



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS, COMUNICAÇÃO E ARTES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
Programa de Pós Graduação em Filosofia
PRISCILA LAIZ DE SOUSA RAMOS

A DESCOBERTA DO NOVO MUNDO EM MONTAIGNE: UMA LEITURA DOS
CANIBAIAS

2025
Maceió-AL



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS, COMUNICAÇÃO E ARTES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
Programa de Pós Graduação em Filosofia
PRISCILA LAIZ DE SOUSA RAMOS

A DESCOBERTA DO NOVO MUNDO EM MONTAIGNE: UMA LEITURA DOS
CANIBAIAS

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós Graduação em
Filosofia da Universidade Federal de
Alagoas, para obtenção do título de
mestre em Filosofia.

Orientador(a): Dra. Taynam Santos
Luz Bueno

2025
Maceió-AL

Catálogo na Fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecário: Marcelino de Carvalho Freitas Neto – CRB-4 – 1767

- R175d Ramos, Priscila Laiz de Sousa.
 A descoberta do novo mundo em Montaigne : uma leitura Dos Canibais /
 Priscila Laiz de Sousa Ramos. – 2025.
 102 f.
- Orientador: Taynam Santos Luz Bueno.
 Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de
 Alagoas. Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes Programa
 de Pós-Graduação em Filosofia. Maceió, 2025.
- Bibliografia: f. 100-102.
1. Montaigne, Michel, 1533-1592. Dos Canibais. 2. Novo mundo. 3.
 Ensaio. 4. Ceticismo. I. Título.

CDU: 17.037

AUTOR(A): Priscila Laiz de Sousa Ramos

A DESCOBERTA DO NOVO MUNDO EM MONTAIGNE: UMA LEITURA DOS CANIBAIS

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós Graduação em
Filosofia da Universidade Federal de
Alagoas, para obtenção do título de
mestre em Filosofia e aprovado no
dia 20 de Fevereiro de 2025.



Documento assinado digitalmente
TAYNAM SANTOS LUZ BUENO
Data: 21/02/2025 16:37:27-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

(Prof.^a Dra., Taynam Santos Luz Bueno, UFAL) (Orientadora)

Banca Examinadora:



Documento assinado digitalmente
MARIA CRISTINA THEOBALDO
Data: 24/02/2025 11:47:21-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

(Prof.^a Dra, Maria Cristina Theobaldo, UFMT) (Examinadora Externa)



Documento assinado digitalmente
SACHA ZILBER KONTIC
Data: 21/02/2025 16:47:10-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

(Prof. Dr, Sacha Zilber Kontic, UFAL) (Examinador Interno)

*Este trabalho é dedicado à memória de meu pai
e
à determinação de minha mãe.*

AGRADECIMENTOS

Esta pesquisa não teria sido possível sem o apoio e financiamento da CAPES/Cnpq, por isso fica aqui os meus mais sinceros agradecimentos ao Programa de Pós Graduação de Filosofia da Ufal por ter me cedido uma das bolsas. Agradeço também à minha orientadora, Taynam Bueno, por todo o incentivo e paciência comigo durante esses dois anos de trabalho; e meu muito obrigado à Maria Cristina Theobaldo e Sacha Zilber Kontic por terem aceitado o convite para serem examinadores da minha banca, o trabalho não seria o mesmo sem as suas importantes contribuições.

Um obrigado à minha mãe e ao meu pai (mesmo que ele não esteja mais entre nós), que estiveram junto comigo no dia a dia e foram meu alicerce e norte nessa jornada, sem a determinação e fé deles me inspirando todos os dias eu não seria nada e não teria chegado até aqui. Obrigada a minha irmã Letícia por todas as conversas e puxões de orelha, sem a presença dela na minha vida muito desse trabalho não teria sido feito. Obrigado também ao meu irmão Emanuel que mesmo de longe muito me inspira com sua força e determinação.

Obrigado a Deus, aos orixás e todos os guias espirituais visíveis e invisíveis por me guiarem até aqui e não deixarem que eu perca a fé e esperança de dias melhores.

Por fim, meu agradecimento mais que especial vai aos povos indígenas deste país, pois este trabalho não teria sido idealizado sem a luta secular dos povos originários do Brasil, que desde a invasão colonizadora e violenta dos europeus têm sido fortes e resistem bravamente até os dias de hoje contra o apagamento, silenciamento e marginalização de suas vozes. Fica aqui registrado o meu agradecimento pela força que transmitem. Um viva aos povos originários do Brasil!!!

No silêncio da minha flecha,
Resisti, não fui vencido,
Fiz do silêncio a minha arma
Pra lutar contra o inimigo.

Silêncio Guerreiro, Márcia Kambeba.

