

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA (UnB)**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS (ICH)**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA (FIL)**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPG/FIL)**

**DISCURSO CANIBAL, REFLUXO COLONIAL:**  
**Montaigne e a infiltração do ameríndio no arquivo filosófico do Ocidente**

**DAVID CAMPOS CASTRO**

**Brasília**

**2025**

**DAVID CAMPOS CASTRO**

**DISCURSO CANIBAL, REFLUXO COLONIAL:**

**Montaigne e a infiltração do ameríndio no arquivo filosófico do Ocidente**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, visando obtenção do grau de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Hilan Nissior Bensusan.

**Brasília**

**2025**

## **BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof. Dr. Hilan Nissior Bensusan**

Universidade de Brasília

Orientador

---

**Prof. Dr. Filipe Ceppas de Carvalho e Faria**

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Examinador

---

**Prof. Dr. Celso Martins Azar Filho**

Universidade Federal Fluminense

Examinador

## AGRADECIMENTOS

Ao meu pai, André Pereira Castro, minha maior referência e amor, pelo apoio incondicional em todas as etapas do árduo caminho. À minha irmã, Kalinka Campos Castro, pelo amor, parceria e cumplicidade. À minha mãe, Kalinka Campos Silva Castro, que há 8 anos é a ausência mais sentida, mas que está comigo em todo e qualquer lugar, e assim sempre será.

A Ix Chel, única deusa do meu panteão, por ter sido minha metade por metade da minha vida, me fortalecendo e incentivando em cada passo, tal qual sua família, que se tornou minha também.

À minha família, que, mesmo por vezes não compreendendo os caminhos da academia, até então inéditos para nós, nunca deixou de me apoiar e amar.

Aos meus amigos que, entre Salvador, Brasília e Rio de Janeiro, sempre foram porto seguro, casa e fortaleza.

Ao meu orientador Hilan Bensusan, ou Shajara Neehilan Bensusan, pela inspiração, incentivo, paciência e estímulo ao longo dos últimos anos, que culminaram com este trabalho e com uma relação de amizade e admiração.

Aos professores Filipe Ceppas, Alexandre Nodari e Celso Azar Filho, por terem aceitado participar dessa empreitada, seja na banca de qualificação, na banca de defesa ou nos comentários, referências e contribuições profícuos ao longo do trabalho.

À Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal (FAPDF), pela bolsa de estudos e pelo auxílio financeiro que possibilitou minha dedicação exclusiva e integral à concretização desta pesquisa e ao programa de pós-graduação.

A todos que se fizeram presentes, com carinho.

## RESUMO

A presente dissertação tem por intuito explorar um dos percursos que a representação do indígena americano realizou no imaginário intelectual europeu do século XVI, e que culminou nos ensaios americanos de Montaigne: *Dos Canibais* e *Sobre os coches*. Esse caminho parte das representações do indígena antropófago brasileiro como sinédoque da compreensão do ameríndio em geral, atravessando o imaginário bestial e desumanizador que se construiu inicialmente a respeito dos povos americanos e passando pelos relatos de viagem de André Thevet e Jean de Léry, que realizam uma guinada na interpretação das sociedades ameríndias e da antropofagia ritual. Nosso percurso se encerra com a investigação a respeito da operação realizada por Montaigne de transformação da ética indígena da palavra em um discurso filosófico, que eleva ao máximo simbolismo a antropofagia guerreira e converte o canibal que come num filósofo que discursa, inserindo-o no arquivo filosófico do Ocidente. Essa conversão é sintoma do que chamamos de refluxo colonial, em que o ameríndio predado pela colonização retorna enquanto uma indigestão no sistema intelectual europeu, tendo em vista que o discurso filosófico atribuído a ele sempre é imbuído de uma crítica ferrenha às instituições ocidentais. O ameríndio torna-se, através dessa revolução sociológica de Montaigne, um espelho que faz o europeu estranhar suas próprias convenções, instituições e costumes, um orador que instiga filosoficamente o Ocidente a espantar-se de si mesmo.

**Palavras-chave:** Revolução sociológica; Refluxo colonial; Antropofagia; Montaigne; Léry; Thevet; Canibal.

## ABSTRACT

The aim of this dissertation is to explore one of the paths that the representation of the American Indian took in the European intellectual imagination of the 16th century, culminating in Montaigne's American essays: *Of Cannibals* and *Of Coaches*. This path starts with the representations of the Brazilian anthropophagous Indian as a synecdoche for the understanding of the Amerindian in general, going through the bestial and dehumanizing imagery that was initially constructed about the American peoples and passing through the travel accounts of André Thevet and Jean de Léry, who took a turn in the interpretation of Amerindian societies and ritual anthropophagy. Our journey ends with an investigation into Montaigne's transformation of the indigenous ethic of the *parole* into a philosophical discourse, which elevates warrior anthropophagy to the utmost symbolism and converts the cannibal who eats into a philosopher who speaks, inserting him into the philosophical archive of the West. This conversion is a symptom of what we call colonial reflux, in which the Amerindian predated by colonization returns as an indigestion in the European intellectual system, given that the philosophical discourse attributed to him is always imbued with a fierce critique of Western institutions. Through Montaigne's sociological revolution, the Amerindian becomes a mirror that makes the European question his own conventions, institutions and customs, a speaker who philosophically instigates the West to wonder at itself.

**Keywords:** Sociological revolution; Colonial reflux; Anthropophagy; Montaigne; Léry; Thevet; Cannibal.

*Cannibals? Who is not a cannibal?*

Herman Melville

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	1
<b>CAPÍTULO I – SINÉDOQUE CANIBAL:</b> .....	9
1.1 Teratologia das Índias Ocidentais: uma fábula americana .....	9
1.2 O ambíguo canibal .....	16
1.2.1 A invenção do canibal .....	16
1.2.2 André Thevet e a suspensão da ponte .....	26
1.2.3 Jean de Léry: uma via de mão dupla .....	31
<b>CAPÍTULO II – OS CANIBAIS DE MONTAIGNE</b> .....	39
2.1: Montaigne, herdeiro dissimulado de Léry e Thevet .....	39
2.2 A Idade do Ouro nas Américas .....	43
2.3 Montaigne entre a natureza e a cultura .....	51
2.4 A humanidade dos selvagens e a selvageria dos humanos .....	61
2.5 A revolução sociológica.....	69
2.6 O discurso canibal como refluxo colonial .....	79
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	90
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:</b> .....	96

## INTRODUÇÃO

Autores como Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein compreendem o início da modernidade através do conceito de americanidade, construído política e economicamente através do que o historiador Fernand Braudel denominou “o longo século XVI”. O dito longo século XVI se estenderia para além do período tradicional de cem anos que caracteriza um século, abarcando um período que vai de 1450-1650, quando toma forma a construção do moderno sistema-mundo, calcado sobre os moldes da exploração colonial que caracteriza o princípio do capitalismo. Assim Wallerstein nos descreve os pilares desse moderno sistema-mundo:

Three things were essential to the establishment of [...] a capitalist world-economy: an expansion of the geographical size of the world in question, the development of variegated methods of labor control for different products and different zones of the world-economy, and the creation of relatively strong state-machineries in what would become the core-states of this capitalist world-economy.<sup>1</sup> (WALLERSTEIN, 1974, p. 38)

A conquista das Américas fornece à Europa, de pronto, dois destes elementos constituintes: a expansão do espaço global e, com isso, um continente inteiro que servisse de laboratório para o desenvolvimento desses “variados métodos de controle da força de trabalho”. O estabelecimento dessas condições proporcionou a matéria-prima econômica para o desenvolvimento dos Estados coloniais enquanto potências econômicas globais. A América serviu, portanto, de base e molde para o desenvolvimento de um sistema-mundo capitalista, fundado sobre os pilares da colonialidade, do racismo, da etnicidade e da ideia de novidade, modernidade (QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992, P. 550).

Nesse sentido, a América é central, e seu papel enquanto sítio de fundação da modernidade capitalista já foi explorado a fundo pelo movimento decolonial, do qual fizeram parte Quijano e Wallerstein, mas também Grosfoguel, Dussel e outros autores de suma relevância para o entendimento dos desdobramentos genocidas e epistemicidas do empreendimento colonial que deu forma inicial ao capitalismo, criando categorias que perduram até os dias de hoje, como o racismo e a exploração do trabalho proveniente dele. O

---

<sup>1</sup> Tradução livre: “Três coisas eram essenciais para o estabelecimento [...] de uma economia-mundo capitalista: uma expansão do tamanho geográfico do mundo em questão, o desenvolvimento de métodos variados de controle de mão de obra para diferentes produtos e diferentes zonas da economia-mundo e a criação de máquinas estatais relativamente fortes no que viriam a ser os estados centrais dessa economia-mundo capitalista.”

que nos interessa neste trabalho é, a partir dessa consideração da centralidade da América para o sistema-mundo moderno, inverter o fluxo da análise, compreendendo que, em certa medida, a sua colonização também trouxe consigo um efeito rebote para o Ocidente. Num movimento sorrateiro e muitas vezes negligenciado, a América dos povos originários infiltrou-se na história das ideias do Ocidente como um elemento desestabilizador, uma semente de espanto que floresceu ao longo dos séculos seguintes e colocou o europeu diante do espelho, fazendo-o questionar suas instituições. Para além das riquezas econômicas extraídas, parece que a Europa também levou em sua bagagem de volta um ímpeto de questionamento oriundo do ameríndio.

É à compreensão deste movimento que nosso trabalho se dedica, visando investigar os primeiros desdobramentos do que chamaremos aqui de refluxo colonial, termo que utilizamos para nos referir a essa indigestão causada no Ocidente pela devoração colonial. Nesse sentido, importa aqui distinguir o canibalismo colonial, que preda seus semelhantes em prol da acumulação de riquezas e da guerra por hegemonia, da antropofagia ameríndia, ritualística conceituada por Oswald de Andrade em uma *Weltanschauung*, uma visão-de-mundo. O canibalismo colonial europeu tentou devorar o ameríndio, o predou até a quase extinção de sua existência física e cultural, mas parece não ter sido capaz de digerir aquilo que mastigou. O selvagem americano se infiltrou como um vírus no pensamento ocidental, e jamais cessou de causar indigestão, sempre retornando na forma de uma náusea, de uma gastrite ou, essencialmente, de um refluxo.

Nesse sentido, o que chamou nossa atenção para este movimento foi a tese de Oswald de Andrade, proposta em seu conjunto de ensaios *A marcha das utopias*, de 1953, que discorre acerca daquilo que ele vem a chamar de Ciclo das Utopias, um período histórico que, nas suas palavras, teve seu início com a chegada dos europeus à América, evento que trouxe consigo o desvelamento de um novo horizonte de possibilidades de organização social, política, cultural e metafísica com o qual o continente europeu não havia se deparado até então. De acordo com Oswald, é a partir desse choque cultural oriundo do mau encontro entre os europeus e os povos indígenas das Américas, que se acende a fagulha da utopia no Velho Continente: “As utopias começam com a descoberta do homem natural e seu cálido paraíso no século XVI.” (ANDRADE, 1990, p. 233). Assim nos informa Oswald:

Tenho a impressão de que o encontro da humanidade nua da Descoberta muito influiu sobre o movimento geral de ideias daquele instante histórico. Saber que do outro lado da terra se tinha visto um homem sem pecado nem redenção, sem teologia e sem inferno, produziria não só os sonhos utópicos cujo

desenvolvimento estamos estudando, mas um abalo geral na consciência e na cultura da Europa. (ANDRADE, 1990, p. 177)

Para o desenvolvimento dessa tese, Oswald apoia-se, numa relação curiosa, no trabalho historiográfico realizado por Afonso Arinos de Melo Franco em seu livro *O índio brasileiro e a revolução francesa: as origens brasileiras da teoria da bondade natural*, ao qual Oswald se refere, com licença poética, como fruto do movimento antropofágico. Nesta obra, Afonso Arinos traça uma genealogia de ideias que se desenvolve entre autores europeus desde o século XVI e que vai desembocar nos ideais da Revolução Francesa, no século XVIII. Genealogia esta que é marcada pelo signo do selvagem americano e o efeito que este causou nas ideias do Ocidente. É o desenho da linhagem teórica em que se manifesta o que nós denominamos como o refluxo da colonização, que leva de volta do “Novo Mundo” para o “Velho” ideias de igualdade e liberdade presentes nos povos ameríndios e colhidas nos relatos de viagens que circulavam volumosamente no Velho Continente. Ideias incendiárias que, para Arinos, viriam a implodir a própria organização social europeia, encontrando sua cumulação na Revolução Francesa.

Para Arinos, essa história de ideias se constitui a partir da teoria da bondade natural, que se utiliza de uma idealização dos ameríndios para construir a tese de uma virtude natural do ser humano que é degenerada pela civilização europeia. Trata-se um percurso filosófico traçado por autores que vão desde Thomas Morus até Rousseau. De acordo com Arinos, a imagem idealizada que se construiu na Europa a respeito do modo de vida dos povos indígenas das Américas foi o denominador comum dessa corrente de pensamento contestador, e acabou por se tornar o germen dos ideais centrais da Revolução Francesa. Ou, nas palavras de Oswald, a Revolução Utópica: “A Ilustração Utópica, a época chamada das Luzes; a Revolução Utópica – a Francesa.” (ANDRADE, 1990, p. 234). Arinos explorou, numa vasta gama de autores, do século XVI ao XVIII, as referências aos povos ameríndios enquanto forma de tecer fortes críticas à sociedade ocidental:

Todos os humanistas foram apaixonados leitores dos livros de viagens, e o confessam nas suas obras. Erasmo, Thomas Morus, Rabelais, Campanella, Montaigne se deliciaram com esse gênero de literatura que, dois séculos mais tarde, iria fazer de novo, e confessadamente, as delícias de Malthus, David Hume, Voltaire, Condillac, Diderot e Rousseau. Acontecia então o que era inevitável. Os filósofos quinhentistas, impossibilitados de criticar abertamente as injustiças do tempo, por causa da severa vigilância que a Igreja e o Estado exerciam sobre toda a produção intelectual, aplicada aos assuntos políticos, começaram a fazer insidiosas descrições de comunidades ideais, que viviam num verdadeiro reino de venturas, exatamente porque adotavam e praticavam

instituições que eram opostas às vigentes nos países civilizados da Europa. (FRANCO, 2000, p. 130)

Estas “descrições de comunidades ideais” têm sempre em comum justamente a referência, explícita ou não, às sociedades ameríndias. David Graeber e David Wengrow, por exemplo, sugerem em seu livro *O despertar de tudo* que é através delas que se iniciam os debates acerca da justiça das instituições europeias e da legitimidade do poder e da desigualdade:

Na verdade, os termos “igualdade” e “desigualdade” só começaram a entrar na linguagem corrente no começo do século XVII, sob a influência da teoria do direito natural. E essa teoria, por sua vez, surgiu em grande medida durante debates sobre as implicações morais e legais das descobertas europeias no Novo Mundo. (GRAEBER; WENGROW, 2022, pp. 47-48)

Para os autores, através deste encontro de culturas a Europa passou a vislumbrar um horizonte de superação da sua realidade pautada na desigualdade e na centralização do poder monárquico e eclesiástico. O surgimento das novas formas de organização social encontradas nas Américas contribuiria para colocar em xeque, paulatinamente, narrativas sobre a natureza intrínseca da desigualdade e possibilitaria que o humano fosse posicionado no centro do debate. Então a questão passa a ser o homem primordial e o que há em sua natureza que justifique ou contradiga as instituições ocidentais. Está alastrado o espanto diante de si, a autocrítica proporcionada pelo encontro com a alteridade absoluta. E assim seguem Graeber e Wengrow:

Então a questão jurídica e filosófica passou a ser: quais são os direitos que os seres humanos têm simplesmente por serem humanos — ou seja, quais direitos poderiam ser considerados “naturais”, mesmo aos que existiam num Estado de Natureza, inscientes dos ensinamentos da filosofia escrita e da religião revelada, e sem leis codificadas? O tema foi ardorosamente debatido. Não precisamos nos deter aqui sobre as fórmulas exatas utilizadas pelos teóricos jusnaturalistas [...], mas o importante, nesse contexto, é que foi aberta uma porta conceitual. Autores como Thomas Hobbes, Hugo Grotius ou John Locke puderam passar por cima das narrativas bíblicas que costumavam servir de ponto de partida para todos e, em vez disso, começaram a introduzir perguntas do tipo: como os seres humanos poderiam ter sido num Estado de Natureza, quando tudo o que tinham era sua humanidade?

Todos esses autores povoaram o Estado de Natureza com o que consideravam ser as sociedades mais simples conhecidas no hemisfério ocidental, e assim concluíram que o estado original da humanidade era de liberdade e igualdade, para o bem ou para o mal (Hobbes, por exemplo, achava que era definitivamente para o mal). (GRAEBER; WENGROW, 2022, pp. 49-50)

Sendo assim, entre o Ciclo das Utopias, a teoria da bondade natural e as especulações sobre o estado de natureza que a acompanham, uma coisa é certa: a marca do ameríndio enquanto motor de questionamento e autocrítica já fora implantada no pensamento ocidental

desde o longo século XVI. Para Arinos, de orientação conservadora, tal marca se tornou uma influência nefasta, ao se degenerar num “apelo à violência” e na “propagação de um mito pelas massas” na Revolução Francesa (FRANCO, 2000, p. 266). Para Graeber e Wengrow, é só através do Encontro que os conceitos de igualdade e liberdade encontram condições para se desenvolver. Para Oswald, o mesmo se dá com o conceito de utopia, muito próximo a estes, e esse ímpeto revolucionário alimentado pela imagem do ameríndio sempre fora positivo, e todas as revoluções desde então são suas signatárias em alguma medida, num processo que só tomará sua forma final com a revolução caraíba, em que a antropofagia tomaria a frente do processo. É como nos informa Benedito Nunes a respeito da tese oswaldiana:

Em paralelo à exportação da Poesia Pau-Brasil, transportando ao mercado mundial a originalidade nativa, haveria uma retomada por nós do impulso antropofágico de rebeldia, matéria-prima indígena com que, através de relatos como os de Jean de Léry, missionário da França Antártica *où Villegaignon print terre*, a imagem da independência e da altivez dos tupis cristalizou-se, depois de elaborada por Montaigne e Rousseau - percorrendo uma trajetória reconstituída num ensaio de Affonso Arinos -, no conceito do *homem natural*, sujeito de direitos imprescritíveis, de cuja vontade todo poder político emana. Daí proclamar o Manifesto que “sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem”. Num ato de reintegração de posse, que equivale a uma crítica da razão política do exotismo, pois que a trajetória ideológica do nosso antropófago foi a mesma que introduziu a atração do Novo Mundo na literatura europeia, a *revolução caraíba* nos devolveria o impulso originário, que unifica “todas as revoltas eficazes na direção do homem”, outrora recebido, de torna-viagem, na rota de nossas importações, como produto intelectualmente elaborado no estrangeiro, e sob o invólucro de uma forma histórica alheia à nossa realidade. Pela reabertura do manancial de rebeldia que alimentou, da revolução burguesa ao surrealismo, um ciclo de transformações do mundo, de que o movimento antropofágico seria o último elo, inverteríamos a direção da história, pondo-nos à frente da caminhada mundial que começou em Villegaignon para levar-nos ao *matriarcado de Pindorama*. (NUNES, 1990, p. 19)

O que desejamos com a presente dissertação é explorar as primeiras etapas deste processo, que se iniciou “através de relatos de viagem como os de Jean de Léry” e tomou forma filosófica com Montaigne, de quem se servem os autores que se veem posteriormente às voltas com a temática do selvagem. Nesse sentido, nosso recorte de trabalho se posiciona no século XVI, num percurso que vai das primeiras imagens do ameríndio até os relatos de André Thevet e Jean de Léry, viajantes franceses que escreveram tratados sobre o Brasil, oriundos de sua estadia no âmbito da missão colonial da França Antártica, e culmina nos ensaios americanos de Montaigne.

Portanto, no capítulo I tentamos formar um quadro que explicitasse a ambiguidade desta imagem da América, inicialmente tratada como receptáculo das lendas medievais,

habitada por monstros, bestas e, principalmente, canibais. Em seguida, nos dedicamos a investigar como essa imagem começa a ser fragilizada através dos relatos de viagem de André Thevet e Jean de Léry. Ambos foram lidos por Montaigne, juntamente com outras fontes que diziam não apenas do Brasil, mas também do Peru e do México. No entanto, é por meio da obra de Thevet e Léry que acreditamos se pavimentar a estrada pela qual Montaigne caminhará para fazer sua rota intelectual de ida à alteridade das Américas e volta ao *ego* europeu, inserindo de vez o ameríndio no arquivo filosófico do Ocidente. Por isso, nosso recorte bibliográfico passa com mais atenção pela obra de ambos, que entendemos ser condição de possibilidade para os ensaios americanos de Montaigne.

Tendo explorado essas bases, o capítulo II dedica-se a compreender como Montaigne desenvolve as sementes plantadas, com maior ou menor consciência, por Thevet e Léry, e como surge daí a revolução sociológica que empreende, ao fazer o ameríndio falar, ou melhor, discursar. O grande gesto montaigniano é a transformação da ética da palavra ameríndia num discurso filosófico que pensa criticamente o Ocidente. E essa revolução encontra reflexos e desdobramentos duradouros, a exemplo os diálogos do Barão de Lahontan com Kondiaronk, líder indígena dos wendat da América do Norte no século XVII, que sob o pseudônimo de Adario opera como um crítico ferrenho do sistema jurídico, das crenças religiosas e do comércio europeu (LAHONTAN, 2019). Também se manifesta essa revolução em *O ingênuo*, pequeno romance de Voltaire protagonizado por um índio huron ficcional, batizado de Ingênuo, que desembarca na França do século XVIII e se aborrece dos costumes e convenções sociais europeus (VOLTARE, 2013). Assim como, transposto a outro espaço geográfico, o selvagem também se manifesta discursivamente nos diálogos dos índios taitianos do *Suplemento à Viagem de Bougainville*, de Diderot, no qual criticam as práticas sociais e religiosas do Ocidente (DIDEROT, 1979).

Entre personagens literárias, indígenas reais ou diálogos adaptados para produzir um discurso indireto, o que nos parece mais importante é perceber como, a partir da revolução sociológica de Montaigne, se proliferaram os discursos filosóficos imputados aos selvagens, como forma de tecer críticas à sociedade europeia através da boca de uma alteridade absoluta, que faz estranhar os costumes do Ocidente. Desta maneira, nossa dissertação tem por intuito investigar os primeiros passos desse movimento, compreender o gesto montaigniano de atribuir um discurso filosófico ao selvagem americano, e com isso inseri-lo como uma nova peça no tabuleiro da história das ideias. Entendemos Montaigne, juntamente com Oswald, como um ponto de partida, como o gesto fundacional de inserção do selvagem americano no arquivo

filosófico do Ocidente. Para tanto, nossa análise é centrada nos ensaios *Dos canibais* e *Sobre os coches*, o díptico que representa o centro do pensamento de Montaigne sobre as Américas, apesar de haver muitas referências aos ameríndios distribuídas em ensaios como a *Apologia de Raymond Sebond*; *Sobre a crueldade*; *Sobre a experiência* e outros. É nesse díptico que podemos identificar a revolução sociológica e a transformação da palavra ameríndia em discurso crítico e filosófico.

Não nos comprometemos aqui a comprovar a tese oswaldiana de que “todas as *Utopias* que [...] apontam no horizonte do mundo moderno e que profundamente o impressionaram são geradas da Descoberta da América” (ANDRADE, 1990, p. 164), ou a tese de Arinos de que a teoria da bondade natural se forma a partir do índio brasileiro, e muito menos que esta teoria gerou a Revolução Francesa, pois tais esforços não cabem no escopo de uma dissertação. Mas acreditamos que por trás destas propostas instigantes existe um foco de investigação a ser aprofundado, um campo de estudos a ser mais explorado. Nossa contribuição é inicial, se concentra nas primeiras etapas de desenvolvimento do fenômeno, mas se encontra lastreada pelas pistas que nos legaram Oswald e Arinos, como também apontam os trabalhos consolidados de Gilbert Chinard, Frank Lestringant, Marcel Raymond, Christian Marouby e outros que se dedicaram a elucidar essa linhagem que vai de Thevet e Léry até Montaigne. Visamos compreender como se cristaliza aí uma imagem do ameríndio que acreditamos ser a marca quintessencial do processo de refluxo colonial que se segue, seja qual for o tratamento teórico que se lhe confira, ou mesmo a relevância que se lhe atribua na história das ideias.

Por fim, explicamos que algumas traduções diferentes dos *Ensaio*s foram cotejadas neste trabalho, em especial as traduções de Rosa Freire de Aguiar e de Sergio Milliet. Quanto ao caso específico do ensaio *Dos Canibais*, utilizamo-nos da versão organizada por Plínio Junqueira Smith e traduzida por Luiz Antônio Alves Eva, em livro dedicado especificamente a este ensaio. Ademais, além das excelentes traduções disponíveis, que tanto contribuíram para a feitura deste trabalho, também trabalhamos sempre com o texto original ao lado, em sua versão organizada por Pierre Michel de acordo com o “exemplar de Bordeaux”. Todas estas edições estão elencadas na seção “Referências bibliográficas”. Seguimos aqui a forma tradicional de citação dos ensaios de Montaigne, em que o primeiro número (em algarismo romano) representa o livro, o segundo indica o capítulo e o terceiro indica a página na edição correspondente. Por exemplo: III, 6, 482 indica que se trata da página 482 do sexto ensaio do terceiro livro.



## CAPÍTULO I – SINÉDOQUE CANIBAL

### 1.1 Teratologia das Índias Ocidentais: uma fábula americana

Em seu *O índio brasileiro e a Revolução Francesa*, Afonso Arinos de Melo Franco nos informa que:

Quando as caravelas de Cabral se acercaram das praias de Vera Cruz, o espanto maior dos nautas não foi causado pela estranheza ou formosura da terra, mas pelo fato de os seus habitantes serem homens, como outros quaisquer, criaturas normais, iguais às das geografias conhecidas, seres criados à imagem de Deus. (DE MELO FRANCO, 2000, p. 29).

Tal reação não seria de se espantar, tendo em vista que o “descobrimento” das Américas por parte dos europeus mobilizava uma série de símbolos, mitos e lendas que pairavam sobre o imaginário coletivo do Velho Continente. A chegada a essa terra incógnita trazia consigo a expectativa, há muito alimentada pelas mitologias pagãs, incorporadas ao mundo intelectual da Idade Média, de lá encontrar monstros, seres disformes, animais exóticos e diversos outros elementos ficcionais cultivados como reais desde o período clássico. Por mais que não possamos ter um retrato das expressões de Cabral, Colombo ou Américo Vespúcio em suas respectivas chegadas ao solo americano, é bem plausível acreditar que seus rostos estivessem marcados por algum espanto e curiosidade diante daqueles homens e mulheres nus que encontraram no solo desta terra desconhecida.

Por mais que já existisse a ideia universal de ser humano, uno apesar das diferenças, um homem ecumênico que habitava vários continentes e se expressava em diferentes línguas e culturas ao redor do mundo, mas que permanecia homem humano, essa imagem se restringia ao mundo conhecido, ou *oikoumèné*<sup>2</sup>. No que concerne ao mundo desconhecido, às terras não exploradas pelo europeu, estas eram o lar e o berço das mais exóticas criaturas, monstros e animais que a mente humana pudesse conceber.

A origem exata dessas lendas não é perfeitamente rastreável, tendo em vista a sua antiguidade. E mesmo que Afonso Arinos especule ligeiramente sobre a tese de Max Georg Schmidt<sup>3</sup> a respeito desta origem, sabe-se que da Grécia Antiga à Roma e à Idade Média existiu

---

<sup>2</sup> Termo grego muito caro à tradição cristã. Derivado do verbo oikein, que significa habitar, e do substantivo oikos, que significa casa, o *oikoumèné* era o “Mundo habitável” ou “Mundo habitado”, para os cristãos.

<sup>3</sup> SCHMIDT, Max Georg. **Historia del comercio mundial**. Labor, 1927. Schmidt atribuía a autoria dessas lendas à sagacidade dos mercadores fenícios que, na Antiguidade, visavam manter a hegemonia das rotas comerciais entre o Mediterrâneo e o Oriente, evitando que os consumidores da Europa buscassem um contato

um fio condutor que carregou a tradição mitológica, repleta de especulações a respeito de terras incógnitas e os seres mitológicos que lá habitavam:

As ilhas mágicas, os continentes milagrosos, boiavam na luz de estranhas revelações, guardados pelos seus misteriosos defensores. Eram as terras desde sempre anunciadas por Homero, Aristóteles e Platão. Os romanos, principalmente com os livros de Plínio, Estrabão e Plutarco recolheram as tradições gregas e as transmitiram aos seus sucessores da Idade Média e da Renascença. (DE MELO FRANCO, 2000, p. 31).

Encontramos vasta referência a essa herança legada através dos séculos, até a Idade Média e o Renascimento, passando por diversas figuras notáveis do pensamento europeu, como veremos adiante. Mas a compilação de toda essa tradição se deu, de forma mais acabada, na cartografia intitulada *Imago Mundi*, de Pierre d’Ailly, que atingiu grande sucesso no século XV e integrou-se ao “cânone” da cartografia e catalogação de seres desconhecidos, sobre os quais havia apenas especulação através dos relatos oriundos da tradição:

Nos séculos sexto e sétimo Santo Isidoro de Sevilha, no século treze, o grande monge inglês Roger Bacon e o viajante veneziano Marco Polo, no século quatorze, o belga Mandeville, para citar somente os mais célebres, escreveram cosmografias e narrativas de viagens, ainda hoje relidas, que habituaram o espírito medieval à existência de terras extraordinárias e de homens monstruosos. O mais interessante, porém, de todos esses escritores, sob esse ponto de vista, é, talvez, o francês Pierre d’Ailly, cardeal de Cambrai e reitor da Universidade de Paris. Posterior aos outros, pois que sua vida vai até a primeira metade do século quinze, ele se nutriu não só de toda literatura clássica antiga, como dos conhecimentos e das ficções de seus antecessores medievais. Assim, o grande livro de d’Ailly, espécie de cosmografia universal, intitulada *Imago Mundi*, reúne nas suas páginas o conjunto de ilusões e esperanças da Idade Média, com relação aos novos mundos que o Renascimento ia arrancar da treva. (DE MELO FRANCO, 2000, p. 31).

É, portanto, no *Imago Mundi* de Pierre d’Ailly que podemos encontrar a enciclopédia das terras e criaturas mitológicas pensadas e transmitidas pelo imaginário popular e pelo universo intelectual europeu na sua forma final. Sua compilação recolhe relatos de pesquisas de todos os grandes estudiosos que se dedicaram a compor esse acervo ao longo da história. É o que também ressaltam os escritos de Frank Lestringant:

Com toda a certeza, os povos fantásticos aqui evocados provêm dos velhos acervos geográficos da Antiguidade: os *monoculi* e os cinocéfalos faziam parte da lista de raças de homens monstruosos que se transmitiu, de maneira quase inalterada, de Plínio e Solino a Santo Agostinho e, mais tarde, aos *Livros de etimologias* de Isidoro de Sevilha. Para esse último, os “ciclopes” ou monóculos sucedem, imediatamente, aos cinocéfalos. A continuação do

---

direto com seus fornecedores e vice-versa. Para isso, transformaram os países asiáticos e os mares que conduziam até eles em territórios lendários, mitológicos, repletos de monstros e figuras temíveis, de modo a desestimular as aventuras de navegação entre o Ocidente e o Oriente.

catálogo de raças monstruosas, segundo Isidoro, enumera os blemias, os panoti (“todo orelhas”), os arbatitas, os sátiros e faunos com pés fendidos, os ciapodes, os antípodas, os hipopodes ágeis nas corridas, os macróbios de legendária logenvidade e os pigmeus em perpétua guerra com os grous, combatidos sobre cabras. É dessa forma que a fabulosa lista aparece no *Imago Mundi* de Pierre d’Ailly, no início do século XV. (LESTRINGANT, 1997, p. 28).

Quanto à localização dessas criaturas exóticas, d’Ailly segue, novamente, a toada de seus predecessores. Ao longo da história, é bem documentado pelos autores que se debruçaram sobre o assunto que existiu uma gradual alocação dessas bestas nas terras longínquas e pouquíssimo conhecidas da Índia, país suficientemente distante, incógnito e “exótico” para ser seu hospedeiro. É assim que nos informa Gilbert Chinard, autor de suma influência no tema, demonstrando o papel de Brunetto Latino, autor do *Trésor*, no século XIII, como um dos últimos marcos na constituição deste imaginário sobre a Índia na Baixa Idade Média, juntamente com Mandeville, Marco Polo e outros:

Le livre du *Trésor* de Brunetto Latino reprend et résume toutes ces notions éparses dans les traités pseudo-scientifiques du Moyen âge, et, en même temps, fait nettement de l’Inde le séjour de tous ces monstres fabuleux. C’est, en effet, quelque part vers l’Inde que se sont réfugiés le basilic, le dragon, la wivre, le griffon qui se nourrit du sang des éléphants, les Aigles presque immortels et l’oiseau fénix. [...] on sait que des monstres non moins affreux existent au delà du monde connu, dans les “*Terræ incognitæ*”, c’est-à-dire dans l’Inde, dont le seul nom résume toutes les épouvantes et toutes les merveilles. Grâce à Mandeville, à Marco Polo, à Brunetto Latino, c’est vers l’Inde que recule peu à peu le pays de la chimère.<sup>4</sup> (CHINARD, 1970, p. 11).

Mais adiante, Chinard mostra como d’Ailly era signatário da tradição que ali recolhia, atribuindo à Índia, com uma criatividade ilimitada, os mais diversos tipos de bestas, costumes e seres sobrenaturais, ratificando a profunda exotização de que a Ásia, especialmente a Índia, era alvo na mentalidade medieval europeia, fortemente marcada pelo isolamento cultural e pela fértil imaginação oriundos do fanatismo religioso marcante durante o período medieval:

Il reproduit les opinions les plus absurdes qui avaient cours alors sur les Indes. Dans ce pays couvert de montagnes énormes vivent les Pygmées hauts de deux coudées, les Macrobes hauts de douze, qui ont un corps de lion et des serres d’aigle. On y trouve les Barbares qui tuent et mangent leurs parents, rendus

---

<sup>4</sup> Tradução própria: “O livro do *Tesouro*, de Brunetto Latino, retoma e resume todas essas noções, espalhadas pelos tratados pseudocientíficos da Idade Média, e ao mesmo tempo identifica claramente a Índia como o lar de todos esses monstros fabulosos. De fato, foi em algum lugar da Índia que o basilisco, o dragão, o wivre, o grifo que se alimenta do sangue de elefantes, as águias quase imortais e a ave fênix se refugiaram. [...] Sabemos que monstros não menos assustadores existem além do mundo conhecido, nas “*Terræ incognitæ*”, ou seja, na Índia, cujo nome por si só resume todas as delícias e maravilhas. Graças a Mandeville, Marco Polo e Brunetto Latino, a terra das quimeras está gradualmente recuando em direção à Índia.”

infirmes par l'âge, et qui considèrent comme impies ceux d'entre eux qui se refusent à cette démonstration de leur piété filiale. D'autres se nourrissent de poissons crus et s'abreuvent de l'eau de la mer. On voit encore des êtres qui n'ont qu'un oeil, les Corismapes, d'autres qui n'ont qu'un pied et qui, étendus sur la terre, se reposent à l'ombre de ce pied unique; Quelques-uns sont acéphales et ont les yeux placés sur les épaules [...] <sup>5</sup> (CHINARD, 1970, p. 13).

Representada nas cartografias medievais como sendo a antípoda da Europa no mundo e localizada num Oceano Índico que, até então era carregado de mistérios, pois era representado como um mar fechado ou mesmo um rio ao qual poucos europeus tiveram acesso, a Índia se torna o lugar do Outro do europeu. Lar da máxima alteridade conhecida (de forma muito equívoca e oblíqua), a Índia é a pátria perfeita para se despejarem todos os sonhos e pesadelos mais mirabolantes do europeu medieval, se tornando um território regulado pelo onírico, pelo sobrenatural (BRAGA, 2015, p. 32).

Contudo, o principal motor dessa movimentação, segundo Jacques Le Goff, foi ativado ainda na Antiguidade, muito antes dos autores supracitados, através do tratado escrito por Megástenes, que foi enviado à Índia como embaixador por volta de 300 A. C. e recolheu e enriqueceu todas as fábulas e mitos correntes na cultura indiana. O que mais tarde chegaria até Estrabão e Plínio, o Velho, que deram sua contribuição à solidificação dessas lendas no imaginário europeu, assim como Solino que as consolidou e expandiu, se tornando a principal autoridade nas especulações a respeito do Oceano Índico na aurora de uma Idade Média que ali já se desenhava (LE GOFF, 1979, pp. 267-71).

