



## Um Modo de Ser Cínico: Manoel Salgado e a Nova Historiografia

Rogério Reis Carvalho Mattos<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo busca identificar na prática historiográfica, antes que em suas elaborações teóricas um novo *ethos* do historiador moderno, a partir de antinomias sugeridas pelos estudos dos helenistas franceses e nos últimos cursos de Michel Foucault sobre a Grécia Antiga. A questão da verdade (*alétheia*), como abordada em *Mestres da Verdade* se transfere das formas discursivas para a elaboração de um modo de ser, de um fazer artístico, fruto de uma atitude perante seu tempo capaz de fazer “mudar a moeda”, como no dizer do oráculo sobre a missão de Diógenes, o Cínico. Não uma “ontologia da alma”, como no *Alcebiades* de Platão, mas uma prática da verdade exercida como antípoda do regime sofista (como mero discurso), igualmente feita ao arrepio do platonismo e sua metafísica, o cinismo não é exclusivo da arte moderna, da arte de vanguarda. É a formação de um *ethos*, de uma estilística da existência, como exemplificado pela imagem do “historiador-viajante”, de François Hartog e exercitada pelo historiador brasileiro Manoel Salgado Guimarães.

**Palavras-Chave:** Modernismo. Historiadores. Escrita da História.

### A Way of Being Cynical: Manoel Salgado Guimarães and the New Historiography

**Abstract:** The present article seeks to identify in historiographical practice, rather than in its theoretical elaborations a new *ethos* of the modern historian, from the antinomies suggested by the studies of the french hellenists and in the last courses of Michel Foucault on Ancient Greece. The question of truth (*alétheia*), as approached in the *Masters of Truth*, is transferred from the discursive forms to the elaboration of a way of being, of an artistic doing, the fruit of an attitude towards its time capable of making “change the coin” as not to say of the oracle about the mission of Diogenes the Cynic. Not an “ontology of the soul”, as in Plato's *Alcibiades*, but a practice of truth exercised as the antipode of the sophist regime (as mere discourse), likewise made to the chill of platonism and its metaphysics, cynicism is not exclusive to modern art, of avant-garde art. It is the formation of an ethos, of a stylistic of existence, as exemplified by the image of the “traveling historian” by François Hartog and exercised by the Brazilian historian Manoel Salgado Guimarães.

**Keywords:** Modernism. Historians. Writing of History.

### Em Busca de Novas Antinomias

Podemos estudar a moderna historiografia a partir de um amplo recuo histórico, seguindo o retorno à Grécia antiga feita por Michel Foucault já em seu último curso no *Collège de France*, ao abordar de maneira inovadora o modernismo dos séculos XIX e XX. A

---

<sup>1</sup> Mestre em Literatura Portuguesa pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Graduado em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).



necessidade de tal recuo já delimitara em sua aula inaugural na mesma universidade, assim contada por Marcel Detienne no texto em que, quase cinquenta anos depois, retoma a importância de sua análise sobre o tema da Verdade entre os Gregos, e que seria objeto de estudo de Foucault em seu primeiro curso na referida universidade, as aulas sobre A Vontade de Saber.

Em 1970, em A ordem do discurso, sua “aula inaugural no Collège de France”, Michel Foucault descobria na Grécia arcaica o lugar de partilha que rege *nossa* “vontade de saber”. Certamente, ele se referia à paisagem do verdadeiro, desenhada em minha pesquisa. Retrospectivamente, e uma vez liberta desse “poder-saber” tão mal definido, a vontade de dizer o verdadeiro me parece fortemente acentuada entre os Mestres da Verdade da Grécia antiga. Há um querer-desejo que se afirma entre as Musas de Hesíodo e as Mulheres-abelhas do jovem Apolo. Assim como, no espaço do político, há um querer-fazer sempre explícito: desde a fórmula ritual do arauto abrindo a assembleia, “quem *quer-deseja* (*veut-désire*) tomar a palavra pela cidade?”, até essa repetida milhares de decisões gravadas nas pedras com letras legíveis e suficientemente bem escritas a fim de que a decifre “quem possui o *desejo-querer*”. A filosofia não esperou muito tempo para adquirir o monopólio da vontade de verdade. Isso aconteceu com a cidade, dadas as suas práticas de discussão e de assembleia, mas não sem o querer e o desejo daqueles que (com que obsessão?) estabeleciam formas de governo dos homens pelos homens (DETIENNE, 2008, p. 80-81, grifos originais).

O que nos interessa são as antinomias modernas, no caso como o *bíos* grego, a vida filosófica, cujo ponto de partida no ocidente teve início com a vida cínica, dos filósofos cínicos, se relaciona com a vida de, talvez, menos um “historiador-viajante” do que com a vida de um velho antiquário, porém que subsiste, na modernidade, sem ser antigo. É nesse ponto de ruptura, de abertura, que queremos situar o trabalho seguinte e não nas formas habituais da comparação, da representação, mas da diferenciação, na estética não-representacional como vemos, por exemplo, nas obras de Gilles Deleuze ou na crítica da história da arte de Georges Didi-Huberman.

Contudo, para abordar objetivamente nosso tópico, preferimos nos ater ao desenvolvimento da história da palavra “verdade” entre os gregos, tal como feita por Michel Foucault, a partir dos estudos da antropologia histórica, e como, a partir daí, se teceu toda uma rede de referências a respeito das artes da existência, bem como do *bíos* moderno, com os trabalhos deste mesmo filósofo-historiador.

A antropologia histórica francesa, da qual destacamos basicamente três nomes, Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne e Pierre Vidal-Naquet, se singularizou pela análise



minuciosa de diversos temas da Grécia Clássica, que antes se demoravam nas mãos de filósofos. Renovação é uma palavra que não define em toda sua amplitude os desdobramentos da abertura desse novo campo do saber, pois desloca da Alemanha determinado monopólio sobre o dizer verdadeiro, sobre a cultura clássica e desloca esse saber num momento crítico, no pós-guerra, ou seja, após a derrota do nazismo na Alemanha. Por exemplo, Nietzsche se tornara definitivamente nazista com as leituras de Heidegger. As análises mais renovadoras e que recolocaram o filósofo no circuito cultural, porém com propostas de leitura completamente inovadoras, são sem dúvida a abordagem “genealógica” de Michel Foucault e a “gargalhada de Nietzsche”, como nas análises nem um pouco ortodoxas feitas por Gilles Deleuze.