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo refletir sobre a descoberta do Novo Mundo sob a óptica de Montaigne em meados do século XVI e elucidar a forma como o autor pensou os canibais brasileiros em seu ensaio “Dos Canibais” (I, xxxi). É importante dizer que nesta pesquisa tomamos a posição segundo a qual Montaigne teria lido os relatos presentes na literatura de viagens, além da fonte que o autor menciona em sua obra. Tal posição é endossada por comentadores tais como Lestringant (2006), Souza Filho (2006), Birchall (2007) e Sclarick (2016). Por isso pensamos que seja importante fazer uma avaliação da literatura de viagens que vigorou na época do descobrimento, e que é muito importante para a própria confecção dos ensaios “Dos canibais” (I, xxxi), para que tenhamos uma noção de como estava sendo formada a imagem do indígena pela literatura da época. Relembraremos os conceitos de bárbaro e selvagem que são tão circulados pela sociedade europeia do século XVI e difundido pelo mundo literário, intelectual e cultural. Estas narrativas acabam construindo uma imagem do nativo brasileiro que Montaigne não compactua e o autor acaba dando um outro sentido, menos agressivo e violento para a imagem dos indígenas brasileiros. Visitaremos também as impressões do filósofo e comentadores a respeito da moral e guerra na sociedade nativa. Além de olhar para o encontro entre os nativos brasileiros e o rei Carlos IX e o que teria levado o autor a escrever este relato em seu ensaio. No contexto do discurso montaigniano, refletiremos a respeito do ceticismo em seu interior e a influência deste no ensaio do autor dedicado à descoberta de um Novo Mundo e de novos povos. Para isso, faremos uma breve digressão histórica acerca do ceticismo pirrônico e do ceticismo acadêmico para que seja possível entender como estes aparecem no pensamento do autor e, conseqüentemente, dê o aval para o aparecimento de sua crítica aos colonizadores.

PALAVRAS-CHAVE: MONTAIGNE; CANIBAIS; NOVO MUNDO; ENSAIOS; CETICISMO.

ABSTRACT

The aim of this paper is to reflect on the discovery of the New World from Montaigne's perspective in the mid-sixteenth century and to elucidate how the author thought about Brazilian cannibals in his essay "Dos Canibais" (I, xxxi). It is important to say that in this research we take the position that Montaigne would have read the accounts present in travel literature, in addition to the source that the author mentions in his work. This position is endorsed by commentators such as Lestringant (2006), Souza Filho (2006), Birchall (2007) and Sclarick (2016). That's why we think it's important to make an assessment of the travel literature that was in force at the time of the discovery, which is very important for the making of the essays "Dos canibais" (I, xxxi), so that we have an idea of how the image of the indigenous was being formed by the literature of the time. We will recall the concepts of barbarian and savage that were so widely circulated in 16th century European society and disseminated throughout the literary, intellectual and cultural world. These narratives end up constructing an image of the Brazilian native that Montaigne does not agree with and the author ends up giving another, less aggressive and violent meaning to the image of the Brazilian natives. We will also look at the philosopher's and commentators' impressions of morality and war in native society. We will also look at the meeting between the Brazilian natives and King Charles IX and what led the author to write this account in his essay. In the context of the Montaignian discourse, we will reflect on the skepticism within it and its influence on the author's essay dedicated to the discovery of a New World and new peoples. To do this, we will make a brief historical digression about Pyrrhic skepticism and academic skepticism so that it is possible to understand how they appear in the author's thinking and, consequently, give the go-ahead for the appearance of his criticism of the colonizers.

KEYWORDS: MONTAIGNE; CANNIBALS; NEW WORLD; ESSAYS; SKEPTICISM.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	p.11
2. CAPÍTULO 1: MONTAIGNE E O NOVO MUNDO	p. 17
2.1. MONTAIGNE NO CONTEXTO DO NOVO MUNDO	p. 17
2.2. O INTERESSE DE MONTAIGNE PELO NOVO MUNDO	p. 19
2.3. A LITERATURA DE VIAGENS.....	p. 22
3. CAPÍTULO 2: DOS CANIBAIS	p. 42
3.1. A MORAL NATIVA	p. 42
3.2 O BÁRBARO E O SELVAGEM.....	p. 44
3.3. VINGANÇA: GUERRA, CANIBALISMO E DESTRUIÇÃO DO INIMIGO.....	p. 50
3.4. OS NATIVOS BRASILEIROS E O REI CARLOS IX.....	p. 60
4. CAPÍTULO 3: O DISCURSO MONTAIGNIANO	p.67
4.1. O MÉTODO CÉTICO EM MONTAIGNE.....	p. 67
4.2. PIRRÔNICOS X ACADÊMICOS.....	p. 70
4.3. O CETICISMO PIRRÔNICO NA APOLOGIA DE RAYMOND SEBOND.....	p. 72
4.4. O CETICISMO ACADÊMICO EM “DOS COXOS”	p.82
4.5. O CETICISMO E “DOS CANIBAIS”	p. 88
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	p. 96
6. REFERÊNCIAS	p. 100

1. INTRODUÇÃO

Entendendo a necessidade de lançar luz sobre os acontecimentos relativos à descoberta do Novo Mundo e de novos povos, bem como a sua influência na história da filosofia, esta pesquisa tem a intenção de colocar em evidência a discussão moral acerca da descoberta de novos povos no Novo Mundo propiciada por Montaigne em sua obra *Ensaaios*, publicada em 1580. Trataremos especificamente da discussão moral que o autor anuncia no capítulo “*Dos Canibais*” (I, xxxi), ocasião em que este se volta para o estudo do estranhamento que acontece no momento de encontro do europeu com o nativo das américas (mais especificamente, os nativos da América do Sul, o canibal brasileiro, no Brasil do século XVI) e faz uma crítica aos colonizadores.

O período em que Montaigne estava inserido no instante de confecção do ensaio sobre as descobertas de um Novo Mundo e novos povos é o de grandes transformações políticas e sociais das grandes navegações, um momento de profunda ruptura com a tradição advinda da Reforma Protestante e suas consequentes guerras religiosas. O círculo de discussões intelectuais da época estava influenciado e tomado por estes acontecimentos e construíram para a Europa uma visão universalizante da natureza humana.