A autoridade de Solino é endossada ao longo do tempo e cria-se toda uma pseudociência no que se refere aos estudos indianos, à época baseados nos escritos já referidos da Antiguidade e também em supostas cartas e relatos de viagem apócrifos a respeito do que se veio a denominar os *mirabilia Indiae*. Este nicho de literatura apócrifa foi ainda enriquecido com uma suposta carta de Alexandre a Aristóteles, que circulava desde o século IX, em que se descreviam aventuras no território indiano, o que potencializava as narrativas fabulosas devido ao grande prestígio que a figura de Alexandre, o Grande, possuía na Idade Média e à união de “ciência” e romance que tornavam o texto muito atrativo. Na verdade, não se tratava de uma união entre ciência e romance, pois no que se refere aos estudos indianos na Idade Média, essa

---

<sup>5</sup> Tradução própria: “Ele reproduz as opiniões mais absurdas que havia então sobre as Índias. Nesse país coberto por enormes montanhas vivem pigmeus de dois côvados de altura, macróbios de doze côvados de altura, com corpo de leão e garras de águia. Encontra-se também bárbaros que matam e comem seus pais, que se tornaram enfermos com a idade, e consideram ímpios aqueles entre eles que recusam essa demonstração de sua piedade filial. [...] Outros comem peixe cru e bebem água do mar. Há também seres que têm apenas um olho, os Corismapes, outros que têm apenas um pé e que, deitados na terra, descansam à sombra desse único pé; alguns não têm cabeça e têm os olhos posicionados nos ombros.”

separação nunca existiu. A literatura científica, didática e de ficção se mesclaram de uma forma indiscernível para compor o conhecimento que constava nos capítulos sobre a Índia das enciclopédias europeias. Conhecimento ao qual vão recorrer também, ao longo dos séculos, Martianus Capella, Isidoro de Sevilha, Jacques de Vitry, Gauthier de Metz, Gervais de Tilbury e muitos outros intelectuais, cartógrafos e enciclopedistas, até chegarmos nos já citados Brunetto Latini, Mandeville, Marco Polo e, finalmente, Pierre d'Ailly, que reúne num capítulo do seu *Imago Mundi*, todo o conhecimento europeu acerca dos *mirabilia Indiae*. (LE GOFF, 1979, pp. 270-271)

E aqui chegamos ao ponto nevrálgico de nosso interesse acerca dessa reconstituição de ideias. O *Imago Mundi* de Pierre d'Ailly, concentrando toda essa tradição intelectual a respeito da Índia, vai servir como um dos livros de cabeceira de um personagem central na investigação a que aqui nos propomos: Cristóvão Colombo, o responsável indireto pela popularização da obra de d'Ailly. É o que nos diz, novamente, Gilbert Chinard:

[...] l'état de la Science du moyen âge est assez bien résumé par l'*Imago Mundi* de Pierre d'Ailly que l'on imprimera aux environs de 1480 à Louvain. Composé soixante-dix ans auparavant, l'ouvrage de Pierre d'Ailly n'aurait que peu d'intérêt, si Colomb n'en avait étudié et annoté un exemplaire avant d'entreprendre son Voyage. On y verra combien de legendes se mêlaient encore aux quelques données précises que l'on possédait sur l'Univers, et quel devait être l'état d'esprit des découvreurs du Nouveau Monde. (CHINARD, 1970, p. 12)<sup>6</sup>.

A importância do *Imago Mundi*, tão ressaltada até aqui, é muito devida à sua leitura e releitura por parte de Colombo, alguns anos antes de sua viagem. Os estudos biográficos a respeito de Colombo mostram que ele se empenhou na leitura de cosmografias, enciclopédias e livros a respeito da história natural e geografia do mundo, especialmente nos anos que precederam seu empreendimento náutico à Índia (América). É sabido que o genovês teve acesso ao conhecimento de clássicos do gênero, como Estrabão, Plínio, Isidoro de Sevilha, Mandeville, Pierre d'Ailly e outros, de forma direta ou indireta (BURON, 1930, p. 7). Mas, entre todos os livros aos quais teve acesso, o *Imago Mundi* foi o mais marcado, anotado e rabiscado por Colombo, que adicionava notas e comentários ao livro, especialmente no que se refere aos

---

<sup>6</sup> Tradução própria: “O estado da arte da ciência na Idade Média é bem resumido na obra *Imago Mundi*, de Pierre d'Ailly, que foi impressa por volta de 1480 em Louvain. Composta setenta anos antes, a obra de Pierre d'Ailly seria de pouco interesse se Colombo não a tivesse estudado e anotado uma cópia antes de embarcar em sua viagem. Veremos quantas lendas ainda estavam misturadas com os poucos fatos precisos que tínhamos sobre o Universo e qual deve ter sido o estado de espírito dos descobridores do Novo Mundo.”

tópicos geográficos, náuticos e ao conhecimento do *oikoumèné*. Foi também o *Imago Mundi* que o ensinou a respeito de muitos dos autores já referidos aqui. (BURON, 1930, pp. 27-35).

Dessa maneira, o que autores como Buron, Chinard e Arinos fazem questão de ressaltar é que Cristóvão Colombo, assim como outros navegadores à época do “descobrimento”, traziam consigo, em suas viagens, toda uma bagagem intelectual legada por poetas, historiadores, cartógrafos e viajantes acerca do mundo habitável, dos oceanos, de seres mitológicos e de terras idílicas ou monstruosas. E é isso que a mentalidade renascentista de Colombo está preparada para encontrar quando parte em seu empreendimento náutico rumo à Índia. De forma que, na sua inadvertida chegada ao continente americano, o seu olhar enviesado já busca atribuir àquela terra todos os mitos tradicionalmente designados à Índia.

É como nos informa também Sérgio Buarque de Holanda:

Ao genovês não custaria traduzir segundo o seu gosto e certeza – a certeza de que se achava no extremo oriente da Ásia – os gestos e mímicas dos índios que interpelava. E assim como se convencionara situar no Oriente, onde a tradição colocara também o Paraíso, um terreno de eleição para essa fauna fantástica, fazia-se mister encontra-la nas terras novamente descobertas. (HOLANDA, 2000, p. 22)

Temos em Colombo, portanto, a ilustração de um movimento muito marcante do pós-“descobrimento” e que se estendeu durante boa parte dos séculos seguintes: a transferência direta dos *mirabilia Indiae* para o solo americano. A América passou a ser, paulatinamente, a sede e o lar de todos aqueles mitos e seres sobrenaturais atribuídos anteriormente à Índia. No caso específico de Cristóvão Colombo, isso se dá porque o genovês acreditou piamente que havia atracado em terras asiáticas até o fim de sua vida. Até a viagem de Américo Vespúcio ao Brasil em 1501, a Europa não tinha a dimensão da grandeza do território recentemente encontrado. Colombo acreditava ter encontrado ilhas pertencentes ao continente asiático, quando na verdade estava no Caribe. É através da *Mundus Novus*, carta atribuída a Vespúcio em 1503, que a percepção a respeito das novas terras se altera, já que esta carta é o primeiro documento a afirmar que havia se descoberto um novo continente, e não um novo arquipélago no extremo oriente. Tratava-se da quarta parte do mundo, que até então era restrito a Europa, Ásia e África.

Essa confusão inicial entre Ásia e América compõe o cenário perfeito para o transporte do imaginário mitológico europeu daquela para esta. Isso se mostra muito claro na descrição que Afonso Arinos realiza a respeito de como os mitos aqui já referidos sobre a Índia são reproduzidos por autores europeus ao longo dos séculos XVI, XVII e até do XVIII, como sendo

oriundos do Brasil. É o caso, por exemplo, dos pigmeus, retratados por Pierre d'Ailly como um povo de anões habitante da Índia, que Simão de Vasconcelos vem a identificar no Brasil, denominado-os de Goyazis. Há também o caso dos macróbios, também já citados, descritos por d'Ailly como um povo gigante que vivia em guerra com grifos e leões alados, e que Manoel da Nóbrega vai comparar aos Gaimarés, que descreve como gigantes. A imagem do gigante especificamente se mostrou muito cara ao imaginário europeu, sendo também reproduzida na narrativa do padre Cristoval de Acuña e no relato de Simão de Vasconcelos. (DE MELO FRANCO, 2000, pp. 32-33)

O Brasil também passa a ser o lar dos homens dotados de rabo, que d'Ailly localizava na Índia e que Colombo afirma ter avistado nas terras recém descobertas (a América Central) e, por fim, o padre José de Santa Teresa Ribeiro diz tratarem-se dos “índios da nação legina” que, segundo seu relato, tinham ao final da espinha dorsal um rabo de três a quatro palmos, pois seriam descendentes do intercurso entre mulheres e macacos. É também no Brasil que vêm parar os seres exóticos que habitavam as margens do Ganges e se alimentavam apenas do cheiro das frutas e flores, também descritos por d'Ailly e referenciados até nos Lusíadas, de Camões. André Thevet diz tê-los encontrado no Brasil e os descreve como um bicho quadrúpede e peludo, com rosto de criança humana e que se alimentava de vento. A ele Thevet denominou Haut, ou Hauthi, mas Arinos aponta que se tratava apenas de um bicho-preguiça descrito com muita imaginação pela astuta e criativa mente de Thevet. (DE MELO FRANCO, 2000, pp. 34-35).

Havia também lendas sobre um povo na Índia que possuía os pés voltados para trás e dotados de 8 dedos cada. Não foi necessário muito para que Simão de Vasconcelos também relatasse esse povo exótico como habitante do Brasil. Filipe Cavalcanti, dono de engenho de açúcar escreveu a um amigo que um animal com cabeça e pescoço de cachorro, mãos e braços humanos, barriga de peixe e pés de pássaro havia sido morto no Brasil. André Thevet, de imaginação fértil, mas um pouco menos ambiciosa, acrescentou a essa fabulosa teratologia brasileira um animal chamado Houroup, um quadrúpede que possuía uma pedra incrustada na face. (DE MELO FRANCO, 2000, pp. 35-36)

Não se pode olvidar também das Amazonas, as míticas mulheres guerreiras retratadas recorrentemente no imaginário europeu, lenda que foi transmitida dos textos gregos e romanos para a Idade Média, depois para o Renascimento e veio encontrar morada final no “Novo Mundo”. Já o próprio Colombo especula sobre a migração das Amazonas para as Américas,

assim como o fazem os navegadores que o sucederam, afirmando tê-las avistado nas Antilhas: “Já em 1504 tinham sido avistadas em uma praia, a pouca distância, por sinal, da paragem onde Colombo tentara situar o Paraíso Terrestre” (HOLANDA, 2000, p. 30). Anos depois, o frade Thevet descreve os hábitos e costumes dessas mulheres guerreiras com grande erudição e localiza a sua morada no Brasil equatorial, assim como também o fazem Jean Mocquet, no início do século XVII, o já referido padre Cristoval de Acuña, o irlandês Bernardo O’Brien e até o explorador francês Charles-Marie de La Condamine, já no século XVIII. (DE MELO FRANCO, 2000, pp. 36-37)

Contudo, o que mais chama a atenção de Colombo, Vespúcio e outros navegadores, assim como toma conta de todo o imaginário coletivo europeu a respeito do Brasil, da América e dos “selvagens”, ao longo dos séculos seguintes, é a figura do canibal. A representação do canibal, já presente na tradição mítica europeia, ganha nova propulsão com a chegada dos europeus ao território americano, se desdobrando ao longo do litoral de acordo com uma trajetória que se inicia nas Antilhas, ainda na primeira viagem de Colombo, e vai sendo direcionada ao Brasil pelos relatos de viagem, pelos cartógrafos, artistas e todos aqueles que detinham alguma influência na circulação de ideias sobre o novo continente. Fazendo-se disseminar um aparato imagético, filosófico, moral e cultural a respeito dos habitantes desta terra que se perpetuou ao longo de séculos.

## **1.2 O ambíguo canibal**

### **1.2.1 A invenção do canibal**

No dia 4 de novembro de 1492, alguns dias depois de desembarcar na costa de Cuba, Colombo escreve em seu *Diário de viagem* que os índios da região lhe haviam alertado sobre a presença, naquela terra, de “homens de um olho só e outros com cara de cachorro, que eram antropófagos e que, quando capturavam alguém, degolavam, bebendo-lhe o sangue e decepando partes pudendas.” (COLOMBO, 1991, p. 58). Tal relato chama a sua atenção, tendo em vista que o genovês ainda volta a mencionar esses homens em seu diário em datas futuras, ainda na mesma viagem, conforme abordaremos adiante. O motivo de tal interesse, além do medo e do espanto que naturalmente se produzem diante de um relato como este, está diretamente ligado ao arcabouço teratológico no qual Colombo estava imerso. Na mentalidade do navegador, esses “monstros” descritos pelos nativos rapidamente encontram paralelo no vasto acervo bestial de que tinha conhecimento. A associação dos homens com cara de cachorro

aos cinocéfalos e dos homens de um olho só aos ciclopes (*monoculi*) parece muito natural, pois ambas as bestas estavam presentes na história mitológica da Europa havia séculos.

Era esta fauna bestial que Colombo estava preparado para encontrar na Índia - onde acreditava estar - e até então não obtivera sucesso<sup>7</sup>. Assim esperava, pois assim já havia descrito Marco Polo, por exemplo, que se referiu aos cinocéfalos, supostamente localizados por ele na ilha indiana de Angania ou Angamã: “É grande a ilha de Angania. Seus habitantes vivem como animais, são selvagens e muito cruéis, adoram os ídolos e vivem de carne, arroz e leite; também comem carne humana. Os homens são desengonçados, pois sua cabeça parece a de um cão, assim como os dentes e os olhos.” (POLO, 2021, pp. 171-172). Da mesma maneira, aqui também ecoam os escritos de Isidoro de Sevilha, quando este descreve os ciclopes da Índia: “Também a Índia engendra ciclopes. E são denominados “ciclopes” porque ostentam um olho no meio da testa. Também são designados como *agriophagítai* (αγριοφαγίται), porque só se alimentam com carne de feras [...]” (SEVILHA *apud* CHICANGANA-BAYONA, 2010, p. 170)<sup>8</sup>. Curiosamente, ambos os seres aparecem em sequência num conjunto de vinhetas gravadas na *Crônica Universal*, de Hartmann Schedel, impressa em 1493, representando os monstros da Terra. O comentário que se segue às vinhetas atribui o conhecimento dessas bestas à autoridade intelectual de Plínio, Santo Agostinho e ao próprio Isidoro, alguns dos importantes propagadores dessa herança (LESTRINGANT, 1997, pp. 28-29).

Nos dias 23 e 26 de novembro, o navegador volta a se referir a esses povos com um olho só e com cabeça de cachorro que, de acordo com os índios locais, habitavam a ilha de “Bohío”. Desta vez, já se percebe a fusão das duas figuras monstruosas em uma única, a que Lestringant denomina “ciclope cinocéfalo”, pois as novas menções se referem a um único povo, que possui cabeça de cachorro e um olho só, concomitantemente. No entanto, o que ocorre, de acordo com a tese de Lestringant<sup>9</sup>, é que esses povos antropófagos seriam, na realidade, os “caribas”, a forma como se autointitulavam os povos caribes das Pequenas Antilhas, e que em sua língua significava “ousado”. No entanto, o genovês toma conhecimento de tal povo através dos arawak, os índios da costa de Cuba com quem matinha contato, e que rivalizavam com os

---

<sup>7</sup> Além dos antropófagos de quem ouviram falar, Colombo e sua tripulação não relatam mais nenhum encontro sobrenatural em sua viagem, exceto quando dizem ter encontrado três sereias, no dia 9 de janeiro de 1493. (COLOMBO, 1991, p. 87)

<sup>8</sup> Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, XI, 3, 16.

<sup>9</sup> Lestringant se utiliza da hipótese descrita aqui, mas admite que ela possui questionamentos, especialmente por parte de Raymond Arveiller, em seu *Contribution à l'étude des termes de Voyage en français*.

“caribas”, atribuindo-lhes, pejorativamente, a alcunha de “canibas” ou “canimas”, de forma a evidenciar, em forma de desprezo, a ferocidade e barbárie dos inimigos.

Colombo, que não dominava as línguas em questão e nem conhecia a fundo sobre a rivalidade dos povos ali residentes, denomina os índios antropófagos de *canibais*, configurando-se, portanto, no primeiro documento europeu a fazer uso deste termo. É possível dizer, portanto, que Colombo não só “descobriu” a América, como inventou o canibal. De qualquer maneira, o que se segue é que rapidamente se realiza uma associação direta entre aqueles povos caribes antropófagos e os cinocéfalos e os ciclopes, descritos pela tradição intelectual europeia como sendo também devoradores de gentes e feras. (LESTRINGANT, 1997, pp. 27-29)

O que também contribui para essa assimilação é a confusão etimológica cometida por Colombo, que associou o prefixo “cani”, em “cani-bal”, ao prefixo *canis*, do latim “cão”. Daí a assimilação dos povos antropófagos caribes à imagem canina do cinocéfalo mitológico parecer natural aos seus olhos. Contudo, um novo desdobramento dos equívocos etimológicos de Colombo, aliado a um medo e uma recusa internos da existência dos cinocéfalos, o leva a deduzir que os canibais, na verdade, seriam pertencentes ao reino do Grão-Cã da Tartária. Tendo em vista que o navegador acreditava estar seguindo rumo à Ásia Ocidental, é compreensível que seu raciocínio o tenha levado a acreditar que os canibais seriam o povo do Grão-Cã da Tartária, terra também já referida anteriormente por Marco Polo e que, em sua compreensão à época, seria vizinha às terras em que se assentara. Novamente, daí depreende-se que Colombo teria associado o prefixo “cani” ao Grão-“canato” da Tartária:

Toda a gente que encontrou até hoje diz que sente o maior medo dos “caniba” ou “canima” que vivem nessa ilha de “Bohío”. Não queriam falar, por receio de serem comidos, e não podia tirar-lhes o medo, pois diziam que só tinham um olho e cara de cachorro. O Almirante achava que era mentira, tendo impressão que deviam ser do domínio do Grande Cã, que os reduzia a cativo. (COLOMBO, 1991, p. 65)

É preciso ressaltar também que “Tartária” era o nome genérico que os europeus atribuíam à região da Ásia Central do século XIII em diante, desde as Invasões Mongóis, graças à repercussão desses eventos na Europa. O conhecimento do europeu da Baixa Idade Média sobre esses povos era muito limitado e imiscuído em profecias bíblicas, lendas antigas e no terror que se espalhara devido à selvageria das invasões. Tudo isso contribuiu para a associação dos mongóis e dos “tártaros”, de forma genérica, a um povo amaldiçoado e bárbaro: “Os

mongóis, na primeira metade do século XIII, seriam associados aos *inclusi*<sup>10</sup>, ou seja, os povos lendários de Gog e Magog, habitantes da Ásia ferozes e aterradores das regiões situadas além do Cáucaso e das montanhas Cáspias, ‘comedores de carne humana’.” (CHICANGANA-BAYONA, 2010, p. 186). De maneira que, além do equívoco etimológico, esta percepção repulsiva a respeito dos tártaros e das histórias de antropofagia que circulavam em nome desse povo genérico pode ter contribuído para a suposição colombina de que os antropófagos das Pequenas Antilhas fossem cativos do Grão-cã da Tartária.

Entretanto, apesar da sua relutância em acreditar na existência dos cinocéfalos e da sua convicção na proximidade entre aquelas terras e a Tartária, Colombo retorna à Europa sem conseguir a menor evidência que fosse para sustentar a sua nova tese. Sua jornada em busca do Grão-canato da Tartária mostra-se frustrada, assim como a sua nova teoria sobre a origem dos canibais encontra-se enfraquecida. E nesse sentido, suas próximas viagens ao continente americano também não se mostram muito proveitosas, de forma que sua convicção na proximidade do Grão-Cã Kubilay e seus cativos canibais vai se esvanecendo ao longo dos sucessivos empreendimentos náuticos à América, além de ser rapidamente rechaçada por seu sucessor Américo Vespúcio, junto com a ideia de que aquelas terras se localizavam no extremo Oriente (LESTRINGANT, 1997, p. 32).

O que não significa, contudo, que o mito dos canibais morre junto com a tese do Grão-canato. Pelo contrário, apesar de não ter presenciado nenhum ato de canibalismo e da sua desconfiança nos relatos que ouvira, Colombo ainda assim não hesitou em propagar na Europa a informação a respeito da existência dos canibais naquela nova terra, assim como fizeram os que lhe sucederam em viagens às Américas, como é o caso de Américo Vespúcio, o outro pilar de fomentação desse imaginário. Vejamos as palavras atribuídas a Vespúcio, em sua carta *Mundus Novus*, escrita para Lorenzo di Medici, impressa em Paris em 1503, onde descreve os costumes antropófagos dessas “gentes” que encontrou em sua terceira viagem à costa do Brasil:

[...] E, aqueles que conduzem cativos de guerra, conservam não por causa da vida deles, mas para matá-los por causa de sua alimentação. Com efeito, uns aos outros, os vencedores comem os vencidos. Dentre as carnes, a humana é para eles alimento comum. Dessa coisa, na verdade, ficais certo, porque já se viu pai comer os filhos e a mulher. Conheci um homem, com o qual falei, do qual se dizia ter comido mais de 300 corpos humanos. Também estive 27 dias em certa cidade onde vi carne humana salgada suspensa nas vigas das casas, como é de costume entre nós pendurar toucinho e carne suína. Digo mais: eles

---

<sup>10</sup> Sobre os *inclusi*, ou os povos enclausurados de Gog e Magog, conferir Paulo Roberto Núñez Soares, *A representação dos povos de Gog e Magog no mapa de Hereford e a percepção da alteridade na baixa Idade Média*, Revista Tempo, vol. 33, pp. 217-241, 2012.

se admiram de não comerem nossos inimigos e de não usarmos a carne deles nos alimentos, a qual, dizem, é saborosíssima. (VESPÚCIO, 2013, p. 8)

Os relatos de Vespúcio se tornam a principal referência no que se refere ao Novo Continente nos anos que se seguem às suas viagens. Esta carta é rapidamente traduzida e publicada em diversos países, tendo edições em francês, italiano, flamengo, alemão e latim, contribuindo para espalhar pela Europa essa descrição do índio brasileiro. Sua primeira edição ilustrada é de 1505, em Augsburg, e apresenta a primeira representação dos canibais americanos, em especial brasileiros. É a partir desta edição que se inaugura também a tradição imagética que acompanha a representação dos índios canibais por parte dos europeus. Vespúcio informa sobre um povo muito libidinoso, que anda nu, não possui lei, nem crê em nenhum deus, assim como se enfeita com pedras e penas e, principalmente, come carne humana pelo prazer do paladar, tratando-a da mesma forma que os europeus faziam com seu “toucinho e carne suína”. A gravura de Augsburg, reproduzida logo abaixo (FIGURA 1), ilustra muito bem essa descrição, da qual gostaríamos de ressaltar o teor de naturalidade que é atribuído ao ato antropofágico, que inicialmente se encontra despido de qualquer ritualística ou significado ontológico. A interpretação dos navegadores é de que aquele fenômeno representa um gesto nutricional corriqueiro, voltado apenas à satisfação da gula e do paladar.

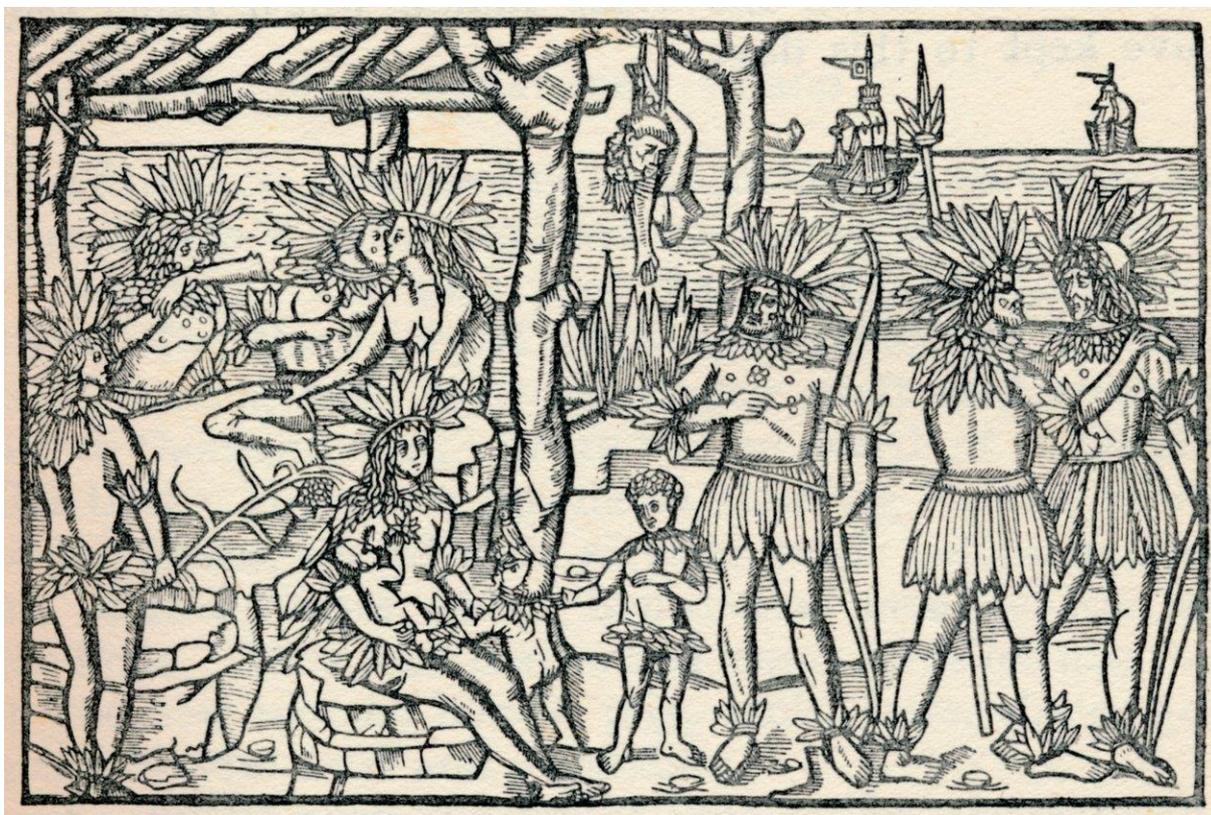


Figura 1 - Johann Froschauer. *Imagem do Novo Mundo*. Xilogravura. *Mundus Novus*, Augsburg, 1505.

É possível destacar nessa representação alguns dos elementos citados por Vespúcio, como a cabana de madeira que constitui o abrigo dos indígenas, as penas e pedras que os enfeitam, os arcos que representam sua disposição guerreira e um casal se beijando, simbolizando a energia libidinoso que, segundo ele, possuíam essas gentes. Trata-se de uma iconografia que ressoa os signos mais centrais do relato vespuciano, mas o que gostaríamos de ressaltar, em especial, são os detalhes dos retalhos de corpo humano (cabeça, braço e perna) pendurados no varal sobre uma fogueira, no que parece ser um processo de defumação, na parte superior central da imagem, e do homem que devora um braço humano sem nenhuma espécie de cerimônia, no canto esquerdo da gravura.

A naturalidade com que o ato da antropofagia é inserido na gravura, sem representar nenhum tipo de estranheza nos pares em volta, nem mesmo nas crianças, é uma forma de expressar a frivolidade que os primeiros navegadores atribuíram ao ato antropofágico entre aqueles povos. A primeira percepção, deveras superficial, é de que trata-se de uma rotina gastronômica, na qual pouco se difere moralmente a carne de um tapir ou a de um ser humano. Pedro Mártir de Anghiera, cortesão do Reino da Espanha e membro do Conselho das Índias, foi o historiador responsável por compilar os relatos dos primeiros navegadores, trazendo em seu *De Orbe Novo* (1511) uma versão mais encorpada da viagem de Colombo, onde diz o seguinte a respeito dos canibais:

The cannibals captured children, whom they castrated, just as we do chickens and pigs we wish to fatten for the table, and when they were grown and become fat they ate them. Older persons, who fell into their power, were killed and cut into pieces for food; they also ate the intestines and the extremities, which they salted, just as we do hams. They did not eat women, as this would be considered a crime and an infamy. If they captured any women, they kept them and cared for them, in order that they might produce children; just as we do with hens, sheep, mares, and other animals. (D'ANGHIERA, 1912, p. 63)<sup>11</sup>

Percebe-se que o relato de Colombo descrito e distorcido por d'Anghiera, juntamente com os relatos de Vespúcio, corrobora essa visão gastronômica do ato antropofágico, que é tratado como uma dieta de rotina desses povos canibais. É essa a perspectiva que marca a recepção do canibal na Europa, um ser tão selvagem e desprovido de moral que se alimenta da

---

<sup>11</sup> Tradução livre: “Os canibais capturavam crianças e as castravam, assim como fazemos com galinhas e porcos que desejamos engordar para levar à mesa, e quando cresciam e engordavam, eles os comiam. As pessoas mais velhas que caíam em seu poder eram mortas e cortadas em pedaços para servir de alimento; eles também comiam os intestinos e as extremidades, que salgavam, assim como fazemos com os presuntos. Eles não comiam mulheres, pois isso seria considerado um crime e uma infâmia. Se capturassem alguma mulher, eles a mantinham e cuidavam dela para que gerasse filhos, assim como fazemos com galinhas, ovelhas, éguas e outros animais.”

carne de seus iguais numa base regular, tratando-a como os europeus tratam seus animais, alimentando-os para engordar e mantendo fêmeas que reproduzam a carne do futuro, da mesma forma que se faz com gados, ovelhas e porcos. Num primeiro momento, o europeu não encontrou naquele costume nenhum tipo de ritualística, nenhum tipo de metafísica, valor cultural ou político, pois aqueles povos seriam incapazes de apresentar algo desta natureza, tendo em vista o estado animalesco em que viviam, guerreando e devorando uns aos outros como bestas.

A marca bestial do índio não desaparece de uma hora para outra. O aspecto teratológico transmitido pelos navegadores está embrenhado na concepção dessa imagem de canibal. É o que demonstra outra representação iconográfica de suma importância para a constituição desse imaginário europeu sobre os canibais ameríndios nesse início de século XVI: a célebre gravura de Estrasburgo (FIGURA 2), feita por Lorenz Fries e publicada em 1525 para ilustrar a obra *Uslegung der Mercarthen oder Carta Marina*, uma cartografia reeditada por Martin Waldseemüller. Essa gravura alcançou grande circulação nos meios intelectuais europeus, se tornando uma das principais referências iconográficas para compreender a percepção a respeito do selvagem americano na época.



Figura 2 – Lorenz Fries. *Canibais com cabeça de cachorro*. Xilogravura. *Uslegung Der Mer Carthen*. Xilogravura. Estrasburgo, 1525.

A gravura em questão traz o teor gastronômico atribuído ao ato antropofágico por Vespúcio, que é perceptível na disposição dos membros humanos na tábua onde homens os

retalham como açougueiros e os dispõem num varal para defumar, tal qual fazem os europeus com seus embutidos e presuntos. No canto esquerdo vem um homem montado no que seria a representação de uma lhama (LESTRINGANT, 1997, p. 33), trazendo uma nova vítima para a “praça” da cozinha, tal qual a linha de produção de um restaurante. No entanto, além desse teor descompromissado do ato antropofágico, na gravura de Fries, os homens que realizam a preparação da carne humana são dotados de cabeças de cachorro, trazendo novamente à tona o entrelaçamento entre a América e o Oriente, tão marcado nessa associação daqueles povos aos cinocéfalos indianos e muito presente no imaginário europeu do começo do século XVI:

A intrusão de elementos com cabeça de cão no teatro do Novo Mundo traduz a impressionante força dos mitos legados pela Antiguidade. Mas ela opera, por outro lado, uma espécie de condensação fantasmagórica. Testemunhas do imaginário americano em seu estado arcaico, os açougueiros cinocéfalos de Estrasburgo conjugam o canibalismo real dos povos do Extremo-Ocidente com a suposta aparência canina daqueles do Oriente. Entre os dois, a ligação é feita por um jogo de palavras: *canis-caniba*. (LESTRINGANT, 1997, p. 34)

Essa união é a forma como o imaginário renascentista assimila a informação da antropofagia americana, isto é, traduzindo-a de acordo com os termos já conhecidos da antropofagia atribuída ao Oriente, na figura dos cinocéfalos. Tal tradução, já explorada aqui, serve para entender um pouco do *zeitgeist* europeu no tocante às recentes descobertas nas Américas. No entanto, essa configuração passa a se alterar significativamente ainda no século XVI, onde a percepção do canibal americano como monstro vil e selvagem que come carne humana por prazer começa a se esvanecer para dar lugar a uma nova mirada em relação ao fenômeno antropofágico.

Para entender essa transição, recorreremos aqui a duas categorizações a respeito dos tipos de canibalismo. A primeira se refere ao objeto do consumo, e é repartida em três categorias: 1) endocanibalismo, em que se come a carne de alguém do próprio grupo (geralmente familiares mortos)<sup>12</sup>; 2) exocanibalismo, em que se come a carne de alguém de fora do grupo; 3) autocanibalismo, quando se come a própria carne, geralmente em situações extremas de crise. Até aqui, não há dúvidas de que o tipo de canibalismo atribuído pelos europeus aos ameríndios é o segundo, o exocanibalismo, fruto de guerras.

---

<sup>12</sup> Sobre exemplos de endocanibalismo nas populações indígenas da América do Sul, conferir CLASTRES, Pierre. *Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995. Também ver CONKLIN, Beth A. *Consuming grief: compassionate cannibalism in an Amazonian Society*. Austin: University of Texas Press, 2001.

No entanto, uma segunda categorização é necessária para compreender a complexidade da questão e o giro que a narrativa sobre o canibal sofre, qual seja, a divisão concernente à natureza do canibalismo, que consistiria em: 1) canibalismo gastronômico, onde se come a carne humana pelo seu sabor e valor nutricional; 2) canibalismo ritual ou mágico, onde o ato tem motivos ritualísticos no sentido de absorver a essência espiritual do morto<sup>13</sup>; 3) canibalismo de sobrevivência, um recurso ao ato proibido da antropofagia numa situação extrema de sobrevivência.

Por provisória que seja esta tipologia, o uso que faremos dela é de cunho didático, no sentido de compreender que, até o momento, os relatos que recolhemos aqui se orientam para a interpretação dos atos de antropofagia ameríndios enquanto práticas de canibalismo gastronômico. É assim que nos aparenta a visão de Colombo, reproduzida por d'Anghiera e também por Bartolomeu de Las Casas e outros biógrafos, além dos seus diários, assim como também a visão de Vespúcio e as representações iconográficas de Froschauer e Fries, numa enumeração não exaustiva<sup>14</sup>. Até meados do século XVI, a antropofagia ameríndia era encarada como uma prática pecaminosa motivada pela gula e perversão de valores de um povo dito selvagem, que não demonstrava o menor remorso em se fartar da carne de um semelhante.

É importante ressaltar que essa representação do ameríndio foi muito conveniente à execução de escusos interesses políticos e econômicos característicos do processo de colonização. O fracasso inicial da busca por ouro e especiarias naquela região da América faz o interesse dos colonos se voltar para o potencial de mão de obra escrava daquela multidão de povos. E o canibalismo atribuído a eles passa a figurar como a justificativa perfeita para a escravização e catequização daqueles “selvagens”. Inicialmente, alguns indígenas se submetem à “cooperação” abusiva com os espanhóis, mas não tardam a aparecer revoltas e motins, iniciando-se uma verdadeira guerra, para a qual a justificativa espanhola se apoiava nas alegações de canibalismo daqueles povos.

A coroa espanhola utilizou-se da justificativa do canibalismo para autorizar o massacre dos índios caribe, em nome da sua evangelização e escravização. No entanto, movidos pela

---

<sup>13</sup> Aqui acreditamos que a definição do canibalismo ritual é excessivamente restritiva, tendo em vista que nem todos os atos antropofágicos ritualísticos têm por objetivo a absorção da essência do morto. A antropofagia de vingança, mais comumente relatada como sendo a prática tupi, por exemplo, não necessariamente visa nenhum tipo de absorção de características do inimigo, e ainda assim é ritualizada.

