblioteca de Lima Barreto. [Inventário analítico do acervo pessoal]. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional do Brasil, Seção de Manuscritos, Arquivo Lima Barreto, 1917.

BARRETO, Lima. *Os bruzundangas*. São Paulo: Ática, 1985.

BARRETO, Lima. *Toda Crônica*. Volume I 1890 – 1919. Rio de Janeiro: Agir, 2004a.

BARRETO, Lima. *Toda Crônica*. Volume II 1919-1922. Rio de Janeiro: Agir, 2004b.

BARRETO, Lima. *Recordações do escrивão Isaías Caminha*. São Paulo: Brasiliense, 1961a.

BARRETO, Lima. *Triste fim de Policarpo Quaresma*. São Paulo: Klick; O Globo, 1997.

BARRETO, Lima. *Vida e morte de M.J. Gonzaga de Sá*. São Paulo: Brasiliense, 1961b.

BOND, Sarah. Whitewashing Ancient Statues: whiteness, racism and color in the Ancient World. *Forbes*, 27 abr. Disponível em:
<https://www.forbes.com/sites/drsarahbond/2017/04/27/whitewashing-ancient-statues-whiteness-racism-and-color-in-the-ancient-world/>. Acesso em: 05 jan. 2026.

BOUTELDJA, Houria. *Buchas e bárbaros: a aposta do nós*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2025.

BOUTELDJA, Houria. *Os brancos, os judeus e nós*. Rumo a uma política do amor revolucionário. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2023.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. A Grécia de Machado de Assis. *Kléos*, n.5/6, p. 125-144, 2001/2. Disponível em: <https://pragma.ifcs.ufrj.br/kleos/K5/K5-JacynthoLinsBrandao.pdf>. Acesso em: 01 mar. 2026.

BROCA, Brito. *A vida literária no Brasil – 1900*. Rio de Janeiro: José Olympio; Academia Brasileira de Letras, 2005.

CAIRUS, Henrique. *A natureza degenerante: o Brasil de Hipócrates*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2021.

CAIRUS, HF; RIBEIRO, TO. Alguns olhares gregos sobre as estações do ano: a temporalidade e o etnocentrismo. *Interfaces*, Rio de Janeiro, v.1, n.22, p. 13-28, 2015. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/interfaces/article/view/29705>. Acesso em: 16 jun 2021.

CANDIDO, MR. A África Antiga sob a ótica dos clássicos gregos e o viés africanista. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v. 19, n. 30, p. 20-38, 2018. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoshistoria/article/view/15945>. Acesso em: 02 mar. 2026.

CÉSAIRE, Aimé. *Textos escolhidos: a tragédia do rei Christophe; discurso sobre o colonialismo; discurso sobre a negritude*. Tradução de Sebastião Nascimento. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

CORNELLI, Gabriele. Introdução. In: PLATÃO. *Fédon ou Sobre a alma*. Tradução, introdução e notas de Gabriele Cornelli. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2025. p. 07-76.

COSTA, Lorena Lopes. Biografar os grandes homens para trazê-los à História de uma nova forma: Plutarco [e as interseções de] um mesmo gênero. *História da Historiografia*, v. 10, n. 25, 2018. Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/1244>. Acesso em: 27 fev. 2026.

DANTAS, Tereza Cristina de Sousa *et al.* *Catálogo da Correspondência de Joaquim Nabuco (1907-1910). V. 5*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 1999. Disponível em: https://www.gov.br/fundaj/pt-br/composicao/dimeca/biblioteca/acervos/inventarios-documentais-e-indices/catalogo_nabuco_v5.pdf. Acesso em: 6 nov. 2025.

FANON, Frantz. Racismo y cultura. In: FANON, Frantz. *Por la revolución africana*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1965. p. 38-52.

HALL, Edith. *Inventing the barbarian: Greek self-definition through tragedy*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

HIPÓCRATES. Ares, águas e lugares. In: CAIRUS, HF., and RIBEIRO JR., WA. *Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005. História e Saúde collection, p. 91-129.

KOUKLANAKIS, Andrea. Representations of the Classics in the works of two mulatto writers. *The Classical Outlook*, v. 93, n. 1, p. 1-12, 2018.

LEIRIS, Michel. Race et civilisation. In: LEIRIS, Michel. *Cinq études d'ethnologie*. Paris: Éditions Denoël, 1997. p. 09-80.

LINS, Osman. *Lima Barreto e o espaço romanesco*. São Paulo: Ática, 1976.

LUXEMBURGO, Rosa. *A acumulação do capital*. Estudo sobre a interpretação econômica do imperialismo. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política – Livro I*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

McCOSKEY, Denise Eileen. On *Black Athena*, Hippocratic medicine, and Roman Imperial edicts: Egyptians and the problem of race in Classical Antiquity. In: COATES, Rodney D. *Race and Ethnicity*. Across time, space and discipline. Leiden; Boston: Brill, 2004. p. 297-330.

McCOSKEY, Denise Eileen. *Race: antiquity and its legacy*. New York: Bloomsbury Academic, 2019.

McCOSKEY, Denise Eileen. What would James Baldwin do? Classics and the dream of White Europe. *Eidolon*, 2017. Disponível em: <https://eidolon.pub/what-would-james-baldwin-do-a778947c04d5>. Acesso em: 08 dez. 2025.

NABUCO, Joaquim. *Cartas a amigos*. Coligidas e anotadas por Carolina Nabuco. Vol.II. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1949. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4734>. Acesso em 10 nov. 2025.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PLATO. *Complete works*. John Cooper (ed.). Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.

PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Teseu e Rômulo*. Tradução, introdução e notas de Delfim F. Leão e Maria do Céu Fialho. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008.

ROCHE, Helen. “Distant Models”? Italian Fascism, National Socialism and the Lure of the Classics. In: ROCHE, Helen; DEMETRIOU, Kyriakos. *Brill’s Companion to the Classics, Fascist Italy and Nazi Germany*. Leiden; Boston: Brill, 2018. p. 03-28.

SILVA, Glaydson José; FUNARI, Pedro Paulo; GARRAFFONI, Renata Senna. Recepções da Antiguidade e usos do passado: estabelecimento dos campos e sua presença na realidade brasileira. *Rev. Brasileira de História*, São Paulo, v.40, n.84, p.43-66, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/NxWFCCdfrrjxYXzmQB98NPt/>. Acesso em: 28 dez. 2025.

SILVA, Terezinha Zimbrão da. Machado de Assis e o mulato de ‘Alma grega’. *Machado de Assis em linha*, v.7, n.14, p.229-239, 2014.

SÓFOCLES. *As Traquínias*. Apresentação, tradução e comentários de Flávio Ribeiro de Oliveira. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

VERÍSSIMO, José. *História da literatura brasileira: de Bento Teixeira (1601) a Machado de Assis (1908)*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1954.

VERNANT, Jean-Pierre. A tragédia grega: problemas de interpretação. In: MACKSEY, Richard; DONATO, Eugenio. *A controvérsia estruturalista*. As linguagens da crítica e as ciências do homem. Tradução de Carlos Alberto Vogt e Clarice Sabóia Madureira. São Paulo: Cultrix, 1976.

VIEGAS, Sônia Maria. Édipo: o problema da liberdade, do destino e do outro. In: BRANDÃO, Jacyntho Lins. *O enigma em Édipo Rei e outros estudos de teatro antigo*. Belo Horizonte: UFMG; CNPQ, 1984.

ISSN: 1984-4921

DOI: <http://dx.doi.org/10.18226/19844921.v18.n40.09>

Recebido em: 02/03/2026

Aprovado em: 19/05/2026