Somos levados a crer que o ceticismo, que é retomado da antiguidade neste período devido à tradução latina de *Hipótiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico em meados de 1562 na França, no entanto, inicia um ambiente de questionamentos dessa visão dogmática de natureza humana universal idealizado pelo etnocentrismo circundante na Europa, influenciado principalmente pela descoberta de novos povos e novas culturas advindos das crescentes experiências de exploração do novo continente recém-descoberto. Assim, os intelectuais adeptos de perspectivas céticas se questionavam como era possível que um mundo tão vasto, com uma diversidade de povos, culturas e tradições tão grande, possuísse apenas uma natureza humana.

Com as grandes navegações vieram grandes histórias a respeito das descobertas que os navegantes e exploradores das novas terras faziam. Que iam desde criaturas mágicas até violentos canibais comedores de carne humana. Com isso, muito se popularizou as chamadas literaturas de viagens. Que contavam relatos de experiência do contato com as recém-descobertas novas terras e os

novos povos que lá habitavam.

Esses relatos, fortemente influenciados pelo contexto histórico de grandes transformações e visões de mundo carregadas de influência religiosa da época, eram grandes responsáveis por construir e difundir a imagem que o homem europeu tinha daqueles novos povos. Assim, a grande maioria das imagens que circulavam desses povos recém descobertos eram imagens de bárbaros violentos e selvagens canibais comedores de carne humana, não possuidores de educação e civilidade, que precisavam ser salvos pela doutrina cristã da igreja católica, esta que estava neste período expandindo suas influências religiosas pelo mundo.

Acreditamos que Montaigne, assíduo acompanhante das discussões intelectuais, políticas e sociais que circundavam a Europa e a França naquele momento, não deixou de ler esses relatos que espalharam suas visões deturpadas e eurocêntricas a respeito do Novo Mundo e seus povos. Tal posição é endossada por comentadores tais como Lestringant (2006), Souza Filho (2006), Birchall (2007) e Sclarick (2016). O que chama a atenção na análise de Montaigne em “Dos Canibais” (I, xxxi), porém, é como o autor não se deixa influenciar pelo olhar etnocêntrico de uma natureza humana universal, dogmática e fechada em si mesma, fazendo uma crítica a seus contemporâneos e ao pensamento coletivo da época que insistiam em silenciar e apagar os costumes e culturas dos povos recém-descobertos no Novo Mundo.

Podemos dizer que o autor francês é um dos únicos na história da filosofia a fazer uma crítica às atitudes e pensamentos dos colonizadores do século XVI. Fazendo assim com que seu pensamento estreitasse relações com os pensamentos de defesa da dignidade dos novos povos, tal como pregava o frei Bartolomé de Las Casas, a despeito da colonização espanhola. Para Las Casas, o indígena é um ser fraterno que não possui maldades e fingimentos. Livre de rancores e ódios e, apesar de passar por todas as tribulações que os colonos os fazem passar, não possuem desejo de vingança.

Nota-se em Las Casas um grau de diferença em seu discurso, que vai se contrapor ao discurso comum empregado pela maioria dos escritores das literaturas de viagens. Enquanto a maioria dos escritores narravam sobre a bestialidade e falta de civilidade dos indígenas, Las Casas vê nestes a humanidade que escapa aos colonos. Deste modo, podemos perceber muito da imagem pacifista do indígena das américas proposta por Las Casas na interpretação de Montaigne no interior do

ensaio “Dos Canibais” (I, xxxi) acerca desses povos recém-descobertos que tiveram suas vidas e cultura dizimados pelos colonizadores europeus que acreditavam possuir o direito de conquista das novas terras através de poderes religiosos e políticos.

A intenção da dominação religiosa com o pretexto da salvação dos nativos “selvagens” da ignorância à qual estavam submetidos pode ser encontrada em diversas passagens da literatura de viagens que foi produzida sobre a descoberta do Brasil na época de seu descobrimento. E tal literatura construía uma narrativa de imagem do nativo que, convenientemente, servia a tais propósitos de dominação religiosa. Pois a primeira imagem que o homem europeu quis passar para o resto do mundo acerca do nativo foi a imagem deste nativo como selvagem. De acordo com esta interpretação, o nativo brasileiro era o homem ignorante, violento, sem costumes e crenças aprazíveis e que deveria ser salvo desse mar de abnegação pelas graças da salvação divina.

Neste sentido, construir uma imagem do canibal brasileiro enraizada no problema da violência se tornou um dos álibis mais utilizados para deturpar e apagar sua existência e cultura, além de justificar as ações pelo direito de conquista da nova terra. Pois os colonos acreditavam inexoravelmente que estes povos precisavam ser salvos das ervas daninhas da ignorância e do barbarismo por meio da incorporação da fé cristã e dos manuais de civilidade da Europa.

O que chama atenção no texto de Montaigne, entretanto, é a maneira como o autor francês desconstrói essa imagem de violência do canibal em “Dos Canibais” (I, xxxi), mesmo que o seu conhecimento acerca do nativo tenha sido adquirido através de narrativas que perpetuam a violência e falta de civilidade desses povos. É possível dizer que, em meio a tantas deformidades e incongruências promovidas em cima da imagem que foi construída pelo olhar europeu acerca do canibal, o ensaísta tenha sido um dos primeiros a conseguir o feito de dar um sentido de diferença e especificidade à moral antropofágica.