<sup>14</sup> Chicangana-Bayona ainda nos apresenta outros exemplos dessa iconografia, em especial as gravuras de Holbein e Münster, ainda na primeira metade do século XVI. Para tal, conferir a obra já citada *Canibais do Brasil: os açougues de Fries, Holbein e Münster (Século XVI)*. Revista Tempo, v.14, pp. 165-192, 2010.

usura financeira, os colonos foram gradualmente expandindo o território atribuído aos caribes, como forma de incluir tais terras no leque de territórios passíveis de usurpação. Assim, arawaks eram facilmente transformados em caribes-canibais sob o olhar dos espanhóis, como forma de legitimar seu genocídio. Lestringant não esquece de frisar esse processo:

Por um decreto real de 1501, Isabel, a Católica, declarava que a guerra contra os caribes era justa e que os prisioneiros poderiam ser vendidos como escravos. Como este direito de aprisionamento correspondia bastante às necessidades de mão de obra para os colonos, os abusos logo tomaram inquietantes proporções. Bastava declarar antropófaga a mais pacífica das tribos de índios para justificar a sua redução à escravidão, o que, em termos, significava o seu aniquilamento. (LESTRINGANT, 1997, pp. 51-52)

Com esse adendo, buscamos ressaltar o fato de que a narrativa monstruosa construída a respeito dos canibais não se explica apenas por uma inocente discrepância de visões de mundo. Essa narrativa também possui imbricações complexas no campo político-econômico, tendo sido muito útil ao colonialismo espanhol. No entanto, com o passar do tempo, esse paradigma começa a se alterar em prol de uma perspectiva que fragiliza a imagem bárbara dos povos ameríndios. Ou pelo menos adiciona camadas de complexidade a essa narrativa, que deixa de ser encarada como representando uma simples inferioridade moral e ontológica dos povos indígenas e passa a constituir o cerne de debates muito importantes para a Europa do século XVI em diante, especialmente no que concerne aos conceitos de civilização, estado de natureza, liberdade, igualdade e modos de organização social, dentre outros. Tais debates, dentro de um recorte específico, são o centro do nosso interesse neste trabalho, e para compreendê-los, precisamos nos ater um pouco a essa transição na forma de descrever os “selvagens” americanos.

Essa reorganização da percepção a respeito dos ameríndios tem suas origens em 1555, com a chegada de Nicolas Durand de Villegaignon às terras brasileiras, mais precisamente à Baía de Guanabara, no território hoje pertencente ao estado do Rio de Janeiro. Villegaignon, que era cavaleiro da Ordem de Malta e já havia participado de expedições na Argélia e no Mediterrâneo, chega ao Brasil com o objetivo de estabelecer uma colônia francesa em terras brasileiras, visando oferecer um posto de comércio na América do Sul à coroa francesa. Seu comboio aporta na Baía de Guanabara no final de 1555, onde se estabelecem e constroem, com a ajuda dos índios tamoios, o Forte Coligny, base da breve colônia francesa no Brasil, denominada pelos colonos de França Antártica<sup>15</sup>. Em meio a uma tripulação de maioria

---

<sup>15</sup> A experiência da França Antártica perdurou de 1555 até 1570, estabelecendo uma rota de comércio francesa na América do Sul. A colônia passou a ser atacada por portugueses desde 1559, além de ter

calvinista, tal qual o próprio Villegaignon, destaca-se no grupo de colonos franceses a presença de alguns católicos, em especial a de um frade franciscano: André Thevet.

### 1.2.2 André Thevet e a suspensão da ponte

O frade Thevet, que também era cosmógrafo experimentado em viagens, já havia embarcado numa longa viagem pela Ásia Menor, o que o rendeu a publicação de uma cosmografia da região do Levante, em 1554. Sendo assim, ao tomar notícia do empreendimento náutico pretendido por Villegaignon, escalou-se para acompanhar a missão enquanto padre catequista e também enquanto cartógrafo. O conjunto dos seus escritos sobre a breve experiência colonial e sobre a sua ainda mais breve participação nela foi publicado pela primeira vez em 1558, sob o nome de *Les Singularitez de la France antarctique, autrement nommee Amérique et de plusieurs Terres et Isles decouvertes de nostre temps*, ou *As singularidades da França Antártica*. Nesse livro, Thevet discorre sobre a terra, a fauna, a flora e, especialmente, sobre as gentes daquele lugar. O tema é retomado em suas obras posteriores, onde o frade descreve os mesmos tópicos com maior riqueza de detalhes, mesmo distando alguns anos de sua viagem<sup>16</sup>.

Lestringant o considera o “primeiro etnógrafo tupinambá” (LESTRINGANT, 1997, p. 81), tendo em vista que o seu trabalho a respeito dos costumes desses povos foi pioneiro, ao menos no nível de minúcia e no espírito científico que tentou imprimir aos seus escritos. Apesar de muito contestado pelos seus contemporâneos, sua relevância para o começo das reflexões a respeito dos costumes ameríndios é ressaltada por diversos autores do século XX em diante, como Gilbert Chinard, Suzanne Lussagnet, Alfred Métraux, Sergio Landucci e Isabelle Combès, dentre outros. Chinard, por exemplo, o descreve com uma plêiade de sentimentos mistos, denunciando a pobreza de sua escrita e de suas competências geográficas, que não possuem nenhum tipo de sensibilidade crítica ou rigor científico real, ao mesmo tempo em que reconhece nele uma curiosidade e inocência dignos de um aventureiro. Possui uma arrogância

---

vivido diversos conflitos internos, especialmente de origem religiosa, tendo em vista que as tensões entre católicos e protestantes franceses (huguenotes) encontravam-se profundamente acirradas no período, vindo a descambar no ciclo de guerras religiosas que toma a França na década de 1560 e até quase o fim do século XVI.

<sup>16</sup> As obras a que nos referimos são *La cosmographie universelle d'André Thevet* (1575); *Le grand Insulaire et pilotage d'André THEVET, Angoumoisain, cosmographe du Roy, dans lequel sont contenus plusieurs plants d'isles habitées et deshabitées et description d'icelles* (1586); e *Histoire d'André Thevet Angoumoisain, Cosmographe du Roy, de deux voyages par luy faits aux Indes Australes et Occidentales* (1588). A leitura desses textos foi realizada através da seleção de textos de Thevet, compilada por Suzanne Lussagnet em *Les Français em Amérique pendant la deuxième moitié du XVIe siècle. Le Brésil et les Brésiliens par André Thevet* (1953).

típica de um colono europeu “civilizado” diante de povos “selvagens”, ao mesmo tempo em que nutre certa admiração infantil por aquele “exotismo”. É a ambiguidade de sua postura.

Tendo lido as mais diversas fontes cosmográficas e históricas a respeito de povos e bestas distantes, possuía uma mentalidade tão impregnada de mitos e lendas oriundos do arcabouço teratológico que já exploramos aqui, que acabava por projetar em sua observação a fantasmagoria que trazia consigo de suas leituras desordenadas. Chinard o considera um dos últimos representantes da ciência da Idade Média, visto que possuía aspirações científicas pouco compatíveis com a frouxidão de seu método, por vezes enviesado:

Pauvre moine plein de bonne volonté et de soif d'apprendre, il avait voyagé trop longtemps dans les contrées merveilleuses de l'Orient, et avait lu trop de compilations et de récits de voyages aventureux pour que sa faible cervelle pût y résister. Il semble avoir été victime d'une sorte de mirage, et présente nettement caractérisé ce cas psychologique curieux du voyageur qui, avant de se mettre en route, étudie trop, sans toujours bien choisir ses auteurs, le pays où il veut aller et ne peut ensuite se débarrasser du souvenir obsédant de ses lectures. Il n'est pourtant pas tout mensonge et toute fantaisie, et ses contemporains ont trop oublié qu'ils avaient puisé chez lui nombre d'utiles informations. (CHINARD, 1970, p. 90)<sup>17</sup>

Eis o motivo, portanto, do complexo interesse que a obra de Thevet despertou ao longo do tempo: por mais que por vezes seja transpassada por um imaginário mitológico, sua cosmografia e sua etnografia ainda possuem grande quantidade de informações e descrições de suma importância para a compreensão dos povos tupinambá à época. Tal ambiguidade provocou forte curiosidade e rejeição à época, mas muito do seu trabalho resistiu ao teste do tempo e tornou-se referência revisitada até hoje, muitas vezes de forma crítica, porém incontornável.

No que concerne à sua avaliação dos “selvagens” da França Antártica, ele traz o princípio de uma complexificação da leitura europeia acerca dos costumes autóctones, especialmente no que se refere à guerra e à antropofagia. Apesar de ainda carregar traços típicos dos primeiros relatos de viagem e comuns ao olhar de um cristão quinhentista, Thevet busca explorar a violência tupinambá através do que entende ser a sua principal motivação: a vingança. Ao postular a vingança como motor da guerra e a antropofagia como o seu rito de consumação, mesmo que a trate sob o signo da bestialidade, o frade avança alguns passos em

---

<sup>17</sup> Tradução livre: “Pobre monge, cheio de boa vontade e sede de aprender, ele havia viajado por muito tempo pelas terras maravilhosas do Oriente e havia lido muitas compilações e relatos de viagens de aventura para que seu frágil cérebro pudesse resistir. Ele parece ter sido vítima de uma espécie de miragem e apresenta claramente o curioso caso psicológico do viajante que, antes de partir em sua jornada, estuda demais, sem escolher cuidadosamente seus autores, nem o país para o qual deseja ir, e depois não consegue se livrar das leituras que o assombram. No entanto, ele não é só mentiras e fantasias, e seus contemporâneos muitas vezes se esquecem que tiraram dele uma grande quantidade de informações úteis.

relação à interpretação precedente, que associava o ato antropofágico à simples gula e ao seu valor nutritivo e gustativo:

Se perguntar alguém por que se guerreiam reciprocamente os selvagens, - visto não haver, entre elles, potentados e excessivas riquezas, ou visto conceder-lhes a terra incomensurável tudo o de que necessitam, - bastará saber que a causa de suas guerras não se apoia em nenhuma razão, a não ser o desejo de vinganças gratuitas, tal como fazem os animaes ferozes. (THEVET, 1944, p. 232)

Essa ambiguidade que cerca a sua interpretação da guerra tupinambá é a mesma ambiguidade que perpassa toda a sua concepção etnográfica: uma mescla de desprezo e inquietação. Ao reconhecer a ausência de concentração de poder e riqueza entre aqueles povos, julga ainda mais bestial a motivação de suas guerras. No entanto, também percebe que esses embates são cercados de uma ritualidade que não havia sido observada pelos primeiros navegadores. Algumas linhas adiante, descreve, por exemplo, a maneira como os “selvagens” cumpriam uma ritualística desde os instantes que precediam o embate, quando se postavam frente a frente a trocar insultos e ameaças por horas a fio, carregando a memória dos pares que foram assassinados, quase que cumprindo uma liturgia de remissão das almas trocadas e dos corpos devorados na guerra:

São os selvagens americanos obstinados e valorosos, a tal ponto que, antes de se juntarem e baterem (como já se viu no precedente capitolo), algumas vezes se collocam na liça, contententes, uns dos outros, cerca de um tiro de arcabuz, passando todo o dia a ameaçarem-se, - caras mais cruel e espantosamente possível, urros e gritos (com confusão tal que não se poderia ouvir uma trovada), braços e mãos elevadas para o ar, - todos armados de maças e espadas de pau. - *Valentes somos* (dizem)! *Já devoramos vossos pais: agora chegou a vez da vossa vingança!* E outras frivolidades semelhantes. (THEVET, 1944, pp. 232-233)

Aqui Thevet nos apresenta um fator de suma relevância, pois a guerra não passa pela vingança fria da aniquilação, é necessário que essa ritualística ocorra para que a honra daqueles que se foram seja dignificada, e para que se faça completar o ciclo vicário, que se segue num eterno retorno do qual os tupinambás não tem nenhuma queixa. Muito pelo contrário, é através desse eterno retorno da vingança que se mobiliza a economia de poder dos tupinambás, fazendo circular o prestígio entre os guerreiros que mais capturam inimigos. Na sequência do seu relato, Thevet compara essa prática de ameaças e insultos no pré-guerra a tradições da antiguidade europeia, caminho que será seguido pelos que aqui nos dedicamos a estudar mais de perto:

Nisso observam os selvagens, parece, a tactica dos romanos, os quaes, antes do início da peleja, lançavam espantosos gritos e empregavam grandes ameaças. O que, posteriormente, foi do mesmo modo praticado pelos gauleses, em seus combates, conforme o diz Tito Livio. Costumes muito diversos dos

dos acheus, descriptos por Homero, os quaes, na iminencia da batalha e assalto ao inimigo, nenhum ruido faziam, nem siquer falando. (THEVET, 1944, p. 233)

Logo em seguida, referindo-se à consumação máxima da vingança, que é a antropofagia, a devoração do inimigo, nosso frade volta a traçar paralelos com outros povos históricos, afirmando que “Os antigos turcos, mouros e árabes possuíam costumes quase idênticos (dahi o dito ‘quisera comer o teu coração’, que ainda actualmente se emprega), usando armas muito semelhantes às dos selvagens americanos” (THEVET, 1944, p. 233). Temos, portanto, a introdução dos costumes indígenas no rol de costumes atribuídos, com ou sem razão, a outros povos, conferindo aos ameríndios uma entrada, mesmo que controversa, ao espectro da humanidade, na medida em que seus hábitos encontram ressonância em hábitos de outros povos, de maior ou menor estima na concepção cristã, servindo como parâmetro de comparação. Essa manobra sutil é de profunda importância para o desenvolvimento da representação do ameríndio no imaginário europeu daí em diante, como nos informa Lestringant, que habilmente diagnosticou esse movimento:

Sublinhando o parentesco existente entre as maneiras de fazer do selvagem e as maneiras de dizer do civilizado, Thevet amarra umas e outras à grande família humana. Da palavra ao ato, ele joga uma ponte, que seus sucessores, a começar por Léry e Montaigne, não hesitarão em atravessar, a fim de relativizar a barbárie aparente dos índios e de estigmatizar mais violentamente a conduta pouco caridosa dos que se diziam cristãos. (LESTRINGANT, 1997, p. 90)

Vale ressaltar que Thevet não é nenhum apologeta dos indígenas, muito menos de seus direitos ou de sua autodeterminação enquanto povos. Mas sub-repticiamente, sua obra abre portas a uma tendência de relativização do pesado julgamento moral que se fazia em relação a esses povos. A sua descrição do ritual antropofágico mostra que aquele ato implicava um código de conduta que o separava da animalidade pura e simples. Nas *Singularidades da França Antártica*, descreve como os tupinambás levam os cativos de guerra às suas terras, oferecem-lhes mulheres, alimentam-nos bem e cevam-nos tal qual animais (aqui vemos as velhas formas dos primeiros relatos aparecendo). A preparação para o repasto antropofágico é longa e os dias são contados de acordo com as fases da lua, que correspondem a contos ou nós que são retirados de um colar apenso ao pescoço da vítima, de acordo com a passagem do tempo. Para o banquete se convidam amigos e clãs vizinhos, prepara-se o cauim (bebida alcoólica fermentada da mandioca) e todos os instrumentos e adereços para o ritual. (THEVET, 1944, pp. 238-240)

O prisioneiro é conduzido, amarrado com cordas de algodão especificamente confeccionadas para a cerimônia, até a praça pública onde será executado com um golpe de

tacape. Os instantes que precedem a execução são marcados por uma nova sessão de ofensas por parte do cativo, onde este retoma o enredo do ciclo de vingança, indicando que aquele evento representa mais um episódio de uma trama que já vem de muito antes, e assim prosseguirá:

Le jour du massacre, [...] ce pauvre captif s'esjouyt et chante telle ou semblable substance de parolles: Noz ami les Margageaz sont gens de bien, fortz et puissants en guerre: ils ont prins et mangé plusieurs de voz parents noz ennemis, et de ceux qui me tiennent pour me faire mourir: mais ils vengeront bien tost ma mort, et vous mangeron quand il leur plaira, et voz enfans aussi: quant à moy j 'ay tué et mangé plusieurs amis de ce malin Aignan, qui me tient prisonnier. Je suis fort, je suis puissant: c'e st moy qui ay mis en route plusieurs fois vous autres coüards, qui n'entendez rien à faire guerre, et plusieurs autres paroles disent-ils, qui monstre le peu de compte qu'ils ont de la mort, et que la crainte d 'icelle ne peut en rien esbranler leur plus que brutale assurance. <sup>18</sup> (THEVET, 1953, pp. 197-198)

Essa recitação do ciclo de morte e devoração por parte do cativo, instantes antes de ser executado, desperta espanto e admiração em Thevet, que se surpreende com o desprezo que possuem pela morte e com a honra que circunda o fato de ser devorado pelos inimigos, que vem aliada a uma profunda ojeriza que os tupinambás têm da piedade, desdenhando e rejeitando de pronto qualquer proposta de fuga, pedido de libertação ou clemência que o frade os tentasse sugerir. A liturgia antropofágica mostra-se um complexo sistema dentro da engrenagem da vingança, que aos olhos de Thevet, é o que mobiliza toda a economia política e social daqueles povos, conferindo honra, prestígio e valor. A catalogação destes procedimentos será fundamental para a compreensão dos movimentos de Montaigne, mais à frente neste trabalho.

O prestígio conquistado através do assassinio e da devoração de um inimigo ou a honra oriunda de ser morto e devorado pelo inimigo maldizendo seus antepassados, que são o lubrificante dessa máquina de vingança, são também diametralmente opostos à tradição cristã de piedade e perdão, onde a vingança é profundamente rejeitada. Ao menos nas escrituras. Pois essa é mais uma cesura que Thevet abre na tradição cristã, refletindo, de alguma maneira, sobre as hipocrisias de sua própria religião:

---

<sup>18</sup> Tradução livre: “No dia do massacre, [...] esse pobre cativo se alegra e canta uma canção mais ou menos assim: ‘Nossos amigos Maracajás são pessoas boas, fortes e poderosas na guerra: eles pegaram e comeram muitos de seus parentes, nossos inimigos, e daqueles que me prendem para me matar: mas eles vingarão minha morte muito em breve, e comerão vocês quando quiserem, e seus filhos também: quanto a mim, matei e comi muitos amigos desse malvado Aignan, que me mantém prisioneiro. Sou forte, sou poderoso: fui eu que várias vezes coloquei para correr vocês, outros covardes, que não entendem nada de guerra’. E muitas outras palavras eles dizem, que mostram o quanto eles não se importam com a morte e que o medo dela não pode de forma alguma abalar sua certeza mais do que brutal.”

Não é de admirar que essa gente, vivendo por desconhecer a verdade, nas trevas, não só appetite a vingança como, também, empregue os maiores esforços em executá-la; uma vez que os próprios christãos, a quem os mandamentos divinos expressamente prohibem a vingança nem sempre assim o fazem. Nesse particular, os christãos como que pretendem imitar a Mellicio, segundo o qual ninguém deve perdoar ao inimigo, - erro que perdurou longos tempos no Egypto e só foi abolido, posteriormente, por um imperador romano. Amar a vingança é o mesmo que odiar o proximo, o que totalmente repugna à lei. Deixa de ser, pois, estranho que os selvagens, os quaes, como já disse, vivem sem fé, nem lei, ponham na vingança, embora gratuita e desarrazoada, a causa de suas guerras. (THEVET, 1944, p. 248)

Mais uma vez percebe-se a ponte que Thevet começa a estabelecer entre a cultura ameríndia e os costumes dos povos ditos civilizados, abrindo as portas para uma possível relativização, ou no mínimo uma revisão do status moral do europeu em comparação com aqueles “selvagens”. Para dizer o mínimo, deixa de ser tão espantosa a conduta dos “selvagens”, tendo em vista que os próprios cristãos costumam esquecer-se do evangelho. Caminho este que será mais aprofundado por seu sucessor e antagonista na missão da França Antártica: Jean de Léry, e posteriormente por Montaigne.

### **1.2.3 Jean de Léry: uma via de mão dupla**

Jean de Léry, cristão reformado, migrou da França para Genebra após aderir ao calvinismo e, em 1556, a mando do próprio João Calvino, foi enviado no comboio que rumava em direção à França Antártica, como parte da missão, acordada entre Villegagnon e Calvino, que visava estabelecer um refúgio calvinista na colônia francesa no Brasil para aqueles que desejassem se exilar dos intensos conflitos entre católicos e huguenotes, que tomaram conta da França na segunda metade do século XVI, marcados ao longo dos anos por expulsões, perseguições e massacres como a Noite de São Bartolomeu, em 1572, do qual Léry, já de volta à França havia muitos anos, escapa por um milagre (CHINARD, 1911, p. 127).

Nesse contexto, a chegada de Léry em terras brasileiras, que se dá apenas em março de 1557, pouco mais de um ano depois da partida do frade André Thevet, é também marcada por essa tensão teológica, que se expressa muito patentemente no profundo antagonismo intelectual que o calvinista nutre em relação ao frade Thevet. O *Viagem à Terra do Brasil* (1578), livro em que Léry narra sua estadia na França Antártica, surge, portanto, num contexto de oposição às *Singularidades da França Antártica*, de Thevet, tendo como objetivo “desmascarar as mentiras” do fantasioso frade, como já era considerado por seus contemporâneos. As divergências vão desde aspectos da liturgia cristã a detalhes da proto-etnografia dos povos tupinambás e à experiência colonial da França Antártica como um todo. Apesar das discordâncias teológicas e do desdém que Léry apresenta em relação ao espírito

imaginativo de Thevet, Chinard afirma que ambos parecem, hoje, mais próximos do que se imaginavam à época, insistindo que seus relatos sobre os povos indígenas estão igualmente marcados pelo misto de admiração e desprezo que possuíam pelos tupinambás, um mais que o outro (CHINARD, 1911, p. 129).

No entanto, reconhecemos um avanço de um a outro. Enquanto Chinard, por exemplo, qualifica Thevet como o último representante da ciência medieval, Michel de Certeau afirma que “Jean de Léry nos fornece um ponto de partida moderno” (CERTEAU, 1982, p. 192). Lévi-Strauss, por sua vez, afirma sobre o *Viagem à Terra do Brasil* “qu’il est on ne peut plus moderne”<sup>19</sup> (LÉVI-STRAUSS, 1994, p. 8). É possível compreender que Léry já atravessa por completo a ponte construída por Thevet, realizando um percurso de ida e retorno entre os dois mundos, atravessando o abismo entre o *ici* (aqui *em cima*) da França, da Europa, do Velho Mundo, do Mesmo e o *là-bas* (lá *embaixo*) do Brasil, do “Novo Mundo”, do índio, do Outro. E nesse movimento de ir e vir, produz-se a invenção do selvagem (CERTEAU, 1982, pp. 192-193).

Certeau diagnostica na etnografia de Léry uma verdadeira hermenêutica da alteridade onde esses dois eixos são também cortados perpendicularmente, identificando pontos onde o Mesmo e o Outro se distribuem entre os selvagens e os civilizados, especialmente através do par Natureza-Cultura. A natureza é o motivo inicial da estranheza, da alteridade absoluta das Américas: “Direi desde logo, ao iniciar este capítulo, que não existe no Brasil nenhum quadrúpede em tudo e por tudo semelhante aos nossos” (LÉRY, 1941, p. 123), enquanto a cultura é onde Léry busca encontrar aquilo que aproxima o selvagem do civilizado, fazendo passar de um ao outro, com vistas a uma espécie de humanidade universal que englobe e subsuma esse Outro selvagem. Enquanto a natureza mostra-se completamente outra, a cultura daqueles povos é comparada por Léry à cultura dos povos do Velho Mundo, tentando compreendê-la sob a ótica ocidental, fazendo o Outro retornar ao Mesmo.

O conjunto do relato "trabalha" a divisão colocada em toda parte, a fim de mostrar que o outro retorna ao mesmo. Através disto se inscreve a problemática geral de cruzada que ainda comanda a descoberta do mundo no século XVI: "conquista e conversão". [...] Uma parte do mundo que aparecia inteiramente *outro* é reduzida ao *mesmo* pelo efeito da decalagem que desloca a estranheza para dela fazer uma *exterioridade* atrás da qual é possível reconhecer uma *interioridade*, a única definição do homem. Esta operação será repetida, centenas de vezes, pelos trabalhos de etnologia. Em Léry se manifesta na apresentação do mundo selvagem através de uma partilha entre a Natureza – cuja estranheza é exterioridade – e a sociedade civil – onde é

---

<sup>19</sup> Tradução livre: “que não poderia ser mais moderno.”

legível uma verdade do homem. O corte ici/là-bas se transforma numa divisão natureza/cultura. Finalmente, é a natureza que é o outro, enquanto o homem é o mesmo. (CERTEAU, 1982, pp. 198-200)

É através desse movimento que Léry enterra por completo a possibilidade da hipótese do índio monstruoso ou animalesco e o insere, definitivamente, no conjunto da humanidade, ao menos no nível da cultura. Sua complexificação do esquema da alteridade permite que ele faça sua viagem de ida à alteridade absoluta de uma terra desconhecida e retorne de lá com um “selvagem civilizado” (CERTEAU, 1982, p. 201), através de um processo que vai da catalogação dos costumes mais “bárbaros”, como a guerra constante e a antropofagia, até aqueles que mais os aproximam da civilização, como seu sistema de polícia, suas sepulturas, sua medicina.

Para Certeau, Léry humaniza o indígena e apresenta um esquema mais rigoroso de análise etnográfica através dessa hermenêutica da alteridade. Eis aí o seu avanço em relação a Thevet, que apresentou grande riqueza factual a respeito da antropofagia, por exemplo, mas sem grande contribuição analítica. Léry, por sua vez, atua como verdadeiro etnógrafo, acrescentando muito pouco aos fatos já conhecidos, mas enriquecendo-os com um valor interpretativo, hermenêutico, alegórico, como bem percebido por Lestringant:

O mérito de Thevet foi o de abrir amplamente o leque de interpretações sobre o canibal brasileiro, liberando, nessa abundante desordem, um precioso material ritual e mítico. O de Léry, ao contrário, foi classificar e clarificar e, portanto, empobrecer relativamente o conjunto de dados disponíveis antes dele. [...] Mas se sua contribuição no plano documental é mínima, Léry enriquece consideravelmente as interpretações e os usos simbólicos. Graças à sua pena, o canibal torna-se uma espécie de chave universal, um símbolo que permite dar conta, de um jeito ou de outro, das taras morais e sociais mais manifestas, e dos desdobramentos mais monstruosos da história recente. (LESTRINGANT, 1997, p. 104)

Essa leitura do canibal como signo universal faz parte do movimento circular de ida e vinda que Léry realiza entre o selvagem e o civilizado, como já denotado por Certeau. Sua interpretação do repasto antropofágico rejeita absolutamente a hipótese animalesca do canibalismo por gula e abraça de forma plena a explicação do ciclo de vingança fornecida por Thevet, contudo, sistematizando-a e conduzindo-a um pouco além, ao despi-la de sua materialidade e compreendê-la em um “sentido mais elevado” (LESTRINGANT, 1997, p. 104). A inserção da antropofagia tupinambá num plano alegórico, simbólico, facilita a sua compreensão e relativização perante o olhar cristão. Aqueles povos deixam de ser meras bestas cruéis e passam a ser detentores de um rito repleto de significados, tal qual diversos outros povos ditos civilizados que já tiveram momentos de tanta ou mais barbárie.

Da mesma forma como a mentalidade calvinista de Léry interpreta, dentro da liturgia cristã, a eucaristia como um processo simbólico, em que a hóstia é uma alegoria do corpo de Cristo, a carne do inimigo consumida no repasto antropofágico é também um símbolo da vingança, uma representação simbólica daquele ritual. Esse foi um dos grandes embates travados entre Léry e o próprio Villegagnon, que se recusava a aceitar essa interpretação “semiótica” da eucaristia, afirmando que a hóstia e o vinho eram *de fato* o corpo e o sangue de Cristo. Essa celeuma entre a literalidade e a alegoria também pode ser uma chave para compreender a diferença entre as etnografias de Thevet e Léry, assim como é crucial para a construção da representação do ameríndio que se consolidará daí em diante, especialmente na obra de Montaigne, onde o ato antropofágico é desencarnado, desprovido de sua carnificina e interpretado como um signo, transformado em discurso.

Sendo assim, Léry acaba por inverter o sinal que sempre identificou o erro *là-bas* e a verdade *ici*, identificando na cultura tupinambá processos simbólicos tais quais os realizados por europeus, e comparando a brutalidade desses processos, traz sempre o contraponto da brutalidade do próprio europeu.

É útil, entretanto, que ao ler semelhantes barbaridades, não se esqueçam os leitores do que se pratica entre nós. Em boa e sã consciência tenho que excedem em crueldade aos selvagens os nossos usurários, que, sugando o sangue e o tutano, comem vivos viúvas, órfãos e mais criaturas miseráveis, que prefeririam sem dúvida morrer de uma vez a definhar assim lentamente. Por isso dêles disse o profeta que esfolam a pele, comem a carne e quebram os ossos do povo de Deus. Entretanto, mesmo não falando por metáforas, não encontramos aqui, nem na Itália e alhures, pessoas condecoradas com o título de cristãos, que não satisfeitas com trucidar seu inimigo ainda lhes devoram o fígado e coração? E que vimos em França durante a sangrenta tragédia iniciada a 24 de agosto de 1572? Sou francês e me pesa dizê-lo. Entre outros atos de horrenda recordação não foi a gordura das vítimas trucidadas em Lyon, muito mais barbaramente do que pelos selvagens, publicamente vendida em leilão e adjudicada ao maior lançador? [...] (LÉRY, 1941, pp. 184-185)

Dessa maneira, tem-se que Léry acaba por estabelecer um processo de relativização do pesado julgamento moral que recai sobre os selvagens, fazendo com que o europeu volte sua mirada ao espelho:

Não abominemos, portanto, demasiado a crueldade dos selvagens antropófagos. Existem entre nós criaturas tão abomináveis, senão mais, e mais detestáveis do que aquelas que só investem contra nações inimigas de que têm vingança a tomar. Não é preciso ir à América, nem mesmo sair de nosso país, para ver coisas tão monstruosas. (LÉRY, 1941, p. 185)

Avançando um pouco mais sua crítica, Léry prenuncia um gesto que se consolidará com Montaigne algumas décadas depois, ao fazer o selvagem falar na forma de um discurso.

Muito astuciosamente registra um diálogo que entreteve com um ancião tupinambá, que lhe indagava por que os franceses necessitavam buscar tão longe a lenha para se esquentarem (se referindo ao pau Brasil). Ao que Léry lhe explica que a madeira que levavam era destinada à tintura de suas roupas, e possuía grande valor comercial, fazendo com que os homens pudessem acumular muito dinheiro com a sua venda. Ao que se segue o diálogo abaixo:

Mas os selvagens são grandes discursadores e costumam ir em qualquer assunto até o fim, por isso perguntou-me de novo: “e quando morrem para quem fica o que deixa?”

– Para seus filhos se os têm, respondi; na falta destes para os irmãos ou parentes mais próximos

– Na verdade, continuou o velho, que, como vereis, não era nenhum tolo, agora vejo que vós outros *mairs* [franceses] sois grandes loucos, pois atravessais o mar e sofreis grandes incômodos, como dizeis quando aqui chegais, e trabalhais tanto para amontoar riquezas para vossos filhos ou para aqueles que vos sobrevivem! Não será a terra que vos nutriu suficiente para alimentá-los também? Temos pais, mães e filhos a quem amamos; mas estamos certos de que depois da nossa morte a terra que nos nutriu também os nutrirá, por isso descansamos sem maiores cuidados (LÉRY, 1941, p. 155)

Diante da astúcia do ancião, Léry não pode senão concordar, fazendo recair sobre seus conterrâneos franceses o peso da ganância e da avareza imorais. Fazendo lembrar que os ensinamentos cristãos andam quase tão esquecidos em sua terra quanto ignorados no Brasil tupinambá. Num movimento que exploraremos mais a fundo no capítulo seguinte, o selvagem se torna juiz do europeu. Aquele povo considerado tão primitivo faz ecoar através de sua palavra o abismo que o europeu cavou entre si e as leis da natureza divina, fazendo Léry desejar que estes fossem lançados ao Brasil, como que para ver se aprendem algo sobre a vida natural:

Êste discurso, aqui resumido, mostra como êsses pobres selvagens americanos, que reputamos bárbaros, desprezam àqueles que com perigo de vida atravessam os mares em busca de pau Brasil e de riquezas. Por mais obtusos que sejam, atribuem êsses selvagens maior importância à natureza e à fertilidade da terra do que nós ao poder e à providência divina; insurgem-se contra êsses piratas que se dizem cristãos e abundam na Europa tanto quanto escasseiam entre os nativos. Os tupinambás, como já disse, odeiam mortalmente os avarentos e prouvera a Deus que estes fôssem todos lançados entre os selvagens para serem atormentados como por demônios, já que só cuidam de sugar o sangue e a substância alheia. (LÉRY, 1941, p. 155)

Curiosa escolha de vocabulário: “já que só cuidam de sugar o sangue e a substância alheia”. Afinal, não são também os europeus canibais? Talvez o sejam num sentido ainda mais completo, uma vez que canibalizam não apenas no sentido literal, mas predam pecuniariamente seus semelhantes. Sendo assim, através do duplo processo de assimilação do selvagem à humanidade universal e de relativização da sua barbárie, Léry acaba por encontrar no universo ameríndio o “mundo que diz a linguagem inicial” (CERTEAU, 1982, p. 204), como que uma

espécie de voz primitiva da humanidade, que faz com que o selvagem chegue ao civilizado e o civilizado retorne ao selvagem, num ciclo antropológico.

Prepara assim a efetividade selvagem para que se torne, por meio de uma tradução (cap. XX), o *mundo que diz a linguagem inicial*. O lugar de partida era um aqui ("*nós*") relativizado por um alhures ("*eles*") e uma linguagem privada de "substância". Ele se torna um lugar de *verdade* já que lá se mantém o *discurso que compreende um mundo*. Tal é a produção para a qual o selvagem é útil: da afirmação de uma convicção, leva a uma posição de saber: Mas se na partida a linguagem a restaurar era "teológica", a que se instaura na volta é (em princípio) científica e filosófica. (CERTEAU, 1982, p. 204)

De acordo com Certeau, é a partir dessa manobra que Léry abre uma porta que leva a diversos caminhos que serão percorridos pelo pensamento europeu subsequente. A perspectiva teológica com que chega à América é transmutada no pensamento científico e filosófico com que retorna à Europa. É a fundação da etnologia. Sua ênfase na ritualística e na cultura tupinambás fazem com que se agite a noção de humanidade em prol de compreender as diferenças culturais sob um viés antropológico. O selvagem brasileiro passa a ter muito a dizer – direta ou indiretamente, como veremos mais adiante – sobre a humanidade como um todo, entre vícios, virtudes e vicissitudes. A palavra do selvagem adquire uma *utilidade*, valor de revelação de uma humanidade primordial que faz balançar a origem da verdade humana, sempre atribuída a Deus e agora adquirindo uma fonte de carne e osso, uma palavra imemorial, não escrita, que pode contribuir para a investigação do homem primordial, de um mundo primordial.

