

## CONSIDERAÇÕES ANTROPOLÓGICAS E POLÍTICAS EM “DOS CANIBAIS” DE MONTAIGNE

Natanailtom de Santana Morador

Universidade de São Paulo  
E-mail: natanmorador@gmail.com

**Resumo:** O presente artigo pretende demonstrar como Michel Montaigne, no capítulo “Dos Canibais” do Livro I de *Os Ensaíais*, desenvolve, primeiramente, uma ampla reflexão sobre os costumes dos indígenas do Brasil, o que o permite formular uma revisão dos termos *selvagem* e *barbárie*, aos quais estavam associados estes povos, desde os primeiros relatos de viagem. Em seguida, como ele opera um deslocamento antropológico, na medida em que apresenta a própria perspectiva dos indígenas em relação aos europeus, invertendo, assim, a lógica do discurso presente na *literatura das navegações*, a partir da qual estes povos eram sempre objetos de análise e nunca portadores da palavra. Por fim, gostaríamos de indicar como os indígenas, neste texto de Montaigne, são dotados de uma profunda compreensão social e política, ao se espantarem com a desigualdade e com a *servidão voluntária*, preocupações estas que em nada se comparam àquelas dos brancos em relação aos povos do *Novo Mundo*.

**Palavras-Chave:** Montaigne, Novo Mundo, Canibais, Indígenas, Selvagem, Barbárie

**Abstract:** This paper will present how Michel Montaigne, in the chapter *On Cannibals* of Book I of *The Essays*, first develops a broad reflection on the customs of the indigenous people of Brazil, which allows him to formulate a review of the terms *savage* and *barbarism*, with which these peoples were associated, since the first travel reports. Then, how he operates an anthropological shift, insofar as he presents the perspective of the indigenous people themselves in relation to Europeans, thus inverting the logic of the discourse present in the *literature of the navigations*, from which these peoples were always objects of analysis and never bearers of the word. Finally, we would like to emphasize how the indigenous peoples in Montaigne's text are endowed with a profound social and political understanding, as they are outraged by the inequality and *voluntary servitude* of the Europeans, concerns that in no way compare to those of the whites in relation to the peoples of the *New World*.

Keywords: Montaigne, New World, Cannibals, Indigenous, Savage, Barbarism

### 1 Montaigne e seu tempo

O presente artigo propõe uma leitura do capítulo “Dos Canibais”, de Michel de Montaigne, tentando demonstrar a visão dissonante que o ensaísta tem dos povos do *Novo Mundo* em relação aos demais textos do mesmo período, o que o possibilita desenvolver uma reflexão mais profunda sobre o conceito de barbárie e, ao mesmo tempo, questionar os seus próprios costumes. No entanto, antes de adentrarmos especificamente ao capítulo “Dos canibais”, gostaríamos de circunscrever, sucintamente, o contexto dos relatos de viagens, com o qual este capítulo dialoga.

Cabe indicar, de início, que os termos usados para se referir a essas novas terras são, na literatura desse período: *Novo Mundo*, *Índias* (*História das Índias*) ou *França Antártica*, *Amérique* ou *Brésil* e para referir-se aos povos dessas terras lançava-se mão de termos como *canibais* e *selvagens*. Os franceses utilizavam, além destes dois últimos termos, o termo *indiens* (índios), fazendo, ao mesmo tempo, uma pequena diferença entre *indiens tupinambás* e *tabajaras*. A partir de 1492, data oficial em que Cristóvão Colombo aportou nas terras do *Novo Mundo* – e que Tzvetan Todorov marca como “início da era moderna” (TODOROV, 2002, p. 7) –, houve uma produção de relatos de viagens e cartas que dariam origem ao que se passou a chamar de “literatura das navegações” ou de “antropologia das navegações”. Tem-se desde relatos pormenorizados das viagens, descrições dos lugares, da natureza e dos costumes dos povos encontrados, até “reflexões filosóficas, políticas e religiosas” (MARCONDES, 2012, p. 403) sobre as descobertas<sup>1</sup>.

Dessa “literatura das navegações” tem-se a tentativa de explicar esse *Novo Mundo*, o que é feito, na maioria desses textos, a partir de um discurso negativo que acentua justamente aquilo que, tendo como referência a cultura de onde essa literatura emerge, não foi encontrado nos costumes destes “novos povos”, definindo-os a partir daquilo que Maria Célia denomina como “*lista dos sem*”: “sem rei, sem lei, sem fé, sem metal, sem vinho, sem pão, sem número e assim consecutivamente” (FRANÇA, 2018, p. 30). Para não nos alongarmos com esta literatura, por mais interessante que ela seja, queremos apenas destacar algumas passagens desses relatos de viagens que nos ajudam a fazer o contraponto com a reflexão desenvolvida por Montaigne, a começar pela carta de Américo Vespúcio:

Eles não tinham tecidos de lã, nem de linho, nem mesmo de algodão, porque não precisavam deles. Também não possuíam bens particulares, porque tudo era-lhes comum. Eles viviam juntos, sem rei, sem autoridade, e cada um era senhor de si mesmo. Eles tomavam as mulheres que desejavam (...) não tinham nenhuma igreja, não possuíam nenhuma lei e nem mesmo podiam ser ditos idólatras (VESPÚCIO, *ibid*, p.139; Apud FRANÇA, 2018, p. 52).