No referente à historiografia, um retorno aos Mestres da Verdade é feito em livro publicado originalmente em 2005, por Marcel Detienne. No artigo, podemos ver pelas palavras do historiador a vitalidade conservada ainda hoje por seu pequeno livro, assim como a fuga de determinada metafísica alienadora. Sobre o tema da verdade e o conceito de político, se exprime assim Detienne sobre o “filósofo-religioso” conhecido pelo conceito de *Dasein*:

Na verdade, olhando mais de perto, desde *O Ser e o Tempo*, o político, no sentido que se tornou vulgar, e mesmo muito vulgar, cobriu-se de desprezo. É um obstáculo ao processo do *Dasein*, do Existente determinado pelo cuidado de si e que só pode apropriar-se de si distanciando-se do cotidiano, do social, e da cidade com seus lugares públicos inutilmente ruidosos. Nessa via, um filósofo, lúcido e mais corajoso que os outros, buscou compreender como o pensamento de Heidegger se arriscou “àquilo que lhe aconteceu”. Sim, em 1933, memória de um passado recente: adesão do filósofo do *Dasein* ao nacional-socialismo de Adolf Hitler; silêncio hermenêutico sobre o genocídio dos judeus; impotência do filósofo, tarde demais para fazer a crítica de sua adesão “circunstancial” ao partido nazista. Não estamos aí junto à Verdade, tão grega, mas não estamos tão longe do mesmo desprezo sobre quanto ao que Heidegger chama a “antropologia” e que engloba para seus discípulos e devotos as pesquisas realizadas pelos historiadores da Grécia arcaica sobre os meios filosófico-religiosos e sobre as formas do pensamento descobertas por caminhos que não conduzem, de fato, nem aos recintos conhecidos nem ao coração das “grandes obras” (DETIENNE, 2008, p. 90-91).

Heidegger aparece na seção “Os Gregos e Nós: com ou sem Contexto?” como que na intenção de ressaltar a necessidade de, através da contextualização entre dois métodos diferentes de pesquisa, diferenciar as análises alienantes das mais fecundas. Pelo menos dessa maneira, é como lemos o livro de Detienne. Mas, tal posicionamento não é exclusivo da



historiografia e pode ser corroborada pelas palavras de alguém que, ainda hoje, tem uma das melhores leituras de Foucault, sem ser prejudicada pela admiração pessoal nutrida pelo escritor:

Sempre houve em Foucault um heraclitismo mais profundo do que em Heidegger, pois, afinal, a fenomenologia é pacificadora demais, ela abençoou coisas demais. [...] Foucault descobre então o elemento que vem de fora, a força. Foucault, como Blanchot, falará menos do Aberto que do lado de Fora. É que a força se relaciona com a força, mas de fora, de tal forma que é o lado de fora que “explica” a exterioridade das formas, tanto para cada uma quanto para sua relação mútua. Daí a importância de Foucault afirmar que Heidegger sempre o fascinou, mas que ele só o podia compreender através de Nietzsche, com Nietzsche (e não o inverso). Heidegger é a possibilidade de Nietzsche, mas não o inverso, e Nietzsche não esperou a sua própria possibilidade. Seria preciso reencontrar a força, no sentido nietzscheano, o poder, no sentido específico de “vontade de potência”, para descobrir esse lado de fora como limite, horizonte último a partir do qual o ser se dobra. Heidegger se precipitou, dobrou rápido demais, e isso não era desejável: daí o equívoco profundo de sua ontologia técnica e política, técnica do saber e política do poder. A dobra do ser só se podia fazer a nível da terceira figura: será a que a *força* pode se dobrar, de modo a ser afecção de si sobre si, afeto de si por si, de tal forma que o fora constitua por si mesmo um dentro coextensivo? O que os gregos fizeram não foi um milagre. Há em Heidegger um legado de Renan, a ideia da luz grega, do milagre grego. Foucault diz: os gregos fizeram muito menos ou muito mais, como quiserem (DELEUZE, 2013, p. 120-121).

Numa ponta o posicionamento historiográfico a respeito de diferentes abordagens sobre uma mesma disciplina; na outra ponta, uma abordagem de cunho pessoal a respeito do trabalho de um filósofo. Em ambas as pontas as questões se entrelaçam: Detienne realça o saber alienado dos antropólogos ou filósofos que se comprazem em comparar os gregos com os gregos. Quer dizer, que gostam de comparar supostos “originais” gregos com seus herdeiros, ou seja, aqueles que se acham portadores dos ideais de um modelo de civilização que supostamente tem a Grécia como matriz.

Voltando a Deleuze, é a mesma questão do “Legado de Renan”, da luz grega, do milagre grego. Mas, tais padrões civilizacionais abençoaram coisas demais, erros em demasia, como o próprio nacional-socialismo. A antropologia surge como uma espécie de refugio das ciências humanas, não captando determinada profundidade “filosófico-religiosa”, ou surge como legitimadora de ideais de superioridade que teimam em constranger a pluralidade de formações sociais, de constituições diversas dos povos no mundo. Por isso Foucault está mais situado no Fora do que no Aberto (e, assim, também entendemos a terceira geração dos *Annales*, especificamente, a antropologia histórica).



Por este, se entende o refúgio procurado pelos sábios heideggerianos. Pelo Fora compreendemos as conexões com a sociedade, com as relações de poder, de captar as diferenças (talvez seu “inventário”). Por isso, Heidegger é uma possibilidade de Nietzsche, enquanto este não esperou por sua possibilidade: consumiu-se em seu próprio tempo, em sua atualidade, e não na busca de possíveis, como nas investigações do filósofo do *Daisen*. Na perspectiva de Marcel Detienne, o que está em jogo são os usos sociais da ciência:

Em uma civilização científica, a ideia de Verdade introduz imediatamente as de objetividade, comunicabilidade e unidade. Para nós, a verdade se define em dois níveis: por um lado, conformidade com alguns princípios lógicos, e, por outro, conformidade com o real, sendo, desse modo, inseparável das ideias de demonstração, verificação e experimentação. Dentre as noções que o senso comum veicula, a verdade é, sem dúvida, uma das que parece ter sempre existido, sem ter sofrido nenhuma transformação; uma das que parece, também, relativamente simples. Entretanto, basta considerar que a experimentação, por exemplo, que sustenta nossa imagem do verdadeiro, só se tornou uma exigência numa sociedade onde a física e a química conquistaram um papel importante. É possível, então, perguntar-se se a verdade como categoria mental não é solidária a todo um sistema de pensamento, se não é solidária à vida material e à vida social (DETIENNE, 1988, p. 13).