Contudo, é necessário reter-se um pouco mais na análise de Certeau, pois apesar de Léry realizar esse movimento de ligação do selvagem ao tronco universal da humanidade, há de se afirmar com muita clareza que esse movimento não é *pleno*. Afinal, a carga teológica com que Léry chega ao Brasil não se esvai completamente no processo, e é com esses preconceitos religiosos que o pastor se debate, impedindo a realização plena de uma etnografia, pois sempre esbarra no drama teológico. No campo da razão e no âmbito da cultura, o calvinista de fato consegue aproximar nações tão estrangeiras umas às outras, relativizando os costumes dos “selvagens” em relação aos europeus, fazendo o Outro retornar ao Mesmo numa assimilação. No entanto, essa relativização não impede a condenação daqueles povos do “Novo Continente” à perdição religiosa. Assim é a contradição que cerca a posição de Léry, como a descreve Lévi-Strauss:

Considérez plutôt le contraste qui existe chez lui. Il est protestant, il sera pasteur et, à ses yeux, les Indiens n'ont aucune chance: ils sont définitivement perdus et ne retrouveront jamais leur humanité. Pas de salut pour eux. C'est chez lui une conviction arrêtée. Pourtant ils le fascinent et, sa vie durant, il

répétera: « Comme j'aimerais mieux être parmi mes sauvages ! »<sup>20</sup> (LÉVI-STRAUSS, 1994, p. 10)

Por mais que permaneça toda a sua vida saudoso e fascinado com o que vivera na Guanabara, Léry não está convencido de que aqueles povos são dignos da graça divina. Apesar de denunciar, através de um retorno do olhar à sua própria terra, as barbaridades perpetradas pelos franceses durante suas guerras religiosas e pelo Ocidente durante sua história, a antropofagia tupinambá segue sendo imperdoável diante dos olhos de Deus: “Néanmoins, pour Léry, le critère de l'anthropophagie est radical: il est la preuve que le divorce entre les Indiens et Dieu est sans recours.”<sup>21</sup>. De acordo com Telma de Souza Birchall, é sempre nas passagens voltadas à religião que esse entrave se manifesta em Léry, essa barragem do acesso pleno dos ameríndios ao estatuto de humanos:

En fait, si nous reprenons la passionnante narration de Léry, nous sommes frappés par le changement de ton quand le sujet est la religion. Si, en présentant la vie de famille ou l'organisation politique des Cannibales, Léry peut y reconnaître des formes de vie admirables, quand il s'agit de la religion, la « grande ignorance de Dieu » – attestée par le fait qu'ils ne sont pas même capables de concevoir de faux êtres divins – arrive à les placer aux côtés des bêtes, ou pire, des Athées. Le texte de Léry abrite un paradoxe : la même proximité de la nature qui nourrit des usages bons, sains et louables condamne les Cannibales aux enfers, parce que la nature, que les Indiens sont incapables de transcender, est par définition déçue et corrompue.<sup>22</sup> (BIRCHALL, 2016, p. 131)

Esse impasse paradoxal não será resolvido enquanto o olhar missionário não for abandonado. Coisa que Léry, apesar de suas enormes contribuições, jamais se dispôs a fazer. É apenas com Montaigne, alguns anos depois, que o movimento de inclusão dos “selvagens” no rol de exemplares da humanidade se completa de forma plena. Não haverá mais a preocupação com a redenção divina daqueles povos, tendo em vista que a razão divina é inacessível pela razão humana; não haverá mais preocupação com a natureza humana corrompida pelo pecado original, a qual os índios seriam incapazes de transcender, já que a natureza para Montaigne se

---

<sup>20</sup> Tradução livre: “Consideremos, antes, o contraste que existe nele. Ele é protestante, vai ser pastor e, aos seus olhos, os índios não têm qualquer chance: estão definitivamente perdidos e nunca recuperarão a sua humanidade. Não há salvação para eles. É esta a sua firme convicção. No entanto, eles fascinam-no e, para o resto da sua vida, repetirá: “Como eu preferia estar entre os meus selvagens!”

<sup>21</sup> Tradução livre: “No entanto, para Léry, o critério da antropofagia é radical: é a prova de que o divórcio entre os índios e Deus é irrecorrível.”

<sup>22</sup> Tradução livre: “De fato, se retomarmos a fascinante narrativa de Léry, ficaremos impressionados com a mudança de tom quando o assunto é religião. Se, ao apresentar a vida familiar ou a organização política dos canibais, Léry pode reconhecer formas de vida admiráveis, quando se trata de religião, sua ‘grande ignorância de Deus’ - atestada pelo fato de que eles nem mesmo são capazes de conceber falsos seres divinos - consegue colocá-los ao lado das feras, ou pior, dos ateus. O texto de Léry abriga um paradoxo: a mesma proximidade com a natureza que nutre costumes bons, saudáveis e louváveis condena os canibais ao inferno, porque a natureza, que os índios são incapazes de transcender, é por definição decaída e corrupta.”

mostra mais próxima da virtude e a cultura é que representa a corrupção; não haverá mais o olhar julgador da religião, pois o ceticismo de Montaigne o impele a suspender seu juízo católico em prol de compreender de forma mais acurada a realidade desses povos outros. Ou seja, é apenas com Montaigne que o circuito aqui analisado se completa. Mas não podemos, por conta disso, subestimar a contribuição do “breviário do etnólogo”, como Lévi-Strauss se refere ao livro de Léry, para o processamento desse circuito, abrindo as condições de possibilidade para que Montaigne pudesse fazê-lo funcionar, aprofundando os *insights* a respeito de uma humanidade primitiva, de um passado esquecido da humanidade que agora voltava à tona, como um fantasma.

Sobre essa humanidade primitiva, ou estado de natureza, muito se dirá, mas Léry já deixa indícios do que virá a seguir, ao contrastar a pureza do ameríndio em relação aos vícios que a civilização europeia adquiriu com o desenvolvimento de suas cidades. Esse binômio Natureza-Cultura, como identificado por Certeau, será transformado através do desenvolvimento de profundas reflexões acerca da condição da técnica e da civilização europeia, constituindo a base de uma crítica filosófica adotada por muitos pensadores, dentre eles Montaigne, o nosso objeto de estudo. Essa é uma forma de compreender o percurso ambíguo que a representação do *canibal* realiza no seio da intelectualidade europeia, e que serve de amostra metonímica da representação do selvagem americano, da sua transformação de besta bárbara em voz da humanidade primordial, ilustração de carne e osso do que eram os humanos antes de instaurada a degeneração da cultura e da técnica. Muito distantes dos vícios da civilização estão os “canibais”:

E de fato não bebem eles nessas fontes lodosas e pestilenciais que nos corroem os ossos, dessoram a medula, debilitam o corpo e consomem o espírito, essas fontes em suma que, nas cidades, nos envenenam e matam e que são a desconfiança e a avareza, os processos e intrigas, a inveja e a ambição. Nada disso tudo os inquieta e menos ainda os apaixona e domina, como adiante mostrarei.” (LÉRY, 1941, pp. 99-100)

## CAPÍTULO II – OS CANIBAIOS DE MONTAIGNE

### 2.1: Montaigne, herdeiro dissimulado de Léry e Thevet

Esse trajeto circular que leva Léry do *ici* ao *là-bas* e de volta ao *ici* é também perceptível no ensaio *Dos canibais*, de Montaigne. Não apenas aí, mas em toda a sua obra. Os *Ensaaios*, que se iniciam com a metáfora da pintura de si, com o que se mostra como uma reflexão voltada para o Eu, trazem em seu âmago um verdadeiro convite à alteridade. É na investigação do Outro que se encontra o Eu, e no Eu se encontra o Outro, afinal: “os outros formam o homem [...]” (MONTAIGNE, 2010, III, 2, p. 346). É de outros que se forma o homem, na mesma medida em que “cada homem traz em si a forma inteira da condição humana” (MONTAIGNE, 2010, III, 2, p. 347).

Desta maneira, a intrincada relação entre o eu e o outro não passa despercebida pelo olhar astuto de Montaigne, de forma que o que vemos se desvelar em *Dos canibais* não é novidade dentro do *corpus* dos *Ensaaios*. O movimento circular que conduz dos outros que formam o eu ao eu que representa toda a humanidade já é em si marca quintessencial do pensamento de Montaigne. Nos ensaios americanos, esse movimento ganha escopo espacial, global, ao atravessar o Oceano Atlântico em busca de uma alteridade radical que volta, como um bumerangue, para atingir não só o autor, mas a própria cultura ocidental em seu núcleo duro.

Ao inserir o ameríndio, o “selvagem” brasileiro, peruano ou mexicano no curso da filosofia ocidental, Montaigne assume uma posição não apenas antropológica, mas uma posição filosófica pioneira. Essa posição não contradiz e nem destoa do restante de sua obra, muito pelo contrário. Ela endossa o elevado nível de autoconsciência e desconfiança em relação aos costumes europeus, aos costumes em geral e mesmo à razão em si, que Montaigne já professa em seu ceticismo original. Ao realizar o primeiro registro do ameríndio no cânone filosófico ocidental, Montaigne realiza também o primeiro abalo sísmico no etnocentrismo, ainda em formação germinal em sua época. O movimento montaigniano de mão dupla traz de volta do outro lado do Atlântico concepções que se entrelaçam com os clássicos do Ocidente, tão caros a Montaigne, na mesma medida em que questionam as estruturas da própria cultura e organização social europeias.

Esse gesto filosófico-antropológico representa o esforço, sempre passível de contradições e paradoxos, de pensar o “Novo Mundo” através do Antigo, como um

renascentista não poderia deixar de fazer. Mas o entrelaçamento entre antigo, atual e novo é entrecortado pelo recurso à alteridade, que nunca pode se desvencilhar de um exercício de autocontemplação e autocrítica. Montaigne encontra-se sempre na encruzilhada entre o passado e o futuro, entre o eu e o outro, entre a natureza e o artifício. E não o nega. Pelo contrário, assume as encruzilhadas como a essência do pensamento mesmo. Assim o descreve inteligentemente Lévi-Strauss:

Toutes les philosophies reconnaissent l'existence de contradictions, mais elles croient pouvoir les surmonter pour atteindre des certitudes, qu'elles ne taillent d'ailleurs pas sur le même patron. La philosophie de Montaigne pose que toute certitude a la forme a priori d'une contradiction, et qu'il n'y a rien à chercher par-dessous.<sup>23</sup> (LÉVI-STRAUSS, 1991, p. 288)

Dessa maneira, a contradição, o paradoxo, as encruzilhadas representam gestos quase metalinguísticos da obra de Montaigne, na medida em que seus esforços estão menos voltados para uma universalidade abstrata e coerente do que para as singularidades concretas do mundo. Essa atenção às singularidades da vida é o que complexifica a abordagem de Montaigne a respeito dos ameríndios. Gesto que já está presente em Thevet e Léry: a vastidão de dados factuais divergentes que Thevet traz a respeito do “selvagem brasileiro”, por exemplo, o conduz a um estado de dubiedade que impede a concepção de uma unidade homogênea do Homem. É o traço característico compartilhado por Montaigne, Thevet e Léry que Lestringant ressalta:

Longe de oferecer uma imagem plena e coerente do índio do Brasil, Thevet multiplica as caracterizações fragmentárias ou mesmo discordantes. Segundo Thevet, o selvagem não é mais que a soma de traços particulares e circunstanciais, isto é, ele condensa em si mesmo um catálogo de "singularidades" irreduzíveis e contraditórias: cruel e debochado, virtuoso e hospitaleiro, homem honrado e "grande ladrão" etc. Os qualificativos que lhe são atribuídos alternada ou simultaneamente parecem ser regulados por um código em constante mudança que se pauta, em cada detalhe, pela particularidade que está sendo destacada. Thevet se interessa por "todas as circunstâncias diversas" que constituem o “américo” - a saber, o índio Tupinambá do Brasil -, e não por esse universal singular que será mais tarde o homem da natureza. Essa tensão entre a busca obstinada da unidade e o assombro diante da admirável variedade do mundo nunca é resolvida. Tal inacabamento e a abertura que lhe corresponde constituem o valor do pensamento da Renascença no domínio do que chamaríamos as ciências humanas. Tanto em Thevet como em Montaigne, é o que impede esse pensamento de cair simplesmente no etnocentrismo. (LESTRINGANT, 1999, p. 37)

---

<sup>23</sup> Tradução livre: “Todas as filosofias reconhecem a existência de contradições, mas acreditam que as podem ultrapassar para chegar a certezas, que nem sequer se constroem a partir do mesmo padrão. A filosofia de Montaigne postula que toda a certeza tem a forma a priori de uma contradição, e que não há nada a procurar por baixo disso.”

Essa atenção à singularidade em detrimento de uma abordagem universalista é o que permite a Montaigne - dentro de um movimento já iniciado por Thevet e Léry, mas sempre na justa medida da própria obra montaigniana – complexificar o tupinambá do Brasil. Não se trata aqui de um bom selvagem ou de um índio bestial e monstruoso, e sim da inserção daqueles povos no catálogo sempre infinitamente diverso de costumes e culturas da humanidade. É uma abordagem que permite a Montaigne compreender o “selvagem” como uma alteridade jamais inferior ao *ego* europeu, e em muitos aspectos inclusive mais nobre e justo, mesmo que ainda signatário de costumes considerados bárbaros pelo próprio Montaigne. Os ritos antropofágicos, por exemplo, não são exaltados por Montaigne, que os considera barbarescos, mas são compreendidos dentro de uma concepção simbólica da extrema vingança e de emulação da virtude, e têm sua selvageria relativizada diante das barbáries ainda piores perpetradas pelos próprios europeus:

Não fico triste por observarmos o horror barbaresco que há em tal ato [o canibalismo], mas sim por, ao julgarmos corretamente os erros deles, sermos tão cegos para os nossos. Penso que há mais barbárie em comer um homem vivo do que em comê-lo morto, em dilacerar por tormentos e suplícios um corpo ainda cheio de sensações, fazê-lo assar pouco a pouco, fazê-lo ser mordido e esmagado pelos cães e pelos porcos (como não apenas lemos, mas vimos de fresca memória, não entre inimigos antigos, mas entre vizinhos e compatriotas, e, o que é pior, a pretexto de piedade e religião) do que em assá-lo e comê-lo depois que está morto. (MONTAIGNE, 2010, p. 150)

Essa compreensão montaigniana é fortemente marcada pelo movimento iniciado por Thevet e Léry, à sua maneira, mas é também criadora, na medida em que estabelece uma atenção propriamente filosófica à relação com o ameríndio. Percebe-se a influência dos relatos de viagem em sua obra desde a descrição dos ritos antropofágicos, da saúde dos indígenas, de suas habitações e outros detalhes factuais até a concepção simbólica da antropofagia e a atitude comparativa em relação aos europeus. E essa filiação à literatura de viagem já foi atestada por farta documentação nos estudos de Montaigne, ao menos desde a astuta observação de Chinard (CHINARD, 1970, pp. 196-202), que indica que Montaigne teve acesso ao texto de Léry antes da publicação de seu ensaio *Dos canibais*. A cópia quase literal de trechos das histórias de viagens de Girolamo Benzoni, um aventureiro milanês, na tradução realizada por Urbain Chauveton em 1579, indica que Montaigne escreveu o célebre ensaio sobre os antropófagos do Brasil em 1579 ou 1580, conforme demonstrado com clareza por Chinard, fato que havia passado despercebido aos olhos de Pierre Villey, especialista histórico na obra de Montaigne.

De maneira que, cronologicamente, é factível e muito provável que Montaigne tenha lido Léry. Não apenas cronologicamente, como textualmente, a semelhança de suas descrições

dos indígenas com aquelas feitas por Léry em seu *Viagem à Terra do Brasil* sugere que ele se serviu da obra de Léry muito mais do que admite. Por mais que, em um dos muitos meandros de seu ensaio, Montaigne dissimule essa influência, afirmando que as descrições dos habitantes do Brasil às quais teve acesso lhe foram fornecidas por um empregado seu, que vivera na França Antártica por cerca de dez ou doze anos. Ao afirmar e reiterar que sua fonte de informações é de primeira mão, de um homem simples que viveu no Brasil, Montaigne busca ocultar sua relação com essa literatura, tão popular e tão reconhecidamente fantasiosa, como pudemos demonstrar brevemente no primeiro capítulo. Não só a influência da literatura de viagem é ocultada, como a própria credibilidade dos cosmógrafos que a produzem é posta em xeque:

Esse homem com quem estive era simples e grosseiro, o que é condição própria dar testemunho verdadeiro, pois as pessoas finas observam mais coisas, e bem mais curiosamente, porém as glosam. Para impor sua interpretação e persuadir, acabam por alterar um pouco a história. Eles nunca vos representam as coisas puras; inclinam-nas e mascaram-nas com a face que nelas viram. Para dar crédito a seu julgamento e seduzir-vos, apresentam de bom grado a matéria daquele lado, alongam-na e amplificam-na. Ou é preciso um homem muito fiel ou tão simples que não tenha com o que construir e dar verossimilhança a invenções falsas, com nada comprometido. Assim era o meu homem e, além do mais, apresentou-me a diversos marujos e mercadores que tinha conhecido nessa viagem. Assim, contento-me com essas informações, sem indagar-me quanto ao que dizem os cosmógrafos. Precisariamos de topógrafos que fizessem narrativas particulares dos lugares onde estiveram. Porém, por terem sobre nós essa vantagem de ter visto a Palestina, querem usufruir do privilégio de contar novidades de todo o resto do mundo. (MONTAIGNE, 2009, I, 31, p. 50)

A referência à Palestina, por exemplo, representa uma alfinetada na credibilidade de André Thevet, conhecido por ter escrito, antes de sua viagem ao Brasil, o *Cosmographie de Levant*, livro onde descreve as terras e povos da Palestina, Egito e da região da Ásia Menor, que visitara em 1549. Contudo, o aparente desprezo de Montaigne não se dá apenas com Thevet, Léry ou Benzoni, cuja influência é direta em sua obra, mas com os cosmógrafos e topógrafos em geral, cuja cultura e *finesse* intelectual atribuiria tonalidades hiperbólicas ou fantasiosas aos seus relatos. Montaigne aqui já demonstra sutilmente sua indisposição para com os frutos da cultura, do artifício e da técnica, preferindo uma abordagem mais direta, de um trabalhador simples que conta apenas o que viu com seus próprios olhos, sem as filigranas do eruditismo. É um traço do pensamento de Montaigne ao qual nos dedicaremos mais à frente: sua predileção pelo que mais se aproxima da natureza, em detrimento daquilo que é fruto do artifício e da engenhosidade humana.

Todavia, apesar dessa manobra de dissimulação de suas influências, as obras dos criticados cosmógrafos adentram sub-repticiamente em sua obra, como já indicamos, muitas vezes fundindo-se com ela através de um processo de cópia, não referenciada, de trechos inteiros desses trabalhos. É o caso da tradução de Chauveton da obra de Benzoni, utilizada por Montaigne para dissertar sobre a possível relação, logo descartada, das Américas com a mitológica Atlântida, outrora sonhada pelos antigos e jamais encontrada (CHINARD, 1970). Atlântida que, segundo as breves indicações de Platão, teria sido um grande império, maior que África e Ásia juntas, que fora inundado por terremotos e dilúvios.

Outro trecho da obra de Benzoni reproduzido por Montaigne logo em seguida também trata da tentativa de assimilar o continente americano às ilhas mitológicas da Antiguidade. Desta vez, o objeto de comparação é o relato, atribuído a Aristóteles, a respeito de uma ilha encontrada por cartaginenses além do estreito de Gibraltar, a qual seria dotada de grande fertilidade e para a qual teria havido uma migração em larga escala. No entanto, Montaigne também rejeita a hipótese de que essa ilha tivesse qualquer relação com a América, que nosso autor, em seu tempo, já entende tratar-se de um grande continente, e não mais de uma ilha.

Tais trechos, copiados quase integralmente, demonstram que a relação oculta de Montaigne com os relatos de viagem é também intermediada, assim como toda a sua obra, pela referência compartilhada aos clássicos da Antiguidade. Sua formação renascentista está latente em todo o escopo de trabalho, repleto de referências aos clássicos da literatura, poesia e filosofia gregos e latinos, de forma a entrecruzar esses dois universos, um distante no tempo e o outro no espaço. O que não se restringe a essa menção a Platão e Aristóteles, e que é de onde se origina um dos planos de fundo para a compreensão montaigniana do ameríndio: a clássica narrativa mitológica da Idade do Ouro, descrita primeiramente por Hesíodo e cultivada por autores como Virgílio, Ovídio, Horácio, dentre outros.

## **2.2 A Idade do Ouro nas Américas**

Em *Os trabalhos e os dias*, Hesíodo descreve o processo de formação da humanidade pelos deuses desde os primórdios, destacando-a em cinco etapas, eras ou raças de homens, que se sucedem numa ordem decrescente de virtude: as idades do ouro; da prata; do bronze; dos heróis; e, por fim, a idade do ferro, onde o autor dizia se encontrar a humanidade de sua época, degenerada em trabalho incessante, maldade, injustiça e covardia. A raça de ouro, por outro lado, é representada como um período de paz, abundância e saúde, princípio áureo da humanidade, em que os homens conviviam com os deuses:

Como deuses viviam, tendo despreocupado coração, apartados, longe de penas e misérias; nem temível velhice lhes pesava, sempre iguais nos pés e nas mãos, alegravam-se em festins, os males todos afastados, morriam como por sono tomados; todos os bens eram para eles: espontânea a terra nutriz fruto trazia abundante e generoso e eles, contentes, tranquilos nutriam-se de seus pródigos bens. (HESÍODO, 1996, p. 31, vv. 112-119)

Por sua vez, Virgílio retoma a ideia da Idade do Ouro de Hesíodo em sua *Bucólica IV*, projetando-a para o futuro, com uma forte tonalidade messiânica. Amparado pelo mito do eterno retorno, o poeta romano descreve uma nova era por vir, em que um menino nascerá de uma virgem e porá fim à idade do ferro, trazendo de volta a era de ouro:

A última idade do canto cumeio chegou já; a grande ordem dos séculos nasce de novo. Já regressa a virgem, regressam os reinos satúrnios; já do céu alto uma nova progênie é enviada. Tu agora ao menino nascente – pelo qual, primeiro, a férrea gente cessará; e em todo o mundo surgirá a áurea gente – favorece, casta Lucina: já reina o teu Apolo. (VIRGÍLIO, 2021, p. 89, vv. 6-10)

Na narrativa poética de Virgílio, este menino “receberá a vida dos deuses; e verá com deuses os heróis misturados; e ele próprio será visto por eles” (VIRGÍLIO, 2021, p. 89, vv. 15-16). Se vendo em meio aos deuses, tal qual os homens de ouro de Hesíodo, o menino de Virgílio crescerá e quando se estabilizar em sua idade, trará o tempo de bonança:

A partir daqui, quando a idade estabilizada te tiver feito homem, o próprio marinheiro cederá ao mar; nem o náutico pinheiro mudará de lugar mercadorias; toda a terra dará todas as coisas. A terra não sofrerá com enxadas; nem a vinha, a foice; o robusto agricultor também libertará o jugo para os touros. Nem a lã aprenderá a mentir cores diferentes, mas nos prados o próprio carneiro, ora suavemente com rubro múrice, ora com lírio açafroado, os velos mudará; de sua própria iniciativa, o vermelhão vestirá os anhos a pastar. (VIRGÍLIO, 2021, p. 91, vv. 37-45)

O tema da terra que produz por contra própria, sem cultivo é compartilhado por ambos. O trabalho é prescindível, o marinheiro não precisa ir ao mar, a terra não sofrerá com enxadas e o próprio carneiro fornecerá a lã da cor que se quer. Reina a paz e a abundância, como também formulará, de forma mais acabada, Ovídio em *Metamorfoses*:

Foi a primeira idade a idade de ouro: Sem nenhum vingador, sem lei nenhuma. Culto à fê, e à justiça então se dava, ignoravam-se então castigo, e medo; Ameaças terríveis se não liam no bronze abertos; súplice caterva à face do juiz não palpitava: Todos viviam sem juiz, sem dano. Inda nos pátrios montes decepado às ondas não baixava o pinho ingente para depois ir ver um mundo estranho: de mais clima que o seu ninguém sabia. Fossos ainda não cingiam muros, As tubas, os clarins não ressoavam, nem armas, nem exércitos havia: Sem eles os mortais de paz segura em ócios inocentes se gozavam. O ferro sulcador não a rompia, e dava tudo a voluntária terra. Contento do que brota sem cultura colhia a gente o montanhês morango, crespos medronhos, e as cerejas bravas, às duras silvas as amoras presas, e as lisas produções de tênue

casca, que da árvore de Júpiter caíam. Eram todas as quadras primavera. Mansos Favônios com sutil bafejo, com tépidos suspiros animavam as flores, que sem germe então nasciam. Viam-se enlourecer, vingar as messes nos campos nem roçados de adubio, em rios ir correndo o leite, o néctar; e da verde azinheira estar caindo o flavo mel em pegajosas gotas. (OVÍDIO, 2016, pp. 88-89, vv. 124-158)

Seguindo a tradição, temos também o *Epodo XVI* de Horácio, onde retorna o tema da Idade do Ouro, e com ele o mito da terra que dá sem ser cultivada, da cabra que se oferece à ordenha, da terra abençoada pelos deuses, onde não se passa nenhum apuro e onde nenhuma doença ou nenhum mal alcança. Terra esta que foi reservada por Júpiter (Zeus) aos homens piedosos, no momento em que degenerou a era de ouro em bronze e depois em ferro:

Após terem sido ditas estas coisas e as que poderão impedir o nosso doce retorno, partamos, toda a cidade, ou pelo menos a parte melhor que o indômito rebanho; covarde e sem esperança, que este se comprima em suas moradias sinistras! Vós, a quem pertence a coragem, deixai de lado o pranto feminino e voai para além dos litorais etruscos. O oceano que circunda o mundo nos espera: avancemos para os campos, felizes campos, e às ilhas Afortunadas. Nas quais a terra sem ser lavrada produz anualmente colheitas, a vinha sem ser podada floresce sempre, cresce o ramo de oliveira, nunca estéreis, o figo maduro orna sua árvore, o mel corre da azinheira oca, dos altos montes a rápida água se lança num salto sonoro. Lá, sem serem impelidas, as cabras chegam para a ordenha, e o rebanho amigo leva suas tetas distensas, nem o urso do entardecer ruge em volta do redil, nem a terra profunda é levantada pela víbora. E, felizes, nós admiraremos coisas bem mais maravilhosas: como aí o pluvioso Euro não devasta os campos com chuvas abundantes, nem as férteis sementes são queimadas nos solos ressecados, graças ao rei dos habitantes do céu que abranda um e outro. Não se dirigiu para lá a nau de remo argonáutico, nem aquela natural da Cólquida lá também não pisou; nem apontaram para lá as proas de seus navios os marinheiros sidônios nem a fatigada coorte de Ulisses. Nenhuma enfermidade atinge o gado, nem o desmedido calor de nenhum astro consome o rebanho. Júpiter reservou esses litorais à raça piedosa, quando degenerou em bronze a Idade de Ouro. Ele deteriorou os séculos primeiro pelo bronze, depois pelo ferro, dos quais uma fuga favorável é permitida aos homens piedosos, sendo eu o vate. (HORÁCIO *apud* OLIVEIRA, 2019, p. 9)

Escolhemos elencar diretamente algumas das referências ao mito da idade de ouro como forma de demonstrar a popularidade dessa ideia entre os poetas clássicos, gregos e romanos, e de apreender o seu conteúdo, que varia em forma conceitual a depender do autor, mas sempre traz um denominador comum: a terra que produz sem que ninguém a trabalhe, os animais que se oferecem de bom grado, a ausência de doenças, de juízes e de injustiça. Hesíodo e Ovídio tratam a Idade do Ouro como fato do tempo passado, da origem primordial da humanidade, antes de sua degeneração. Virgílio acrescenta a essa tese um fator messiânico e profético, alegando que nascerá um menino que trará de volta os tempos de ouro, de forma que o mito se projeta também para o futuro, o que foi muito útil ao desenvolvimento do cristianismo

primitivo. Horácio, por sua vez, sugere a fuga dos sábios de Roma para as Ilhas Afortunadas, lugar que existiria em seu tempo presente, escondido do outro lado do oceano – detalhe de suma importância na assimilação do mito às Américas -, onde ainda imperaria o regime da Idade do Ouro, e que foram reservadas pelos deuses para os homens piedosos.

Assim, entre passado, presente e futuro, é possível perceber que a projeção dessa idade de ouro utópica, ou pré-utópica, se tornou lugar comum na poesia clássica. A ideia de um tempo imemorial onde humanos viviam em harmonia com a natureza abundante, sem vícios, sem leis e juízes foi incorporada à cultura ocidental e projetada para o tempo futuro, para ilhas distantes ou, no mínimo, para o inconsciente coletivo do Ocidente. A incorporação do mito por parte do cristianismo o assimilou instantaneamente ao jardim do Éden, origem primordial da humanidade, onde não havia trabalho, maldade e nem injustiça, e a terra de tudo provia. No entanto, essa assimilação cristã da Idade do Ouro encarcerou o mito em sua dimensão temporal, num passado distante e não mais acessível ou num futuro messiânico, parusáico, em que a vida seria perfeita para aqueles que fossem salvos pelo Juízo Final. Por outro lado, a percepção de decadência e degeneração sucessivas da humanidade se mantém intocada, da mesma maneira que na Antiguidade, apenas atravessada pelo conceito do pecado original, da queda do homem, como nos informa Sérgio Buarque de Holanda:

A visão clássica da História, que admitia essa decadência progressiva, fazendo preceder a Idade do Ouro à da Prata, do Bronze e do Ferro, que sucessivamente e nessa ordem se substituem uma à outra, entrosava-se sem dificuldade, como ainda acentua o mesmo escritor, na doutrina cristã da Queda e fornecia mesmo uma ampla estrutura para a teoria de um mundo que se deteriora cada vez mais e em todas as suas partes. (HOLANDA, 2000, p. 232)

A mente medieval, dominada pela noção de culpa cristã, se responsabiliza pela decadência oriunda do pecado original e crê na redenção divina, messiânica. E apenas com o abandono gradual dos traços medievais é que o pensamento europeu pode aliar esse sentimento de degeneração da humanidade à busca por um Paraíso Terreal, que não mais estaria localizado no plano espiritual, mas talvez em algum lugar recôndito do mundo, poupado pelo castigo de Deus:

O velho sentimento de miséria do homem e de decrepitude da natureza pode agora aliar-se ao de um mundo quase independente das potências celestiais ou ao de um Céu quase indiferente às contingências terrenas. E é quando a confiança em uma salvação ultramundana se amplia ou, de certo modo, se deixa substituir pela esperança de uma salvação neste mundo: não o mundo conhecido e desde há milênios habitado, por isso mesmo gasto e estéril, mas talvez alguma das suas partes ainda ignota e - quem sabe? — poupada à

maldição divina, assim como o Paraíso Terrestre teria sido poupado pelas águas do dilúvio universal. (HOLANDA, 2000, p. 231)

E é dentro desse contexto de secularização gradual de perspectiva que, apenas no século XV, essa inclinação utópica toma forma. Isso ocorre porque o encarceramento do mito será rompido no Renascimento, libertando-o para flutuar novamente em sua dimensão espacial, em seu apelo do tempo presente. É o que nos informa Harry Levin, em seu *The myth of the Golden Age in the Renaissance*:

The Middle Ages had buried the golden age under the conception of Eden; the Renaissance not only revived the original conception, but ventured forth on a quest to objectify it. When its locus shifted from the temporal to the spatial, it became an attainable goal and a challenge to the explorers. Heretofore the cult of the simple life, having nowhere else to look except toward the inscrutable past, had been an expression of chronological primitivism. Now it could be a manifestation of cultural primitivism, for better or for worse, insofar as it was brought face to face with genuine primitives. (LEVIN, 1969, p. 59)<sup>24</sup>

A virada de chave para essa transição do mito da Idade do Ouro ou Paraíso Terreal, do plano temporal primordial para o plano espacial presente é, como sugerido por Levin, a descoberta das Américas por parte dos europeus. Mais uma vez, o Renascimento encontra-se na encruzilhada entre a Antiguidade clássica, resgatada culturalmente no continente após o declínio da Idade Média, e a novidade do presente: um todo-outro novo continente, com sociedades totalmente novas. O resultado desse encontro de referências é profundamente atravessado pela fusão de elementos do mito da Idade do Ouro e do mito edênico com aquela alteridade nova: a dos ameríndios.

Agora o mito da Idade do Ouro toma corpo, espaço, território e rosto. Seu desenvolvimento desde as poesias grega e romana, passando pela teologia e pela especulação medievais, ganha razão de ser: foram encontrados os seres humanos que ainda vivem como os homens da Idade do Ouro, que ainda habitam o Paraíso Terreal, que parecia ter estado, desde sempre, nas Américas, e só então fora encontrado. Parece ter se encontrado a resposta para o *ubi sunt* – “onde estão aqueles que vieram antes de nós?”. A projeção desse aparato mitológico

---

<sup>24</sup> Tradução livre: “A Idade Média havia enterrado a idade de ouro sob a concepção do Éden; o Renascimento não só reviveu a concepção original, como se aventurou numa busca para a objetivar. Quando o seu *locus* se deslocou do temporal para o espacial, tornou-se um objetivo alcançável e um desafio para os exploradores. Até então, o culto da vida simples, não tendo para onde olhar a não ser para o passado inescrutável, tinha sido uma expressão de primitivismo cronológico. Agora podia ser uma manifestação de primitivismo cultural, para o bem ou para o mal, na medida em que era colocado face a face com primitivos genuínos.”

para as Américas<sup>25</sup> contribui para a formação de uma das representações mais potentes e difundidas a respeito do ameríndio na Europa: a teoria da bondade natural, como a denomina Afonso Arinos de Melo Franco, ou o mito do bom selvagem.

Aliada à concepção teratológica das Américas explorada por nós no Capítulo I, florescia também, portanto, essa concepção idealizada, que acreditava ter encontrado aqui os homens dos tempos de ouro, vivendo no Paraíso Terreal. Essa postura coexistiu com a narrativa do exotismo monstruoso durante muito tempo, complexificando ainda mais a representação do ameríndio que se construía no imaginário europeu. A maioria dos autores já citados no Capítulo I como artífices da perspectiva fantasiosa e teratológica dos ameríndios também foram impactados pela semelhança do modo de vida deles em relação aos homens da Idade do Ouro, de forma que a assimilação fora imediata.

A exemplo de Pedro Mártir d'Anghiera, historiador responsável por compilar e oficializar os relatos de viagem de Colombo, já citado aqui, que descreve os povos ameríndios da seguinte maneira:

It is proven that amongst them the land belongs to everybody, just as does the sun or the water. They know no difference between meum and tuum, that source of all evils. It requires so little to satisfy them, that in that vast region there is always more land to cultivate than is needed. It is indeed a golden age, neither ditches, nor hedges, nor walls to enclose their domains; they live in gardens open to all, without laws and without judges; their conduct is naturally equitable, and whoever injures his neighbour is considered a criminal and an outlaw.<sup>26</sup> (D'ANGHIERA, 1912, p. 104)

A terra compartilhada, sem distinção entre “meu” e “seu”, ou seja, sem propriedade privada; a ausência de leis e juízes; sua conduta *naturalmente* equitativa, justa, são alguns dos paralelos que os viajantes encontram para julgar que os indígenas estariam de fato vivendo numa idade de ouro. Vespúcio relata que “Ali principalmente as árvores crescem sem

---

<sup>25</sup> Conferir HOLANDA, 2000; LEVIN, 1969. Sérgio Buarque Holanda investiga a transposição dos motivos edênicos da mentalidade medieval para as Américas, sob um recorte mais orientado pelo mito adâmico e sua projeção nas Américas pelos jesuítas. Harry Levin trabalha principalmente a partir das fontes clássicas gregas e romanas, abordagem que seguimos mais proximamente por acreditar que espelham de forma mais acurada as referências de Montaigne, dedicado leitor da poesia clássica. No entanto, ambos compreendem as duas abordagens como faces de um mesmo processo. O mito da Idade do Ouro se metamorfoseia em motivos edênicos com a ascensão do cristianismo, e ambos estão presentes no caldo cultural através do qual o viajante e o leitor europeus absorvem a novidade americana.