Diferentemente de outros pensadores de sua época, que também analisaram a descoberta do Novo Mundo, é possível perceber a diferença de sentido que o autor dá aos conceitos de bárbaro e selvagem, que foram os conceitos que mais se difundiram no século XVI para se referir ao povo recém-descoberto da América. A narrativa que o autor constrói em torno da primeira imagem deste nativo canibal em nada tem a ver com violência ou falta de civilidade.

Enfatizamos como é interessante observar o autor (mesmo estando num período de acirrados conflitos e intolerâncias religiosas na França do século XVI) sugerindo uma narrativa de relativização dos costumes que difere do sentido violento que é dado para os costumes dos povos canibais. Tal imagem de sentido estava sendo construída pelos autores e literatura de viagens da época, mas o filósofo retoma o sentido clássico que é dado para o conceito de bárbaro.

Neste sentido, é possível perceber que, muito para além do acolhimento à diferença do nativo canibal, o autor nos apresenta uma perspectiva de interpretação que não faz distinção de superioridade ou inferioridade moral dos costumes deste nativo em detrimento dos costumes aos quais está habituado. E mais ainda: tem a responsabilidade de ressaltar como o hábito de ser e julgar das coisas está em constante relação com a maneira como estamos habituados a percebê-las, a partir de nossas experiências vividas individualmente.

A partir desta constatação, Montaigne se debruça no levantamento de uma discussão moral que questiona os critérios de julgamento acerca dos costumes impostos pelos colonizadores: como julgar o diferente e desconhecido como bárbaro, se o nosso parâmetro para julgamento dos costumes, seja isto ou aquilo, limita-se à bagagem cultural que trazemos de nossos próprios costumes? O autor nos garante que não sabe o que pode encontrar de bárbaro ou selvagem nestes povos.

De um modo geral, a existência da diferença de costumes entre os povos se torna inegável. Tanto dentro quanto fora de seu corpo político de origem. Então, como julgar como errados os atos de violência que eram praticados pelos povos do corpo político nativo e tomar como certos os que eram praticados pelos povos do continente colonizador? Em sua prerrogativa, Montaigne não deixa de afirmar a sua recusa a qualquer ato de violência praticado pelos nativos brasileiros. Portanto, não era a intenção do autor fazer uma apologia aos costumes de violência e rituais de canibalismo. Em suas próprias palavras, “não me parece excessivo julgar bárbaro tais atos de crueldade, mas que o fato de condenar tais defeitos não nos leve à cegueira acerca dos nossos.” A sua preocupação estava no fato de que, enquanto julgavam os erros cometidos pelo nativo, os europeus fechavam os olhos na hora de julgar seus próprios erros.

Embora muito importante para o acalorado debate da época, pouco destaque se dá para a reflexão de Montaigne sobre o tema da descoberta do Novo Mundo

entre seus estudiosos. Levi-Strauss chega, inclusive, a comentar em seu famoso ensaio “En relisant Montaigne”¹ que o autor é o filósofo que melhor refletiu sobre o tema da descoberta no século XVI. Pierre Villey, o grande comentador de Montaigne, no entanto, não chega a dar nenhum destaque especial a este tema em seus comentários, relegando a descoberta do Novo Mundo à discussão sobre a relatividade dos costumes. Mais precisamente em “Dos costumes e da inconveniência de mudar sem maiores cuidados as leis em vigor” (I, xxiii) e “Dos costumes antigos” (I, xlix), onde o comentador vê a variação dos hábitos e costumes humanos, desde os relatos dos viajantes até os autores da antiguidade. (MARCONDES, 2012)

Theobaldo (2020), neste sentido, nos ajuda a pensar sobre como a moralidade proposta por Montaigne não cai numa espécie de amarra moralizadora, sendo mais enxuta e simples. O autor, assim, suspende o juízo sobre qualquer espécie de régua para medir a moral dos nativos. Pois com a retomada do ceticismo antigo no pensamento de Montaigne e a descoberta do Novo Mundo, é possível observar que se aponta também para a descoberta de novos tipos de seres humanos. E a discussão sobre a possibilidade de uma natureza humana universal vê seus dias contados. Uma vez que ela se vê obrigada a admitir que existem outros modos de natureza humana, com costumes e crenças bem diferentes daqueles aos quais a Europa estava habituada. A reflexão do autor se coloca, sem sombra de dúvidas, como uma importante aliada no combate ao etnocentrismo da época, que via como única e eurocêntrica a natureza humana.

Vê-se em Montaigne, uma caracterização dos seres humanos do Novo Mundo como “naturais”, distantes da interferência humana. Segundo Marcondes (2012), essa caracterização desses povos como naturais, que vivem segundo as leis da natureza, e nesse sentido, “epicurista”, já vigora na literatura de viagens desde o seu início e leva à oposição que o filósofo francês faz em seu ensaio “Dos Canibais” (I, xxxi) entre “selvagens” no sentido de “natural” como um fruto selvagem e “selvagens” como resultante de cultura, um cultivo que leva à alteração da natureza, que conseqüentemente leva a seu enfraquecimento e perda de vigor e naturalidade.

¹ LÉVI-STRAUSS, Claude, « En relisant Montaigne », In: Histoire de Lynx, Paris: Plon, 1991, p. 277-297.