O entrelaçamento entre a história da historiografia e sua validade científica, em particular, se relaciona com as preocupações com o fenômeno vital, o *bíos*, como compreendido pelos gregos, mas também como retomado no século XIX com Cuvier (não apenas o nascimento da anatomia comparada, mas também da nova disciplina científica que deu luz ao conceito de evolução, a biologia) e com o aparecimento das ciências positivas neste mesmo século. Portanto, analisar as especificidades da atividade científica como parte constitutiva do mundo moderno é o que nos faz voltar à história do professor Manoel Salgado e sua historiografia.

Com uma nova preocupação sobre o fazer historiográfico e um novo comportamento diante das exigências da profissão, o professor Manoel Salgado se fez representante desde novo *bíos* próprio do século XX, tão aparentado com a necessidade menos de se ocupar da outra vida com o de fazer, de constituir, uma vida outra, necessidade esta cujas primeiras formulações no ocidente podem ser encontradas no modo ser dos filósofos cínicos, e que foi característica da arte e do modo de ser revolucionário no mundo moderno, das novas exigências científicas e literárias surgidas com Cuvier, com Manet, mas também na arte de vanguarda do século passado.



### A Antiga *Alétheia* e o *Bíos* Moderno

Já no curso destinado ao “Saber de Édipo” (1971-1972), ministrada por Michel Foucault no *Collège de France*, se torna clara a influência da antropologia histórica sobre o filósofo, mas neste, iremos encontrar o que ele chama de “regimes de veridicção”, ou seja, um deslocamento em relação ao que Marcel Detienne, em *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*, desenvolveu como o tema da *alétheia*, o tema da verdade entre os gregos durante dois momentos:

Primeiro, no mundo mágico-religioso de Nereu, o ancião do mar, ou de seu divino mensageiro, o herói Glauco, exercem a função de soberania par a par com seu aspecto religioso: “nesta época, a função de soberania encontra-se inseparável da organização do mundo, e cada um dos aspectos do personagem real é uma dimensão da potência cósmica” (DETIENNE, 1988, p. 29);

Depois, o Poema de Parmênides marca uma inflexão no significado da palavra verdade entre os gregos. Passa a se estabelecer suas vinculações políticas e não mais proféticas – daí a necessidade da separação entre o ser e o não ser, o saber verdadeiro da sofística, que começa aparecer ainda na forma poética, em Simônides, e não da persuasão política propriamente dita, como em Górgias ou Protágoras.

Na verdade, a palavra do poeta passa a ser associada ao engano, a ilusão frente ao novo conceito que emerge com força, o conceito de *doxa*. Passagem de uma dialética da ambiguidade a uma dialética da não-contradição, do mundo arcádico, rural, à emergência das cidades:

Para que a *Alétheia* religiosa se tornasse conceito racional, foi preciso que se produzisse um fenômeno maior: a secularização da palavra, cujas relações com o advento de novas relações sociais e de estruturas políticas inéditas são inegáveis. Para que fosse sentido, para que se pudesse formular a exigência de não-contradição, foi necessário também, sem dúvida, o peso de um outro grande efeito social: a instituição, na prática jurídica e política, de duas teses, de dois partidos, entre os quais a escolha era inevitável (DETIENNE, 1988, p. 73).

Por outro lado, mais a frente, na constituição da *alétheia* em Eurípedes, em *Íon*, há um confronto aberto, sem lugar à ambiguidade, entre o saber sagrado, saber oracular, e o franco falar, a *parresía* política, a fala dos cidadãos da tribuna, na democracia. Em *Íon*, a distinção Nereu-Parmênides se desloca para a *Ágora*. O saber político deve se constituir em



prática política. Íon, filho bastardo de Apolo, de mãe ateniense e cujo pai adotivo é um estrangeiro na terra da democracia, na terra em que a linhagem era fundamental para se estabelecer o direito do franco falar. Não sabe quem é seu pai verdadeiro, ignora quem seja sua mãe. Como ser capaz de *parresía* sem a linhagem que o legitima? Dupla articulação: a *parresía* em Íon associada ao saber do tribuno, do democrata, é uma moral dos privilegiados. Em Platão emerge o saber do conselheiro, o dizer-a-verdade sobre a política – o condutor das almas –, e não o saber do *nomóteta*, do legislador.

Como sugere Foucault, As Leis e A República devem ser lidos antes, através da capacidade platônica de forjar mitos do que como suposto legislador, como monarca absoluto, rei dos filósofos, ou seja, rei entre os maiores, rei entre os sábios. Não é disso que se trata. Íon é a sabedoria da democracia plenamente instituída, o saber de Sólon e Clístenes. Parmênides é o saber anterior ao momento de Sólon, mais distante ainda da demagogia do tempo de Péricles. É um saber que deve ser diferenciado do não-ser, que deve se diferenciar do saber das Musas, das práticas tradicionais, de vínculos arcaicos, que constituíram a formação do pensamento grego no início de sua civilização.

Dos estudos sobre as transformações do conceito de verdade entre os gregos (*alétheia*), cujo campo basicamente era Grécia arcaica, Foucault entra na questão do pensamento grego propriamente dito. A *alétheia* dos historiadores se torna a *parresía* filosófica; o que Foucault sempre chamou de “regimes de veridicção” recebe o nome mais preciso (pelo menos na análise da Antiguidade) de “aleturgia” ou de “forma aletúrgicas” em contraposição às análises do tipo “estrutura epistemológica” ou análise epistemológica, ou seja, dentro dos quadros da escrita filosófica tradicional.

O que ele faz, portanto, em seus últimos livros e, principalmente, em seus dois últimos cursos no *Collège de France* é a “análise histórica das práticas de dizer-a-verdade sobre si mesmo” (FOUCAULT, 2011, p. 5). A questão da verdade, da *aléthes*, continua vigente, porém transformada com esse novo instrumento intelectual, com a exposição do que foi para os “gregos tardios”, Sócrates e Platão, assim como no mundo helenístico e romano dos dois primeiros séculos (nos estoicos, nos neoplatônicos, nos cínicos, nos epicuristas), a noção de *parresía*.



Como se constitui, portanto, o dizer-a-verdade, o falar franco, a *parresía*, com os cínicos? Em Platão, a fala verdadeira, franca, se mistura com o tema da retórica, como se pode ver no *Górgias*, no *Fédon* e nas interpelações que Sócrates faz a seus juízes logo no começo da *Apologia*. O que está em jogo na “coragem da verdade” não é uma relação agonística como no *Íon* de Eurípides, nem a apaixonada retórica dos populistas. O que nos sugere as reflexões de Foucault em seus dois últimos cursos é a alternância entre o tema da “coragem da verdade” com o “cuidado de si”.