<sup>26</sup> Tradução livre: “Está provado que, entre eles, a terra é de todos, tal como o sol ou a água. Não conhecem a diferença entre meu e teu, fonte de todos os males. É preciso tão pouco para os satisfazer que, naquela vasta região, há sempre mais terra para cultivar do que a necessária. É, de fato, uma idade de ouro, sem fossos, nem cercas, nem muros para cercar os seus domínios; vivem em jardins abertos a todos, sem leis e sem juízes; a sua conduta é naturalmente equitativa, e quem quer que prejudique o seu vizinho é considerado um criminoso e um fora da lei.”

cultivador”, que os índios “Vivem 150 anos. Raramente ficam doentes. Se adoecem, curam-se com raízes de algumas ervas. [...] Ali o ar é muito temperado e bom, e – pelo que pude conhecer da relação com eles – nunca [houve] peste ou outra doença oriunda da corrupção do ar.” e que “Ali não há nenhum gênero de metais, exceto ouro, que abunda naquelas regiões” (VESPÚCIO, 2013, p. 9). A ausência de ferro e a abundância de ouro nas Américas é um dos sinais que contribuem ainda mais para a associação mitológica. O ferro, signo da era da degeneração da humanidade, era inaudito no Novo Continente. O ouro, em contrapartida, era abundante. Por fim, conclui Vespúcio: “Certamente, se o paraíso terrestre estiver em alguma parte da terra, creio não estar longe daquelas regiões” (VESPÚCIO, 2013, p. 10)

No campo da literatura, Pierre Ronsard, contemporâneo de Montaigne e figura presente, direta ou indiretamente, nos *Ensaio*s, já mesclava os elementos da Idade do Ouro com as Américas. Em seu poema *Discours contre fortune*, Ronsard deixa um apelo a Villegagnon:

Docte Villegagnon, tu fais une grand' faute, de vouloir rendre fine une gent si peu caute, comme ton Amerique, où le peuple incognu erre innocentement tout farouche et tout nu, d'habit tout aussi nu qu'il est nu de malice, qui ne cognoist les noms de vertu ny de vice, De Senat ny de Roy, qui vit à son plaisir porté de l'appetit de son premier desir [...] Ils vivent maintenant en leur âge doré. Or, pour avoir rendu leur âge d'or ferré en les faisant trop fins, quand ils auront l'usage de cognoistre le mal, ils viendront au rivage où ton camp est assis, et en te maudissant iront avec le feu ta faute punissant, abominant le jour que ta voile premiere blanchist sur le sablon de leur rive estrangère.<sup>27</sup> (RONSARD, 1950, p. 407)

O apelo direto à figura de Villegagnon se constitui sob a premissa de que aqueles povos ameríndios viviam sob um regime digno da Idade do Ouro dos poetas, e que seria um erro grotesco retirá-los desse estado para trazê-los ao viciado e corrupto modo de vida europeu, equivalente à Idade do Ferro. Trata-se de um poema que toma como inspiração a Idade do Ouro dos poetas para projetá-la no continente americano. Nas palavras de Marcel Raymond:

Poésie « traditionnelle », parsemée d'emprunts à Ovide. Mais l'opposition presque banale de l'état civil et de l'état de nature s'est renouvelée désormais par la découverte d'une terre et d'une « société » auparavant inconnues. Des

---

<sup>27</sup> Tradução livre: “Douto Villegagnon, cometes um grande erro ao querer tornar fino um povo tão incauto, como a sua América, onde o povo inculto vagueia inocentemente todo feroz e nu, de roupas tão nus quanto nus de malícia, que não sabe os nomes de virtude ou vício, de Senado ou Rei, que vive pelo seu prazer, levado pelo apetite de seu primeiro desejo [...] Eles vivem agora a sua idade de ouro. Agora, por ter tornado férrea a sua idade de ouro, fazendo-os demasiado cultos, quando se acostumarem a conhecer o mal, virão à costa onde está assentado o vosso acampamento e, amaldiçoando-vos, irão com fogo a vossa culpa castigar, abominando o dia em que a vossa primeira vela branqueou na areia da sua costa estrangeira.”

images et des souvenirs classiques se sont fixés dans l'air bleu des rivages américains.<sup>28</sup> (RAYMOND, 1952, p. 26)

Essa perspectiva de assimilação dos ameríndios aos primeiros humanos, aos tempos áureos da humanidade, marca um pano de fundo importantíssimo para a construção de um imaginário europeu acerca das Américas enquanto um Paraíso Terreal equivalente a uma Terra Prometida ou às Ilhas Afortunadas, e seus povos enquanto homens de ouro, edênicos e puros. Tal percepção corria em paralelo à narrativa teratológica das Américas, competindo, alternando-se e muitas vezes se fundindo numa estupefação diante dessa alteridade absoluta, concomitantemente monstruosa e idílica, demonizada e idealizada. Montaigne parte desse contexto para refletir a respeito dos “canibais” do Brasil. Seu apego renascentista ao espírito e à literatura clássicos não o escapam quando dessa reflexão. O mito da Idade do Ouro é de seu conhecimento, enquanto leitor de Virgílio, Ovídio, Horácio, Sêneca, Tácito etc. Em “Dos Canibais”, Montaigne lamenta, por exemplo, que Platão e Licurgo não tenham conhecido esse fascinante novo continente:

Causa-me desgosto que dessa pureza não tenhamos tido conhecimento antes, no tempo em que havia homens que a poderiam ter julgado melhor do que nós. Lamento que Licurgo e Platão não os tenham conhecido antes, pois me parece que aquilo que, por experiência, vemos naquelas nações ultrapassa, não apenas todas as pinturas com que a poesia adornou a idade dourada e todas as suas invenções e ficções de uma feliz condição dos homens, mas ainda a própria concepção e o desejo mesmo de filosofia. (MONTAIGNE, 2009, pp. 53-54)

Uma das concepções correntes em seu tempo, a de uma América que vivia na Idade do Ouro, está presente na construção montaigniana do ameríndio. Não apenas isso. Para Montaigne, os ameríndios ultrapassam qualquer bela tintura que os poetas puderam atribuir aos seus retratos desse período áureo da humanidade, superando inclusive a própria concepção e a necessidade da filosofia. Nem Platão, nem Licurgo e nem mesmo os poetas gregos e romanos que aqui relacionamos puderam imaginar uma tal nação, que vivesse de modo tão conectado à natureza e ignorasse tão profundamente os vícios e vicissitudes da técnica e da cultura: “Eles não puderam imaginar uma simplicidade tão pura e natural como a podemos ver por experiência, nem puderam crer que nossa sociedade pode se manter com tão pouco artifício e solda humana.” (MONTAIGNE, 2009, I, 31, p. 54)

---

<sup>28</sup> Tradução livre: “Poesia ‘tradicional’, permeada de empréstimos de Ovídio. Mas a oposição quase banal entre o estado civil e o estado de natureza é agora renovada pela descoberta de uma terra e de uma “sociedade” até então desconhecidas. Imagens e memórias clássicas se fixaram no ar azul das costas americanas.

### 2.3 Montaigne entre a natureza e a cultura

Essa admiração pelos brasileiros o leva a questionar a própria concepção do termo “selvagem”, que em português, assim como o francês *sauvage*, representa ao mesmo tempo o bárbaro, incivilizado e também o silvestre, o não-cultivado. É brincando com essa ambiguidade que Montaigne questiona o “barbarismo” e a “selvageria” dos indígenas, em sua célebre colocação:

Ora, eu acho, para retomar meu assunto, que não há nada de bárbaro e selvagem nessa nação, pelo que dela me relataram, senão que cada um chama de bárbaro o que não é de seu uso. [...] Eles são selvagens do mesmo modo que chamamos de selvagens os frutos que a natureza de si e de seu curso produziu. Lá onde, na verdade, estão os que alteramos por nosso artifício e desviamos da ordem comum, estão os que deveríamos chamar de selvagens. (MONTAIGNE, 2009, I, 31, pp. 51-52)

A relação entre bárbaro e civilizado, selvagem e desenvolvido é completamente invertida por Montaigne a partir da oposição tradicional entre a natureza e a cultura. O que deve ser considerado bárbaro e grosso: aquilo que mais se aproxima da natureza e de suas leis ou aquilo que dela se afasta através do gênio humano? A fruta selvagem, espontaneamente gerada pela natureza, não seria mais saborosa do que aquela oriunda do cultivo e do trabalho humano? O que seria a Idade do Ouro senão o momento em que a humanidade se imiscuía intimamente com a natureza, dela não destoando em nada? Qual não seria o símbolo maior da decadência e da degeneração humanas senão o artifício da técnica, baluarte da Idade do Ferro? Nesse sentido a interlocução com Platão, presente através de parte do ensaio, se estende a essas considerações a respeito do natural e do artificial:

Todas as coisas, diz Platão, são produzidas pela natureza, pela fortuna, ou pela arte; as maiores e mais belas, por uma das duas primeiras, as menores e imperfeitas, pela última. Essas nações, portanto, parecem-me bárbaras assim: por terem pouco se formado pelo espírito humano e serem ainda muito próximas de sua naturalidade<sup>29</sup> original. As leis naturais comandam-nas ainda, muito pouco abastardadas pelas nossas. (MONTAIGNE, 2009, I, 31, p. 53)

As leis naturais ainda comandam essa sociedade, não corrompida pelas instituições, pelas artes, pela ciência e pela técnica. Aqui Montaigne opera uma cisão importante, que

---

<sup>29</sup> Em nota de rodapé, Luiz Eva, tradutor da versão que citamos deste ensaio em português, assinala que a palavra empregada por Montaigne é *naïfveté*, que no francês do século XVI designa “sinceridade” e também “pureza” ou “caráter natural ou verdadeiro”. Nesse sentido, o original em francês “pour avoir reçu fort peu de leçon de l'esprit humain, et être encore fort voisines de leur naïveté originelle” destaca essa ligação entre o natural, o puro e o verdadeiro. A escolha de palavras valida essa autenticidade do natural, que aproxima o verdadeiro do puro, não corrompido pelo artifício humano.

acreditamos ser um gesto profundamente antropológico: a separação entre natureza e cultura e a respectiva atribuição de um domínio aos ameríndios e do outro aos europeus. E nesta bifurcação, a posição montaigniana é sempre muito evidente: ao lado da natureza. Nisto se expressa fortemente a tradição mítica dos tempos áureos, em que as leis da natureza imperavam e cuja harmonia foi rompida pela civilização, culminando na degeneração da humanidade à medida em que esta se afastava do natural em prol do artificial, cultural. A caracterização desta “era de ouro” dos ameríndios é feita através de uma série privativa, em que lhe são negados os marcadores da cultura e da civilização, como forma de construir a alegoria<sup>30</sup> de um indígena que precede os vícios da arte, que possui um *status* imaculado perante a degeneração oriunda da cultura:

É uma nação – diria eu a Platão – na qual não há nenhuma espécie de tráfico, nenhum conhecimento das letras, nenhuma ciência dos números, nenhum nome para o magistrado, nem para a superioridade política; nenhum uso da servidão, da riqueza ou da pobreza; nenhum contrato, nenhuma sucessão, nenhuma partilha, nenhuma ocupação senão ociosa, nenhum respeito de parentesco senão o da comunidade, nenhuma vestimenta, nenhuma agricultura, nenhum metal, nenhum emprego do vinho ou do trigo. As palavras mesmas que significam a mentira, a traição, a dissimulação, a avareza, a inveja, a detração, o perdão, são inauditas. Quão distante acharia ele a república que imaginou dessa perfeição: “*virī a diīs recentēs*”.

“*Hos natura modos primum dedit*”. (MONTAIGNE, 2009, I, 30, pp. 54-55)

A citação de Sêneca com que Montaigne encerra essa enumeração de ausências, essa proliferação de faltas, sintetiza a perspectiva que tentamos trazer aqui: “*virī a diīs recentēs*” ou “homens recém-criados por Deus”, recém-saídos das mãos de Deus. Seguida por outra, de Virgílio: “*Hos natura modos primum dedit*”, ou “Eis as primeiras leis que deu a natureza”, compõem ambas o quadro primitivista, naturalista que Montaigne parece pintar a respeito dos ameríndios, em consonância com o seu tempo. Esse frescor, essa pureza de homens recém-criados, que vivem sob as primeiras leis da natureza, funde o selvagem ao silvestre, alegando a superioridade do estilo de vida dessa nação. Os velhos mitos ocidentais se misturam à novidade “antropológica” através desses marcadores de ausência, que são lidos como dádivas. É como nos informa, novamente, Harry Levin:

While Montaigne is conducting his imaginary dialogue with Plato, his Brazilian particulars seem to be merging with the Ovidian commonplaces.

---

<sup>30</sup> É sempre importante ressaltar que essa caracterização não necessariamente encontra lastro na realidade, tratando-se de uma alegoria. Afinal, apesar da semelhança, Montaigne não realiza um trabalho etnográfico de campo, e muitas vezes ignora ou deixa de lado dados que contradizem o desenrolar de seu argumento. É o que nos diz Lestringant: “Essa sucessão de negações tende a alegorizar o selvagem brasileiro, a separá-lo de sua realidade etnográfica, onde, de fato, ele exerce a agricultura, entrega-se à economia de troca, reconhece um sistema de parentesco extremamente complexo, etc.” (LESTRINGANT, 1997, p. 144)

(Ovid is not mentioned in the essay, though it includes cross-references to Vergil's *Georgics* and Seneca's *Ninetieth Epistle*.) The savages are endowed, by their healthy environment and their natural resources, with the negative gifts of the golden age.<sup>31</sup> (LEVIN, 1969, p. 76)

Ou, nas palavras de Lestringant:

A idade do ouro é o primeiro modelo que dirige a enumeração negativa. Depois de Ovídio e Ronsard, após o primeiro livro das *Metamorfoses* e do *Lamento contra a fortuna*, Montaigne desenrola, por sua vez, a litania: a idade de ouro, idade de ócio e abundância, define-se pela ausência de tudo o que caracteriza a vida civilizada – artes, técnicas, vestimentas, leis e convenções – todas as invenções humanas geradoras de trabalho e constrangimento. (LESTRINGANT, 1997, p. 144)

A oposição marcante entre a natureza e a arte é um dos pilares do ensaio. Os homens primordiais, tais quais parecem ser os ameríndios, trariam consigo uma autenticidade e uma chancela da natureza sobre os seus modos, que ainda não foram corrompidos pelo artifício da cultura. Portanto, Montaigne demonstra em *Dos canibais* sua predileção declarada pelo domínio do natural em oposição ao campo da invenção humana, em consonância com o que se pode extrair de outros ensaios, como a *Apologia de Raymond Sebond*, em que tal predisposição também se insinua. Pierre Villey, autoridade inescapável no que se refere a obra montaigniana, atribui essa posição à proximidade que Montaigne tinha da obra de Erasmo de Roterdã, também defensor da superioridade daquilo que é natural. Para Villey, Erasmo conduz Montaigne num processo de rejeição do estoicismo e de crítica à ciência e à razão que já estava em curso em seu pensamento. A *Apologia* e o *Dos Canibais* são marcos profundos desse caminho. Aqui Montaigne se volta à natureza e tematiza sua oposição em relação à arte:

Déjà à cette époque il use de l'antithèse par laquelle il exprimera jusqu'à la fin cette attitude nouvelle. A la nature qui est bonne toujours il oppose l'art, qui toujours est suspect. L'art c'est tout ce qui gêne la nature, c'est tout ce qui est produit par la raison humaine. L'art c'est le raffinement de la civilisation, c'est la science vaine, c'est surtout la philosophie des stoïciens qui comprime notre être. Dans l'Apologie il déclare que «notre mere nature avait mieux pourvu à nos besoins » que ne fait « notre artifice », et vers le même temps, semble t-il, dans son chapitre Des Cannibales {1, 31} qui complète à souhait sa pensée sur cette matière et l'exprime plus fortement que l'Apologie, il écrit avec plus de netteté encore « ce n'est pas raison que l'art gagne le point « d'honneur sur notre grande et puissante mere nature ». Il reviendra avec prédilection sur cette antithèse, il fera des vocables nouveaux pour la rendre

---

<sup>31</sup> Tradução livre: “Enquanto Montaigne conduz o seu diálogo imaginário com Platão, seus particulares brasileiros parecem fundir-se com os lugares-comuns ovidianos. (Ovídio não é mencionado no ensaio, embora este inclua referências cruzadas às Geórgicas de Vergílio e à Nona Epístola de Séneca). Os selvagens são dotados, pelo seu ambiente saudável e pelos seus recursos naturais, das dádivas negativas da idade de ouro”

avec plus de force, et s'indignant contre ceux qui «artializent la nature » il se déclarera prêt lui, au rebours, à « naturaliser l'art ». <sup>32</sup> (VILLEY, 1968, p. 227)

A natureza adquire lugar privilegiado, como nascedouro e chancela da virtude. E o homem que se aproxima desta chancela é aquele que mais se aproxima da felicidade. É o que se dá com os “selvagens” do Brasil, que vivem conforme as leis da natureza, tal qual os frutos que espontaneamente brotam das árvores e por isso conservam seu sabor natural, silvestre. Essa relação entre o selvagem, o silvestre e o cultivado sugerida por Montaigne e ressaltada pelos comentadores traz ecos de um deslocamento de sentido que remete ao par *domus* e *silva*, denominação que remonta aos tempos do Império Romano, em que a *silva* era a floresta indômita que circundava os limites do império, onde habitavam plantas, animais e povos ditos bárbaros, que precisavam ser desbravados e conquistados. Enquanto o *domus*, associado ao domicílio, a uma imagem geográfica de oposição à *silva* não domesticada, passava a significar todo um modo de organização social, pautado no cultivo agrícola, no *pater familias*, na divisão do trabalho e nas vestimentas. Em suma: a *silva* representa o selvagem, o natural indômito, enquanto o *domus* representa a organização da cultura e da civilização. Ao menos é assim que nos explica Philippe Descola, que ainda alude à forma com a qual autores como Montaigne e Rousseau invertem a relação de forças dentro deste binômio:

Com a terminologia que o exprime, os romanos nos legaram valores associados a esse par antitético cuja fortuna será crescente, pois a descoberta de outras florestas sob outras latitudes enriquecerá a dicotomia inicial sem alterar seus campos de significado. Os Tupinambá do Brasil ou os indígenas da Nova França substituirão os germânicos ou os bretões descritos por Tácito, enquanto o doméstico, ao mudar de escala, se incorporará ao civilizado. Talvez seja possível dizer que esse deslizamento de sentido e época abre a possibilidade de uma inversão que Montaigne e Rousseau saberão explorar: o selvagem pode doravante tornar-se bom, e o civilizado, mau, o primeiro incarnando virtudes de simplicidade antigas que a corrupção dos costumes retirou do segundo. Esquecer que um artifício retórico do gênero não é de modo algum novo – o próprio Tácito cedeu a ele – e que ele também não coloca em questão o jogo de determinações recíprocas é o que torna o selvagem e o doméstico constitutivos um do outro. (DESCOLA, 2023, p. 72)

---

<sup>32</sup> Tradução livre: “Já nessa época, ele se utiliza da antítese pela qual expressaria essa nova atitude até o fim. À natureza, que é sempre boa, ele opõe a arte, que é sempre suspeita. A arte é tudo o que estraga a natureza, tudo o que é produzido pela razão humana. A arte é o refinamento da civilização, é a ciência vã, é acima de tudo a filosofia dos estoicos, que comprime nosso ser. Na Apologia, ele declara que ‘nossa mãe natureza havia suprido melhor nossas necessidades’ do que ‘nosso artifício’ o fez, e mais ou menos na mesma época, ao que parece, em seu capítulo *Dos Canibais* (1, 31), que completa seus pensamentos sobre esse assunto com perfeição e os expressa com mais força do que na Apologia, ele escreve ainda mais claramente que ‘não é certo que a arte deva se orgulhar de nossa grande e poderosa mãe natureza’. Ele retornará a essa antítese com predileção, usando novos termos para expressá-la com mais força, e, revoltado contra aqueles que “artificializam a natureza”, ele se declarará pronto, ao contrário, para “naturalizar a arte”.

A inversão realizada por Montaigne e muito bem aproveitada no futuro por Rousseau se apoia justamente na série de privações à qual nos referimos anteriormente. É essa ausência de marcadores civilizacionais que faz com que o ameríndio se aproxime, na concepção de Montaigne, da natureza. É através desse movimento de aproximação do selvagem com o silvestre que começa a se delinear o esboço de um conceito de suma importância para filosofia dos séculos seguintes: o conceito de estado de natureza. Independentemente do juízo de valor que se fizesse a respeito da virtude desse estado de natureza, a caracterização feita por Montaigne ecoou para autores seminais como Hobbes, que se utiliza do mesmo artifício retórico, invertendo de volta seu valor e projetando o estado de natureza como um período de guerra de todos contra todos, onde a natureza não é mais idílica, e sim perversa e egoísta. Mas ainda natureza:

Portanto, tudo aquilo que se infere de um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, infere-se também do tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida pela sua própria força e pela sua própria invenção. Numa tal condição não há lugar para o trabalho, pois o seu fruto é incerto; conseqüentemente, não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um medo contínuo e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, miserável, sórdida, brutal e curta. (HOBBS, 2003, p. 109)

O estado de natureza, condição primeva da humanidade, é marcado pela ausência de todo traço civilizacional, técnico e científico: não há artes, não há cultivo da terra, não há geografia e, principalmente, não há sociedade. Para Hobbes, trata-se de um pesadelo na Terra, pois nada se produz, não há paz e nem ordem, apenas a iminência perene da guerra de todos contra todos, motivada pelo egoísmo incontido dos homens. É o oposto diametral das conclusões que Montaigne tira a respeito dos Tupinambá, que lhe parecem puros e virtuosos, reminiscência dos poetas da Idade do Ouro.

A comparação é inevitável porque não apenas o *topos* da série privativa é repetido por Hobbes, como também o novo referencial desse estado de natureza, ou ao menos aquilo que mais se aproxima dele é, também, o ameríndio. Assim como Montaigne, Hobbes encontra-se numa encruzilhada análoga, entre o passado clássico e a novidade americana. Como Sahlins bem dispôs em seu *The western illusion of human nature*, a influência mais marcante na concepção hobbesiana do estado de natureza é Tucídides, de quem Hobbes traduziu o livro *História da guerra do Peloponeso* para o inglês, renovando o interesse acadêmico na obra do

historiador grego. Um ponto fulcral dessa relação é a guerra civil na ilha de Corfu, em que, para Tucídides, teria se desvelado o lado mais vil e cruel da natureza humana em sua disputa egoísta por poder. Hobbes, muito impactado pela leitura de Tucídides, o louvava como um dos escritores mais importantes que lera: “Homer and Virgil, Horace, Sophocles, Plautus, Euripides, Aristophanes, I understood, nay more; but of all these there's none that pleas'd me like Thucydides.” (HOBBS, 1680, p. 4). É dessa inclinação de Tucídides para pensar a natureza humana como vil e egoísta que Hobbes retira inspiração para formular seu conceito de estado de natureza como uma guerra permanente de todos contra todos:

Even beyond the anarchy of Hobbes' original state - based, as in Thucydides, on man's natural 'lust for power arising from greed and ambition' - Hobbes' description of the 'incommodities' of the primordial human condition is such like Thucydides' reflections (in the so-called archaeology" of Book One) on the origins of the Greeks. Rendered socially disunited and culturally underdeveloped by mutual fears of predation, the first men of Thucydides, like the first men of Hobbes, were without commerce, navigation or cultivation. Destitute of wealth and constantly on the move, the original Greeks built no cities nor 'attained to any form of greatness'. Likewise for Hobbes, men in the state of nature constructed no 'commodious buildings" nor developed any arts, letters or account of time. Instead their lives were famously "solitary, poor, nasty, brutish, and short."<sup>33</sup> (SAHLINS, 2008, p. 11)

Para Hobbes, assim como para Tucídides, o estado de natureza, onde os homens se guiam pelo instinto egoísta de autopreservação natural, impedia a formação das benesses da civilização, como o comércio, a navegação, as ciências e as letras, conforme já expomos. Entretanto, apesar de interpretar esse estado de natureza de maneira antônima à interpretação montaigniana, parece que as bases materiais do estado de natureza são as mesmas. E o que chama atenção: os ameríndios parecem ser a representação em carne e osso desse estado de natureza aterrorizante, para Hobbes, ou idílico para Montaigne. Vejamos a complementação que Hobbes realiza ao trecho da série privativa que caracteriza o estado de natureza, alguns parágrafos adiante:

Poderá porventura pensar-se que nunca existiu um tal tempo, nem uma condição de guerra como esta, e acredito que jamais tenha sido geralmente

---

<sup>33</sup> Tradução livre: “Ainda mais que a anarquia do estado primordial de Hobbes - baseado, como em Tucídides, na ‘ânsia natural de poder do homem, decorrente da ganância e da ambição’ - a descrição de Hobbes das ‘desvantagens’ da condição humana primordial é semelhante às reflexões de Tucídides (na chamada ‘arqueologia’ do Livro Um) sobre as origens dos gregos. Tornados socialmente desunidos e culturalmente subdesenvolvidos pelo medo mútuo da predação, os primeiros homens de Tucídides, como os primeiros homens de Hobbes, não tinham comércio, navegação ou cultivo. Destituídos de riqueza e em constante movimento, os gregos originais não construíram cidades nem ‘alcançaram qualquer forma de grandeza’. Da mesma forma, para Hobbes, os homens no estado de natureza não construíam ‘edifícios cômodos’ nem desenvolviam artes, letras ou contabilidade do tempo. Em vez disso, suas vidas eram famosamente ‘solitárias, pobres, desagradáveis, brutais e curtas’.

assim, no mundo inteiro; mas há muitos lugares onde atualmente se vive assim, porque os povos selvagens de muitos lugares da *América*, com exceção do governo de pequenas famílias, cuja concórdia depende da concupiscência natural, não possuem nenhuma espécie de governo, e vivem nos nossos dias daquela maneira brutal que antes referi. (HOBBS, 2003, p. 110)

A referência aos povos indígenas das Américas como fonte de informações ou acesso direto a esse estado de natureza hipotético se torna um elemento possível no jogo da filosofia após Montaigne. O que ocorre é que em Montaigne, se vê de forma pioneira o gesto antropológico de separação entre natureza e cultura. Não se trata de uma inovação filosófica, pois desde a Grécia antiga já se trabalhava o conceito de *physis* (natureza) em oposição ao *nomos* (lei, costume, cultura) ou à *techné* (arte, técnica), de forma que esse binômio já não é nenhuma novidade nos tempos do Renascimento. O que há de original é a leitura montaigniana de aproximar esse par conceitual da realidade fática de povos do outro lado do oceano. Trata-se de um gesto antropológico pois projeta teorias e elucubrações antigas e novas sobre um povo real, uma sociedade que existe no novo mapa-mundi, e não apenas na nostalgia idílica da Idade do Ouro, de Atlântida ou de perdidas Ilhas Afortunadas.

Montaigne aprofunda um movimento já iniciado pelos cosmógrafos, como Thevet e Léry, pela poesia de Ronsard e por parte da literatura de sua época, atribuindo a essa percepção a respeito dos ameríndios um estatuto ético e político para além da mera descrição. Inicia uma abordagem filosófico-antropológica em que o estado de natureza, já especulado na Antiguidade, parece se manifestar agora em exemplares de carne e osso. Dessa forma, o encontro com os povos originários americanos, a partir de Montaigne, fornece o combustível para as especulações sobre a natureza em si e sobre a natureza humana, sobre sua condição primordial. É uma virada antropológica na filosofia, que não implica um juízo de valor específico, mas sim uma estrutura material onde as especulações podem ser testadas e postas à prova para justificar este ou aquele conceito de natureza humana.

Essas representações, vale frisar, têm muito de fantasia e em muito pouco encontram verossimilhança com a diversidade infinita de modelos de sociedade dos povos ameríndios. A organização social dos povos Tupinambá da Baía de Guanabara em 1550 diz tanto sobre a natureza humana quanto o Estado absolutista francês de 1550, a Atenas de 400 A.C., a China da Dinastia Ming ou qualquer povo de qualquer época. A concepção de uma natureza humana boa, como parece sugerir Rousseau, ou má, como defendem Hobbes e Tucídides, jamais será comprovada por nenhum tipo de etnografia, muito menos pela proto-etnografia de figuras como Thevet ou Léry. Nosso trabalho não busca, portanto, validar nenhum tipo de tese a respeito da

natureza do ameríndio em geral, até porque tal esforço seria inútil diante da diversidade cultural encontrada no continente. Nos interessa sempre compreender como essa representação do ameríndio foi distorcida e retorcida para servir aos mais diversos tipos de argumentação e elucubração políticas e ontológicas sobre a natureza humana. Investigamos aqui como esse gesto de Montaigne inaugura a primeira virada antropológica da filosofia ocidental, ao construir um paralelo entre a mitologia ocidental a respeito dos primeiros homens e os indígenas das Américas, no campo da filosofia. Há um avanço reflexivo e teórico em relação ao que fizeram os cosmógrafos e há um fato novo material em relação ao que fizeram os filósofos desde a Antiguidade. Agora há, ao menos na distorcida percepção ocidental, um receptor de carne e osso para acoplarem-se as teorias sobre a natureza humana. Essas teorias oscilam entre o mito de Idade do Ouro e da virtude natural dos “selvagens” e a narrativa teratológica e bestializada, que orna muito bem com interpretações como a de Hobbes, que enxerga na América o pesadelo da barbárie e da selvageria.

Nesse sentido, a influência de Montaigne para a posterioridade é inimaginável. Seu gesto encontra ecos que vão além de Hobbes e Rousseau, aparecendo por vezes diretamente e por vezes como um vulto disfarçado, na literatura, na filosofia ou mesmo no teatro. Em *A tempestade*, de Shakespeare, publicada pouco mais de 30 anos depois de *Dos canibais*, por exemplo, esse vulto disfarçado se mostra na figura de Gonzalo, o “velho e honesto conselheiro”, que especula junto ao seu soberano Alonso a respeito da ilha isolada onde se encontram:

Milorde, se eu tivesse uma colônia aqui... Nesse estado ideal, eu organizaria todas as coisas ao revés: nenhum comércio seria permitido; aboliria as leis e toda espécie de juiz ou magistrado; ninguém conheceria as letras; ricos, pobres, senhores e criados, nada disso; nada de heranças e contratos, lavras e vinhedos, nada de marcos separando terras; nada de metais e cereais, de vinho e óleo, nada; sem profissões, os homens todos ociosos, e as mulheres também, mas inocentes, puras; e sem hierarquia. [...] Todas as coisas que produz a natureza seriam partilhadas sem suor e sem esforço; não haveria traição nem felonias; espada e pique e adaga e máquina e canhão já não seriam necessários; a fartura da natureza e de seus frutos bastaria para nutrir meu inocente povo. [...] Meu governo, senhor, seria tão perfeito que sobrepujaria a Idade de Ouro. (SHAKESPEARE, 2022, p. 147)

É consenso entre os comentadores da obra do Bardo que este trecho foi diretamente influenciado pelo trecho da série privativa em Montaigne, que atribui aos indígenas a ausência dos marcadores civilizacionais. A tradução de John Florio, amigo pessoal de Shakespeare, dos *Ensaaios* para o inglês é reproduzida, quase palavra por palavra, na passagem proferida por Gonzalo. A figura de Gonzalo parece representar uma perspectiva um tanto satírica e um tanto sábia em meio aos detratores Antônio e Sebastião, que ironizam esse Estado idealizado pelo

conselheiro. Gonzalo é o humanista renascentista, é o sábio idealista de inspiração montaigniana. Mas *A tempestade*, em se tratando de uma peça que versa profundamente sobre essa tensão entre natureza e cultura, apresenta desdobramentos do gesto montaigniano não apenas na conjectura de Gonzalo sobre o governo ideal, mas também explora essa dualidade na figura lendária de Calibã, o “escravo selvático e deformado” que simboliza a representação do ameríndio, do autóctone de uma ilha que é invadida e tomada autoritariamente por um viajante europeu. A personagem Calibã, anagrama de canibal (Caliban/Canibal, em inglês), oscila entre a monstruosidade bestial, deformada e feia, e a subserviência supostamente natural, em oposição ao seu senhor Próspero, filho da nobreza italiana e homem de alta cultura e artifício, dominador da magia milenar dos deuses e das musas, em oposição à “magia negra” da bruxa Sycorax, mãe de Calibã.

A escravização de Calibã em sua própria terra natal é significativa da sobreposição violenta da cultura em relação à natureza. Próspero, dotado de toda a astúcia da cultura e da civilização, assume sua superioridade e seu direito natural de escravizar o deformado Calibã, filho da terra e do mal, completamente bestializado e selvático, aculturado. Nenhuma semelhança à posição colonial europeia é coincidência. Shakespeare adota uma postura muito realista quando põe em convivência as interpretações dissonantes e complementares a respeito do ameríndio: enquanto o discurso de Gonzalo simboliza a virtude idealizada da natureza e a utopia que sobrepuja a Idade do Ouro, os cínicos Antônio e Sebastião puxam o tapete do sonho e o astucioso Próspero simboliza a submissão implacável que se produz quando se encontram a arte e a natureza, uma inexoravelmente se impondo e subjugando a outra aos seus desígnios. Essa relação entre natureza e civilização enquanto signos da dominação colonial já estão presentes em Montaigne, e são bem insinuadas por Shakespeare em *A tempestade*, de maneira que se posicionam também em movimento as representações conflitantes a respeito do ameríndio. Em *Todo Caliban*, Roberto Fernández Retamar entende que Shakespeare faz conviverem os dois extremos da construção de personagem do indígena no imaginário europeu, assumindo uma postura muito realista diante da própria complexidade da colonização, que não contou uma história única e coerente, mas que fez proliferar narrativas muitas vezes contraditórias, ao menos à primeira vista:

Sucede, sencillamente, que Shakespeare, implacable realista, asume aquí al diseñar a Caliban, *la otra opción* del naciente mundo burgués. En cuanto a la visión utópica, ella existe en la obra, sí, pero desvinculada de Caliban: como se dijo antes, es expresada por el armonioso humanista Gonzalo. Shakespeare verifica, pues, que ambas maneras de considerar lo americano, lejos de ser opuestas, eran perfectamente conciliables. Al hombre concreto, presentarlo

como un animal, robarle la tierra, esclavizarlo para vivir de su trabajo y, llegado el caso, exterminarlo: esto último, siempre que se contara con quien realizara en su lugar las duras faenas. En un pasaje revelador, Próspero advierte a su hija Miranda que no podrían pasarse sin Caliban: “De él no podemos prescindir. Nos hace el fuego./ Sale a buscarnos leña, y nos sirve/ A nuestro beneficio”(Acto I, escena 2.). En cuanto a la visión utópica, ella puede - y debe - prescindir de los hombres de carne y hueso. Después de todo, no hay tal lugar.<sup>34</sup> (RETAMAR, 2002, p. 31)

A concomitância das narrativas opostas a respeito dos ameríndios se mostra, na verdade uma complementaridade, muito bem delineada por Shakespeare. As narrativas teratológica e idílica se entrelaçam para a produção do aparato colonial. A remissão dos ameríndios aos primeiros homens do paraíso ou a bestas monstruosas reflete a dificuldade que o europeu encontrou em compreender aquelas novas formas de organização social como fruto da diversidade humana. O processo de colonização, ao contrário, necessitava dessa exotização, por um lado ou por outro.

No entanto, há em Montaigne uma voz dissonante, que percebe os meandros da representação e compreende os Tupinambá do Brasil não como um povo bárbaro, pois o próprio conceito de bárbaro é relativo. Muito menos como um povo monstruoso, tendo em vista que suas práticas consideradas mais vis, como a antropofagia, eram sobrepasadas em crueldade pelas práticas europeias. Assim como também não os entende necessariamente como a virtude encarnada - apesar de lhes atribuir diversos elogios pela sua conduta alinhada à natureza -, pois é capaz de julgar cruéis alguns de seus atos, assim como julga bárbara a violência europeia. Ao fim e ao cabo, confirma seu “assombro diante da admirável variedade do mundo” (LESTRINGANT, 1999, p. 37) compreendendo os povos ditos “selvagens” como exemplares do imenso catálogo da diversidade humana, cujos costumes são estranhos apenas na medida em que são estrangeiros, conforme o jogo de palavras “étranges” e “étrangers”, que emprega em *Dos costumes e da inconveniência de mudar sem maiores cuidados as leis em vigor* para se referir aos hábitos alimentares dos ameríndios:

---

<sup>34</sup> Tradução livre: “Acontece simplesmente que Shakespeare, realista implacável, assume aqui, ao desenhar Calibã, *a outra opção* do mundo burguês emergente. Quanto à visão utópica, ela existe na peça, sim, mas desvinculada de Caliban: como já foi dito, ela é expressa pelo harmonioso humanista Gonzalo. Shakespeare verifica, então, que as duas maneiras de considerar o americano, longe de serem opostas, eram perfeitamente conciliáveis. Apresentar o homem concreto como um animal, roubar sua terra, escravizá-lo para viver de seu trabalho e, se necessário, exterminá-lo: este último, desde que houvesse alguém para fazer o trabalho duro em seu lugar. Em uma passagem reveladora, Próspero adverte sua filha Miranda de que eles não poderiam viver sem Caliban: “Não podemos viver sem ele. Ele faz nosso fogo./ Sai para buscar lenha e nos serve/ Para nosso proveito”. (Ato I, cena 2). Quanto à visão utópica, ela pode - e deve - prescindir de homens de carne e osso. Afinal de contas, esse lugar não existe.