Relatos como este, no qual os povos recém descobertos pelos europeus aparecem desprovidos de bens e qualidades morais básicas, não tardaram a ser difundidos pela Europa e os letrados franceses contribuíram igualmente com a produção dessa literatura. A expedição de Nicolas Durand de Villegaignon, que aportou no Rio de Janeiro em 1555, trouxe consigo muitos franceses, dentre eles Jean Léry e André Thevet. Thevet dedicou duas obras ao Novo Mundo: *Cosmografia Universal* e *Singularidades da França Antártica*. Nesta última obra encontramos a seguinte passagem, que expressa bem como a maioria, salvas as raríssimas exceções<sup>2</sup>, dos autores desse período pintava os povos recém descobertos por eles:

---

<sup>1</sup> Para um estudo mais detalhado sobre essa literatura das navegações, consultar Maria Célia Veiga França (2018). Sem desenvolver essa questão em torno da ideia de descoberta, para não perder a linha aqui traçada, quero apenas indicar que o termo “descoberta”, para referir-se às terras ou povos do Novo Mundo, trata-se, obviamente, da perspectiva dos povos europeus, que produziram esses primeiros relatos.

<sup>2</sup> Dentre elas, incluímos Las Casas (*História das índias*) e o próprio Montaigne (*Os Ensaíos*), como veremos.

Ela foi e é habitada nos dias de hoje, além dos cristãos que desde Américo Vespúcio a habitam, por gentes tremendamente estranhas e selvagens, sem fé, sem lei, sem religião, sem nenhuma civilidade, vivendo como bestas irracionais, assim como a natureza os produziu, comendo raízes, permanecendo sempre nus tanto homens como mulheres, e o permanecerão até que, de tantos perseguidos pelos Cristãos, abandonem pouco a pouco essa brutalidade para vestir-se de forma mais civil e humana. Nisso devemos louvar afetosamente o criador que nos esclareceu sobre as coisas, não nos deixando tão brutais como esses pobres Américos (THEVET, 122; Apud FRANÇA, 2018, p. 214).

Aqui, novamente, aparece o discurso da ausência, inclusive da ausência de razão, de governos e de religião.

Esses relatos certamente não passaram despercebidos por Michel de Montaigne, cujo interesse pelos costumes alheios era evidente. O tema interessante de tal maneira que ele abre *Os Ensaios* com um “Avis au lecteur”, no qual há uma referência aos indígenas: “Pois, se eu estivesse estado entre aqueles povos que se diz viverem ainda sob a doce liberdade das primeiras leis da natureza, asseguro-te que de muito bom grado me teria pintado inteiro e nu” (MONTAIGNE, 2000, p. 4). Ademais, ele dedica um capítulo, denominado “Dos Canibais”, a uma reflexão sobre os costumes dos povos do Brasil. Sua reflexão tem, desde o início, uma pequena originalidade, na medida em que ele afirma não se fiar nos relatos dos cosmógrafos, ou seja, nos relatos de viagem popularizados em seu tempo – muito embora haja estudos comprovando que o ensaísta teve acesso e leu uma boa parte dessa literatura de viagens<sup>3</sup>. Desse modo, Montaigne afirma ter duas fontes: o relato de um francês, que parece ter trabalhado para o próprio ensaísta e viveu no *Novo Mundo* por aproximadamente doze anos; e o encontro que o próprio autor tivera com um dos três indígenas que estavam na França, por ocasião de uma grande festa de apresentação do rei Carlos IX em Rouen<sup>4</sup>, em 1562.

## 2 Procedimentos metodológicos:

O primeiro movimento do capítulo “Dos Canibais” é marcado por um recurso comum na escrita dos *Ensaios*, sobretudo nos capítulos da primeira edição da obra, de 1580, a saber, o uso dos *exempla, exemplum*. Os exemplos são recursos a partir dos quais Montaigne introduz um determinado tema e, geralmente, exercem uma função pedagógica: auxiliam no exercício de “*jugement*” das ações humanas. É assim, portanto, que o ensaísta inicia o capítulo:

Quando o rei Pirro entrou na Itália, depois de verificar a organização do exército que os romanos enviaram ao seu encontro, disse: “não sei que bárbaros são estes (pois os gregos chamavam assim todas as nações

---

<sup>3</sup> Foi encontrada na biblioteca de Montaigne a obra *Historia del mondo nuovo*, na tradução de Urbain Chauveton, editada no ano de 1579 (FRANÇA, 2018, p. 75); Também há estudos que comprovam a leitura que Montaigne fez de “Johann Boemus (escrito em 1520) e Hans Staden (escrito em 1557)”, segundo Maria Célia Veiga (2018, p. 121). E Desan (2010, p. 106) afirma que: “Jean Léry, André Thevet et Urbain Chauveton sont de loin ses principales sources”.

<sup>4</sup> Há um extenso debate em torno dessa afirmação de Montaigne. Sabe, a partir de evidências históricas, que Montaigne de fato pode ter encontrado os indígenas brasileiros, mas não precisamente nas condições sugeridas em “Dos Canibais”. Não reproduziremos esse debate, mas sugerimos os textos de Desan (2010) e Alexandrino Filho (2012).

estrangeiras), mas a disposição deste exército que vejo não é nem um pouco bárbara”. O mesmo disseram os gregos sobre o exército que Flamínio fez entrar no país deles, e Felipe, ao ver de uma colina a ordem e a distribuição do acampamento romano em seu reino, sob o comando de Públio Sulpício Galba (MONTAIGNE, I, 31; 2000, p. 303).