O argumento antropológico pensado por Marcondes (2012) entra na discussão como um alicerce para se refletir a respeito da ideia de natureza humana universal. Sobretudo porque, por meio do ceticismo, questiona a imagem de uma natureza humana única e homogênea, levando-nos a refletir sobre o relativismo cultural e nos ajuda na possibilidade de entender, classificar e categorizar essas diferentes culturas tão radicalmente diferentes da europeia. Isso direciona toda a reflexão a ir de encontro ao problema do critério desta possibilidade.

A questão que fica é: como estabelecer critérios cristãos de julgamento para avaliar as diversas culturas recém-encontradas no Novo Mundo? Para Marcondes (2012), a questão moral, sobretudo, em se tratando da superioridade moral cristã em relação às demais culturas é levantada quando se pensa no problema do julgamento de culturas diversas e diferentes. Neste sentido, podemos perceber como Montaigne é possuído por uma crítica contundente e feroz da cultura européia francesa e cristã de seu tempo. Para o autor não existe superioridade de culturas, todas são a seu ver igualmente importantes e merecem ser respeitadas, independente dos costumes que possui.

2. CAPÍTULO 1 - MONTAIGNE E O NOVO MUNDO

Este capítulo faz uma breve contextualização do momento histórico em que os ensaios de Montaigne sobre a descoberta do Novo Mundo foram escritos. Fazemos também uma breve visita à vida do autor e discorremos sobre como se dá o interesse do autor pelo tema da descoberta do Novo Mundo. É importante dizer que neste trabalho estamos tomando a posição segundo a qual Montaigne teria lido os relatos presentes na literatura de viagens, além da fonte que o autor menciona em sua obra. Tal posição é endossada por comendadores tais como Lestringant (2006), Souza Filho (2006), Birchall (2007) e Sclarick (2016). Por isso pensamos que seja importante fazer uma avaliação da literatura de viagens que vigorou na época do descobrimento, e que é muito importante para a própria confecção do ensaio “Dos canibais”, para que tenhamos uma noção de como estava sendo formada a imagem do indígena pela literatura da época. Assim, passamos a análise de Pero Vaz de Caminha e sua *Carta a El Rei Dom Manuel*, Hans Staden e seu *Histórias Verídicas*, André Thevet e seu *As singularidades da França Antártica* e Bartolomé de las Casas e o *Brevíssima relação de destruição das Índias*.

2.1. MONTAIGNE NO CONTEXTO DO NOVO MUNDO

O ato de descobrir, na era das grandes navegações, remete-nos à desconstrução do medo irracional que os europeus sentiam do mar até o início do século XV. Isto acontecia porque, os mitos sobre as criaturas malignas que habitavam os oceanos sempre se fizeram muito presentes no imaginário coletivo europeu, desde a antiguidade. O processo de catolicismo, a crescente cultura de peregrinação e a crença no inferno fizeram com que o homem ocidental, na baixa idade média, potencializasse ainda mais o medo do mar. Era recorrente a ideia de que se devia evitar qualquer tipo de contato marítimo que fizesse o homem correr o risco de ser castigado ou cair no abismo que acreditava existir na borda do oceano. Ou o que estava além do que era conhecido pela mente humana.

Com as constantes investidas na expansão marítima o medo dá lugar à coragem de desbravar e explorar terras desconhecidas. É quando acontece a descoberta de um novo mundo por parte dos europeus. A descoberta desse novo continente é tão importante que recebe atenção especial de Montaigne, que

escreveu dois ensaios dedicados a refletir sobre este acontecimento. Mas, quem era Montaigne?

Filho de Pierre Eyquem e Antoinette de Louppes, Montaigne nasceu no sudoeste da França em 1533. Segundo nos conta SOUZA FILHO (2007)² sua família era próspera nos negócios. Deixando uma fortuna de herança para o filho. Este sucesso nos negócios os teria levado a ocupar importantes cargos no parlamento de Bordeaux.

Sua infância é marcada pelos cuidados de sua família e pela educação em latim. Estudou em importantes instituições de ensino que cultivaram os estudos clássicos e humanistas em sua educação desde cedo. Quando jovem vai estudar em Paris e se forma em Direito. Segue a carreira na magistratura e assume um cargo no Parlamento de Bordeaux em 1556, permanecendo aí até 1571.

Um acontecimento digno de nota que merece atenção especial na vida de Montaigne é o momento do encontro do autor com o também escritor Etienne de La Boétie. Quando o conheceu, Montaigne tinha apenas 25 anos. Os dois tiveram uma forte amizade, a qual é retratada por Montaigne no ensaio dedicado ao amigo intitulado “Da amizade” (I, xxviii). A amizade entre os dois se torna muito famosa na história da literatura e da filosofia. La Boétie morre precocemente, em agosto de 1563, deixando o autor consternado.

De acordo com SCOLARICK (2016), o autor descreve seu luto numa carta que escreve ao pai e que será publicada em 1570 como posfácio à edição dos opúsculos do amigo publicada pelo próprio Montaigne. Nesta carta Montaigne conta como La Boétie é uma figura exemplar e seu pensamento merece ser perpetuado. Ainda segundo SCORALICK (2016)³, como sugeriu Starobinski em *Montaigne em movimento*, os Ensaios se converteram para o autor como um esforço para estender o diálogo com o amigo.