[...] o hábito retira-nos a possibilidade de um juízo sadio. Não são os bárbaros motivo de maior estranheza para nós do que nós para eles; e o que compreenderíamos, após ter refletido sobre os exemplos que nos apresentam o passado e os países longínquos, se nos puséssemos a meditar sobre os de nosso próprio meio e comparássemos com objetividade. A razão humana é um amálgama confuso em que todas as opiniões e todos os costumes, qualquer que seja a sua natureza, encontram igualmente lugar. Infinita em suas matérias, infinita na variedade de formas que assume. (MONTAIGNE, 1972, I, 23, pp. 62-63)

## 2.4 A humanidade dos selvagens e a selvageria dos humanos

Contudo, a contribuição de Montaigne excede em muito uma mera catalogação de costumes ou declaração de interesse na diversidade humana. O ensaio *Dos canibais* atravessa a ponte suspensa por Thevet e faz, tal qual Léry, o movimento de ida e vinda. Montaigne cruza o Atlântico em direção ao Brasil para voltar à França sem sair de seu escritório. Afinal, o recurso à Idade do Ouro para refletir sobre os “selvagens” brasileiros não significa uma mera projeção narcísica dos mitos europeus sobre a novidade indômita e incógnita do Novo Continente. A tentativa de compreender essa sociedade tão próxima à natureza é também uma jornada de investigação e de questionamento das estruturas da própria Europa. Lestringant, por exemplo, compreende esse movimento essencial de Montaigne como parte da travessia iniciada por Thevet. Analisando o avanço da obra do frade em relação à percepção comum de uma hierarquia entre os cristãos e os bárbaros das Américas<sup>35</sup>, Lestringant capta este traço fundamental:

A fábula dos inventores ilustres serve menos para aprofundar uma distância e legitimar uma dominação do que para ligar o ramo americano da humanidade ao tronco comum da história universal. A empresa é testemunha de uma ambiguidade fundamental, pois se a América é justificada pela referência aos antigos, o Brasil, em compensação, explica à Europa suas próprias origens. *É nesse sentido que o tratado de etnografia americana representa simultaneamente um manual de arqueologia europeia.* Nossos pais andavam nus, lutavam a unhas e dentes até devorar o adversário, em caso de vitória, ignoravam a arte da forja e as regras do casamento. Suas cabanas eram de ripas trançadas, a menos que preferissem o abrigo das cavernas. (LESTRINGANT, 1999, p. 39, grifo nosso)

A noção de que a etnografia das Américas, naquele momento, representava também uma arqueologia europeia é fundamental para compreendermos as sutilezas dessa tendência delineada de Thevet a Montaigne. Os europeus também já andaram nus e viveram em casas de ripas trançadas. Aquele passado fora compartilhado por toda a humanidade em algum momento. Com essa ferramenta podemos compreender, como o faz Lestringant, a potência de um tal

---

<sup>35</sup> Na construção de Lestringant, essa percepção é ilustrada pelo *De inventoribus rerum*, de Polidoro Virgílio, compêndio de invenções dos diversos povos que submete tais contribuições à régua da superioridade cristã, separando a relevância destes povos de acordo com o seu acesso e consentimento à Verdade dos evangelhos.

raciocínio diante da narrativa corrente, que enfatizava uma distância abismal entre os gentios das Américas e as nações europeias, já que estas tiveram acesso à sagrada Revelação, enquanto aquelas não. De forma que Thevet, ultrapassando a simples teoria que excluía a América do rol da humanidade em prol da sua bestialização pura e simples, começa o processo de compreensão daquelas nações como parte integrante da variedade de contribuições que o vasto catálogo de povos legou ao desenvolvimento conjunto da humanidade, que fora apagada em prol da excludente narrativa da Revelação:

No livro VII da História natural, do romano Plínio, o Velho, o catálogo dos inventores tinha por função proceder a uma distribuição geográfica dos méritos dos diferentes povos da bacia mediterrânea, e de algum modo todos podiam honrar-se de ter contribuído para a felicidade comum. Aos fenícios cabia a honra da navegação orientada pelos astros, aos egípcios, a invenção do alfabeto e da tecelagem, aos frígios, a do carro de quatro rodas. O cretense Dédalo havia descoberto a arte da "carpintaria", o fenício Cadmo, o segredo da extração e da fundição do ouro, o tebano Tirésias, a adivinhação a partir do voo e do grito dos pássaros. Com Polidoro Virgílio, sob esse aspecto tributário de *Contra Apião*, de Flávio Josefo, a verdade última da Bíblia transforma em nada, em simples fábulas, as pretensões das outras nações. Caim inventa o cultivo da terra bem antes do nascimento de Ceres, deusa rebaixada a condição de humilde mortal. Noé suplanta Baco, e Moisés não espera por Hércules para inovar na arte da guerra. A partir daí, a voz dos patriarcas e dos juízes sufoca o concerto afinal harmonioso das diversas reivindicações nacionais. Em vez de operar uma síntese entre tradições complementares, o evemerismo do Evangelho impõe a solidão intransigente de uma Verdade única. (LESTRINGANT, 1999, p. 39)

E apesar de constituir um desvio quase acidental nessa trajetória, Thevet ainda é signatário dessa construção. No entanto, a forma ambígua como ele assimila o indígena é fruto do embate entre a admiração da novidade do exotismo ameríndio e a narrativa homogeneizadora que lhe fora legada pela sua formação cristã. A concepção da Idade do Ouro na América é questionada por Thevet em nome do Gênese, por exemplo. A ideia poética de uma humanidade ociosa em seus primórdios é contraposta ao trabalho de um Adão jardineiro, a noção de uma terra que tudo dá sem ser cultivada é rejeitada em prol de uma defesa da agricultura, como na lavoura de Abel. O cultivo de mandioca por parte dos selvagens brasileiros seria, portanto, evidência da impropriedade do mito da Idade do Ouro, assim como a idolatria a seus xamãs, pajés e símbolos pagãos deveria ser tão reprovada quanto a dos antigos em relação aos deuses e os semideuses (LESTRINGANT, 1999, p. 40). De maneira que, diante dessa tensa ambiguidade de seu pensamento, Thevet acaba por avançar no sentido de ligar os “selvagens” ao tronco comum da humanidade através da mesma história cristã que fora utilizada para excluí-los do inventário comum de contribuições. O que só se alterará com Montaigne.

O desvio de Thevet se constitui especialmente a partir de suas obras mais tardias, em que a análise dos mitos tupinambás de origem o leva a traçar comparações em relação ao mundo civilizado no que concerne ao domínio do fogo e ao dilúvio universal, por exemplo. A régua da Revelação, que se expressa principalmente nos capítulos concernentes à religião dos selvagens, é reavaliada para incluir esses novos povos que pareciam ter sido esquecidos por Deus, diminuindo a sua distância em relação ao Velho Continente e diluindo a suposta superioridade da cultura ocidental:

Com exceção dos capítulos sobre a religião, em que a relação hierárquica de exclusão é claramente formulada, o privilégio reservado à cultura ocidental e cristã nem sempre aparece com uma nitidez tão grande. Desenha-se então um elo por imbricação recíproca entre a cultura humanista e a tradição indígena, transmitida ao pé do ouvido. Em outros termos, a mitologia indígena contamina com seus efeitos o discurso do "singularizador". No capítulo consagrado à agricultura, a "lavoura de Abel", fruto de uma leitura distraída da Bíblia, era corroborada pela cultura da mandioca e das favas entre os Tupinambá. O mito de origem dos índios confirmava nesse caso a autoridade das Escrituras, em detrimento das ficções dos poetas gregos e latinos. Quanto ao mito da origem do fogo, que se relaciona à "opinião dos selvagens a respeito do dilúvio", ele acarreta uma confirmação de outra espécie. Diodoro, cuja opinião é transmitida a Thevet por Polidoro Virgílio, atribuía a Vulcano a invenção do fogo. Com isso afirmava ao mesmo tempo que a humanidade nem sempre fora detentora desse precioso instrumento de cultura. Ora, os índios não pensam de maneira diferente, "os quais, antes da invenção do fogo, comiam suas carnes defumadas na fumaça". (LESTRINGANT, 1999, p. 42)

Com esse exercício comparativo, Thevet inicia, talvez sem muita consciência, a adaptação dessa narrativa de uma Verdade única do universo cristão para abarcar a proliferação de narrativas míticas que constituem um traço cultural em nações as mais diversas, incluindo a dos "selvagens do Brasil". O domínio do fogo e da agricultura pelos tupinambás parece aproximá-los de uma história comum da humanidade, não marcada pelo signo da inferioridade e da exclusão, e sim como fonte de proficuas comparações e analogias culturais que representam uma postura nova, proto-etnográfica, apesar de ainda assimilarem o Outro ao Mesmo, cristianizando a história dos povos. Thevet abala de alguma maneira a estrutura hierárquica que sustentava a perspectiva europeia, erigindo a ponte pela qual Léry e Montaigne vão caminhar, usufruindo dessa espécie de "antropologia comparada" que aproxima os povos e que posteriormente fará voltar sobre o Ocidente o olhar julgador que este se acostumou a direcionar aos povos outros. Já está presente em Thevet, de forma rudimentar, esse sentimento de unidade da história humana que abarca os ameríndios, lançando sobre eles um olhar que remete à história primitiva de todos os humanos, inclusive dos europeus.

É esse sentimento que também pulsa fortemente em *Viagem à terra do Brasil*, de Léry. Todavia, à diferença de Thevet, que escreveu seu *As singularidades da França Antártica* durante o processo de colonização francesa da Guanabara, Léry escreveu vinte anos depois de sua estadia, após o fracasso da empresa colonial francesa no Brasil e o caos político-religioso instaurado na França. Lestringant nos aponta a importância deste detalhe ao diagnosticar a diferença fundamental entre os dois textos: o *Singularidades* de Thevet é uma grande antologia proto-etnográfica voltada para o futuro, para os usos da metrópole, enquanto o *Viagem à terra do Brasil* de Léry é uma glosa etnográfica nostálgica, permeada de remorso (LESTRINGANT, 1994, p. 33). Apesar de representar um avanço, Léry também se debate com os dilemas teológicos que Thevet encontrou, apenas de forma diferente. A comparação com os europeus, esquecidos dos mandamentos divinos e tomados pela ganância e crueldade, leva Léry a relativizar e até a elogiar alguns hábitos, valores e instituições dos indígenas, muitas vezes mais puros e morais que aqueles dos franceses, mas não é o suficiente para superar suas travas religiosas, que mesmo ao compreender estes povos como parte da história universal da humanidade, ainda o impedem de integrá-los ao destino espiritual do mundo: “L'admiration que Léry éprouve à leur endroit coexiste chez lui avec un pessimisme historique fondamental, qui exclut ces mêmes peuples du plan divin de la Rédemption. Il voit en effet en eux, à la suite de l'Espagnol López de Gomara, « un peuple maudit et délaissé de Dieu »”<sup>36</sup> (LESTRINGANT, 1994, p. 37).

Sendo assim, Léry, marcado por um pessimismo profundo em relação ao estado de sua própria terra, tomada pela guerra, não demonstra uma postura mais esperançosa em relação aos “seus selvagens”, com quem muito se pode aprender. Sua inclinação elogiosa aos costumes que vivenciou com os brasileiros não é o suficiente para compensar essa lacuna fundamental que os impede de acessar a Verdade divina: a escrita. A falta de domínio da escrita os coloca num estado de cegueira diante da Revelação, posto que não conseguem acessá-la pelas Escrituras sagradas. São povos esquecidos por Deus, incapazes de produzir sua história, de transcender a natureza pura e simples:

Mais pas plus qu'ils ne savent entendre la voix des missives que les chrétiens s'adressent les uns aux autres, les Brésiliens ne sont à même de déchiffrer les caractères inscrits dans le paysage immense de leurs forêts et de leurs montagnes. C'est une humanité aveugle et nomade qui marche sans

---

<sup>36</sup> Tradução livre: “A admiração de Léry por eles coexiste com um pessimismo histórico fundamental, que exclui esses mesmos povos do plano divino de redenção. Seguindo os passos do espanhol López de Gomara, ele os via como ‘um povo amaldiçoado e abandonado por Deus’.”

connaissance, fort éloignée de la vérité qui s'énonce pourtant sous ses pas, à chaque moment de son errance interminable.<sup>37</sup> (LESTRINGANT, 1994, p. 36)

Mas essa relação com a escrita toma ares de muita complexidade na obra de Léry, de forma que precisamos dar alguns passos para trás. Michel de Certeau nos aponta a predileção do calvinista pela escrita em detrimento da palavra falada, da presença, que era o valor indígena por excelência. A distância entre o mundo ocidental da escrita, do arquivo e da verdade e o mundo indígena da oralidade, do instante e da burla parece abissal, incontornável. Aqueles povos não parecem reunir as condições necessárias para serem afetados pelas Escrituras. Diante das cartas que os franceses trocavam e da escrita que os possibilitava aprenderem a língua tupi, os indígenas viam uma espécie de feitiçaria, um dom divino que os povos de lá receberam. E essa roupagem, Léry a veste num primeiro momento. Há em seu texto essa dimensão do poder da escrita, um poder de arquivo, de fixidez e de proteção da verdade que se estende pelo tempo e, principalmente, pelo espaço. Um poder colonial que se projeta por sobre essa clivagem entre os dois mundos:

Mais característica ainda é a natureza da clivagem. Ela não resulta, essencialmente, de uma triagem entre o erro (selvagem) e a verdade (cristã). Aqui o elemento decisivo é a posse ou a privação de um *instrumento* capaz, ao mesmo tempo, de "reter as coisas em sua pureza" (Léry o diz mais adiante) e de se estender "até o fim do mundo". Combinando o poder de *reter o passado* (enquanto que a "fábula" selvagem esquece e perde a origem) e o de *superar indefinidamente a distância* (enquanto que a "voz" selvagem está limitada ao círculo evanescente de seu auditório), a escrita *faz a história*. Por um lado, ela acumula, estoca os "segredos" da parte de cá, não perde nada, conserva-os intactos. É arquivo. Por outro lado, ela "declara", avança "até o fim do mundo" para os destinatários e segundo os objetivos que lhe agradam – e isto "sem sair de um lugar", sem que se desloque o centro de suas ações, sem que ele se altere nos seus progressos. Ela tem na mão a "espada" que prolonga o gesto mas não modifica o sujeito. Sob este ponto de vista repete e difunde seus protótipos. O poder que seu expansionismo deixa intacto é, em seu princípio, colonizador. Ele se estende sem ser mudado. É tautológico, igualmente imunizado contra a alteridade que poderia transformá-lo e contra aquele que poderia lhe resistir. Está envolvido no jogo de uma dupla *reprodução*, uma histórica e ortodoxa que preserva o passado, e outra missionária que conquista o espaço multiplicando os mesmos signos. É a época em que o trabalho crítico do retomo às origens, exumando as "fontes" escritas, se articula com a instauração do império novo o qual permite, com a imprensa, a repetição indefinida dos mesmos produtos. (CERTEAU, 1982, pp. 195-196)

Essa relação de poder da escritura é profundamente impactante para o século XVI, como dito por Certeau, um período de exumação das fontes escritas, de resgate dos Antigos, e

---

<sup>37</sup> Tradução livre: "Mas assim como os brasileiros não conseguem ouvir a voz das cartas que os cristãos escrevem uns aos outros, também não conseguem decifrar os caracteres inscritos na imensa paisagem de suas florestas e montanhas. É uma humanidade cega e nômade, que caminha sem conhecimento, distante da verdade que, no entanto, é afirmada sob seus pés, a cada momento de sua perambulação sem fim."

de protensão desse legado escriturário para terras distantes, através da conquista colonial. Essa palavra escrita que guarda e se guarda através do tempo e do espaço é a condição de possibilidade do avanço colonial e missionário, é através da escrita que a Verdade bíblica perdura, enquanto os selvagens não guardam. Léry relata que eles têm conhecimento de um grande dilúvio, mas acreditam que seus avós se salvaram subindo nas árvores mais altas (Léry, 1941, Cap. XVI). A transmissão da informação é atrapalhada, confundida, burlada pela palavra oral, que se perde, enquanto a verdade bíblica se protege pela escrita que a fixa. No entanto, Certeau também nos informa sobre a dualidade de Léry, que também se deixa atravessar pela palavra falada, e mais ainda, pela palavra cantada:

Através disto, em Jean Léry, transparece o bom calvinista. Ele prefere a carta a um texto eclesial; o texto à voz de uma presença; a origem relatada pela escrita à experiência ilocutória de uma comunicação fugidia. Mas já desloca a teologia que o inspira. Ele a laiciza. Na verdade, a natureza ainda é para ele um signo ao qual responde cantando o salmo 104 enquanto viaja sob as árvores em festa: esta "palavra" o concilia o "coração alegre", com os murmúrios da floresta e as vozes do Tupi. Ela reúne seu encantamento ao som da "balada" comunitária. (CERTEAU, 1982, p. 197)

Mas essa dualidade não desfaz a clivagem inicial, ao contrário, a aprofunda. A palavra selvagem o admira, o encanta, mas não cessa de denunciar a disparidade instrumental dos dois povos antípodas, do *ici* e do *là-bas*:

O que existe de religioso na sua *Histoire* se refere ao aspecto quase estático e "profético" da palavra selvagem, mas se dissocia do *trabalho* conotado pela escrita. Uma escritura já parece ter lugar. Da enunciação festiva, poética, efêmera, se distingue o trabalho de conservar, verificar e de conquistar. Um querer está investido nela. Transforma discretamente as categorias cristãs que lhe servem de linguagem. A eleição eclesial se transforma num privilégio ocidental; a revelação original numa preocupação científica de conter a verdade das coisas; a evangelização num empreendimento de expansão e de retomo a si. (CERTEAU, 1982, p. 197)

É nesse sentido que a cesura entre o *ici* e o *là-bas* se aprofunda, e é também nesse sentido que as pretensões teológicas com que Léry desembarca no Brasil logo se transformam em pretensões científicas, arquivísticas. Mas já há aí um princípio de aproximação que só se inicia através da hermenêutica da alteridade, que passa a suturar essa cisão. O binômio natureza-cultura ao qual nos referimos no capítulo I é que refaz a costura, ao identificar o Outro na natureza e o Mesmo no homem, na cultura. Aí se estabelece o retorno da viagem, onde o etnólogo reconhece a si mesmo no outro:

Por esta razão, o "de-lá" não coincide com a alteridade. Uma parte do mundo que aparecia inteiramente *outro* é reduzida ao *mesmo* pelo efeito da decalagem que desloca a estranheza para dela fazer uma *exterioridade* atrás

da qual é possível reconhecer uma *interioridade*, a única definição do homem. (CERTEAU, 1982, p. 200)

Esse reconhecimento de uma interioridade no seio da estranha exterioridade é que realiza a aderência do selvagem ao campo universal da humanidade através de um percurso muito mais preciso e definitivo do que o apresentado por Thevet. Léry inclui o indígena definitivamente no rol cultural da humanidade, e vai além: dedica-se a fazer essa passagem através de um processo de tradução. A palavra “profética” do selvagem pode agora ser traduzida, o universo iletrado do indígena pode ser vertido à linguagem escrita do europeu, e “o dicionário se torna instrumento teológico” (CERTEAU, 1982, p. 203). O corte é costurado no sentido de aproximar novamente as antípodas, traduzir o discurso indígena parece agora uma missão de suma importância, pois há ali algo que os franceses precisam escutar, e é essa linguagem *que diz o mundo inicial*.

No lugar onde *a Histoire* a situa, a língua estrangeira já adquire a dupla função de ser o meio pelo qual uma "substância" (a efetividade da vida selvagem) vem sustentar o discurso de um saber europeu, e de ser uma *fábula*, um falar que não sabe aquilo que diz antes que um deciframento o preveja de uma significação e de uma utilidade. O ser que verifica o discurso não é mais recebido diretamente de Deus; faz-se que venha de *là-bas*, onde está a mina de ouro oculta sob uma exterioridade exótica, a verdade a revelar sob a garrulice selvagem. (CERTEAU, 1982, p. 203)

É a atividade do intérprete, do tradutor que permite esse desvelamento da verdade que se esconde por trás da burla e do primitivismo selvagens. A cisão inicial entre o *ici* (“nós”) e o *là-bas* (“eles”), profundamente escandidos pela distância que separa a escrita da oralidade é costurada pela identificação de uma universalidade cultural, que possibilita uma tradução, uma interpretação das lacunas e silêncios que a palavra falada não deixa de multiplicar. Essa tradução leva a uma posição de saber, a um caráter pedagógico da palavra indígena transformada em discurso. Aqui se dá a preparação do terreno sobre o qual Montaigne se estabelecerá: a palavra falada tupinambá, que diz um mundo inicial, é passível de ser traduzida para fins pedagógicos, pois carrega “verdades boas para se compreenderem na França.” (CERTEAU, 1982, p. 204).

No entanto, a *utilidade* adquirida pela palavra indígena não é o suficiente para salvá-los da condenação. Nem mesmo a identidade do homem assimilado ao Mesmo cultural, nem mesmo a crença na imortalidade da alma e na ressurreição (LÉRY, 1941, cap. XVI) bastam para sobrepor a incapacidade dos tupinambás de acessarem a Revelação divina, o que os condena ao inferno cristão de uma forma ou de outra. Por isso o remorso de Léry diante dos “selvagens” esquecidos por Deus. O percurso de retorno ao *ici* em Léry aproxima a fenda cultural, realiza a

tradução das linguagens e confere ao discurso ameríndio um valor ético que falta ao europeu, mas ainda não é o suficiente para redimir aqueles povos diante de Deus. A utilidade da sua palavra não serve a eles, e sim à condenação da postura daqueles europeus que não conseguem se atentar às lições mais simples da vida, compreensíveis até por gentes “tão obtusas”. Esses europeus tomados pela cupidez da exploração parecem tão incapazes de transcender sua natureza pecaminosa quanto aqueles tupinambás, mas não por falta de ferramentas, e sim por falta de moralidade. A palavra profética do indígena serve para ser ouvida pelo europeu, mas não por Deus.

Com isso, devido à sua desesperança em relação à salvação divina dos ameríndios, Léry também não acredita que o trabalho colonial dos missionários seja vantajoso àqueles povos. Uma vez que são tidos como irrecuperáveis, a empresa colonial não tem nada a agregar em suas terras, trazendo apenas destruição e degeneração. O fracasso de sua missão evangelizadora na França Antártica atesta muito claramente para ele a deturpação dos valores que impeliram o avanço expansionista de seus conterrâneos, ao qual ele se torna crítico, adotando uma postura que Lestringant caracteriza como realmente “anticolonial”:

Car l'échec spirituel est patent. Par le mauvais vouloir d'Indiens qui refusent d'abandonner le vieil homme pour embrasser l'Evangile, la mission est compromise dès avant l'abandon militaire de la France Antarctique du Brésil en mars 1560. C'est pour cette raison que Léry apparaît en définitive comme un anticolonialiste: l'Indien étant inconvertible, ainsi que l'échec de la colonie française du Brésil l'a montré, les Espagnols et les Portugais n'ont aucun droit à occuper ses terres sous prétexte d'évangélisation. A l'instar de ses coreligionnaires, Léry adhère sans restriction à la « leyenda negra » anti-espa-Il gnole, tirée par le parti huguenot des écrits du Dominicain Bartolomé de Las Casas. Léry peut alors dénoncer les horreurs commises au nom de la Croix. L'autre est protégé dans son intégrité physique, dans le moment même où il est écarté du rachat.<sup>38</sup> (LESTRINGANT, 1994, p. 37)

Um pouco afastado da celeuma teológica que atravessa esse movimento, pelo menos à primeira vista<sup>39</sup>, Montaigne absorve essa concepção do “selvagem” já inserido no rol da

---

<sup>38</sup> Tradução livre: “O fracasso espiritual era óbvio. Devido à má vontade dos índios que se recusavam a abandonar o velho homem e a abraçar o Evangelho, a missão estava comprometida antes mesmo do abandono militar da França Antártica brasileira pela França em março de 1560. Foi por essa razão que Léry acabou se mostrando um anticolonialista: como o índio era inconvertível, como o fracasso da colônia francesa no Brasil o havia demonstrado, os espanhóis e portugueses não tinham o direito de ocupar suas terras sob o pretexto de evangelização. Como seus companheiros de fé, Léry aderiu sem reservas à “leyenda negra” anti-espanhola, elaborada pelo partido huguenote a partir dos escritos do dominicano Bartolomé de Las Casas. Léry poderia então denunciar os horrores cometidos em nome da Cruz. A integridade física do Outro é protegida no exato momento em que ele é excluído do processo de redenção.”

<sup>39</sup> Em *O Brasil de Montaigne* (LESTRINGANT, 2006), Lestringant explora as sutilezas da descrição do ritual antropofágico em *Dos canibais* visando uma aproximação com a esfera do religioso, sugerindo um “paralelo entre o sacrifício em terras selvagens e a teofagia sagrada dos cristãos”, tema de fundamental importância para as divergências entre Léry e Thevet, por exemplo. Por mais que tal nuance não encontre espaço no corpo do

diversidade humana, assim como absorve o gesto de tradução de Léry, que possibilita a transformação da palavra indígena em um discurso da humanidade primordial. Contudo, altera-se em Montaigne a relação com a alteridade enquanto elemento fundamental diante das exigências de sua postura cética, descristianizando a visão a respeito do ameríndio. Assim como Léry, lamenta a destruição causada pela colonização, mas não pelos mesmos motivos. A fluidez e o constante movimento de seu pensamento não poderiam acomodar essa visão bíblica escatológica que condena a alteridade ao julgamento divino apesar de toda aproximação cultural. O ceticismo de Montaigne o impede de aplicar sua visão cristã àquele Outro tão diferente, suspendendo o juízo. Não há nenhum tipo de superioridade europeia em jogo nos seus ensaios americanos. O recurso à Antiguidade, aos mitos da Idade do Ouro, da república ideal de Platão e Licurgo e à precedência da natureza não podem servir para reduzir a leitura americana de Montaigne a um tipo de etnocentrismo ou de narcisismo colonial, como sugere Todorov<sup>40</sup>, por exemplo. Se há uma sociedade degenerada e condenada a ser apontada, não é a sociedade ameríndia, e sim a europeia. Lestringant, em oposição à leitura superficial, nos apresenta Montaigne como executor de uma verdadeira “revolução sociológica”, que altera o paradigma de manejo da alteridade.

## 2.5 A revolução sociológica

O conceito de revolução sociológica é tomado de empréstimo à leitura que Roger Caillois faz das *Cartas Persas* em seu prefácio às *Obras completas* de Montesquieu. Na sua concepção, a revolução sociológica empreendida por Montesquieu consiste na virada que realiza na interpretação da relação com povos outros. O olhar de estranhamento geralmente dirigido à cultura alheia pelo observador europeu se converte num gesto de transmutação de perspectivas, em que o europeu se coloca na posição de um estrangeiro que observa a Europa, passando, com esse movimento, a estranhar as próprias instituições e costumes ocidentais, questionando sua razão de ser. Nas palavras de Caillois:

J'appelle ici révolution sociologique la démarche de l'esprit qui consiste à se feindre étranger à la société où l'on vit, à la regarder du dehors et comme si on la voyait pour la première fois. L'examinant alors comme on ferait d'une société d'Indiens ou de Papous, il faut se retenir sans cesse d'en trouver naturels les usages et les lois. Il s'agit d'oser considérer comme extraordinaires et difficiles à entendre ces institutions, ces habitudes, ces mœurs, auxquelles on est si bien accoutumé dès sa naissance et qu'on respecte

---

presente trabalho, é importante ressaltar que, diante de um olhar minucioso, é possível extrair posições instigantes de Montaigne a respeito do tema.

<sup>40</sup> Conferir TODOROV, Tzvetan. *Nous et les autres*. Paris: Seuil, 1989.

si fort et si spontanément qu'on n'imagine pas la plupart du temps qu'elles pourraient être autrement.<sup>41</sup> (CAILLOIS, 1947, p. XIII)

É nesse sentido que Lestringant compreende os ensaios americanos de Montaigne, como uma maneira de não apenas humanizar o “selvagem” do Novo Continente, relativizar seus costumes ou admirar-se da diversidade cultural do mundo, mas como forma de fazer interagir essa diversidade no seio da civilização europeia, abrir a possibilidade de tornar o europeu estrangeiro em sua própria terra. De acordo com essa visão, Montaigne (influenciado por Léry) seria o precursor dessa revolução sociológica que Caillois atribui a Montesquieu, uma vez que ele, ao final do ensaio *Dos canibais*, faz falar o dito selvagem. No final do ensaio é o próprio tupinambá que toma a palavra para questionar e estranhar os costumes europeus, através da pena de Montaigne, como exploraremos um pouco melhor na próxima seção. Aqui o circuito já esboçado por Léry se completa plenamente. O ameríndio não está condenado espiritualmente e a sua comparação com o europeu ganha um valor ainda mais elevado.

Essa operação não pode ser subestimada em seu valor filosófico e antropológico, tendo em vista que desloca completamente o jogo de alteridade que se estabelecera até então, onde o ameríndio figura enquanto objeto do pensamento e o europeu enquanto sujeito. A partir do gesto montaigniano de fazer falar o selvagem, e principalmente de fazê-lo falar *sobre* a França ou a Espanha, abre-se um caminho para que o Outro adentre no Mesmo não como uma assimilação, mas como um elemento de desestabilização, causando um abalo sísmico na identidade ocidental, marcada pela degeneração civilizatória. Caillois já identificava esse aspecto na revolução sociológica que atribuiu a Montesquieu, quando sugere que um tal movimento é o presságio de que algo não vai bem na própria cultura de quem o realiza:

Il faut une puissante imagination pour tenter une telle conversion et beaucoup de ténacité pour s'y maintenir. Elle est rare, toujours très tardive, et témoigne d'un degré de civilisation exceptionnel, peut-être périlleux. Il est possible que son apparition dans une société soit d'un mauvais presage pour celle-ci, car c'est vraiment enseigner à se désolidariser d'elle que de provoquer l'intelligence à se surprendre de toutes choses discrètes qui en maintiennent la cohésion et qui, de cette tâche, s'acquittent d'autant mieux qu'on les connaît moins. Qui les nomme, les dénonce et les affaiblit par conséquent. Une société apparemment n'est pas faite pour se réfléchir: d'autant plus vigoureuse qu'elle

---

<sup>41</sup> Tradução livre: “Aqui chamo de revolução sociológica o movimento do espírito que consiste em fingir ser um estranho à sociedade em que se vive, em observá-la de fora como se a estivesse vendo pela primeira vez. Examinando-a como se fosse uma sociedade de índios ou papuas, é preciso abster-se constantemente de considerar naturais seus costumes e leis. Deve-se ousar considerar extraordinárias e difíceis de entender essas instituições, esses hábitos, esses costumes, aos quais se está tão acostumado desde o nascimento e que se respeita tão forte e espontaneamente que, na maioria das vezes, não se imagina que poderiam ser de outra forma.”

dispose de moins de miroirs et de moins d'occasions de s'étonner de soi.<sup>42</sup>  
(CAILLOIS, 1947, pp. XVIII-XIV)

É nesse sentido, de fazer a própria sociedade refletir e se espantar consigo mesma, que entram em cena os “selvagens” de Montaigne, e não apenas os “seus canibais”, mas também aqueles do México e do Peru, descritos em *Sobre os coches*. No sentido de apontar a decadência da Europa é que Montaigne a compara com as gentes das novas nações. Para tal, retoma a tese dos ameríndios como uma humanidade primordial, ou pelo menos uma humanidade jovem, em sua infância, ainda muito próxima da natureza:

Nosso mundo acaba de descobrir um outro (e quem nos responde se é o último de seus irmãos, já que até agora os Demônios, as Sibilas e nós ignoramos este?), não menos vasto, pleno e bem-dotado do que ele; todavia, tão novo e tão criança que ainda lhe ensinam o seu á-bê-cê. Não faz cinquenta anos ele não conhecia as letras, nem os pesos, nem as medidas, nem as roupas, nem o trigo, nem as vinhas. Ainda estava todo nu, no colo, e só vivia dos recursos de sua mãe nutriz. Se inferimos corretamente nosso fim, assim como aquele poeta inferiu a juventude de seu século, este outro mundo apenas estará vindo à luz quando o nosso sair dela. O universo cairá em paralisia: um de seus membros ficará entrevado, o outro, vigoroso. (MONTAIGNE, 2010, III, 6, p. 482)

Novamente nos deparamos com a série privativa (“não conhecia as letras, nem os pesos, nem as medidas, nem as roupas...”), assim como em *Dos canibais*, como forma de representação de uma pureza daquelas nações. Mas não apenas isso. Aqui já se mostram alguns traços da “revolução sociológica”, na medida em que a comparação da Europa com essas nações não só mostra a aurora destas, mas também o ocaso daquela. Diante da nobreza destes povos de alhures, a decadência do Ocidente se evidencia. E Montaigne lamenta que empresa de tamanha importância como a colonização e o Encontro não tenha sido conduzida por povos mais sensatos. E então volta-se mais uma vez aos antigos, tão separados de seu contexto pelo tempo quanto os ameríndios estão pela distância, ambos excedendo em virtude à Europa de Montaigne:

Por que não caiu nas mãos de Alexandre, ou nas dos antigos gregos e romanos, uma tão nobre conquista? E uma tão grande mutação e alteração de tantos impérios e povos, em mãos que tivessem suavemente polido e desbravado o

---

<sup>42</sup> Tradução livre: “É necessária uma imaginação poderosa para tentar uma tal conversão e uma grande tenacidade para mantê-la. É rara, sempre tardia e testemunha um grau de civilização excepcional, talvez perigoso. É possível que o seu aparecimento numa sociedade seja um mau presságio para ela, porque trata-se, verdadeiramente, de ensinar as pessoas a desapegarem dela para provocar a inteligência a surpreender-se com todas as coisas discretas que a mantêm unida e que, nessa tarefa, o fazem tanto melhor quanto menos as conhecemos. Quem as nomeia, denuncia-as e, conseqüentemente, enfraquece-as. Uma sociedade não é, aparentemente, concebida para refletir sobre si própria: tanto mais vigorosa quanto menos espelhos e menos oportunidades tem de se espantar consigo mesma.

que ali havia de selvagem, e tivessem fortalecido e fomentado as boas sementes que a natureza ali produzira, mesclando não só ao cultivo das terras e ao ornamento das cidades as artes de cá, conforme fossem necessárias, mas também mesclando as virtudes gregas e romanas às originais do país? Que concerto teria sido, e que aperfeiçoamento para toda a máquina deste mundo se os primeiros exemplos e comportamentos nossos que se apresentaram no lado de lá tivessem convidado aqueles povos à admiração e à imitação da virtude, e tivessem construído entre eles e nós uma fraternal aliança e compreensão? Como teria sido fácil tirar proveito de almas tão novas, tão famintas de aprendizado, tendo na maioria tão belas disposições naturais? (MONTAIGNE, 2010, III, 6, pp. 484-485)

Sempre lado a lado os antigos e os novos, a nobreza gloriosa da Antiguidade e a infância fresca e jovial da América, não como gesto de assimilação, mas como um desejo sincero de ter vivenciado o encontro de culturas tão potentes, com tanto a compartilhar e tidas em tão alta conta pelo autor dos *Ensaios*. Em contraste, o que se encontra ao fim e ao cabo é o lamento de Montaigne, seu desapontamento diante da oportunidade perdida pelos seus contemporâneos de fazer florescer uma civilização nova, livre dos vícios e degenerações que pululam na sua. A argumentação de Montaigne faz voltar sobre o Ocidente o peso da culpa de ter desperdiçado a chance de se revigorar com este contato, gerando um intercâmbio cultural profícuo, quando escolheu o caminho da ganância desenfreada que, ao invés de edificar sua própria cultura, destroçou a alteridade:

Ao contrário, nós nos servimos da ignorância e da inexperiência deles para dobrá-los mais facilmente à traição, à luxúria, à avareza, e a todo tipo de desumanidade e de crueldade, seguindo o exemplo e modelo de nossos costumes. Quem jamais fixou em tal preço o serviço da mercancia e do tráfico? Tantas cidades arrasadas, tantas nações exterminadas, tantos milhões de indivíduos passados pelo fio da espada, e a mais rica e bela parte do mundo tumultuada pela negociação das pérolas e da pimenta: ignóbeis vitórias! (MONTAIGNE, 2010, III, 6, p. 485)

Trata-se de um duplo lamento, pela decadência dos Modernos em relação ao que já fora o Ocidente em seu passado e pela destruição da oportunidade de ter, com os ameríndios, uma segunda chance: “A admiração pelos Antigos leva à depreciação dos Modernos, e, mais além, à clara indignação diante deles. Os Modernos não apenas são incapazes de rivalizar em engenho com Gregos e Romanos, como exterminaram e destruíram povos que reviviam a generosidade e a grandeza destes.” (LESTRINGANT, 2006, p. 543). Além disso, é a crueldade dos modernos que também está em questão. Diante dos crimes praticados pela colonização das Américas, a antropofagia dos indígenas brasileiros se torna pequena: “Os selvagens não me ofendem tanto por assarem e comerem os corpos dos falecidos quanto aqueles que os atormentam e perseguem quando são vivos”. (MONTAIGNE, 2010, II, 11, p. 275)

Essa aproximação dos Astecas e Incas, aqui em questão, com os antigos é ressaltada por Lestringant, e ela ocorre em paralelo a outro processo que compõe a complexidade do pensamento montaigniano em relação ao Novo Continente: o da tupinambização generalizada do ameríndio. Tal generalização se dá devido à precedência cronológica da proliferação de relatos de viagem brasileiros em relação aos referentes às terras mesoamericanas, além da popularidade oriunda do intenso comércio ilegal estabelecido de pronto na colônia brasileira. Outro fator é a experiência da França Antártica, que popularizou na França a imagem do Brasil e dos seus “selvagens” em estado de natureza.