Aí, Montaigne recorre a três exemplos antigos que explicitam não só a semântica pejorativa vinculada ao termo “bárbaro” desde a antiguidade, como a própria dualidade inerente à relação estabelecida entre quem adjetiva e o adjetivado com este termo. Poderíamos extrair desses exemplos as seguintes questões: Quem são os bárbaros? E em que medida são vistos assim? Porém, Montaigne propriamente não desenvolve os exemplos e limita-se a extrair deles a seguinte máxima: “Eis como é preciso evitar ater-se às opiniões do vulgo, e como é preciso julgá-las pela via da razão e não pela voz comum” (MONTAIGNE, I, 31; 2000, p. 303). Logo em seguida, passa a analisar os costumes daquilo que ele define como “outro mundo que foi descoberto em nosso século” (MONTAIGNE, I, 31; 2000, p. 303).

No segundo movimento, Montaigne enumera as referências que haviam conjecturado sobre outros possíveis mundos: Platão, Aristóteles e os navegadores modernos. Todas elas parecem ter em comum o fato de que suas considerações não condizem com as reais características das terras recém descobertas. Sendo assim, o ensaísta elege uma fonte muito peculiar, a partir da qual ele instruiu-se sobre o *Novo Mundo*: um “homem simples e grosseiro”, que conviveu naquelas terras por “dez ou onze anos”. A escolha justifica-se, segundo o nosso autor, pelo fato de que sua fonte era dotada de qualidades que lhe permitiam uma “condição própria para dar testemunho verdadeiro”, a saber: simplicidade e grosseria. Para ser mais preciso, Montaigne afirma que a sua fonte deveria ser alguém “que nada tenha esposado”<sup>5</sup> e “que não tenha com que construir invenções falsas e dar-lhes verossimilhança” (MONTAIGNE, I, 31; 2000, p. 307), alguém capaz de apresentar as coisas pura e simplesmente como as viu. Notem como as exigências do ensaísta parecem indicar os procedimentos metodológicos e as precauções necessárias para conhecer algo sem precedentes na história recente da humanidade, de uma grandeza até então inimaginável: “essa descoberta de um país infinito parece ser de considerável importância” (MONTAIGNE, I, 31; 2000, p. 303).

Montaigne esforça-se para demonstrar uma distância em relação aos discursos popularizados sobre o Novo Mundo, geralmente feitos por “pessoas finas”, que “esposaram os preconceitos” e, justamente por isso, incorriam nos seguintes erros metodológicos:

[...] as pessoas finas observam muito mais cuidadosamente e mais coisas, mas as glosam; e, para fazerem valer sua interpretação e torná-la convincente, não conseguem evitar de alterar um pouco a História: nunca vos apresentam as coisas puras, curvam-nas e mascaram-nas de acordo com a feição que lhes viram; e, para dar crédito a seu raciocínio e atrair-vos para ele, facilmente forçam a matéria para esse lado, esticam-na e alargam-na (MONTAIGNE, I, 31; 2000, p. 306-307).

---

<sup>5</sup> Enquanto Rosemary destaca a ideia de “esposar preconceito algum” (MONTAIGNE, *Das Canibais*, 2000, p. 307), Sérgio Milliet opta por “que não sejam sectárias” (MONTAIGNE, *Das Canibais*, 2016, p. 236)

Repletos de elementos, os relatos sobre os “novos povos” acabavam por, segundo nosso ensaísta, glosar, alterar, deturpar, forçar, esticar, mascarar os fatos. Aqui, Montaigne começa a esboçar – a partir das antinomias grosseiro/fino, pureza/máscaras, confiança/falsidade – uma oposição entre arte e natureza que só ficará nítida ao longo do capítulo, como veremos. Por enquanto, vale retermos a ideia de que as pessoas finas deturpam o que veem justamente porque veem as coisas a partir do seu próprio mundo, imbuídas de preconceções, e não como as coisas se apresentam. Em contraposição, as pessoas menos “finas” e mais grosseiras dizem melhor sobre as coisas que veem.

### 3 Bárbaros e Selvagens:

Tendo definido as fontes, a partir das quais ele desenvolve sua reflexão sobre os povos do *Novo Mundo*, Montaigne retorna ao tema que considera central, a barbárie, e assim o faz de maneira inversa, começando pela seguinte conclusão que vai sendo destrinchada posteriormente:

Mas, para retornar a meu assunto, acho que não há nessa nação nada de bárbaro e de selvagem, pelo que me contaram, a não ser porque cada qual chama de barbárie aquilo que não é de seu costume; como verdadeiramente parece que não temos outro ponto de vista sobre a verdade e a razão a não ser o exemplo e o modelo das opiniões e usos do país em que estamos. Nele sempre está a religião perfeita, a forma de governo perfeita, o uso perfeito e cabal de todas as coisas. Eles são selvagens, assim como chamamos de selvagens os frutos que a natureza, por si mesma e por sua marcha habitual, produziu; sendo que, em verdade, antes deveríamos chamar de selvagens aqueles que com nossa arte alteramos e desviamos da ordem comum. Naqueles outros [selvagens] estão vivas e vigorosas as verdadeiras e mais úteis e naturais virtudes e propriedades, as quais abastardamos nestes, e simplesmente as adaptamos ao prazer de nosso paladar corrompido [...]. Não é razoável que a arte ganhe o ponto de honra sobre nossa grande e poderosa mãe natureza (MONTAIGNE, I, 31; 2000, p. 307-308).