Cuidado e coragem, dois movimentos contrários, duas posturas da alma. Ter cuidado é saber se curar, é saber agir, é saber tomar a decisão correta. Sócrates perante o tribunal. Mas ainda aí o jogo com a retórica. A coragem no cuidado ou pelo cuidado pode se ver igualmente nos cínicos, porém não é mais com a outra vida, com o destino da alma, que primeiramente se preocupam estes. Nos cínicos, o importante é o que faz distinguir o tema de uma outra vida e de uma vida outra. Neles, o tema da vida verdadeira coincide com o tema da outra vida. O *bíos* passa a ser objeto de cuidado, da *epiméleia*, e não mais o cuidado como apresentado no diálogo *Alcebiades*, o olhar para a alma, ou a questão do conselho político, da nova estruturação da *psykhé* com o surgimento das monarquias no ocidente. Os cínicos são reis de miséria, reis de derrisão: Diógenes Laerte frente a Alexandre, as fábulas da vida cínica como fundadora de um novo mito bem além da caverna platônica.

Creio também – e aqui as coisas seriam sem dúvida mais fáceis, porém deveriam ser estudadas de perto – que o cinismo foi a matriz, o ponto de partida de uma longa série de figuras históricas que podemos encontrar no ascetismo cristão, ascetismo que é ao mesmo tempo um combate espiritual em si mesmo, contra seus próprios pecados, suas próprias tentações, mas combate também pelo mundo inteiro. O asceta cristão e aquele que purga o mundo inteiro de seus demônios. Ideia da sujeira combativa. E, claro, nos diversos movimentos que puderam perpassar, acompanhar, o cristianismo ao longo de sua história, vocês encontrariam também essa ideia do soberano oculto, do soberano de derrisão que luta pela humanidade e para libertá-la de seus males e de seus vícios. É o desenvolvimento das ordens mendicantes da Idade Média, são os movimentos que precederam a Reforma, que a seguiram também. E nesses movimentos retorna perpetuamente o princípio de um militantismo, um militantismo aberto que constitui a crítica da vida real e do comportamento dos homens e que, na renúncia, no despojamento pessoal, trava o combate que deve conduzir à mudança do mundo inteiro. E afinal o militantismo revolucionário do século XIX ainda é isso, essa espécie de realza, de monarquia oculta sob os ouropéis da miséria, em todo caso sob as práticas de despojamento e da renúncia, essa monarquia que é combate agressivo, combate perpétuo, combate incessante, para que o mundo mude. E podemos dizer, muito brevemente, nessas condições, que o cinismo não só conduziu o tema até invertê-lo em tema da vida escandalosamente outra, como colocou essa alteridade da vida outra, não





simplesmente como escolha de uma vida diferente, feliz e soberana, mas como prática de uma combatividade no horizonte do qual há um mundo outro. [...] Vocês estão vendo que o cínico é aquele que, retomando os temas tradicionais da verdadeira vida na filosofia antiga, transpõe esses temas, reverte-os em reivindicação e afirmação da necessidade de uma vida outra. E depois, através da imagem e da figura do rei de miséria, ele transpõe mais uma vez essa ideia da vida outra em tema de uma vida cuja alteridade deve levar à mudança do mundo. Uma vida outra para um mundo outro. [...] Estamos, como vocês estão vendo, muito longe, claro, da maioria dos temas da verdadeira vida antiga. Mas temos nele o núcleo de uma forma de ética que é bem característica do mundo cristão e do mundo moderno. E na medida em que ele é esse movimento pelo qual o tema da verdadeira vida se tornou princípio da vida outra e aspiração a um outro mundo, o cinismo constitui a matriz, pelo menos o germe, de uma experiência ética fundamental no Ocidente (FOUCAULT, 2011, p. 252-253).

A apenas a outra vida, mas a vida “escandalosamente outra”. São duas grandes linhas de evolução da reflexão e da prática da filosofia, ambas já encontradas em Platão, especificamente na distinção entre os diálogos Laques e Alcebíades:

[...] a filosofia como o que, ao inclinar, ao incitar os homens a cuidar de si mesmos, os conduz a essa realidade metafísica que é a da alma, e a filosofia como uma prova de vida, uma prova de existência e a elaboração de uma certa forma e modalidade de vida [...] do *bíos* que é a matéria ética e objeto de uma arte de si” (FOUCAULT, 2011, p. 112).

Com os cínicos, o cuidado de si se elabora ao ponto de se tornar uma arte de si. A *Epiméleia*, relacionada ao lema do dístico de Delfos, sugere menos o cuidado ritual, de observância em face da liturgia dos deuses que se exprimiu como “conhece a si mesmo”, e mais o olhar para dentro, para a própria alma, pela reversão platônica operada no tema do cuidado de si, antes simples lema da oligarquia espartana que dizia precisar cuidar de si e que por isso alimentava tantos escravos.

Com os cínicos, nova reversão. O conhecer a si, depois o cuidar de si, e agora uma ética de si, uma arte da existência. Imaginaram os historiadores-antropólogos tamanha transformação em seu antigo desvelo pela *Alétheia*? Quais as implicações para seu próprio ofício? Como o cuidado com o *bíos*, com a ética e a arte de si, pode ser relacionado à vida e à produção intelectual de Manoel Salgado? A comparação entre os diálogos Alcebíades e Laques é a primeira trilha para entrarmos nesta senda, a primeira fonte primária a ser utilizada.

Enquanto no Alcebíades, Sócrates exorta a olhar para a própria alma e se inicia assim uma história da metafísica, da *psyché*, uma ontologia da alma, no Laques aparece uma



“história da estilística da existência, uma história da vida como beleza possível” (FOUCAULT, 2011, p. 141). Uma história, de acordo com Foucault, acabou por se sobrepor a outra, e mesmo a estética acabou por se tornar filosofia em que se procurou dar cor, forma, espaço, luz ao invisível, dar materialidade a um aspecto metafísico. Foucault apela para uma reversão do olhar, olhar este que não guarda mais admiração pela figura legendária do herói filosófico. Este não é o sábio tradicional da Antiguidade, também não é o asceta ou o santo do cristianismo. Mas esta legenda, tão bem encarnada pelos cínicos, se acaba quando a filosofia se torna um ofício de professor, ou seja, no início do século XIX.