Em 1565 Montaigne se casa com Françoise de Chassaigne. A esposa lhe concede vários filhos, que viriam morrer logo em seguida, à exceção de Leonor, nascida em 1571. Em 1568, seu pai, a quem o autor é extremamente ligado, morre, deixando-o muito abalado. Em novembro de 1569 sua candidatura à Grande

² SOUZA FILHO, José Alexandrino de. **Projeto “Livraria” de Montaigne**: um passeio ao universo do escritor francês Michel de Montaigne. João Pessoa: PB, Ed. Universitária/UFPB, 2007.

³ SCORALICK, André. A experiência da condição humana: uma introdução aos Ensaios de Montaigne. In: MONTAIGNE, Michel de. **Ensaio**. 1ª ed. - São Paulo, SP: Editora 34, 2016. p. 13-33.

Câmara do Parlamento não foi acolhida. O autor então decide se retirar da vida pública em 1570, ano em que iniciará a escrita de seus *Ensaaios*.

Atende ao chamado da vida pública em mais duas ocasiões: a serviço do rei, por intermédio das Guerras de Religião e quando é nomeado prefeito da cidade de Bordeaux por indicação de seus concidadãos. Montaigne permanece no comando da cidade por dois mandatos que vão de 1581 a 1585.

A primeira edição de *Ensaaios*, com os dois primeiros livros, é publicada em 1580 e a segunda, acrescida do terceiro livro, é publicada em 1588. Nos últimos anos de sua vida, Montaigne ainda se ocupou de seus *Ensaaios*, acrescentando algumas adições ao seu próprio exemplar. Morreu em setembro de 1592. A edição póstuma fica a cargo da jovem Marie de Gournay, publicada em 1595.

2.3. O INTERESSE DE MONTAIGNE PELO NOVO MUNDO

É precisamente em “Dos Canibais” (I, xxxi) e “Dos Coches” (III, vi) que o Montaigne vai refletir acerca do tema da descoberta do Novo Mundo. A estranheza provocada pelo conhecimento da existência de povos canibais na América é o que chama a atenção do homem ocidental recém-saído da Idade Média, ainda um grande cultivador de valores tradicionais e do cristianismo. Assim, entender as narrativas que são construídas por esse imaginário afetado pelo descobrimento do nativo das Américas torna-se fundamental para que compreendamos como a interpretação deste nativo que se faz a partir daí é conivente com a subjugação e encobrimento de sua existência.

Nosso mundo acaba de descobrir outro não menor, nem menos povoado e organizado do que o nosso (e quem nos diz que seja o último?) e, no entanto, tão jovem, que ignora o abecê e que há cinquenta anos não conhecia nem pesos, nem medidas, nem a arte de vestir, nem o trigo e a vinha; nu ainda, vivia do leite de sua ama. Se raciocinamos certo e se o poeta o fazia igualmente, devemos pensar que o Novo Mundo só começará a iluminar-se quando o nosso penetrar nas trevas. Será uma espécie de hemiplegia: um membro paralisado e outro vigoroso e vivo. Receio, porém, que venhamos a apressar a decadência desse Novo Mundo

com nosso contato e que ele deva pagar caro nossas artes e ideias.
(MONTAIGNE, III, vi, 2016, p. 849)

Montaigne se mostra com o pensamento bastante à frente de seu tempo e um olhar bem diversificado já naquela época. O que nos mostra que o autor não nega que há uma civilidade e organização dentro deste corpo político recém-descoberto, seja no Brasil relatado em “Dos Canibais” (I, xxxi) ou no México e Peru relatados em “Dos Cochés” (III, vi) apesar de estes serem completamente diferentes daquilo que é encontrado na Europa. O que seria completamente inovador para o momento de tensões políticas e religiosas sob o qual estava mergulhada a França no século XVI.⁴

Percebemos isto com mais veemência quando o autor explora de maneira mais atenta e aprofundada a questão da descoberta de um novo país em “Dos Canibais” (I, xxxi).

Essa descoberta de um imenso país parece de grande alcance e presta-se a sérias reflexões. Tantos personagens eminentes se enganaram acerca desse descobrimento que não saberei dizer se o futuro nos reserva outros de igual importância.
(MONTAIGNE, I, xxxi, 2016, p. 234)

O interesse do autor por este novo país se deve muito ao fato de que esteve diretamente inserido no círculo de discussão acerca da recém-descoberta França Antártica⁵, uma vez que era um dos membros do parlamento de Bordeaux e acompanhava os acontecimentos bem de perto. Estando no interior da corte real, era possível estar em contato com todo tipo de informação que se relaciona-se com as explorações e conquistas territoriais da França naquele período.⁶ Inclusive, vale ressaltar que, segundo nos contam alguns de seus estudiosos, muito provavelmente Montaigne tenha participado da festa brasileira que ocorreu na França.

⁴ CHRISTIN, Oliver. O desfecho das guerras de religião: a autonomização da razão política na metade do século XVI. Revista Brasileira de Ciência Política, Brasília, DF, nº 14, p. 139-165, maio - agosto de 2014, .

⁵ MARIZ, Vasco; PROVENÇAL, Lucien. **Os Franceses na Guanabara**: Villegagnon e a França Antártica (1555-1567). 3ª ed. revisada e ampl. - Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015. Em Dos Canibais, Montaigne utiliza a expressão “França Antártica” para se referir ao Brasil, pois foi assim que os franceses denominaram a região - que hoje é conhecida como a Baía da Guanabara, no Rio de Janeiro - em que instalaram uma de suas colônias e criaram bases de comércio, por volta de 1555. Acreditava-se que a região estava próxima ao polo antártico e por isso foi batizada de França Antártica.