Há, neste fragmento acima, vários elementos que gostaríamos de desenvolver. Primeiro, percebemos nitidamente a oposição sobre a qual falávamos há pouco, arte/natureza. Aqui, Montaigne recoloca tal oposição nos termos clássicos da filosofia: natureza (marcha ordinária, virtudes naturais) *versus* arte (alteração e desvio da ordem comum, corrupção da natureza). Para o ensaísta, se chamamos de selvagens esses povos porque, assim como os frutos da natureza, seguem sua marcha natural, deveríamos antes chamá-los de naturais e não de selvagens num sentido negativo. Selvagens deveriam ser chamados aqueles que se afastam dessa ordem natural. A oposição natureza *versus* arte é retomada para indicar a primazia daquela em detrimento desta<sup>6</sup>. Quanto mais próximas da natureza, mais “vivas”, “verdadeiras”, “vigorosas”, “úteis” e “naturais” são as “virtudes e propriedades”. Em contrapartida, quanto mais distantes da natureza encontram-se as virtudes e

---

<sup>6</sup> A primazia da natureza em relação aos costumes e a relação entre natureza e pureza reaparece em *Do costume e de não mudar facilmente uma lei aceita* (I, 23): “*Em primeiro lugar é a natureza que fala, cuja voz é tanto mais pura e mais forte quanto mais débil ela for*” (MONTAIGNE, I, 23; 2000, p. 165).

propriedades, mais corrompidas estão. A arte, entendida como artifício humano, seria, neste sentido, a corrupção da ordem natural<sup>7</sup>. Por isso, esses povos são, de fato, selvagens, porque são naturais e porque: “Estão ainda naquele ponto feliz de desejar apenas o tanto que suas necessidades naturais lhes exigem; tudo o que está além é supérfluo para eles”<sup>8</sup> (MONTAIGNE, I, 31; 2000, p. 314). Aqui, também podemos notar mais uma oposição: necessidade *versus* supérfluo. O natural é o reino da necessidade; para além das necessidades, encontramos-nos diante da corrupção da natureza, portanto, do que é supérfluo. Montaigne mobiliza os argumentos clássicos da filosofia para demonstrar a primazia da natureza em relação à arte, retirando, assim, o sentido negativo do termo selvagem, atribuindo-lhe uma valoração maior em relação à arte.

Ademais, Montaigne adota um procedimento parecido em relação ao termo “bárbaro”. Para o ensaísta, tomar por bárbaro tudo aquilo que é contrário ao costume é um erro de juízo. Para ser mais preciso, tratar-se-ia de um ponto de vista limitado sobre o que escapa aos costumes. Desse modo, a definição de barbárie estaria associada àquilo que não é conhecido, que está fora dos usos comuns e que, portanto, a razão não consegue compreender de imediato. Sagazmente, Montaigne retira a qualificação de bárbaro do objeto [o Outro] e a atribui ao sujeito [a razão]. Não se trata, portanto, da barbárie do outro, mas da incapacidade da própria razão em compreender o que está para além de seus próprios limites; uma visão reduzida da totalidade/diversidade do mundo, como se este fosse definido a partir da nossa razão prepotente. A barbárie do Outro é, em síntese, o limite da nossa própria capacidade racional que, construída a partir dos costumes, nos induz ao erro de tomar como “gerais e naturais” as “concepções comuns” inculcadas pelos hábitos e ingeridas com o leite materno (MONTAIGNE, I, 23; 2000, p. 173). Trata-se ainda da vã pretensão humana de definir o mundo a partir de nossa perspectiva.

Filiando-se ao ceticismo de Sexto Empírico, Montaigne coloca em xeque a concepção de verdade e levanta uma dúvida sobre a própria capacidade da razão em compreender as coisas na totalidade<sup>9</sup>. Verdade e razão são, nessa perspectiva montaigniana, frutos dos costumes; são, portanto, circunstanciadas, restritas, limitadas e, por fim, relativas<sup>10</sup>. Lembremos o que Montaigne afirma em outro capítulo dos *Ensaio*s: “A razão humana é uma tinta infundida mais ou menos na mesma proporção em todas as nossas opiniões e costumes, de qualquer forma que

---

<sup>7</sup> Notem, a título de curiosidade, como isso será retomado magistralmente por Rousseau em o *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*. No próprio prefácio do *Discurso* podemos encontrar a seguinte passagem: “com efeito, como conhecer a fonte da desigualdade entre os homens, se não se começar por conhecer os próprios homens? e como chegará o homem a se ver tal como o formou a natureza, através de todas essas transformações que a sucessão dos tempos e das coisas teve de produzir na sua constituição original, e a separar o que está no seu próprio natural do que as circunstâncias e o progresso acrescentaram ou modificaram em seu estado primitivo?”.

<sup>8</sup> É o estado de natureza de Rousseau *avant la lettre*. Philippe Desan chama atenção para isso: “Le mot choisi par Montaigne pour qualifier l'échange d'hommes et d'espaces entre le Nouveau Monde et l'Europe est celui de “corruption”, une contamination irréversible qui conduira les trois Indiens rencontrés à leur ruine. Ils se sont laissés “piper au désir de la nouveauté” nous dit Montaigne. On retrouve ici la même logique qui sera développée au XVIIIe siècle par Rousseau, à savoir l'influence néfaste du processus de civilisation?” (DESAN, 2010, p. 112).

<sup>9</sup> Isso é aprofundado na *Apologia de Raymond Sebond* (II, 12).