Sendo assim, a tupinambização consiste no processo de homogeneização da figura do ameríndio a partir da referência aos tupinambás da costa brasileira. Dessa maneira, tanto os incas quanto os astecas aparecem, na leitura de Montaigne, com traços muito mais próximos dos tupinambás do que de suas próprias características, relatadas em textos posteriores. Isso contribui para a formação de uma imagem controversamente homogênea dos habitantes das Américas, o que se reflete na própria ideia de uma sociedade na infância da humanidade e na atribuição de uma pureza originária aos incas e astecas, que na verdade seriam atribuições mais adequadas à imagem que Montaigne possuía dos povos do Brasil. De forma que brotam desse processo algumas contradições, ao menos no nível da aparência, pois a visão de Montaigne a respeito dessas sociedades ditas infantis não condiz com a opulência real de seus impérios e construções, observada pelo próprio Montaigne. Como nos informa, novamente, Lestringant:

Ora, ao contrário, o Novo Mundo já rivaliza com a Antiguidade por suas invenções. Os jardins de plantas de ouro e os animais de ouro da capital do México nada deixam a desejar ao esplendor do anfiteatro de Tito, “coberto” de mármore, nem a suas florestas artificiais, plantadas para espetáculos efêmeros. E eis que a estrada pavimentada de trezentas léguas que leva de Quito a Cuzco, atravessando cadeias de montanhas inacessíveis e despenhadeiros, supera em magnificência e utilidade tudo o que a Antiguidade jamais concebeu de grandioso. (LESTRINGANT, 2006, p. 548)

No entanto, a contradição faz parte do pensamento de Montaigne e é mastigada e digerida sem prejuízos, desde que se saiba olhar com cuidado. O que ocorre é um processo de hibridação: “[...] do mesmo modo que o ameríndio de Montaigne resulta da sobreposição de imagens dificilmente compatíveis, para finalmente gerar um híbrido, inca ou mexicano ‘tupinambizado’, a Antiguidade apresenta, nesse capítulo, uma hibridação comparável.”. Desta maneira, os astecas e incas tupinambizados por Montaigne se misturam aos antigos. E mesmo tendo em vista a sua complexidade e oscilação através do tempo entre eras de ouro, períodos de heroísmo e virtude e momentos de decadência de imperadores, são ambos achatados numa

mistura ideal que, apesar de tudo, ainda ofusca em grandiosidade a mesquinhez dos modernos. E a régua passa a ser o canibal, o tupinambá, denominador comum da leitura dos mesoamericanos e dos antigos ocidentais, que se infunde a ambos, num híbrido trinitário que compõe o ameríndio ficcional de Montaigne:

Conseqüentemente, a Antiguidade e a América se apresentam no mesmo plano, unidas por uma série de afinidades: o Canibal do Brasil possui as virtudes viris de Esparta, e a capital do México, a grandiosidade e o luxo da Roma imperial. Essas duas grandes figuras que se espelham, do alto de sua formidável magnitude, colocam em seu devido lugar a modernidade de europeus indignos dessa dupla herança, a herança do tempo e da História e o legado inesperado do espaço ampliado. (LESTRINGANT, 2006, p. 549)

Cientes desse processo, retomamos mais de perto nossa análise da “revolução sociológica”. Assim como Montesquieu infiltra no seio da Europa as figuras de Uzbek e Rica, atentos observadores persas dispostos a avaliar de forma imparcial o inventário civilizatório do Ocidente, Montaigne infiltra, através de um relato cuja facticidade é controversa<sup>43</sup>, os “seus canibais” no centro do poder francês, fazendo-os dialogar, literalmente, com o rei Carlos IX e sua corte e, em outro momento, com o próprio Montaigne.

Em primeiro lugar, Montaigne relata, ao final do ensaio *Dos canibais*, este encontro de três índios brasileiros com a corte do rei Carlos IX. Este lhes falara longamente sobre os modos e costumes da França, e depois alguém lhes questionou sobre suas impressões a respeito daquele país, e o que mais tinha lhes admirado. Do que decorre o seguinte relato de Montaigne:

Três deles, ignorando o quanto custará, um dia, a seu repouso e à sua felicidade o conhecimento das corrupções de cá, que desse comércio nascerá sua ruína, a qual suponho já avançar; bem miseráveis por se deixarem encantar pelo desejo da novidade e terem abandonado a doçura de seu céu para virem ver o nosso, foram a Rouen, à época em que o rei Carlos IX lá estava. O rei falou-lhes longamente, mostrando nossas maneiras, nossa pompa, a forma de uma bela cidade.

Depois disso alguém perguntou a opinião deles e quis saber o que tinham achado de mais admirável. Responderam três coisas, das quais perdi a terceira, o que lamento bastante, mas tenho em memória as outras duas. Disseram que acharam, em primeiro lugar, muito estranho que tantos grandes homens, barbados, fortes e armados, que estavam em volta do rei (é verossímil que

---

<sup>43</sup> Para avaliação histórica de tais relatos, conferir DUPEYRON, 2016; MASIERO, 2021. Esses autores aderem à tese de que os encontros dos ameríndios com o rei Carlos IX e com o próprio Montaigne são recheados de incongruências cronológicas e aspectos fantasiosos. Isso se deve, na opinião dos autores, a um recurso retórico de Montaigne, que se utiliza da figura desacreditada do canibal para expressar suas opiniões próprias a respeito de sua sociedade, como forma de burlar a censura. Não pretendemos adentrar profundamente este debate, tendo em vista que acreditamos que mais valioso do que averiguar a veracidade fática de tais relatos é avaliar, como nosso trabalho pretende, o impacto desse gesto montaigniano, verídico ou não, para a filosofia ocidental e para a avaliação crítica que os europeus fizeram de si a partir da figura do canibal enquanto Outro.

falassem dos suíços de sua guarda), se sujeitassem a obedecer a uma criança e não escolhessem, em vez disso, um dentre eles para comandar. Em segundo lugar (eles têm um tal modo de falar que chamam os homens “metades” uns dos outros), que tinham percebido haver entre nós homens satisfeitos e gozando de toda espécie de comodidades, enquanto suas metades mendigavam às suas portas descarnados de fome e de pobreza, e acharam estranho que essas metades tão necessitadas pudessem sofrer uma tal injustiça sem pegar os outros pelo pescoço ou atear fogo a suas casas. (MONTAIGNE, 2009, I, 31, pp. 70-71)

Aqui se encontra o fundamento da revolução sociológica, onde Montaigne insere o ameríndio no interior da sociedade francesa, como elemento de desestabilização. Para isso, não basta apenas descrever seus hábitos estranhos/estrangeiros ou compará-los com os seus, como forma de gerar estranhamento e relativizar tal distância, sempre confundida com barbárie. Isso Jean de Léry já havia feito. Para provocar o efeito real da dita revolução, é necessário que o estrangeiro *fale*. É necessário que saiam de sua boca – ao menos em nível literário - as palavras que atingem o coração da tradição ocidental como flechas. Só assim o percurso de ida e vinda do *là-bas* ao *ici* pode se completar. Só assim o circuito se encerra, abrindo os poros do Mesmo para fazer adentrar o discurso do Outro.

Esse processo é destrinchado por Michel de Certeau, em *Le lieu de l'autre: histoire religieuse et mystique*, em três etapas, verificáveis no próprio decorrer do ensaio *Dos canibais*. Em primeiro lugar, Montaigne toma distância em relação ao objeto de sua análise, suspende o juízo em relação às fontes que lhe sugerem como interpretar a novidade americana, descartando as hipóteses da opinião comum, que entendem aqueles povos como bestas selvagens; se afastando também das hipóteses dispostas na literatura antiga, que falam de Atlântida, de Ilhas Afortunadas e dos cartaginenses; e, por fim, rejeitando o discurso dos cosmógrafos, que não trazem consigo fidelidade aos fatos, devido às artimanhas retóricas. Esse distanciamento opera através de uma cisão, representada pela concepção corrente dos termos “selvagem” e “bárbaro”, da qual ele se afasta, à maneira de um cético que é, para reavaliá-los. O “selvagem”, portanto, se duplica, como já indicamos, no par selvagem e silvestre, da mesma maneira que o bárbaro se duplica entre aquilo que é estrangeiro e aquilo que é cruel.

Essa dupla disjunção é que fornece, no âmbito do “selvagem”, a gênese de um discurso sobre a cultura, e no âmbito do “bárbaro”, a forma de uma comparação de costumes e virtudes. A polissemia desses termos fornece as bases de seu discurso, possibilita a mobilidade desses signos, antes fixados de maneira unívoca sobre os canibais, e agora podendo circular entre o *ici* e o *là-bas*:

Alors « sauvage » dérive vers « naturel » (ainsi, les fruits sauvages) et vient s'opposer soit à l'« artifice » qui altère la nature, soit à la « frivolité ». Dans les deux hypothèses, ce glissement affecte le mot « sauvage » d'une connotation positive. Le signifiant bouge, échappe et change de camp. Il court, il court, le furet.

De son côté, le mot « barbare » abandonne sa valeur substantive (les Barbares) pour prendre une valeur adjective (cruel, etc.). L'analyse de Montaigne laisse courir le mot, et se garde de lui donner une autre définition. Mais si elle regarde s'en aller loin du mot une essence incertaine et se refuse donc à nommer des *êtres*, elle s'interroge sur les conduites auxquelles peut convenir ce *prédicat* (un adjectif). Elle le fait sur un triple mode qui révèle de plus en plus l'inadéquation du mot à son référent supposé: l'ambivalence (« barbares », les cannibales le sont par leur « naïveté originelle », et les Occidentaux, par leur cruauté); la comparaison (nos pratiques sont plus barbares que les leurs); l'alternative (les barbares, il faut que ce soit eux ou nous, et ce n'est pas eux).<sup>44</sup> (CERTEAU, 2005, pp. 452-453)

A partir dessa cisão se libera a circulação dos signos, mas o canibal ainda está ausente, não está em nenhum dos três *topoi* que Montaigne rejeitou. O nome ainda está separado da coisa, que não tem materialidade. É aí que entra a segunda etapa do processo. Depois desse distanciamento cético, podemos finalmente “ver” o selvagem. Ele surge através do relato do homem “simples e grosseiro” a que nos referimos no começo deste capítulo, o informante oficial de Montaigne, ao menos em seu discurso. O homem “simples e grosseiro”, que não possui o espírito arguto o suficiente para fantasiar sua experiência, que não fora tomado pelo vício da erudição, apresenta ao seu senhor a história tal como a “viu”, como a “experienciou”. Esse apelo aos sentidos é de grande importância para Montaigne, que também possuía em sua casa artefatos oriundos dos povos do Brasil, o que o aproximava dessa verdade empírica. O relato oriundo da “experiência”, dos sentidos, tem mais valor, é mais fiel à verdade da natureza do que aquele floreado pela erudição.

Sendo assim, a partir desse discurso indireto de seu criado, Montaigne estabelece o quadro da sociedade selvagem: um *corpo* ideal, uno, marcado pela série privativa “sem comércio, sem letras, sem propriedade etc.”. Se constitui o que Certeau chama de uma visão

---

<sup>44</sup> Tradução livre: “Então ‘selvagem’ se aproxima de ‘natural’ (por exemplo, frutas silvestres), em oposição ao ‘artifício’ que altera a natureza, ou à ‘frivolidade’. Em ambos os casos, essa mudança dá à palavra “selvagem” uma conotação positiva. O significante se move, escapa e muda de lado. O furão corre e corre.

Por sua vez, a palavra “bárbaro” abandona seu valor substantivo (os bárbaros) para assumir um valor adjetivo (cruel, etc.). A análise de Montaigne deixa a palavra seguir seu curso e se abstém de lhe dar outra definição. Mas se ela observa uma essência incerta se afastar da palavra e, portanto, se recusa a nomear os seres, ela questiona os comportamentos aos quais esse predicado (um adjetivo) pode ser adequado. Ele faz isso de três maneiras que revelam cada vez mais a inadequação da palavra em relação ao seu suposto referente: ambivalência (‘bárbaros’ são os canibais por causa de sua ‘ingenuidade original’ e os ocidentais por causa de sua crueldade); comparação (nossas práticas são mais bárbaras do que as deles); a alternativa (bárbaros, ou são eles ou nós, e não são eles).

apolínea do selvagem, em oposição à visão diabólica (CERTEAU, 2005, p. 456), conforme também já expusemos ao longo do presente trabalho. Dentro desse quadro muito bem descrito em seus aspectos materiais (as habitações dos indígenas, suas guerras, sua alimentação, seus profetas, seus rituais etc.), Montaigne apresenta o que parecem ser duas exceções a esse domínio corpóreo, apontadas por Certeau na descrição das covas dos tupinambás, voltadas para o leste para aqueles que merecem e para o oeste para os malditos; e na punição dos profetas que abusam da palavra e das adivinhações. Tais momentos indicam uma ética da palavra, da fidelidade à palavra, aos quais se soma o momento de ofensas e provocações que precedem o abate do cativo no rito antropofágico. A sociedade “selvagem” é um *corpo* orientado à *palavra*, conforme a tese resumida por Certeau:

– Thèse : la société sauvage est un corps au service du dire. Elle est l'*exemplum* visible, palpable, vérifiable, qui réalise sous nos yeux une éthique de la parole.

– Démonstration : l'anthropophagie est le point culminant d'une guerre qui ne fonctionne pas sur la conquête ou l'intérêt, mais sur le « défi » d'honneur et la « confession » jusqu'à la mort. « L'acquêt du victorieux, c'est la gloire ». La polygamie, de son côté, suppose le désintéressement le plus grand de la part des femmes qui travaillent ensemble, sans jalousie, à servir la « vaillance » et « vertu » du mari. Dans un cas comme dans l'autre, la valeur de la parole s'affirme par la « perte » de l'intérêt et par la « ruine » du corps propre. Elle se définit comme une « perte triomphante ». La communauté cannibale est fondée sur cette éthique. Elle en vit aussi puisque l'héroïque fidélité à la parole est précisément ce qui produit l'unicité et la continuité du corps social : le guerrier dévoré nourrit ses adversaires de leurs propres ancêtres, et les femmes concourent à la reproduction des hommes les plus vaillants. L'éthique de la parole est aussi une économie.<sup>45</sup> (CERTEAU, 2005, p. 458)

A ética da palavra é que conduz o cativo derrotado à glória da confissão antes da morte, e que o faz rejeitar qualquer possibilidade de fuga ou de súplica, assumindo com orgulho a posição em que se encontra e relembrando ao seu algoz quantas vezes já pôs seus antepassados na mesma posição. Relembrando o quanto da carne de seus ancestrais circulou no estômago dos rivais. É essa mesma ética que orienta as mulheres a estimularem a poligamia como forma de defesa da virtude e valentia do marido. A mesma ética que pune o abuso da palavra pelos

---

<sup>45</sup> Tradução livre: “- Tese: a sociedade selvagem é um corpo ao serviço da palavra. Ela é o exemplar visível, palpável, verificável, que realiza diante dos nossos olhos uma ética da palavra.

- Demonstração: a antropofagia é o culminar de uma guerra que não funciona na conquista ou no interesse, mas no ‘desafio’ da honra e na ‘confissão’ até à morte. ‘O ganho do vencedor é a glória’. A poligamia, por outro lado, pressupõe a máxima abnegação das esposas, que trabalham em conjunto, sem ciúmes, para servir a ‘valentia’ e a ‘virtude’ do marido. Em ambos os casos, o valor da palavra é afirmado pela ‘perda’ do interesse e pela ‘ruína’ do próprio corpo. É definida como uma ‘perda triunfante’. A comunidade canibal assenta nesta ética. Vive também dela, pois a fidelidade heroica à palavra é precisamente o que produz a unicidade e a continuidade do corpo social: o guerreiro devorado alimenta os seus adversários com os seus próprios antepassados, e as mulheres contribuem para a reprodução dos homens mais valentes. A ética do discurso é também uma economia.”

falsos profetas e castiga os mortos malfalados com uma cova voltada para onde o Sol se põe. O corpo está a serviço da palavra, numa economia do heroísmo fundado na oratória.

Por fim, o ciclo se completa na terceira etapa, em que há a volta do discurso, da palavra do selvagem “jusque chez nous”, a chegada dessa potente e simbólica oratória indígena no seio da Europa. Aqui se efetiva a tal revolução sociológica, quando o Ocidente se torna alvo dessa força discursiva que vem de longe:

Leur parole, commencement lointain, « sauvage » comme un premier fruit de la nature, s’approche peu à peu du lieu de production du texte qui la « cite » : ce sont d’abord les chansons de là-bas qui ont passé l’Océan ; puis l’interview donnée par les locuteurs à Rouen ; enfin les réponses adressées à l’auteur lui-même. À Rouen, ils disent leur surprise (nous sommes donc leurs sauvages) devant le désordre *physique* de la société française : de grands hommes soumis à un enfant ; une « moitié » d’hommes décharnés souffrant une « moitié » d’hommes gorgés de biens. À Montaigne, leur « roi » ou « capitaine » répond que sa « supériorité » a pour privilège, en temps de guerre, de « marcher le premier » et, en temps de paix, de « passer bien à l’aise » par les sentiers qu’on lui trace à travers bois. D’une part, critique de l’injustice qui divise notre corps social, leur parole nous juge. D’autre part, pionnière, organisatrice et traversière dans son propre espace, elle nous précède, marcheuse et passante. Elle ne cesse d’être en avant, et de nous échapper.<sup>46</sup> (CERTEAU, 2005, p. 462)

A etapa derradeira do processo de escritura do ensaio é a que traz a palavra do selvagem para fazer girar em 180° o embate político-epistêmico. Agora é o europeu que se torna objeto de análise, objeto do discurso do qual o selvagem é o sujeito. Na verdade, o objeto é que é selvagem, na medida em que essa inversão escancara a barbárie do europeu. E agora a palavra se transforma efetivamente num discurso. Um discurso que mais se assemelha a uma ruína da palavra, tendo em vista que o corpo, que a sustentava até a morte, não se faz presente. Das três observações feitas pelos tupinambás à corte do rei, Montaigne esqueceu-se de uma. Da conversa que teve pessoalmente com um deles, não conseguiu extrair muito, devido à incompetência do intérprete. A palavra se desmancha através desses ruídos de comunicação oriundos do descarte do corpo, é reduzida àquilo que resta em suas ruínas: um discurso escrito.

Mais le discours écrit qui cite la parole de l’autre n’est pas, ne peut pas être le discours de l’autre. Au contraire, d’écrire la Fable qui l’autorise, il l’altère. Si

---

<sup>46</sup> Tradução livre: “Sua palavra, começo longínquo, ‘selvagem’ como os primeiros frutos da natureza, aproxima-se progressivamente do local de produção do texto que a ‘cita’: primeiro, as canções que atravessaram o oceano; depois, a entrevista dada pelos oradores em Rouen; finalmente, as respostas dirigidas ao próprio autor. Em Rouen, exprimem a sua surpresa (nós somos os seus selvagens) perante a desordem física da sociedade francesa: grandes homens subjugados a uma criança; uma “metade” de homens macilentos a sofrer com uma “metade” de homens empanturrados de riqueza. A Montaigne, o seu “rei” ou “capitão” respondia que a sua “superioridade” residia no privilégio de, em tempo de guerra, “marchar primeiro” e, em tempo de paz, “passar à vontade” pelos caminhos que lhe eram traçados nos bosques. Por um lado, criticam a injustiça que divide a nossa sociedade, e as suas palavras julgam-nos. Por outro lado, como pioneiros, organizadores e atravessadores no seu próprio espaço, vão à nossa frente, caminhando e passando. Nunca deixa de estar à nossa frente e de nos iludir.

la parole fait écrire du texte, c'est en payant elle-même le prix, comme le corps du guerrier doit payer de sa mort la parole du défi et du poème. À son tour, une mort de la parole autorise l'écriture qui se lève, défi poétique.”<sup>47</sup>  
(CERTEAU, 2005, p. 463)

O discurso não é e nem pode ser a palavra do Outro. Isso é um fato. Pelo contrário, o discurso só é autorizado pela morte da palavra, que perde seu valor ético ao desembarcar no solo europeu. Na França, a ética indígena da palavra é reduzida ao discurso, no limite do que a consciência ocidental permite e é capaz de digerir. Mas não nos deixemos enganar: esse discurso ainda é de extremo valor para nosso percurso, uma vez que é a partir dele que o ciclo de retorno se completa. Aos trancos e barrancos, é através desse resíduo da palavra indígena que Montaigne faz retornar à sua terra a virtude desestabilizadora da alteridade. A conversão da palavra em discurso é a condição de possibilidade da autocrítica do Ocidente, permite que ele se faça afetar pela alteridade dentro de suas próprias regras:

Il a été remarqué plusieurs fois que, réel ou imaginaire, le discours des Cannibales est une stratégie de Montaigne pour critiquer les Français. Il faut aussi remarquer que, dès que le discours est par excellence la marque de l'humain, l'acte de donner la parole aux Indiens signifie reconnaître leur pleine humanité. Et plus encore si celui qui l'a fait a affirmé aussi que «Le plus fructueux et naturel exercice de notre esprit, c'est à mon gré la conférence».<sup>48</sup> (BIRCHAL, 2016, p. 139)

## 2.6 O discurso canibal como refluxo colonial

Ao fim desse processo, no entanto, o canibal de Montaigne já está a falar mais do que comer. Como nos diz Lestringant: “Estranho canibal, este! Quando Montaigne o coloca em cena, o canibal mostra um curioso hábito. Mais do que comer, ele fala. Mais do que ingerir, ele profere.” (LESTRINGANT, 1997, p. 156). O valor da conferência, do discurso, da declamação<sup>49</sup> é inescapável em Montaigne, e não é diferente com seus ensaios americanos. A

---

<sup>47</sup> Tradução livre: “Mas o discurso escrito que cita a palavra do outro não é, não pode ser, o discurso do outro. Pelo contrário, a escrita da Fábula que a autoriza, altera-a. Se a palavra faz escrever o texto, é pagando ela própria o preço, tal como o corpo do guerreiro deve pagar com a sua morte a palavra do desafio e o poema. Por sua vez, a morte da palavra autoriza a escrita que se ergue, o desafio poético.”

<sup>48</sup> Tradução livre: “Já foi ressaltado diversas vezes que, seja real ou imaginário, o discurso dos canibais é a estratégia de Montaigne para criticar os franceses. Também deve ser observado que, como a fala é, por excelência, a marca do humano, o ato de dar a palavra aos índios significa reconhecer sua plena humanidade. Ainda mais se a pessoa que o fez também afirmou que ‘O exercício mais frutífero e natural de nossa mente é, a meu ver, a conferência’.”

<sup>49</sup> A declamação é o gênero ao qual Lestringant atribui os ensaios de Montaigne. “Espaço indefinido em que o pensamento pode dar livre curso a si mesmo”, a declamação consiste num exercício de prática retórica, em o declamador versa sobre “real irreal”, mistura exercício oratório, ficção e análise para refletir sobre um tema sem preconceitos. Exemplos de declamação que irrigaram o século XVI, para além de Montaigne, são o *Elogio da loucura*, de Erasmo de Roterdã; a *Utopia*, de Thomas Morus; o *Discurso sobre a servidão voluntária*, de Étienne de La Boétie; também os livros de Rabelais estão repletos delas. Trata-se de um gênero plástico, livre e flexível em que as vozes de outrem também são muito bem vindas. (LESTRINGANT, 2016, pp. 521-522)

palavra do indígena, transformada em discurso, torna-se mais importante do que seu corpo, este estando sempre a serviço daquela. A antropofagia que pratica não tem por motivação a gula, e muito menos a escassez de alimentos, mas sim o simbolismo da extrema vingança. Sua guerra, “de todo nobre e generosa, [...] não possui outro fundamento entre eles, que a simples inveja da virtude” (MONTAIGNE, 2010, I, 30, p. 151). Não lutam por terras, posses ou bens materiais, e sim pela sua honra, bem inalienável na economia da palavra. E “a única fiança que exigem de seus prisioneiros é a confissão e o reconhecimento de serem vencidos, mas não se encontra um sequer durante um século que não prefira a morte do que afrouxar seu comportamento ou sua palavra num mínimo ponto de uma grandeza de coragem invencível.” (MONTAIGNE, 2009, I, 31, p. 63)

No que concerne ao ritual antropofágico, por exemplo, as extravagantes descrições legadas por Thevet e Léry sobre o abate do prisioneiro, o esquartejamento de seus membros, o moquém e o banquete em que os índios se refestelam são reduzidas a algumas frases em Montaigne. O ato *em si* de devoração do inimigo importa menos do que o simbolismo que carrega: o simbolismo da palavra. Conforme nos informa Lestringant:

Encontra-se assim eludido o mais constrangedor, ou seja, essa carne humana simultaneamente repugnante e boa de comer, que poderia constituir-se um obstáculo à clara percepção da palavra canibal. Aos olhos de Montaigne, aí reside o essencial, além, portanto, do corpo decepado e moqueado que é preciso escamotear o mais rápido possível para encontrar a límpida razão de um discurso. De qualquer maneira, esse cadáver é uma farsa: ele é colocado no lugar de outra coisa. Uma vez escamoteado, ele inaugura a via da franqueza da palavra. Palavra orgulhosa e guerreira: o ato canibal “representa” uma extrema vingança. Sem se deter nas seqüelas do massacre, Montaigne volta ao desafio da honra, à troca de insultos, a essa “canção guerreira” composta pelo prisioneiro antes da morte. O leitor acaba por esquecer que a boca do canibal é munida de dentes. (LESTRINGANT, 1997, pp. 155-156)

Isso não se dá sem motivo. Afinal, essa ética da palavra, como denominada por Certeau, destituída do corpo que a sustentava, é a principal ferramenta de Montaigne para fazer voltar o bumerangue: o discurso. Sendo assim, também não é à toa a ênfase que Montaigne dá às caretas e às cusparadas que os prisioneiros direcionam aos seus raptos antes de serem abatidos e devorados. Mais do que aos seus inimigos, a ofensa, o deboche, as caretas e as cusparadas do prisioneiro indígena parecem ser direcionadas ao seu verdadeiro algoz: o europeu que matou, destruiu e devastou suas nações em prol da “negociação de pérolas e pimentas. Ignóbeis vitórias!”

É aí que reside a verdadeira potência do discurso canibal. É isso que está em jogo quando os três índios levados a Rouen não demonstram nenhuma admiração pelo luxo e pelas riquezas da cidade francesa. É isso que se agita quando se espantam, na verdade, com o fato de que “tantos homens, barbados, fortes e armados, que estavam em volta do rei, se sujeitassem a obedecer a uma criança e não escolhessem, em vez disso, um dentre eles para comandar.” A palavra canibal se volta, efetivamente, contra o Ocidente de Montaigne

E aqui Montaigne se conecta diretamente ao seu amigo tão estimado, Étienne de La Boétie. É inevitável ouvir os ecos do *Discurso da servidão voluntária* nesse discurso tupinambá sobre a monarquia francesa. O espanto diante dos homens feitos que obedecem a uma criança é o mesmo espanto que La Boétie apresenta diante da servidão em geral, tão naturalizada e banalizada pelos seus contemporâneos. O núcleo duro do pensamento de La Boétie, estabelecido nesse discurso, nessa declamação (para seguir Lestringant), gira em torno de uma questão primordial: o que leva as multidões a não apenas obedecerem, mas *servirem* a Um? Que tipo de poder possui um tirano para enfeitiçar e subjugar milhões, quando apenas a recusa da servidão já bastaria para fazê-lo ruir? “Que mau encontro foi esse que pôde desnaturar tanto o homem, o único nascido de verdade para viver francamente, e fazê-lo perder a lembrança de seu primeiro ser e seu desejo de retomá-lo?” (LA BOÉTIE, 1999, p. 19)

La Boétie se pergunta que mau encontro foi esse, capaz de tanto desnaturar o homem. Isso se dá porque, em sua concepção, não há dúvidas de que o homem é nascido para ser livre, essa é a sua natureza. A aberração da servidão é que é antinatural, desnaturante. Nem mesmo os animais a toleram, visto que resistem veementemente à captura. Se vivêssemos conforme as leis da natureza, também o resistiríamos, com ainda mais ênfase, tendo em vista que o homem, para La Boétie, é o único animal feito para viver francamente em comunhão, e jamais em submissão: “não se deve duvidar de que sejamos todos naturalmente livres, pois somos todos companheiros; e não pode cair no entendimento de ninguém que a natureza tenha posto algum em servidão, tendo-nos posto todos em companhia.” (LA BOÉTIE, 1999, p. 17)

Por mais que disso não tenha memória, por mais que não o tenha visto em vida e nem o tenha lido em lugar algum, La Boétie possui a convicção de que o homem natural não vive em servidão. Por mais que a história que ele pôde acessar seja toda marcada pelo domínio de Um, ou mesmo de alguns, sobre todos os outros, La Boétie sabe que esse vício monstruoso da submissão surgiu de um mau encontro, de uma contingência tão afastada na história que se tornou imemorial, mas é certo que nem sempre foi assim. A sociedade conforme a natureza

humana não abarca a sujeição. É como nos diz Pierre Clastres: “Mesmo se os homens perderam a lembrança dela, mesmo se ele, La Boétie, não tem muita ilusão sobre a possibilidade de seu retorno, o que ele sabe é que antes do mau encontro era esse o modo de existência da sociedade.” (CLASTRES, 2004, p. 110).

Curioso quadro renascentista: o passado aqui não pode informar. Não há entre os antigos o registro de uma sociedade que preceda esse mau encontro, a sabedoria dos gregos e romanos pode até informar sobre a resistência à servidão, mas não informa sobre o tempo que precedeu sua existência. Mas há sempre o outro lado da Renascença: o outro lado do Atlântico. Aqui nos questionamos o quão próximo não está La Boétie de seu amigo-irmão Montaigne? Quão próximos não estão, principalmente, os ameríndios dessa doce liberdade e comunhão naturais? Afinal, não são eles que vivem conforme as leis da natureza? Selvagens e silvestres, não são eles que se afastam da degeneração da natureza que a civilização causou? Há algo mais simbólico do afastamento das leis naturais do que a servidão? O próprio La Boétie se pergunta, num trecho que acreditamos unir nossas personagens:

A propósito, se porventura nascesse hoje alguma gente novinha, nem acostumada à sujeição nem atraída pela liberdade, que de uma e de outra nem mesmo o nome soubesse, se lhe propusessem ser servos ou viver livres, com que leis concordaria? Não há dúvida de que prefeririam somente à razão obedecer do que a um homem servir. (LA BOÉTIE, 1999, p. 19)

Essa gente novinha, que da sujeição e da liberdade não sabe nem o nome, quem seria, senão os ameríndios? A redação do *Discurso* de La Boétie data, de acordo com o próprio Montaigne, de quando ele tinha 18 anos, por volta de 1548. É evidente que essa datação impede a ligação literária direta de La Boétie com personagens importantes de nosso percurso, como Thevet, Léry e a França Antártica, que entram em cena a partir de 1555. Mas a França da primeira metade do século XVI esteve longe de viver às escuras no que concernia às Américas. A tradução de relatos de viagem espanhóis e portugueses para o francês foi intensa. As viagens de navegadores franceses já se realizavam com algum destaque antes mesmo do empreendimento estatal da França Antártica, de forma que Pierre Clastres levanta a questão sobre o contato que La Boétie pode ter tido com esse tipo de literatura:

E seria muito surpreendente que um La Boétie não se interessasse de perto pelo que se escrevia sobre a América ou pelo que se dizia em portos como Bordéus, por exemplo, perto de seu Sarladais natal. Claro que tal saber não era necessário ao autor do *Discurso* para que o pensasse e o escrevesse, ele poderia tê-lo articulado sem isso. Mas como poderia esse jovem que, ao interrogar-se com tanta seriedade sobre a servidão voluntária, sonhava com a sociedade anterior ao mau encontro, como poderia ele não ficar impressionado com a imagem que, havia já longos anos, os viajantes traçavam desses "povos

inteiramente novos", selvagens americanos sem fé, sem rei, sem lei, povos em que o homem vive "sem lei, sem imperador e onde cada um é senhor de si mesmo"? (CLASTRES, 2004, p. 118)

De uma forma ou de outra, o tema do “selvagem” americano ressoa no *Discurso*, ao menos indiretamente. Não é necessário que La Boétie conhecesse a fundo os ameríndios para escrevê-lo, mas não há dúvidas de que essa “gente novinha” de fato “nasce” em seu tempo, pelo menos para a consciência europeia. E por mais que ele não tenha tido a oportunidade de escrever diretamente sobre esses povos “sem fé, sem lei e sem rei”, seu amigo-irmão o fez, ecoando seu nome, sub-repticiamente, em *Dos Canibais*. Afinal, como não lembrar, no questionamento que os tupinambás fazem sobre o rei criança, da passagem de La Boétie em que se questiona o estatuto físico e moral do rei:

Mas, ó Deus, o que pode ser isso? Como diremos que isso chama? Que infortúnio é esse? Que vício, ou antes, que vício infeliz ver um número infinito de pessoas não obedecer, mas servir, não serem governadas, mas tiranizadas, não tendo bens, nem parentes, mulheres nem crianças, nem sua própria vida que lhes pertença; aturando os roubos, os deboches, as crueldades, não de um exército, de um campo bárbaro contra o qual seria preciso despender seu sangue e sua vida futura, mas de um só; não de um Hércules ou de um Sansão, mas de um só homenzinho, no mais das vezes o mais covarde e feminino da nação, não acostumado à pólvora das batalhas, mas com muito custo à areia dos torneios, incapaz de comandar os homens pela força, mas acanhado para servir vilmente à menor mulherzinha. (LA BOÉTIE, 1999, p. 13)

À parte a misoginia explícita de La Boétie, percebe-se a ressonância de sua questão com a dos ameríndios: como podem os homens barbados e fortes servirem a uma criança? Ou, como pode um número infinito de homens feitos aturar os roubos e crueldades de um só, o mais covarde e “feminino” da nação? Em sua entrevista com os tupinambás em Rouen, Montaigne questiona ao líder deles que proveito ele tirava de sua superioridade, ao que ele responde: “o de marchar à frente na guerra” (MONTAIGNE, 2009, p. 72). Se essa é vantagem e o orgulho do líder tupinambá, como pode ser que na França possa reinar um “homenzinho, no mais das vezes o mais covarde e feminino, não acostumado à pólvora das batalhas”? Que mérito e, principalmente, que direito possui esse rei ao trono? O que faz Montaigne aqui senão dar a palavra ao estrangeiro, para tornar estranhos os costumes de seu próprio país, ecoando o potente discurso de seu amigo La Boétie?