O Fausto de Goethe é a última formulação desta espécie de legendário, sua forma mais bem acabada, melhor elaborada, como que sua última floração, talvez a mais bela, melhor constituída. Depois, “o heroísmo filosófico, a ética filosófica não vão mais encontrar lugar na própria prática da filosofia, que se tornou ofício de ensino, mas nesta outra forma de vida filosófica, deslocada e transformada, ou seja, no campo político: a vida revolucionária. *Exit* Fausto, entra o revolucionário” (FOUCAULT, 2011, p. 187).

Todavia, isso não se restringe à militância política, à formação de partidos, à constituição das democracias modernas. Tem um vínculo claro com o surgimento da arte moderna, com as vanguardas estéticas do século XX: assim como o cinismo se forma com a “mudança de valor” (alusão à fala do oráculo a Diógenes Laércio, “mudar a moeda”), mudança em relação ao próprio platonismo, a arte moderna igualmente possui um antiplatonismo. “Anti-platonismo: a arte como irrupção do elementar, desnudamento da experiência”, como anti-mímeses, como desmascaramento das formas clássicas, do “estilo elevado” (FOUCAULT, 2011, p. 165).

Arte antiplatônica e antiaristotélica: “ao consenso da cultura se opõe a coragem da arte em sua verdade bárbara. A arte moderna é o cinismo na cultura, é o cinismo da cultura voltada contra ela mesma” (FOUCAULT, 2011, p. 165). Mas se a ruptura se dá no século XIX, com o modernismo, com o fim do herói filosófico, não existiria um ato correlato na constituição das ciências ditas positivas? Resgatamos este trecho de A Palavra e as Coisas:

Jardins botânicos e gabinetes de história natural eram, ao nível das instituições, os correlatos necessários desse recorte. E sua importância para a cultura clássica não lhes vem essencialmente do que eles permitem ver, mas do que escondem e do que, por essa obliteração, eles deixam surgir: disfarçam a anatomia e o funcionamento, ocultam o organismo, para suscitar ante os olhos que esperaram sua verdade, o



visível relevo das formas, com seus elementos, seu modo de dispersão e suas medidas. São o livro ordenado das estruturas, o espaço onde se combinam os caracteres e onde se desdobram as classificações. Um dia, no final do século XVIII, Cuvier saqueará os frascos do Museu, quebrá-los-á e dissecará toda a grande conserva clássica da visibilidade animal. Esse gesto iconoclasta, ao qual Lamarck jamais se decidirá, não traduz uma curiosidade nova por um segredo a cujo propósito não se teria tido nem a preocupação, nem a coragem, nem a possibilidade de conhecer. Trata-se, muito mais seriamente, de uma mutação no espaço natural da cultura ocidental: o fim da *história*, no sentido de Tournefort, de Lineu, de Buffon, de Adanson, no sentido igualmente em que Boissier de Sauvages a entendia quando opunha o conhecimento *histórico* do visível ao *filosófico* do invisível, do oculto e das causas; e será também o começo do que, substituindo a anatomia à classificação, o organismo à estrutura, a subordinação interna ao caráter visível, a série ao quadro, permite precipitar no velho mundo plano e gravado em branco e preto, de animais e de plantas, toda uma massa profunda de tempo à qual se dará o nome renovado de história (FOUCAULT, 1999, p. 189-90, grifos originais).

A preocupação com o *bíos*, com a vida, com o visível, é retomada com o ato iconoclasta de Cuvier. Sua dissecação de “toda grande conserva clássica da visibilidade animal” pode ser correlacionada à arte oitocentista, como a de Baudelaire, Flaubert, Manet, que “se constitui como lugar de irrupção do debaixo, do embaixo, do que, na cultura, não tem direito, ou pelo menos não tem possibilidade de expressão” (FOUCAULT, 2011, p. 165).

A “conserva clássica”, o diagrama, a taxonomia, o tabuleiro de xadrez, não resistem ao niilismo, ao ceticismo, ao questionamento dos modernos. Não importa estabelecer uma história da doutrina, mas uma história das artes de existência: “neste Ocidente que inventou tantas verdades diversas e moldou artes de existência tão múltiplas, o cinismo não para de lembrar o seguinte: que muito pouca verdade é indispensável para quem quer viver verdadeiramente e que muito pouca vida é necessária quando se é verdadeiramente sábio” (FOUCAULT, 2011, p. 166). Afirmativa genuinamente cínica de Foucault, não por seu conteúdo, mas por sua própria elaboração. Como Cuvier, um ato e não uma palavra.

Com a constituição das ciências do homem no século XIX, da historiografia de caráter positivo, preocupações com “causas primeiras”, com metafísicas de todo gênero, são substituídas pelo olhar atento à reconstituição fiel do mundo visível, seja na Cidade Antiga ou através da invocação da fala dos mortos com Michelet. A partir deste novo estatuto que ganham as ciências com o nascimento das disciplinas, se forma, mais além, o questionamento da própria prática da existência moderna, o “*bíos* como obra bela”. Quais, portanto, as



relações da historiografia mais recente com este modo de ser contemporâneo, filiado ao vanguardismo e herdeiro do cinismo?

O olhar do historiador pode ser entrevisto pelas lentes de Cuvier ou com o desvelo “ótico”, por assim dizer, de Morgani e Bichat no aparecimento da anatomia patológica. Portanto, este olhar se desloca: olhar do historiador (Hartog) para olhar o historiador. Que espécie é esta de “cuidado de beleza, de brilho e de perfeição, [que suscitou] um trabalho contínuo e sempre renovado de enformação” (FOUCAULT, 2011, p. 165), da vida tornada objeto de preocupação estética? Na historiografia, podemos ver este cuidado ao olharmos a constituição não do historiador tradicional, acadêmico, mas na formação de um moderno antiquário.

### **O Historiador Viajante e o Moderno Antiquariato**

Paulo Knauss e Temístocles Cezar relacionam a obra histórica de Manoel Salgado à condição intelectual característica do século XIX, a saber, a de um historiador em movimento. Rapidamente descrevem seu itinerário:

Sempre partindo do Rio de Janeiro, sua cidade natal, para a qual sempre retornava e da qual não se cansava de apreciar a beleza. Da capital carioca a Lisboa, em plena Revolução dos Cravos, em abril de 1974, passando por Madri, a Casablanca. Do Rio de Janeiro a Berlim, passando por Manaus, Brasília, Porto Alegre; do Rio de Janeiro a Paris, passando pelo sertão nordestino, pelo centro-oeste, a Atenas e Roma; do Rio de Janeiro aos Estados Unidos, passando por Cartagena, Quito, Buenos Aires, Montevidéu, a São Paulo e Fortaleza. Tantos países, tantas cidades, tantas paisagens, tantas ruínas, tantas bibliotecas, arquivos, museus... Finalmente, em 2009, Jerusalém. Sua última viagem acadêmica (GUIMARÃES, 2011, p. 9).