<sup>10</sup> Aqui, tem-se apenas anunciado e não muito desenvolvido, como se verá no Livro II, capítulo 12 (*Apologia de Raymond Sebond*), o que se compreende pelo ceticismo de Montaigne. Neste capítulo, pode-se ver com maior clareza e com mais profundidade a crítica filosófica de Montaigne à superioridade humana que é atribuída a partir da razão. Aí, ele fará questão de demonstrar como é vã a primazia que damos aos humanos pelo simples fato de serem racionais e questionará - como um Descartes *avant la lettre* - os limites da razão da razão.

elas sejam: infinita em matéria, infinita em diversidade” (MONTAIGNE, I, 23; 2000, p. 167-168).

Tendo definido os termos selvagem e bárbaro, e identificado os limites da razão, Montaigne avança com a tese de que não há nada de bárbaro nos povos do *Novo Mundo* e que selvagem é antes sinônimo de proximidade com a natureza.

#### 4 O discurso da ausência *versus* o discurso da presença:

Montaigne retorna a um lugar comum, ou seja, ao discurso da ausência que caracterizou os relatos de viagem sobre o *Novo Mundo*, para dele desenvolver algumas reflexões sobre os indígenas, a começar pela seguinte:

É um povo, diria eu a Platão, no qual não há a menor espécie de comércio; nenhum conhecimento das letras; nenhuma ciência dos números; nenhum título de magistrado nem de autoridade política; nenhum uso de servidão, de riqueza ou de pobreza; nem contratos; nem sucessões; nem partilhas; nem ocupações, exceto as ociosas; nem consideração de parentesco exceto o comum; nem vestimentas; nem agricultura; nem metal; nem uso de vinho ou trigo (MONTAIGNE, I, 31; 2000, p. 309).

De início, parece-nos que Montaigne acompanha seus contemporâneos, reproduzindo, quase que *ipsis litteris*, a mesma narrativa da ausência, repertoriando a falta de: comércio, letras, ciências, autoridades. Contudo, como num movimento abrupto de contra-ataque do discurso da falta, ele passa a enumerar os vícios que também são constatados como ausentes. Em outros termos, se, por um lado, foi constatada a ausência das artes como as entendiam os descobridores; por outro, não há servidão, desigualdade social, propriedade privada e todas as implicações advindas desta. Se por um lado, continua o ensaísta, faltam as técnicas de agricultura e aquelas para aprimorar os utensílios do cotidiano; por outro, “as palavras que designam a mentira, a traição, a dissimulação, a avareza, a inveja, a maledicência, o perdão são inauditas” (MONTAIGNE, I, 31; 2000, p. 309). É como se Montaigne tivesse compreendido perfeitamente a lógica argumentativa por trás dos textos que tratavam do *Novo Mundo* e a utilizasse contra os próprios relatos. Para ser mais exato, se a narrativa desses textos se funda no critério da ausência, quer dizer, na identificação daquilo que não é percebido nesses novos povos, a identificação não poderia ser seletiva, de modo que acentuasse apenas a ausência da positividade, ou do que consideravam como virtudes. Sendo assim, a ausência deveria ser o critério geral da observação. Parece-nos que é exatamente isso que Montaigne propõe. Neste sentido, ao invés de contrapor-se diretamente ao discurso da ausência, ele radicaliza tal discurso para identificar suas próprias contradições e limitações. É somente a partir desta radicalidade que as ausências positivas e negativas são constatadas.

Com essa radicalização da ausência, os aspectos positivos desses *novos povos* acabam se sobressaindo, e Montaigne faz questão de explicitá-los. Logo, do ponto de vista das necessidades básicas, os indígenas, segundo Montaigne, são plenos de saúde – “é raro ver ali um homem doente” –, têm abundância de comida – peixes e carnes –, possuem grandes construções, fabricam suas armas e utensílios com boas madeiras, produzem tecido, caçam, dançam (MONTAIGNE, I, 31; 2000, p. 309-312). Do ponto de vista moral, esses povos manifestam suas crenças por meio de rituais, e têm religiosos que exortam dois grandes princípios: “coragem na guerra e afeição por suas mulheres” (MONTAIGNE, I, 32; 2000, p. 311). Ademais, esses

povos fazem uso da guerra “nobre e generosa” – sem pretensão de conquista de bens e terras, apenas para demonstrar valentia –, respeitam os sacerdotes, tratam e respeitam os prisioneiros de guerra, e demonstram desprezo pela morte.

Contudo, não obstante essas qualidades tão louváveis, argumenta Montaigne, os indígenas horrorizam o *Velho Mundo* e são tomados por bárbaros porque matam, assam e comem seus inimigos, ao que o ensaísta se posiciona prontamente:

Não me aborrece que salientemos o horror barbárico que há em tal ação, mas sim que, julgando com acerto sobre as faltas deles, sejamos tão cegos para as nossas. Penso que há mais barbárie em comer um homem vivo do que em comê-lo morto, em dilacerar por tormentos e por torturas um corpo ainda cheio de sensibilidade, assá-lo aos poucos [as fogueiras], fazê-lo ser mordido e rasgado por cães e por porcos (como não apenas lemos mas vimos de recente memória, não entre inimigos antigos mas entre vizinhos e concidadãos, e, o que é pior, sob pretexto de piedade e de religião, do que assá-lo e comê-lo depois que ele morreu) (MONTAIGNE, I, 31; 2000, p. 313).