⁶ SCORALICK, André. A experiência da condição humana: uma introdução aos Ensaios de Montaigne. In: MONTAIGNE, Michel de. **Ensaio**. 1ª ed. - São Paulo, SP: Editora 34, 2016. p. 13-33.

A festa teria sido uma espécie de solenidade ao rei da França na época, e o autor relata em seu ensaio ter acontecido na cidade de Rouen, às margens do rio Sena. Há uma discussão acerca da veracidade histórica dos fatos relatados no ensaio de Montaigne, mas existem relatos também de alguns autores sobre a tal festa ocorrida em Rouen.⁷ Como é o caso do brasilianista francês Ferdinand Denis, que tem uma obra exclusivamente a respeito do fato que teve os nativos brasileiros como espetáculo principal na França.⁸

Denis nos conta que os franceses teriam levado do Brasil, por volta de 50 nativos, para que estes participassem do espetáculo que seria uma espécie de reconstituição cenográfica do Brasil, com réplicas das aldeias nativas brasileiras, em terras francesas. E, neste cenário montado pelos franceses, junto com os nativos, estavam soldados e marinheiros franceses, encenando ritos religiosos e batalhas entre tribos inimigas. Segundo nos conta SOUZA FILHO (2006), esse tipo de espetáculo que os franceses tinham o costume de organizar em suas cidades era uma tradição resgatada pelos humanistas franceses, das cerimônias de recepção da volta dos grandes guerreiros da Grécia e Roma antiga. E tal festejo, na França, era também uma espécie de ode renascentista à cultura clássica.

Tal relato nos ajuda a compreender como este acontecimento contribuiu para que Montaigne se dispusesse a escrever “Dos Canibais” (I, xxxi), expondo suas impressões acerca da instauração de uma das colônias francesas na Baía da Guanabara, atual Rio de Janeiro, “lugar em que tomou pé Villegaignon e a que deu o nome de ‘França Antártica’.”⁹

Se é possível falar de boas intenções dos franceses na relação que foi estabelecida com os nativos brasileiros, é difícil afirmar. Mas é certo que a relação de cordialidade que era mantida entre estes e uma parte dos nativos foi de grande

⁷ SOUZA FILHO, José Alexandrino de. A arte do blefe: Montaigne e o “mito do bom selvagem”. **Morus (UNICAMP)**, v. 3, p. 243-263, 2006. José Alexandrino de Souza Filho é professor de língua e literatura francesas na Universidade Federal da Paraíba. É doutor em literatura francesa pela Université Bordeaux Montaigne, onde defendeu a tese “Civilisation et Barbarie en France au temps de Montaigne”, sob orientação de Prof. Claude-Gilbert Dubois. Em A arte do blefe: Montaigne e o “mito do bom selvagem”, faz uma reconstituição histórica dos fatos que poderiam ter influenciado Montaigne a escrever o ensaio Dos Canibais e reflete sobre a veracidade dos fatos relatados no ensaio.

⁸ DENIS, Ferdinand. **Uma festa brasileira celebrada em Ruão em 1550, seguido de um fragmento do século XVI que trata da teogonia dos antigos povos do Brasil e das poesias em língua tupi de Cristóvão Valente**. –1ª ed. Brasília: Edições do Senado Federal, Conselho Editorial, 2011. v. 150. Para mais informações consultar a obra Uma festa brasileira celebrada em Rouen em 1550, de Ferdinand Denis.

⁹ MONTAIGNE, M. Ibid. p. 234.

proveito político e econômico para a colônia francesa, que disputava poder territorial com outras nações e tribos nativas. A exemplo disto se mostra o contra-ataque português ao forte Coligny, que era um local em que estava localizada os limites de fronteira entre tribos inimigas.¹⁰

2.2 A LITERATURA DE VIAGENS

É evidente que não se pode ignorar a descoberta da existência de outros povos, como é o caso da descoberta dos povos da África e da Ásia, na época da expansão marítima. Mas não se tem notícia de um sentimento de estranheza tão vivaz quanto o que é gerado a partir do encontro do europeu com a América e os povos que ali habitavam.

A exemplo disto, concerne-se o grande aumento na produção de literatura de viagens¹¹ a partir da descoberta do continente americano. Que eram basicamente documentos produzidos por exploradores e navegantes que relatam e descrevem as primeiras impressões e experiências vividas no momento de descoberta

Pelo que se sabe, essa literatura foi produzida por quatro grupos diferentes, cada qual à prerrogativa do quê, para quem navegaram e a que tipo de leitor tais textos eram endereçados.¹² Numa ordem cronológica, segundo nos conta MARCONDES (2015), podemos encontrar: i) as de origem Italiana, nas quais destacam-se as literaturas de Cristóvão Colombo, Américo Vesúcio e os textos produzidos por Pedro Mártir d'Anghiera, (clérigo de origem italiana que foi conselheiro dos reis da Espanha), que influenciou largamente os escritos que os sucederam acerca da descoberta do Novo Mundo; ii) as de origem Portuguesa, menos extensa e de menor repercussão, destacando-se os textos épicos de inspiração clássica, como é o caso de “Os Lusíadas de Camões (1572), *“relatos de viagem desde o Esmeraldo de situ orbis de Duarte Pacheco Pereira, até o Tratado*

¹⁰ MARIZ, Vasco; PROVENÇAL, Lucien. **Os Franceses na Guanabara:** Villegagnon e a França Antártica (1555-1567). 3ª ed. revisada e ampl. - Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015. p. 141.