Atribuem ao professor estar na ponta da renovação dos estudos acerca de sua própria disciplina, a história da historiografia, momento de virada, pois até então a historiografia brasileira estivera tão empenhada em estudar os temas da história do Brasil que a reflexão sobre sua prática não recebera a devida atenção. A orientação de Manoel Salgado contribuiu, “nos últimos anos, o acréscimo significativo de dissertações, teses e artigos relacionados à história da historiografia brasileira” (GUIMARÃES, 2011, p. 9), junto a outros estudos que passaram a ganhar volume na década de 1980. Depois de sua tese de doutorado escrita na Alemanha, com o enfoque na escrita da história no século XIX, seus interesses se diversificam.

Viajante contumaz e leitor erudito, sua biblioteca, ao longo dos anos, cresce vertiginosamente (é preciso explicar às novas gerações que o acesso ao mundo



virtual dos livros para compra ou consulta, foi uma descoberta tardia para boa parte de sua geração). História, filosofia, psicanálise, arte, literatura, ensino, patrimônio etc. compõem um rico e amplo acervo que demonstra sua curiosidade científica e um resquício, que ele não fazia muita questão de dissimular, de um antiquário moderno. [...] O resultado foi uma produção intelectual regular, porém dispersa, e, sobretudo, rigorosa. Nesse sentido, Manoel Luiz Salgado Guimarães pode ter escrito menos do que se esperava dele, e mais, talvez, do que tenha desejado. Ele gostava mais de ler, ensinar e orientar do que de escrever. Não que haja alguma incompatibilidade entre essas competências. Contudo, para ele, escrever requeria ler cada vez mais, fosse na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, no IHGB, na Biblioteca da Universidade de Berlim, na Biblioteca Nacional de Portugal, na Biblioteca Nacional da França, na Biblioteca do Arsenal em Paris (onde explorou o acervo do *Institut Historique*), em tantas outras, em qualquer lugar onde houvesse “luz”, ou simplesmente em seu apartamento em Santa Teresa. Se para Foucault escrever era resistir, para Manoel Luiz Salgado Guimarães escrever era parar de ler. Os leitores, mesmo os menos compulsivos, reconhecerão a dificuldade do gesto. Logo, a escrita não poderia ser outra coisa senão perseverança, rigor e erudição (GUIMARÃES, 2011, p. 18).

O escrito dos companheiros do professor alude a uma dupla dificuldade. Primeiro, dificuldade de acesso aos livros antes da difusão da internet. Como consequência, faz parte do viajar, do ser historiador-viajante, a busca pelas obras mais diversas em países dos mais diferentes para se formar, com um charme discreto, num moderno antiquário, num verdadeiro erudito e caçador de relíquias. Segunda dificuldade, a escrita como interrupção da leitura. Entre viagens e livros, aulas e orientações, escrever era como interromper esses percursos.

Escrever, talvez, fosse como anular a auto-imaginação, a constituição de si mesmo como esse historiador moderno, viajante, conhecedor não de livros, doutrinas, mas do mundo em sua pluralidade. “Memória, esquecimento e escrita da história, a crítica ao poder do discurso e aos usos do passado, enfim, a ética do historiador”, tais são os temas praticados pelo professor já no fim de sua vida, o que o levou a ser chamado de “mestre do rigor”, mesmo sem ter construído um corpo doutrinário através de sua produção acadêmica (GUIMARÃES, 2011, p. 9).

Ele fez da arte de ensinar o centro de sua vida e de sua profissão, se não deixou uma obra escrita volumosa em formato de artigos e livros, deixou uma obra monumental em formato de horas e horas de aulas rigorosamente preparadas e brilhantemente executadas, nas conversas e palestras sempre educativas e formadoras, nas meticulosas e eruditas arguições que realizou em inúmeras bancas de avaliação de trabalhos de pós-graduação, e nas horas e horas dedicadas a orientação. Se considerarmos como sendo parte de sua obra, contra o que com certeza protestaria, todos os trabalhos que orientou, poderemos dimensionar corretamente o efeito Manoel Salgado para a historiografia brasileira. [...] *O Manoel foi um mestre não apenas naquilo que escrevia ou dizia, mas em como vivia, em como praticava sua profissão, em como se comportava em tudo aquilo que fazia, ele foi um mestre do*



*viver. Ele em si mesmo servia de ensinamento.* Todos aprendemos com ele, não apenas lendo os seus textos, ouvindo suas conferências, assistindo suas aulas, mas convivendo com ele. Com ele aprendi, por exemplo, o que é ser amigo, o que é ser companheiro, o que significa a amizade, o que significa gostar do outro apesar e por causa das diferenças. Como todo mestre, o Manoel serviu de guia para muitos, talvez por isso ainda hoje estejamos meio perdidos desde que ele partiu. Mas mestres não morrem, porque seus exemplos ficam imorredouros na memória daqueles que tiveram a sorte de serem seus aprendizes. (ALBUQUERQUE JUNIOR, 2013, p. 148, grifos originais).

Um mestre do viver que fez discípulos e construiu amizades sólidas não só na capital, na espécie de centro intelectual brasileiro que nunca deixou de ser o Rio de Janeiro, mas Brasil afora, como no relato do professor da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, ou de Temístocles Cezar, da Federal do Rio Grande do Sul. A partir desta prática do viver se diferencia do intelectual objeto de seu estudo durante o doutorado, Francisco Adolfo de Varnhagem, que soube amearhar a simpatia de poderosos para a publicação de sua obra, para difusão de seu Intelecto (iluminista na mesma medida que civilizador, à moda de Renan, à moda imperialista e racista como a praticada na Grã-Bretanha da época).

Manoel, contudo, pode ser relacionado ao paradigma construído por seu professor a partir da obra de Heródoto (HARTOG, 2014), a do etnógrafo, a do cidadão consciente dos limites e das fronteiras do mundo moderno. Analisar sua vida como historiador e sua produção historiográfica e reescrever o inventário das diferenças, o que Paul Veyne chamou também de poesia do distanciamento.