Aqui, Montaigne carrega a tinta na crítica aos seus próprios costumes, ao rebater a ideia difundida pelos relatos de viagem de que o canibalismo era uma das práticas mais ferozes, desumanas e correntes entre os povos do *Novo Mundo*, fundamentando, assim, os adjetivos de selvagens e bárbaros pelos quais esses povos passaram a ser nomeados. Contrapondo-se a essa ideia vaga e imbuída de preconceitos a respeito do canibalismo, Montaigne não nega que tal prática seja condenável, mas faz questão de acentuar o cuidado que os indígenas tinham em assar o corpo dos inimigos depois de morto – evitando a imposição de um sofrimento – e reforça que se tratava, antes de tudo, de um ritual que tinha a finalidade de “expressar uma extrema vingança” (MONTAIGNE, I, 31; 2000, p. 313). Ele ainda ressalta que esses povos não comiam seus inimigos para saciar a fome, diferentemente do que faziam os antigos em momentos extremos de guerra, como indicam os exemplos relatados pelos historiadores. Neste sentido, Montaigne parece esforçar-se para demonstrar que o canibalismo para os povos do *Novo Mundo* não pode ser tomado como uma mera prática de crueldade e que o mesmo deve ser entendido antes como um ritual. O ensaísta chama a atenção para o fato de que o canibalismo se difere dos costumes cruéis praticados na França e em toda a Europa em nome da coroa e da Santa Inquisição (*pretexto de piedade e de religião*) que, embora frequentes, não horrorizaram os praticantes nem os letrados que agora se sentiam horrorizados com as práticas desses novos povos.

Montaigne, deste modo, escancara a hipocrisia francesa, que julga os costumes alheios, mesmo não os conhecendo, enquanto naturaliza os seus mais cruéis hábitos:

Mas nunca se viu um modo de pensar tão desregrado que justificasse a traição, a deslealdade, a tirania, a crueldade, que são nossas faltas habituais. Portanto, [conclui nosso autor] bem podemos chamá-los de bárbaros com relação às regras da razão, mas não com relação a nós, que os sobrepujamos em toda espécie de barbárie” (MONTAIGNE, I, 31; 2000, p. 314).

Ainda na mesma linha de desconstrução do discurso negativo dos relatos de viagem que tentavam explicar o *Novo Mundo* a partir da ausência, Montaigne



apresenta duas canções, uma de prisioneiro e outra amorosa<sup>11</sup>, a partir das quais pode-se perceber a elevada concepção de linguagem, especialmente, segundo nosso autor, por se tratar de uma poesia “totalmente anacreôntica”. O que leva o ensaísta a concluir que “a linguagem deles é uma linguagem suave e que tem o som agradável, semelhante às terminações gregas” (MONTAIGNE, I, 31; 2000, p. 319). Com isso, Montaigne atribui aos indígenas o que há de mais elevado no campo das letras, a poética. A esse respeito, Desan afirma que, no momento em que aproxima a linguagem dos indígenas àquela dos gregos, Montaigne parece sugerir que “os canibais possuem também uma linguagem apropriada para as mesmas disposições humanistas e políticas” (DESAN, 2010, p. 107).

Assim, Montaigne distancia-se do discurso e dos relatos dos etnógrafos e cosmógrafos de seu tempo. Tal atitude metodológica, por si só, parece demasiadamente pós moderna. Pois, marcadas pela perspectiva de um mesmo ponto em direção àquilo que é o outro – dos europeus em relação aos povos recém descobertos por eles –, essas primeiras tentativas de compreender o *Novo Mundo* estariam fadadas a um erro metodológico, na medida em que os costumes desses povos são tomados como estranhos e vazios de sentido e significado, o que fundamentaria a narrativa da ausência: sem fé, sem rei, sem lei. Para tais discursos, parece-nos plausível a atribuição daquilo que Viveiros de Castro denomina como “dialética da produção objetiva do Outro”, ou seja, a busca por reconhecer no *Outro* apenas o que ha em si mesmo. Como afirma o próprio Viveiros:

À força de ver sempre o Mesmo no Outro – de dizer que sob a máscara do outro somos nós que estamos olhando para nós mesmos – acabamos por tomar o atalho que nos leva ao que realmente, no fim e no fundo, nos interessa, a saber: nós mesmos (CASTRO, 2015, p. 13).

Neste contexto, é o europeu quem olha, quem estranha e identifica a ausência, por não ver verossimilhança, por não encontrar as suas representações. Nesse olhar, não é um *Outro* que ele visualiza, é o *outro*, que ainda não é ser, sendo, portanto, desprovido da humanidade que os *brancos* portam, como bem nos lembra Krenak:

A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história (KRENAK, 2019, p. 8).

Nesse sentido, o discurso eurocêntrico, baseado numa ausência forjada a partir de uma razão propriamente eurocêntrica, tem como premissa a ideia de uma *sub-*

---

<sup>11</sup> Uma das canções teria os seguintes versos: “Cobra, fica parada; fica parada, ó cobra, para que minha irmã copie do molde de tua pintura o estilo e o lavor de um rico cordão que eu possa dar a minha amada; assim tua beleza e teu desenho sejam sempre preferidos entre todas as outras serpentes”. Esta canção ter inspirado, ou sido transformada por Waly Salomão, resultando na letra de *Cobra Coral*, que foi musicalizada por Caetano Veloso e gravada em 2000, no Álbum *Noites do Norte*, pela Universal Music.

*humanidade*, que precisa ser civilizada e à qual precisa ser dado o que há de mais sofisticado nessa humanidade constituída: fé, rei, lei.