Quão estranha aos olhos estrangeiros não é também a segunda observação dos tupinambás à corte francesa:

Em segundo lugar (eles têm um tal modo de falar que chamam os homens “metades” uns dos outros), que tinham percebido haver entre nós homens satisfeitos e gozando de toda a espécie de comodidades, enquanto suas

metades mendigavam às suas portas, descarnados de fome e de pobreza, e acharam estranho que essas metades tão necessitadas pudessem sofrer uma tal injustiça sem pegar os outros pelo pescoço ou atear fogo em suas casas. (MONTAIGNE, 2009, p. 71)

O que chama a atenção, além da desigualdade patente entre “as metades” dos franceses, uns gozando de luxos e privilégios e outros descarnados de fome e pobreza, é o fato de que assim permaneçam sem pegar pelo pescoço seus algozes, ou atear fogo às suas casas. Novamente ecoa, em profundidade, a indignação de La Boétie, que não se propõe a investigar a origem do mau encontro, não pretende desvendar o momento em que se erigiu a divisão entre dominantes e dominados, mas tenta compreender o que ainda sustenta tal estado de coisas. Que vício infeliz é esse que mantém a todos sob o jugo de Um, quando não seria necessário sequer pegar pelo pescoço esse Um, e nem mesmo atear fogo à sua casa, mas simplesmente recusar-se a servi-lo. O que mantém essa desigualdade de pé? Essa é uma das questões primordiais de La Boétie, e a única a que ele se dedica a responder. Novamente Clastres nos informa:

Assim, o Discurso da servidão voluntária formula explicitamente duas questões: por que, em primeiro lugar, a desnaturação do homem ocorreu, por que a divisão se instalou na sociedade, por que adveio o mau encontro? A seguir, como os homens perseveram em seu ser desnaturado, como a desigualdade se reproduz constantemente, como o infortúnio se perpetua a ponto de parecer eterno? A primeira questão, La Boétie não responde. Ela diz respeito, enunciada em termos modernos, à origem do Estado. De onde provém o Estado? É perguntar a razão do irracional, tentar reduzir o acaso à necessidade, querer, em uma palavra, abolir o mau encontro. Questão legítima, mas resposta impossível? Com efeito, nada permite a La Boétie justificar o incompreensível: por que os homens renunciaram à liberdade? Ele tenta, em troca, dar uma resposta à segunda questão: como pode a renúncia à liberdade ser duradoura? A intenção principal do Discurso é articular essa resposta. (CLASTRES, 2004, p. 112)

E de fato essa é a questão que La Boétie articula: o que faz a servidão durar?. Entre a pirâmide hierárquica de disseminação da dominação e o fascínio pelo nome de Um<sup>50</sup>, La Boétie parece fornecer pistas para a origem e o sustentáculo dessa renúncia à liberdade. No entanto, a última página do *Discurso* não parece deixar motivo para otimismo, ao menos não em vida, não um otimismo político, pois encarrega a Deus a missão de castigar o tirano: “De minha parte creio, e não estou enganado, que lá embaixo ele [Deus] reserva à parte para o tirano e seus cúmplices alguma pena particular – pois nada é mais contrário a Deus, de todo liberal e bonachão, que a tirania.” (LA BOÉTIE, 1999, p. 37). De forma que, por mais que investigue a força que mantém a dominação e a desigualdade, La Boétie não chega a uma resposta

---

<sup>50</sup> Conferir LEFORT, Claude. *O nome de Um*. In: LA BOÉTIE, Étienne. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

conclusiva o suficiente a ponto de orientar uma ação pragmática, se é que há uma tal resposta. O mau encontro não se resolve, parece não se resolver. E não à toa a questão se prolonga, se estende através da pena de Montaigne, ou melhor dizendo, da boca do ameríndio que cospe. O que impede essas metades de pegarem pelo pescoço seus algozes e ateam fogo às suas casas?

A indignação perante as metades famélicas e empobrecidas permanece em Montaigne através do discurso dos canibais. É uma forma de prolongar, de fazer continuar ressoando a questão filosófica de seu amigo-irmão<sup>51</sup>. Nesse sentido, esse “tal modo de falar que chama aos homens metades uns dos outros” não é estranho a Montaigne, para quem La Boétie foi também uma metade, e de quem lamentou a morte pelo resto de sua vida:

Desde o dia em que o perdi, “dia infeliz, mas que honrarei sempre, porquanto tal foi a vontade dos Deuses”, não faço senão me arrastar melancolicamente. Os próprios prazeres que se me oferecem, em vez de me consolar ampliam a tristeza que sinto da perda, *pois éramos de metade em tudo* e parece, hoje, que lhe sonogo a sua parte: “assim decidi não mais participar de nenhum prazer, agora que já não tenho aquele com quem tudo dividia”. (MONTAIGNE, 1972, I, 28, p. 100, grifo nosso)

Esse tal modo de falar, de chamar os homens metades, são exemplo simbólico, sinedóquico dos sentimentos de solidariedade e de indignação universais perante a injustiça em Montaigne, que os compartilha com La Boétie, com quem é um. É o que Jean Starobinski deduz, ao perceber astutamente a recorrência lexical do termo “metades” atribuído aos tupinambás e designado a La Boétie, e aqui o seguimos:

Ora, essa partilha e essa amizade universalizadas determinam imediatamente, nas palavras que Montaigne tem o cuidado de relatar, a crítica das desigualdades, as quais os “canibais” descobrem na França ao primeiro olhar [...] Na reflexão de Montaigne, o laço universal que a mais simples das almas estabelece por sentimento funda um critério de moralidade e torna legítimas a negação, a recusa indignada opostas a tudo que, nos fatos, contradiz a solidariedade “naturalmente” experimentada. (STAROBINSKI, 1992, p. 241)

Essa recusa indignada àquilo que contradiz a solidariedade “naturalmente” experimentada é a mesma recusa indignada de La Boétie à servidão, que contradiz a liberdade “naturalmente” experimentada pelos homens e mesmo pelos animais, e que é solapada pelo mau encontro. Como observado por Filipe Ceppas, comentando Starobinski, “na crítica às desigualdades e ao abuso dos poderosos, escreve Starobinski, La Boétie e os canibais se irmanam, qual duas metades de (ou em) Montaigne.” (CEPPAS, 2020, p. 204). Da mesma

---

<sup>51</sup> O uso recorrente de tal expressão “amigo-irmão”, se deve à forma como Montaigne descreve a sua amizade com La Boétie no ensaio *Sobre a amizade* (I, 28): “É, em verdade, um belo nome e digno da maior afeição o nome de irmão; e por isso La Boétie e eu o empregamos quando nos tornamos amigos” (MONTAIGNE, 1972, I, 28, p. 96)

maneira como faz falar indiretamente La Boétie, através de seu discurso, Montaigne também faz falar o canibal, cuja palavra é transformada em discurso.

E não apenas o canibal, mas também o inca e o asteca, tupinambizados numa infância da humanidade, têm a oportunidade de discursar através de Montaigne, de cuspir algumas verdades na cara dos espanhóis que lhes acoçam. Em *Sobre os coches*, Montaigne descreve o infame e caricatural procedimento do *requerimiento*, palavrório jurídico-teológico que era dirigido aos povos mesoamericanos antes de os espanhóis invadirem e tomarem suas terras, seus víveres e seus metais, “recomendando-lhe” a submissão à Coroa Espanhola e à Santa Igreja Católica. Do contrário, seriam justamente exterminados (guerra justa). Assim o descreve Montaigne:

Costeando o mar em busca de suas minas, alguns espanhóis pisaram terra numa região fértil e amena, muito habitada, e fizeram àquele povo suas advertências costumeiras: que eram pessoas pacíficas, vindas em longuíssimas viagens, enviadas pelo rei de Castela, o maior príncipe da terra habitável, a quem o papa, representando Deus na Terra, dera o principado de todas as Índias. Que se eles quisessem lhe ser tributários seriam muito bondosamente tratados: pediam-lhes víveres para sua alimentação e ouro para a necessidade de algum remédio. Anunciavam-lhes, de resto, a crença em um só Deus e a verdade de nossa religião, que os aconselhavam a aceitar, e a isso acrescentando certas ameaças. (MONTAIGNE, 2010, III, 6, p. 485)

O procedimento do *requerimiento*, Montaigne extrai sua descrição de suas fontes espanholas, especialmente a *Historia general de las Indias*, de Francisco Lopez de Gomara, onde o autor descreve a “Conquista” espanhola das Américas e com elas o *requerimiento*. Gomara, no entanto, o descreve de maneira acrítica, acreditando em sua eficiência e justiça, ao que Montaigne se assombra: “Deles mesmos é que nos vêm essas narrativas: pois não só as confessam como delas se vangloriam e as publicam.” (MONTAIGNE, 2010, III, 6, p. 488). Sendo assim, é através da descrição orgulhosa, pelos próprios espanhóis, de seus atos repugnantes, que Montaigne inverte o jogo, denunciando a aberração moral de tal procedimento. Nesse contexto é que Montaigne insere novamente o discurso ameríndio, gêmeo do discurso canibal do ensaio anterior, por meio da resposta dos índios àquele procedimento absurdo:

A resposta foi esta: que quanto a serem pacíficos, eles não tinham essa aparência, se é que o eram. Quanto ao rei deles, já que estava pedindo devia ser indigente e necessitado; e aquele que lhe fizera essa distribuição de terras era homem amante da dissensão, por ir dar a um terceiro coisa que não era sua e metê-lo em contenda contra os antigos possuidores. Quanto aos víveres que lhes forneciam; ouro, tinham pouco, e que era coisa pela qual não tinham nenhuma estima, visto que era inútil para o serviço de sua vida, a qual só se preocupavam em passar de modo feliz e agradável: portanto, o que eles

conseguissem encontrar, salvo o que era empregado no serviço de seus deuses, que o tomassem sem medo. Quanto a um só Deus, o discurso lhes agradara, mas não queriam mudar de religião, tendo dela se servido tão utilmente e por tanto tempo: e que só estavam acostumados a receber conselho de seus amigos e conhecidos. Quanto às ameaças, era sinal de falta de juízo ir ameaçando aqueles cuja natureza e recursos eram desconhecidos. Assim, que se apressassem prontamente em sair de sua terra pois não estavam acostumados a ver com bons olhos as cortesias e advertências de gente armada e estrangeira: do contrário, fariam com eles o mesmo que com aqueles outros, e mostraram-lhes as cabeças de uns homens justicados em volta da cidade. Eis um exemplo do balbucio dessa infância. (MONTAIGNE, 2010, III, 6, p. 486)

Aqui o discurso do ameríndio atinge o coração da empresa colonial espanhola em todas as suas acepções, denunciando a hipocrisia de seu aparato jurídico-teológico ao escancarar seu falso pacifismo, sua falsa liturgia jurídica, sua insolência em invadir terras alheias e proclamarem-nas como suas, sua cupidez injustificável pelo ouro, sua irresponsabilidade em distribuir ameaças a quem não conhecem e sua ousadia em exortar aos índios seu Deus único. Discurso digno da “revolução sociológica” de Montaigne, em que o estrangeiro, ao falar, desmonta os alicerces de um sistema social e político que só se sustenta quando sobre ele não se reflete. Do canibal que cospe verdades sobre as injustiças da Europa, Montaigne chega ao índio mesoamericano que denuncia a imposição de tais injustiças sobre sua própria terra. “Eis um exemplo do balbucio dessa infância”. Ora, para um povo em estágio tão primitivo de infância, até que esses “selvagens” são eloquentes. Para um povo apenas preocupado em passar a vida “de modo feliz e agradável”, até que possuem uma grande desenvoltura política.

O recurso à imagem de um selvagem na infância da humanidade ou mais próximo à natureza silvestre, como são os tupinambás e os incas e astecas a ele assemelhados, tem por efeito produzir um ameríndio retórico que seja virtuoso, rente à linha ética da natureza, imbuído de grandeza moral e, por isso, capaz de funcionar como juiz imparcial da Europa. A concepção de uma humanidade em seu estado de natureza a habilitaria a operar como apelo à consciência. E essa humanidade infante, natural, não cessa de dizer à Europa, e não apenas dizer, mas também exemplificar. Isso está explícito nas manifestações de grandeza e altivez proporcionadas pelo prisioneiro tupinambá, que não sente medo da morte e cospe na cara de seus captores, assim como está representado nos suplícios de Atahualpa, chefe inca enforcado logo depois de batizado, e Cuauhtemoc, imperador asteca queimado vivo pelos espanhóis ávidos por ouro, todos lembrados por Montaigne. Nenhum deles perdeu a postura real diante da morte. Como nos diz Lestringant: “Dignos dos príncipes magnânimos que souberam ser, seus fins são eloquentes. Eles falam e denunciam a iniquidade do suplício, deixando, por outro lado, prever a vingança e a reparação pelo sangue.” (LESTRINGANT, 1997, pp. 161-162)

No caso do ensaio *Sobre os coches*, essa reparação pelo sangue já se mostra impossível. Diferentemente do canibal devorado, que tinha a convicção de que seria vingado por seus aliados num futuro próximo, os índios mesoamericanos já não encontram horizonte em que essa vingança possa se suceder. Montaigne, passados oito anos da publicação de um ensaio a outro, já entende a gravidade da devastação colonial que suprime a ética da palavra. Seguindo o raciocínio de Lestringant, trazemos novamente as suas palavras: “[...] o canibalismo de ‘Os coches’ não é somente a continuação daquele de ‘Os canibais’; ele é a sua perversão. Desde que a espoliação seja a regra e que a lei do mais forte substitua a rivalidade generosa do dom de si, qualquer esperança de revanche se esfuma. Dos *Ensaio*s de 1580 àqueles de 1588, do Brasil ao México, a lição da história toma um tom pessimista.” (LESTRINGANT, 1997, p. 162)

A revolução sociológica de Montaigne faz o selvagem falar, mas parece que a Europa ainda não está disposta a escutar. O último parágrafo do ensaio *Sobre os coches* traz uma atmosfera melancólica através de um relato profundamente simbólico da destruição dessas nações tão virtuosas:

No dia em que foi preso, esse último rei do Peru estava no meio de sua tropa, sentado numa cadeira de ouro e sendo transportado numa padiola de ouro. Tantos quantos desses carregadores eram mortos, para fazê-lo cair ao chão (pois os espanhóis queriam pegá-lo vivo), tantos outros à porfia ocupavam o lugar dos mortos: de modo que jamais conseguiram abatê-lo, por maior morticínio que se fizesse daquelas pessoas, até que um homem a cavalo foi agarrá-lo pelo corpo e o jogou no chão. (MONTAIGNE, 2010, III, 6, p. 491)

A queda do rei último rei inca simboliza, de maneira cruelmente sóbria, a queda das nações indígenas. Por maior que fosse a altivez de seus súditos, obstinados em sustentar-lhe a padiola de ouro para que não caísse, por mais que isso implicasse morrerem um por um, a queda era inevitável. Um homem a cavalo agarrou-lhe pelo corpo e o jogou no chão. A arte equestre, o transporte a cavalo, ignorado pelos ameríndios, se sobrepõe ao serviço manual de carregamento do rei inca. Eles não possuíam “coches”.

Retomemos, para encerrar, a pergunta de La Boétie: “se porventura nascesse hoje alguma gente novinha, nem acostumada à sujeição nem atraída pela liberdade, que de uma e de outra nem mesmo o nome soubesse, se lhe propusessem ser servos ou viver livres, com que leis concordaria?”. Se tal indagação se dirigisse a Montaigne, a resposta provável seria: essa gente “nasceu” e “escolheu” ser livre. E a essa liberdade se agarrou com todas as forças até o fim de sua jornada. Mas apenas isso não bastou. Mesmo com toda coragem, virtude e nobreza, suas nações sucumbiram no mau encontro com a civilização europeia. O verdadeiro mau encontro,

ao qual resistiram de forma brava, como admira-se o próprio Montaigne, lamentando a disparidade de forças:

Quando olho para esse ardor indomável com que tantos milhares de homens, mulheres e crianças apresentam-se e atiram-se tantas vezes aos perigos inevitáveis, para a defesa de seus deuses e de sua liberdade: essa generosa obstinação em sofrer todos os extremos e as dificuldades, e a morte, com mais gosto do que em se submeterem à dominação daqueles por quem foram tão vergonhosamente iludidos: e alguns, ao serem pegos, preferindo se deixar matar de fome e de jejum a aceitar víveres das mãos de seus inimigos tão vilmente vitoriosas, prevejo que se os tivessem atacado de igual para igual, tanto em armas como em experiência e em número, teria sido um conflito tão perigoso, ou mais, que outra guerra que conhecemos. (MONTAIGNE, 2010, III, 6, p. 484)

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação teve por intuito explorar um caminho, dentre muitos possíveis, que a representação do “selvagem” americano percorreu no século XVI. Trata-se sempre de um recorte bibliográfico, o que nunca deixa de possuir algum nível de arbitrariedade ou de conveniência. No entanto, acreditávamos ser um caminho interessante a ser explorado, respaldado pela tradição de autores da envergadura de Gilbert Chinard, Frank Lestringant e outros. O recorte em questão teve como régua as fontes que tornaram possível o gesto montaigniano da revolução sociológica, que acreditamos ser de profunda importância para a inserção do ameríndio no arquivo filosófico do Ocidente. Seja como personagem conceitual, como espelho deformado ou como uma alteridade absoluta, o ameríndio foi uma semente plantada no solo da filosofia no século XVI, e que se transformou numa árvore de muitas ramificações, impactando autores até o Iluminismo e adiante. Para compreender esse gesto, essa inserção do *discurso* ameríndio no cânone filosófico, foi necessário investigar a formação inicial da representação do “selvagem” em toda a sua complexidade, de figura monstruosa até representante da Idade do Ouro. Foi necessário explorar as contradições e contribuições de Thevet e Léry, sintomas da cisão religiosa que, junto com a expansão colonial, marcou o contexto do século XVI. Tudo confluía para um ponto de culminação, que acreditamos ser os ensaios americanos de Montaigne, em especial o *Dos Canibais*.

De Colombo a Thevet, Léry, Benzoni e Gomara, a representação ocidental do selvagem passou por complexas transformações, como não poderia deixar de ser. A alteridade absoluta daqueles povos implica esse nível de complexidade, contradição e nuance, era inevitável. Nosso intuito, dentro dessa miríade de reações, interpretações e espantos, era tentar delinear o caminho que culminou em Montaigne, primeiro *filósofo* a abordar o assunto. Caminho que foi marginal em seu tempo, minoritário como muitas das opiniões de Montaigne. Mas todo discurso *avant-garde* é minoritário em seu tempo. Nesse sentido, Montaigne foi póstumo, muito mais devidamente apreciado pelos séculos seguintes do que por seus contemporâneos. E com isso não intentamos transformá-lo numa espécie de revolucionário anti-colonialista pioneiro, pois apesar da imensa contribuição que deu para minar essa certeza colonial, sua posição de origem nunca deixou de ser a de que devemos nos ater aos usos e costumes de nosso país. Sua solidariedade diante da mais simples alma, seja a dos animais ou a dos “selvagens”, sempre coexistiu com o seu combate à novidade e à revolução, ao menos publicamente.

Daí o paradoxo: a desigualdade escandalosa criticada com razão pelos índios levados para a França faz parte das antigas instituições com as quais Montaigne não se satisfaz mas que prefere não ver derrubar pela violência, por temor do pior. O próprio da violência é não conhecer limites nem prever as consequências de uma primeira destruição, que suscita outras, a perder de vista... Montaigne conseguirá fazer coexistir crítica e “conservantismo”. (STAROBINSKI, 1993, p. 241)

No próprio ensaio *Sobre a amizade*, após louvar visceralmente seu amigo-irmão La Boétie, de quem reproduziu e ressoou as críticas ao poder, faz questão de afirmar, como que atenuando a virulência da crítica política de seu amigo, que ele escrevera o *Discurso da servidão voluntária* muito jovem e que, apesar de tudo, sempre fora um cidadão exemplar: “Nunca houve melhor cidadão; ninguém desejou mais a tranquilidade de seu país, nem foi mais inimigo das perturbações e das ideias novas que ocorreram em seu tempo. Muito mais se devotara a extingui-las do que a fornecer argumentos que lhes favorecessem a propagação.” (MONTAIGNE, 1972, p. 101).

De maneira que não ignoramos as contradições e paradoxos indissociáveis da obra de Montaigne, visto que são inevitáveis. Todavia, mais do que dedicar-nos à elucidação ou à exposição minuciosa de seus paradoxos, nos interessa compreendê-la no âmbito de sua contribuição valiosíssima ao nosso recorte de estudos. A entrada do ameríndio no arquivo filosófico ocidental é um momento que muito nos interessa e que guiou nossa pesquisa pelas muitas metamorfoses pelas quais ela passou. Um projeto de pesquisa que não se interrompe com esta dissertação, que é apenas o começo, investiga apenas o alicerce desse edifício conceitual que o Ocidente construiu em volta dos povos indígenas das Américas, desses “selvagens” incógnitos e proféticos. Mas acreditamos ter explorado com alguma dimensão considerável este alicerce, percorrendo esse caminho marginal que levou de Thevet a Léry e a Montaigne, caminho restrito à França Antártica, à segunda metade do século XVI, aos tupinambás e a muitos outros microcosmos, recortes da realidade, mas que desejamos transformar aqui em sinédoque de uma compreensão maior a respeito de como a filosofia ocidental absorveu essa alteridade absoluta.

Se processa neste percurso o movimento inestimável a que chamamos “refluxo colonial”. Para não sair do espaço metafórico da alimentação, acreditamos que o estômago europeu fora incapaz de digerir o ameríndio cuja existência tentou devorar. O indigesto selvagem retorna, como um refluxo, como a náusea de viagem descrita por Montaigne no início de *Sobre os coches*. Não se pode cruzar o Atlântico sem ela. Tal qual um vírus, o selvagem, ou a sua representação, para ser mais preciso, se instala no cenário intelectual europeu a partir de

Montaigne, herdeiro de Léry, e não cessa de retornar, como um fantasma, para acossar o espírito Ocidental, desestabilizar suas estruturas. O espectro do ameríndio não se deixa matar, e volta para assombrar a filosofia europeia acostumada ao canibalismo das guerras de religião, mas não à antropofagia. O antropófago, a partir de Montaigne, se torna uma pedra no sapato do Ocidente.

Sabemos também que esse antropófago, que essa representação do ameríndio construída pelos europeus do século XVI provavelmente já guardava pouca semelhança com as populações indígenas à época, e que com certeza guarda menos ainda com a diversidade infinita de culturas que ainda hoje resistem. E a avaliação da precisão desses dados antropológicos e históricos foge ao escopo deste trabalho e à nossa competência, de maneira que o nosso objetivo aqui não foi jamais construir um retrato fiel das populações indígenas das Américas, e sim compreender justamente os vieses e embates internos que constituíram a formação deste ameríndio ficcional, da personagem conceitual do selvagem no imaginário europeu do século XVI, culminando com a sua entrada na arena filosófica a partir de Montaigne.

Sendo assim, ao fim e ao cabo, há um percurso, muito sinuoso, em que tudo parece convergir. Da figura bestial, teratológica que se construiu do ameríndio até o idílico primitivismo da Idade do Ouro, que visava fazer falar uma voz primordial, de uma humanidade primeira, antecedente aos vícios da civilização. Tanto em Thevet quanto em Léry, essa primeira imagem, do índio diabólico, já se encontra fragilizada. As infinitas *singularidades* daqueles povos impedem que Thevet os anuncie como meras bestas vis, bárbaras e condenadas, como seu arcabouço teológico e cosmográfico lhe sugeria. É uma espécie de espanto que o impede de embarcar nessa interpretação simplória. Ver com seus próprios olhos a complexidade daquelas organizações sociais é experiência que não deixa dúvida. Há algo a mais ali. Há um Outro que não se deixa subsumir por completo, que não cessa de espantar, verbo caro à filosofia. Thevet, não sabendo muito bem o que retirar desse espanto, dessa diversidade, nos legou uma antologia de fatos, fauna, flora e práticas dos indígenas. Um prospecto luxuoso, um texto de antecipação, para ficar com as palavras de Lestringant (LESTRINGANT, 1994, p. 33).

Em Léry esse espanto toma uma forma mais rigorosa, já se entende uma tentativa de domá-lo através de um espírito mais moderno, mais científico. Breviário do etnólogo, como disse Lévi-Strauss, o *Viagem à terra do Brasil* nos oferece o ponto de partida moderno, um ponto de partida genuinamente antropológico. Se estrutura o circuito entre o *ici* e o *là-bas*, entre o aqui de cima e o lá de baixo. Com ele se estrutura uma etnologia que visa traduzir a palavra indígena arredia e galhofeira a um discurso escriturário e pedagógico. Se instaura também um

pendor pela alegoria, pelo simbólico, por uma estrutura universal da palavra, aquela palavra que diz um mundo inicial. Não apenas uma antologia de dados, há em Léry uma glosa, um esforço analítico pioneiro, distanciado da experiência pelo tempo. Há o tom de remorso, de oportunidade perdida, que já apontamos juntamente a Lestringant, a tristeza pela condenação divina inevitável daqueles povos iletrados e pelas lições que os europeus se negam a aprender com eles.

Há, sobretudo, em meio às angústias do embate interior entre o etnólogo e o teólogo, no final, uma saudade: “[...] lamento muitas vezes não ter ficado entre os selvagens nos quais, como amplamente demonstrei, observei mais franqueza do que em muitos patrícios nossos com rótulos de cristãos.” (LÉRY, 1941, p. 228). Os ouvidos atentos do etnólogo captam a franqueza destes selvagens, que é transformada em princípio de autorreflexão. A palavra indígena transformada em discurso, como viria a ser a arma mais potente de Montaigne, já se anunciava em Léry. Qual estatuto moral ocupa o francês, o europeu ou o ocidental em geral para que se disponha a denominar, tão facilmente, bárbaros aqueles povos? Qual barbárie se encontra entre eles que não seja sobrepassada pelo que se encontra na França cindida e galvanizada pelo ódio religioso? O canibalismo também não os praticamos “nós”, os franceses? E pior, não apenas dirigido aos inimigos de um visceral ciclo de vingança, mas dirigido aos irmãos de fé, aos conterrâneos, vizinhos e amigos.

A viagem de Léry de volta à Europa traz consigo o “vírus” da palavra indígena, ao qual Thevet parecia estar imune. Aqueles povos não apenas são humanos tal qual os das outras três partes do mundo, como também tem algo a dizer sobre os costumes irrefletidos do Ocidente. O ameríndio é incluído no auditório universal da humanidade, e exige a palavra. Essa palavra, Léry já a concede, ignorando a torrente que com isso liberava, mas é Montaigne que a leva às últimas consequências: “Montaigne faz do canibal um orador, mas um orador tão loquaz e tão pronto à réplica que não é sempre fácil segui-lo.” (LESTRINGANT, 1997, 273). Disperso entre as curvas da opinião comum, dos cosmógrafos e dos Antigos, Montaigne suspende o juízo para fazer o canibal falar. Sua representação passa longe daqueles canibais cinocéfalos de Colombo ou dos gulosos e perversos antropófagos de Vespúcio. O canibal *fala* a linguagem da natureza, parece que com ela ainda guarda intacto o cordão umbilical. Sem comércio, sem letras, sem ciência ou avaréza, o canibal de Montaigne parece que acabou de sair das mãos de Deus.

Parece, à primeira vista, completamente desprovido de traços culturais, como sugere a série privativa que exploramos neste trabalho. Mas apenas à primeira vista. O canibal de Montaigne não possui comércio ou moeda, mas possui uma economia da honra; não possui letras, mas possui uma ética da palavra. O que parece lhes faltar, na verdade, não é cultura, mas sim os vícios da civilização ocidental. Sua proximidade da natureza não indica uma animalização – o que para Montaigne, não seria tão problemático, tendo em vista que para ele, o ser humano não está tão distante assim das outras espécies -, mas sim uma posição nobre, pura diante da degeneração europeia, que o habilita a atuar como juiz do Ocidente. O canibal que expressa a voz da humanidade primordial atua como lembrança constante do que a humanidade *poderia* ser, diante das aberrações que a tomaram de assalto no Velho Mundo. Sem decair num primitivismo puro e simples, Montaigne reverte questão aos seus conterrâneos, renunciando Rousseau e criticando Hobbes antes mesmo dele escrever: aonde nos levou essa obsessão pela técnica e pela civilização? Mais do que um retorno ao estado de natureza Montaigne oferece um espelho à civilização ocidental.

O conceito inicial de um índio bárbaro e animalizado perde o sentido quando a civilização europeia o supera em todo tipo de barbárie, o que ficou mais do que explícito na interação devastadora entre ambos. A revolução sociológica de Montaigne manobra a estrutura do discurso para colocar o europeu diante do espelho. A via de mão dupla que Léry inaugura, é percorrida por Montaigne. Entre os meandros de sua escrita astuciosa, tentamos evitar as armadilhas de seus paradoxos, ao mesmo tempo em que os entendemos como essência constitutiva de sua obra. O que nos interessou aqui, desde sempre, foi averiguar esse *gesto* montaigniano. Essa revolução sociológica é o que motivou esse trabalho desde sempre. Compreender como se deu a entrada do “selvagem” americano no rol da humanidade universal e, principalmente, da filosofia ocidental.

Passeando entre as margens da filosofia, história e antropologia, esperamos ter contribuído para o avanço da compreensão dessa figura enigmática que desde então não cessa de se fazer presente no *ici* europeu. Esperamos ter preparado um pouco o terreno para a exploração futura de mais dessas relações ameríndias na história da filosofia, pois nos importa conceber o cânone filosófico do Ocidente não como um monolito ou um ecossistema autorreferente, mas sim como sempre o foi: uma esponja porosa, ou um organismo que tem “os olhos maiores do que a barriga, como se diz daqueles cuja fome e apetite fazem desejar mais carne do que podem embuchar” (MONTAIGNE, 2009, I, 31, p. 46). A gula ocidental, nesse

caso, parece ter gerado uma indigestão. O canibal retorna, não completamente digerido, para incomodar. E eles nem usam calças!

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ANDRADE, Oswald de. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo, 1990.
- BIRCHAL, Telma de Souza. **Montaigne et le nouveau monde: en relisant Lévi-Strauss**. Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne, n° 64, 2016, pp. 129-142.
- BRAGA, Corin. **Marvelous India in medieval representations**. Rupkhata Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities, vol. VII, n° 2, pp. 31-41, 2015.
- BURON, Edmund. **Introduction**. In: D'AILLY, Pierre. **Imago Mundi**. Paris: Maisonneuve Frères, 1930.
- CAILLOIS, Roger. **Préface**. In: MONTESQUIEU. **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard. 1947.
- CEPPAS, Filipe. **Heranças canibais. Oswald herdeiro de Montaigne e vice versa**. Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas, v. 4, n. 10., jul./dez., 2020.
- CERTEAU, Michel de. **A Escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, edição virtual Digital Source.
- \_\_\_\_\_. **Le lieu de l'autre: histoire religieuse et mystique**. Paris: Seuil/Gallimard, 2005, edição virtual Nordcompo.
- CHICANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. **Canibais do Brasil: os açougues de Fries, Holbein e Münster (Século XVI)**. Revista Tempo, v.14, pp. 165-192, 2010.
- CHINARD, Gilbert. **L'Exotisme américain dans la littérature française au XVI<sup>e</sup> siècle: d'après Rabelais, Ronsard, Montaigne**. Genebra: Slatkine Reprints, 1970.
- CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política**. Prefácio de Bento Prado Jr.; tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- COLOMBO, Cristóvão. **Diários da descoberta da América: as quatro viagens e o testamento**. Porto Alegre: L&PM, 1991.

D'AILLY, Pierre. **Imago Mundi**. Paris: Maisonneuve Frères, 1930.

D'ANGHERA, Peter Martyr. **De Orbe Novo**. Nova York e Londres: The Knickerbocker Press, 1912.

DE MELO FRANCO, Afonso Arinos. **O índio brasileiro e a revolução francesa: as origens brasileiras da teoria da bondade natural**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

DESCOLA, Philippe. **Para além de natureza e cultura**. Tradução de Andrea Daher e Luiz César de Sá. Niterói: Eduff, 2023.

DIDEROT, Denis. Suplemento à viagem de Bougainville. Sobre o inconveniente de atribuir ideias morais a certas ações físicas que não as comportam. Trad. J. Guinsburg. In: \_\_\_\_\_. *Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 131-157

DUPEYRON, Jean-François. **Les intentions d'écriture de Montaigne: l'exemple du chapitre *Des Cannibales***. *Methodos* (online), v. 16, 2016. Disponível em << <http://journals.openedition.org/methodos/4456>>>.

GRAEBER, David; WENGROW, David. **O despertar de tudo: uma nova história da humanidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias (primeira parte)**. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.

HOBBS, Thomas. **O leviatã**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBBS, Thomas. **The life of Mr. Thomas Hobbes of Malmesbury, written by himself in a latine poem**. London: Newberry, 1680.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.

LAHONTAN, Louis-Armand de. **Dialogues avec un sauvage**. Paris: Lux Éditeur, 2015.

LA BOÉTIE, Étienne. **Discurso sobre a servidão voluntária**. Comentários de Pierre Clastres, Claude Lefort e Marilena Chauí; tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999.

LAUNAY, Robert. **Roman, savages and despots: thinking about Others from Montaigne to Herder**. Chicago: The University of Chicago Press, 2018.

LE GOFF, Jacques. **Para um novo conceito de Idade Média**. Lisboa: Editorial Estampa, 1979.

LÉRY, Jean de. **Viagem à Terra do Brasil**. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1941.

LESTRINGANT, Frank. **À espera do Outro**. In: Adauto Novaes (Org.). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. **Préface: Léry ou le rire de l'indien**. In: LÉRY, Jean de. **Histoire d'un Voyage fait en la terre du Brésil**. 2ª edição. Prefácio, anotações e apresentação por Frank Lestringant. Paris: Librairie Général Française, 1994.

\_\_\_\_\_. **O Brasil de Montaigne**. Revista de Antropologia, São Paulo, Brasil, vol. 49, n. 2, pp. 515-556, 2006.

\_\_\_\_\_. **O canibal: grandeza e decadência**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Histoire de lynx**. Paris: Éditions Plon, 1991.

\_\_\_\_\_. **Nous sommes tous des cannibales**. Paris: Éditions du Seuil, 2013.

\_\_\_\_\_. **Sur Jean de Léry (entrevista com Claude Lévi-Strauss)**. In: LÉRY, Jean de. **Histoire d'un Voyage fait en la terre du Brésil**. 2ª edição. Prefácio, anotações e apresentação por Frank Lestringant. Paris: Librairie Général Française, 1994.

LEVIN, Harry. **The myth of the Golden Age in the Renaissance**. Ontário: Fitzhenry & Whiteside Limited, 1969.

MASIERO, Mateus. **Montaigne e a figura do canibal como método de discurso indireto**. Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas, v. 5, n. 11., jan./jun., 2021.

MAROUBY, Christian. **Utopie et primitivisme: essai sur l'imaginaire anthropologique à l'âge classique**. Paris: Éditions du seuil, 1990.

MONTAIGNE, Michel de. **Dos canibais**. Plínio Junqueira Smith (Org.). tradução e apresentação Luiz Antônio Alves Eva. São Paulo: Alameda, 2009.

\_\_\_\_\_. **Os ensaios**. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Editora Penguin, 2010.

\_\_\_\_\_. **Os ensaios**. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Editora Abril, 1972.

\_\_\_\_\_. **Essais: livre premier**. Pierre Michel (Org.). Prefácio de André Gide. Paris: Gallimard, 1965.

\_\_\_\_\_. **Essais: livre troisième**. Pierre Michel (Org.). Prefácio de André Gide. Paris: Gallimard, 1965.

NUNES, Benedito. **Antropofagia ao alcance de todos**. In: ANDRADE, Oswald. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Editora Globo, 1990.

OLIVEIRA, Roberto Arruda de. **Percepções da idade de ouro nos poetas augustanos**. Revista Philologus, Ano 25, N° 73. Rio de Janeiro: CiFEFiL, pp. 308-331, jan./abr. 2019.

OVÍDIO. **Metamorfoses**. Tradução de Manuel Bocage. Porto Alegre: Concreta, 2016.

POLO, Marco. **As viagens [livro eletrônico]**. São Paulo: Martin Claret, 2021.

QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. **Americanity as a concept: multiplicity of historical paths and determinants of development**. International social science journal, XLIV, 4, 1992, p. 549-557.

RAYMOND, Marcel. **Être et dire**. Neuchâtel: Éditions La Baconnière, 1970.

RETAMAR, Roberto Fernández. **Todo caliban**. San Juan: Ediciones Callejon, 2002.

RONCARD, Pierre. **Ouvres completes II**. Paris: Éditions Gallimard, 1950.

SAHLINS, Marshall. **The western illusion of human nature: with reflections on the long history of hierarchy, equality, and the sublimation of anarchy in the West, and comparative notes on other conceptions of the human condition**. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2008.

SHAKESPEARE, William. **A tempestade**. Tradução, apresentação e notas de José Francisco Botelho; introdução de Frank Kermode. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2022.

STAROBINSKI, Jean. **Montaigne em movimento**. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

THEVET, André. **Cosmographie universelle d'André Thevet, cosmographe du Roy**. In: LUSSAGNET, Suzanne. **Les Français em Amérique pendant la deuxième moitié du XVIe siècle. Le Brésil et les Brésiliens par André Thevet**. Paris: Presses Universitaires de France, 1953.

\_\_\_\_\_. **Singularidades da França Antártica, a que outros chamam de America**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944.

VESPÚCIO, Américo. **Novo mundo: as cartas que batizaram a América**. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013.

VILLEY, Pierre. **Les sources & l'évolution des Essais de Montaigne. Tome second (L'évolution des Essais)**. Nova Iorque: Burt Franklin, 1968.

VIRGÍLIO. **Bucólicas**. Traduzido por Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal Editores, 2021.

VOLTAIRE. **O ingênuo**. São Paulo: DCL, 2013.

WALLERSTEIN, Immanuel. **The modern world-system, vol. 1**. Nova Iorque: Academic Press, 1974.