Há uma poesia do distanciamento. Nada mais longe de nós que essa antiga civilização; é exótica, digo, está extinta, e os objetos trazidos por nossas escavações são tão surpreendentes quanto os aerólitos. O pouco que nos passou da herança de Roma existe em nós em quão diluídas doses, e ao preço de que reinterpretamos! Entre os romanos e nós, um abismo foi cavado pelo cristianismo, pela Filosofia alemã, pelas revoluções tecnológica, científica e econômica, por tudo o que compõe nossa civilização. E é por isso que a História romana é interessante: faz-nos sair de nós mesmos e obriga-nos a explicitar as diferenças que nos separam dela. Uma civilização menos distante não teria essa virtude; teríamos com ela uma linguagem comum, de modo que a maior parte do que o historiador viesse a dizer poderia passar por óbvia; seria então possível à historiografia demorar-se mais tempo na penumbra em que flutua o que é apenas vagamente concebido (VEYNE, 1983, p. 10-11).

A distância que nos separa do império, a distância entre a formação das democracias modernas, das repúblicas, com as velhas formas de oligarquia, amplamente difundidas no continente europeu e transplantadas para o Brasil, com a Revolução dos Bragança, que levou à nossa independência. Distância dos primeiros rudimentos da experimentação historiográfica



com a criação do IHGB, criação de um instituto histórico que, nas palavras de sua historiadora, fez tecer um capítulo com o título inusitado à primeira vista para os propósitos de tal instituição, quero dizer, com o nome de “Portas fechadas para a história” (GUIMARÃES, 2011).

Era o tempo do “tribunal da posteridade”, título de ofício daqueles iluministas que se privam de contar a história da monarquia que adoravam para não correr o risco de colocá-la em maus lençóis, barreira contornada décadas, talvez um século depois. Talvez seja melhor ficarmos no “século depois”. Nem a talentosa geração da década de 1930 soube superar o tribunal, o que um pesquisador chamou de “nostalgia imperial”:

Finalmente, cabe ressaltar que a revisão mais crítica de nossa história, cujo marco essencial é a *Formação do Brasil Contemporâneo* de Caio Prado Júnior, de 1942, detinha a atenção de sua análise na época colonial, relegando o Império quase que a uma continuação daquele período. Excetuando-se o clássico de Raimundo Faoro, *Os donos do poder*, podemos dizer que apenas mais recentemente, praticamente a partir dos anos 60, o século XIX brasileiro passou a ser revisitado pela nossa moderna historiografia. As instituições políticas imperiais e a grande produção cafeeira escravista passaram a ser objeto de análise, muitas vezes no sentido de se melhor compreender a própria formação do Estado brasileiro contemporâneo e a transição para uma economia capitalista. As décadas de 70 e 80 assistiram a uma significativa produção historiográfica em torno do tema do século XIX, particularmente no que diz respeito à análise da escravidão (SALLES, 1996, p. 28, grifos originais).

O pesquisador se esquece de inventariar uma produção que, se bem que atípica e que de alguma forma ficou isolada dos chamados “grandes marcos”, que é o tomo inteiro escrito por Sérgio Buarque de Holanda na obra que dirigia, a HGCB, sobre o segundo reinado. Maria Silva Odila Dias, orientada por Buarque, igualmente lançou luzes sobre o período. Mas nisso tudo, ainda estamos em plena década de 1970. Salles é preciso quando toca no tema da análise da escravidão, grande foco por meio do qual surgiram novas e originais análises, no que destacamos aqui, entre muitas, os trabalhos singulares de João José Reis e Flávio Gomes. Manolo Florentino, João Fragoso, mas também Francisco Doratioto e próprio Ricardo Salles sobre o tema da Guerra do Paraguai. Tudo isso são produção recentes, entre tantas, de alta qualidade, e que fez parte da renovação historiográfica brasileira no último quarto do século XX.

Portanto, como nosso historiador, para marcar sua distância, seu inventário de diferenças, se posiciona em sua arte de viver, de escrever, em relação ao cânone por ele estudado, o não pouco “iluminista” e realista Varnhagen? Obra fundamental para se entender



a formação deste mestre da velha escola, O Tempo Saquarema (outro foco de novos estudos, da abertura de novas sendas para a pesquisa dos historiadores), através do escrito de um especialista em literatura, mas que pesquisou com todos os detalhes a vida – “sobre as ruínas do Capitólio” – de Um Moralista nos Trópicos, o partidário do partido da ordem, um saquarema. Qual distância separa Cairu de um Varnhagen?

Sobressai, no discurso de Cairu, a busca de uma Ordem anti-revolucionária, ameaçada, no Brasil como na Europa, pelos ideais racionalistas herdados do século XVIII e proclamados pelas correntes maçônicas, dos dois lados do oceano. Compreendam-se os “filhos da luz” como estes “infiéis” que enfrentavam o poder temporal da religião, apoiado, este, na Revelação contida na figura do Cristo; Revelação cuja justa heurística proviria apenas da ortodoxia católica, mediante a obediência ao governo espiritual da Santa Sé. [...] O tema não nos desvia da *Constituição moral, e deveres do cidadão*. Pelo contrário, a recepção e a utilização das doutrinas dos moralistas do século XVIII, em especial escoceses, regem-se, na obra de Cairu, pela criteriosa seleção de seu conteúdo, restando a crítica que ressalva o deísmo de autores como David Hume ou o próprio Adam Smith, sempre aquém da Revelação. À primeira vista pertencente apenas ao plano teológico, a questão de fato adquire força e se desenrola no plano político, pois nos vemos diante dos primórdios de uma batalha secular da Igreja contra o racionalismo burguês, maçônico e logo mais positivista, anunciando não apenas a oposição do ultramontanismo europeu, mas, também, a posição católica brasileira cada vez mais atritada com o poder monárquico, e cuja máxima expressão seria, já na segunda metade do século XIX, D. Vital. [...] Esboçam-se, numa prática como a *Constituição moral*, as linhas de força da reação católica ao mundo manchado pela Revolução, o que podia representar um extraordinário alento para os partidários da Ordem, por conter as lições de um pensamento conservador capaz de aglutinar tendências várias, sempre que a ordem iminente – compreendida como a ameaça da turba – se coloque à vista da pátria congregada, pondo em perigo posições estabelecidas e hierarquias mais ou menos rígidas. Enfim, sempre que a arquitetura da sociedade seja contrastada, ameaçando arruinar-se o edifício civilizacional. (MONTEIRO, 2004, p. 196-197, grifos originais).

Pode-se apontar numa primeira leitura que Varnhagen não se inclinava tanto para uma atitude piedosa, católica, como por exemplo a respeito dos índios. Sem contar alguns fatos de sua carreira de estudioso que podem ser contadas quase como uma piada (como a respeito dos tupis: “Com base em estudos filológicos comparados, Varnhagen chegava à conclusão de que este grupo indígena teria vindo da região do Mar Mediterrâneo. Dessa forma, ele acreditava haver comprovado que a maioria da população brasileira era de origem europeia” (GUIMARÃES, 2011, p. 196). Sua tomada de posição frente a Gonçalves de Magalhães com sua Confederação dos Tamoios era para ressaltar o papel da força dos colonizadores diante dos selvagens em termos de violência e conquista diante da “Confederação bestial”.