### 5 Duas considerações Tupinambás

A inflexão operada por Montaigne, em relação a esse discurso da ausência, desemboca na construção de uma possível narrativa a partir da perspectiva desse *outro*, dos indígenas. É a ausência que se faz presença. Para ser mais preciso, o ensaísta marca ainda mais o seu distanciamento em relação aos relatos de viagem e sobretudo da metodologia abordada nestes textos – metodologia esta que se baseia num “*outramento*”, “numa caracterização antropológica” que pretende ver o reflexo de si mesmo nos outros, ou seja, a eterna busca pelo Mesmo, como um “reflexo epistemológico”<sup>12</sup> – ao inserir a perspectiva dos indígenas. Este é o derradeiro grande movimento do capítulo “Dos Canibais”, quando Montaigne afirma que os três indígenas do Brasil foram questionados sobre “o que haviam achado de mais admirável” na França e que eles disseram três coisas, tendo o ensaísta esquecido uma delas e retido apenas duas<sup>13</sup>. Notem como aqui não estamos mais diante das observações e reflexões do ensaísta sobre os indígenas, mas das considerações dos próprios indígenas.

A primeira das considerações dos indígenas foi a seguinte:

Disseram que em primeiro lugar achavam muito estranho que tantos homens adultos, portando barba, fortes e armados, que estavam ao redor do rei (é provável que estivessem falando dos suíços de sua guarda), se sujeitassem a obedecer a uma criança, e que ao invés não se escolhesse algum deles para comandar (MONTAIGNE, I, 31; 2000, p. 319)

E a segunda consideração foi expressa nos seguintes termos:

[...] em segundo lugar (eles têm um tal jeito de linguagem que chamam os homens de “metade” uns dos outros) que haviam percebido que existiam entre nós homens repletos e empanturrados de toda espécie de regalias, e que suas metades estavam mendigando-lhes nas portas, descarnados de fome e pobreza; e achavam estranho como essas metades aqui necessitadas podiam suportar tal injustiça sem agarrar os outros pelo pescoço ou atear fogo em suas casas (MONTAIGNE, I, 31; 2000, 319-320).

Ora, as duas admirações são de cunho sociopolítico. A primeira refere-se à forma de governo – a monarquia – baseada na escolha hereditária de um governante, que assim se torna não por força e virtude próprias, mas por uma circunstância que parece arbitrária e sem sentido aos olhos dos indígenas. A segunda consideração destaca a ideia de que somos metade um do outro e que juntos

---

<sup>12</sup> Viveiros de Castro denomina essa abordagem antropológica de “*redução epistemo-cêntrica do pensamento (humano e não humano) a um dispositivo de reconhecimento: classificação, predicação, julgamento, representação*” (CASTRO, 2015, p. 13-14).

<sup>13</sup> Comumente Montaigne se queixa de problemas de memória, queixas essas que mais parecem artifícios retóricos, pois são utilizadas em passagens que tratam de algum assunto delicado ou sobre algum tema que não pode ser dito explicitamente.

formamos uma comunidade, um corpo; trata-se de uma compreensão muito ampla de comunidade, a ponto de cada um indignar-se com a miséria dos seus iguais: como se pode permitir que uma metade dessa comunidade passe fome e viva em condições de miséria enquanto a outra esbanja-se? Tem-se, aí, uma compreensão radical da vida em sociedade, na qual se vive em comunhão com seus pares. Neste sentido, a desigualdade não é somente condenável, ela demonstra a incapacidade não de uns, os miseráveis, mas de toda a comunidade.

Aqui, cabe muito bem a ironia de Todorov, ao afirmar que é “bastante reveladora que a primeira característica desta gente [os indígenas] que chama a atenção de Colombo seja a falta de vestimentas” (TODOROV, 2002, p. 32). O interesse pelos pormenores dos *novos povos* está igualmente presente nos demais relatos de viagem, mas na pena de Montaigne as características do *Velho Mundo* que chamam a atenção dos indígenas são de outra ordem que não a do supérfluo. Os nomeados como “selvagens” não se espantaram com as roupas pomposas, com as construções, os luxos, os requintes e toda a extravagância, ou mesmo com os hábitos sexuais da corte francesa – como enfatizavam os relatos de viagem em relação ao *Novo Mundo*. Espantaram-se, antes de tudo, com a submissão de muitos fortes e grandes a um ser fraco e debilitado, como a criança que ocupa o reino da França – Carlos IX, rei à época do possível encontro com os indígenas, foi nomeado com apenas dez anos, em 1560 –, e com a desigualdade. Parece-nos oportuno recorrer a outro ensaio de Montaigne sobre os costumes, para destacar a seguinte passagem: “Os bárbaros não são nem um pouco mais surpreendentes para nós do que o somos para eles, nem com mais razão – como todos reconheceriam se, após ter perambulado por esses novos exemplos, soubessem assentar-se sobre os seus próprios” (MONTAIGNE, I, 23; 2000, p. 167). Aí, encontra-se a mesma ideia de um duplo olhar; de um europeu que olha os indígenas, mas que, ao mesmo tempo, é olhado. A diferença central encontra-se no foco que cada olhar faz. Portanto, na perspectiva dos indígenas, são flagrantes as “barbáries” política e social.