Varnhagen, a diferir do Visconde de Cairu, não se fazia de rogado ao defender a espada e se esquivar de qualquer menção à cruz. Contudo, ao invocar Joseph de Maistre para legitimar a violência na colonização, Varnhagen se aproxima do ultramontanismo, do católico fiel servidor do rei como Cairu, e se filia ao “elogio do executor”, como escreveu de Maistre para exaltar a figura tão torpemente vista dos homens que manejavam a guilhotina durante o Terror<sup>2</sup>. Católico e jacobino: o ultramontanismo faz escola ainda que para inventariá-lo teremos que traçar os inúmeros aspectos que compõem suas diferenças nos dois lados do oceano, ainda mais se se tratar de um iluminismo português, porém tão religioso como foi de determinados homens ilustrados de além Pirineus. Para se captar os diferenciais de tais iluministas, podemos cotejar o texto extraído acima de Pedro Meira Monteiro com este de Manoel Salgado:

Ao descrever os acontecimentos, Varnhagen reduzia o movimento à “incrível ousadia e leviandade” do aspirante Joaquim José da Silva Xavier (1746-1792), que, como único dos incondentes condenado à morte, desde a inauguração da República era homenageado como heróis nacional apelidado de “Tiradentes” (epítetos que lhe foi conferido porque era conhecido como alguém que sabia extrair dentes). Com isso, Varnhagen tratava de menosprezar a importância desse movimento. Assim, Varnhagen considerava uma sorte a descoberta a tempo da conjuração, pois, a seu ver, a instituição da República, “em meio ao Império majestático de Santa Cruz, seria um mal”. E prosseguia: “Curvemos a cabeça ao decreto da Providência, que... veio conduzir-nos à única situação em que podemos, sem novos ensaios, procurar ser felizes, e fazer-nos respeitar como nação. (GUIMARÃES, 2011, p. 218)

Racismo de um lado, intolerância de outro. Bárbaros eram os negros, selvagens os indígenas – somente a força, a subjugação poderia libertá-los. Afinal, nossa pátria não poderia se reduzir a uma “Catinguenta Guiné”. Este medo era o mesmo que levou a ultramontanos ou iluministas do tipo, como Cairu, a defenderem o fim do tráfico de escravos, leis que modificassem as práticas da escravidão em pleno século onde mais se exportou africanos para cá, muito além do que em todo o período de colonização.

Manoel Salgado, um mestre da vida, um mestre do rigor. Antes um professor, um orientador, do que um erudito, alguém em busca de uma Obra (como Varnhagen ou o filósofo do *Dasein*). Um antiquário moderno, um novo historiador viajante, Ulisses da historiografia brasileira. Ante a Grécia, os clássicos, a civilização, a constituição de uma vida outra e não a

---

<sup>2</sup> Ver as *Soirées* de Joseph de Maistre, publicado no apêndice do excelente ensaio de Isaiah Berlin, *Joseph de Maistre and the Origins of Fascism*. BERLIN, 2013.



preocupação com a outra vida (a obra), ou seja, o cinismo, a estilística da existência como nas mais lídimas expressões do modernismo. Manoel diante de Varnhagen: caminho específico que poderia se desdobrar em outros desenvolvimentos como o etnógrafo (lembrar seu professor, François Hartog) diante de Renan, Michel Foucault e a antropologia história frente à fenomenologia ou o existencialismo. Em sua estilística da vida, em suas viagens pelo mundo, não podemos mapear uma carta, um comunicado, uma conferência, uma réplica ou uma súplica a alguém como esta:

Concluo suplicando a V.M.I. que não me mande para nenhuma república, nem me mande a outra parte sem melhorar-me de categoria, pois qualquer das coisas equivaleria para mim verdadeira facada, que não creio ter merecido de ninguém e muito menos de V.M.I.<sup>3</sup>

Ele não queria uma república sul-americana, mas a Europa, a Civilização. Falaríamos o mesmo de Manoel? Como se constituiu, portanto, este modernismo, frente a modernidade oitocentista, frente ao início da preocupação com o *bíos*, com o nascimento da moderna historiografia, assim como da anatomia comparada, da anatomia patologia e da biologia? Como se pode retomar, através de um “inventário das diferenças”, de um “poema da distância”, esses temas clássicos que nada mais são do que a busca de todos os gregos pelo *ethos*, pela *alétheia*, pela *parresía*? Como se conforma, por fim, essa nova preocupação com a vida, com a ciência, na história de Manoel Salgado e em sua historiografia? Modernas perguntas, talvez, para se fazer à antiga profissão de historiador.

### Referências

- ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz. Um mestre de rigor: Manoel Luiz Salgado Guimarães e a delimitação do campo de estudos da historiografia no Brasil. **Revista História da historiografia**, Ouro Preto, n. 13, dez. 2013.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2013.
- DETIENNE, Marcel. **Os gregos e nós: uma antropologia comparada da Grécia antiga**. São Paulo: Loyola, 2008.
- DETIENNE, Marcel. **Os mestres da verdade na Grécia arcaica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

---

<sup>3</sup> Carta de Varnhagen ao Imperador, de 9 de março de 1870, p. 340. Em: GUIMARÃES, 2011, p.195.



FOUCAULT, Michel. **A palavra e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo. **O Arcaísmo como projeto**: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil em uma sociedade colonial tardia: Rio de Janeiro, c. 1790-c. 1840. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GUIMARÃES, Lucia Maria Paschoal. **Debaixo da imediata proteção imperial**: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1938-1889). São Paulo: Annablume, 2011.

GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. **Historiografia e nação no Brasil**: 1838-1857. Rio de Janeiro: Eduerj, 2011.

HARTOG, François. **O espelho de Heródoto**: ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

MATTOS, Ilmar Rohloff de. **O tempo Saquarema**. São Paulo: Hucitec, 2004.

MONTEIRO, Pedro Meira. **Um moralista nos trópicos**: o Visconde de Cairu e o Duque de La Rochefoucauld. São Paulo: Boitempo, 2004.

SALLES, Ricardo. **Nostalgia imperial**: a formação da identidade nacional no Brasil do Segundo Reinado. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**: estudos de psicologia histórica. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VEYNE, Paul. **O inventário das diferenças**. São Paulo: Brasiliense, 1983.