A crítica dos indígenas, segundo a narrativa de Montaigne, remete-nos, mesmo que seja implicitamente, a um dos textos políticos mais emblemáticos do século XVI, escrito pelo melhor amigo de nosso autor, La Boétie, o famigerado *Discours de la servitude volontaire*, conhecido como *Contra Um*. Montaigne parece colocar na boca dos Tupinambás a mesma inquietação de La Boétie, sobre a submissão de tantos a um que, em geral, é fraco e incapaz de exercer o governo. Nas palavras do próprio amigo de Montaigne:

[...] como pode ser que tantos homens, tantos burgos, tantas cidades, tantas nações suportam às vezes um tirano só, que tem apenas o poderio que eles lhe dão, que não tem o poder de prejudicá-los senão enquanto têm vontade de suportá-lo, que não poderia fazer-lhes mal algum senão quando preferem tolerá-lo a contradizê-lo. Coisa extraordinária por certo; e porém tão comum que se deve mais lastimar-se do que espantar-se ao ver um milhão de homens servir miseravelmente, com o pescoço sob o jugo, não obrigados por uma força maior, mas de algum modo (ao que parece) encantados e enfeitiçados apenas pelo nome de um, de quem não devem temer o poderio pois ele é só, nem amar as qualidades pois é desumano e feroz para com eles (LA BOÉTIE, 1999, p. 12).

Notem como o espanto e a indignação de La Boétie, em relação à servidão voluntária, assemelham-se à primeira consideração dos indígenas, espantados diante da submissão dos franceses a uma criança. Não nos parece absurda e sem

fundamento a aproximação entre a crítica à servidão em La Boétie e a crítica dos indígenas à forma de governo dos franceses.

Por fim, parece-nos possível igualmente aproximar a ideia de comunidade dos indígenas, na qual o outro é uma parte que compõe um todo, da ideia de amizade formulada por Montaigne no capítulo *Da Amizade* (I, 28). Basta recordarmos de como Montaigne caracteriza a sua amizade com La Boétie, “porque era ele, porque era eu”<sup>14</sup>, e veremos como ela se aproxima da ideia de uma dupla metade de um mesmo ser. É como se os indígenas fossem capazes de transpor para o plano coletivo, para a vida em comunidade, a comunhão fraternal que Montaigne só conseguiu estabelecer no plano privado, com seu amigo; como se fosse possível, no campo político, uma relação entre iguais.

## 6 Considerações finais

A *experiência canibal*<sup>15</sup> de Montaigne tem implicações no âmbito da linguagem, na construção de um discurso que sai da recorrente constatação da ausência para a identificação da presença. Igualmente, tem profundas implicações filosóficas – especialmente no que tange à filosofia da alteridade – e antropológicas, como bem observa Desan:

Em efeito, é a abordagem reflexiva – consistindo em passar para o outro lado do espelho a fim de tomar consciência do relativo de nossos códigos morais – que autoriza Montaigne a considerar todas as culturas sobre um plano de igualdade. Abordar nossa “barbárie” a partir do olhar dos Canibais representa um movimento epistêmico sem precedentes, que passa por uma consciência crítica de sua própria cultura: “julgando bem as suas faltas, somos cegos às nossas”. A reflexividade de Montaigne marca um dos fundamentos da antropologia enquanto disciplina (DESAN, 2018, 116).

Neste sentido, Montaigne parece despir-se de suas vestimentas, os costumes, para pensar o *Outro*, tomando-o não como um *outro*, como um *Não-Ser*, mas como um *Outro-Ser*, a partir do qual nos constituímos e nos reconhecemos na diversidade do mundo. E se, por um lado, ele não deixa de ser um ocidental que escreve sobre nós; por outro, ele aos menos parece escapar da concepção de uma antropologia “congenitamente exotista e primitivista” que “não passa de um teatro perverso, no qual o ‘outro’ é sempre ‘representado’ ou ‘inventado’” (CASTRO, 2015, p. 12).

Ademais, do ponto de vista político, os canibais são, na pena de Montaigne, aqueles capazes de reconhecer com profunda clareza e inquietação – dada a devida distância do *Outro* – o que lhes horrorizam na sociedade francesa: a desigualdade social e a *servidão voluntária*.

## Referências

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosacnaify/N-1 Edições, 2015.

---

<sup>14</sup> “*Parce que c’était lui; parce que c’était moi*”.

<sup>15</sup> A expressão é de Philippe Desan: “*expérience cannibale*” (DESAN, 2010, p. 106).

## Considerações antropológicas e políticas em “Dos canibais” de Montaigne

- DESAN, Philippe. *Le simulacre du Nouveau Monde: à propos de la rencontre de Montaigne avec des Cannibales*. Montaigne Studies, v. XXII, 2010.
- DESAN, Philippe. *Montaigne: penser le social*. Paris: Éditions Odile Jacob, 2018.
- FRANÇA, Maria Célia Veiga. *O selvagem como figura da Natureza Humana: o discurso da conquista americana*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.
- LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso da Servidão Voluntária*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos com comentários de Pierre Clastres, Claude Lefort e Marilena Chauí. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999, p. 17.
- KRENAL, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- MARCONDES, Danilo. Montaigne, a descoberta do Novo Mundo e o ceticismo moderno. In: *Montaigne: novas leituras*. Belo Horizonte: Kriterion, n. 126, v. LIII, jul./dez. 2012, pp. 421-433.
- MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaios*. Livro I. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaios*. Livro II. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. Edição, tradução e notas de Sérgio Milliet; revisão técnica de Édson Querubini; apresentação de Andre Scoralick. São Paulo: Editora 34, 2016.
- SOUZA FILHO, José Alexandrino de. Aporia Canibal. In.: SOUZA FILHO, José Alexandrino de (Org.). *Montaigne e seu tempo*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2012.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do Outro*. 2ª edição. Tradução de Beatriz Perrone Moi. São Paulo: Martins Fontes, 2002.