¹¹ SCHEMES, E. F. A literatura de viagem como gênero literário e como fonte de pesquisa. In: **XVIII Simpósio Nacional de História**, Florianópolis. Anais Eletrônicos do XVIII Simpósio Nacional de História, 2015. É importante salientar que, metodologicamente, os historiadores podem considerar os relatos de viajantes tanto como “fonte documental” quanto como “gênero literário”. Aqui nos utilizamos da abordagem literária porque acreditamos que a literatura de viagem se expressa tanto como fonte de pesquisa quanto gênero literário, a um só tempo.

¹² MARCONDES, Danilo. A descoberta do Novo Mundo e a Crise da Ideia de Natureza Humana Universal. **Revista Crítica Histórica**, Ano VI, n. 12, p. 3. Dec. 2015.

Descritivo do Brasil (1587)”, além de relatórios e cartas mais pragmáticos e descritivos, dirigidos à Coroa portuguesa, como a famosa carta de Pero Vaz de Caminha; iii) as de origem francesa, que devem ser entendidas sob o pano de fundo das guerras de religião na França; iv) e as de origem espanhola, produzida por conquistadores, colonizadores e cronistas, que revelavam mais diretamente toda a preocupação jurídica da Coroa espanhola pela legitimação do “direito de conquista” da terra e dos povos recém-descobertos.¹³

A literatura de viagens sobre a descoberta da América teve grande divulgação pela Europa, e certamente foi uma das fontes pelas quais Montaigne tomou conhecimento sobre o continente recém-descoberto e, também, conhecimento do contato com os povos canibais que habitavam as terras hoje conhecidas como o Brasil. Tendo certamente sido a difusão deste tipo de literatura aquilo que o motivou a escrever seus ensaios a respeito dos nativos do Novo Mundo.

Sentado em sua biblioteca, no castelo que herdou de sua família na cidade de Bordeaux, há uma distância de um oceano e três meses de travessia, estava Montaigne para o Brasil. O único contato que teve com o novo país, esteve a cargo das leituras que fez dos relatos de viajantes franceses como “*André Thevet e Jean de Léry*”, “*cronistas espanhóis*” como “*Francisco Lopez de Gomara e Gonzalo Fernandes de Oviedo*”, e também o “*Brevíssima relação de destruição das Índias, do dominicano Bartolomé de las Casas*”, que foi um “*requisitório inflamado contra os crimes da Conquista e profecia apocalíptica da destruição na Espanha*”.¹⁴

Em suas próprias palavras ele nos confirma: “*Durantes muito tempo tive a meu lado um homem que permanecera dez ou doze anos nessa parte do Novo Mundo descoberto neste século, no lugar em que tomou pé Villegaignon e a que deu o nome de ‘França Antártica’*”¹⁵.¹⁶ O homem ao qual se referia Montaigne era um de seus criados, segundo nos conta Lestringant (2006), que esteve na costa brasileira e viveu durante seu tempo de estadia com os tupinambás que foram avistados na Baía da Guanabara, costa do atual Rio de Janeiro, lugar no qual o

¹³ MARCONDES, Danilo. Ibid. p. 3-4.

¹⁴ LESTRINGANT, Frank. O Brasil de Montaigne. **Rev. Antropol.**, vol. 49, no. 2, p. 530. 2006,

¹⁵ Montaigne utiliza a expressão “França Antártica” para se referir ao Brasil, pois foi assim que os franceses denominaram a região - atualmente conhecida como a Baía da Guanabara, no Rio de Janeiro - em que instalaram uma de suas colônias e criaram bases de comércio, por volta de 1555. Acreditava-se que a região estava próxima ao polo antártico, por isso foi batizada de França Antártica.

¹⁶ MONTAIGNE, Michel de. Ibid. p. 234.

explorador francês Villegaignon tentou fundar a colônia francesa. “O *homem que tinha a meu serviço, e que voltava do Novo Mundo*”, nos conta Montaigne, “era simples e grosseiro de espírito, o que dá mais valor a seu testemunho.”¹⁷

Não podemos deixar de nos atentar para a forma como a escrita sobre estes povos é importante para a posteridade. Fica evidente que a primeira imagem difundida pelos relatos desses navegantes e exploradores acerca dos nativos da América construíram a narrativa que é difundida sobre eles desde a época do descobrimento de sua existência.

Dos relatos de viagens mais intrigantes de que se tem notícia sobre a descoberta da América, figura a *Carta a El-Rei D Manuel sobre o achamento do Brasil*, de Pero Vaz de Caminha¹⁸, enviada ao rei D. Manuel (1469-1521), a fim de informar-lhes sobre o achamento do Brasil.

Posto que o capitão desta vossa frota, e assim os outros capitães escrevam a Vossa Alteza a nova do achamento desta vossa terra nova, que nesta navegação agora se achou, não deixarei também de dar disso a Vossa Alteza, o melhor que eu puder, ainda que - para o bem contar e falar - o saiba fazer pior que todos. (CAMINHA, 1997, p. 8)¹⁹

Além de ser o primeiro relato oficial documentado sobre a chegada do europeu em terras brasileiras, datada de 1º de Maio de 1500, a *Carta* é também o primeiro manuscrito redigido no Brasil. Assim sendo considerado um marco da literatura que é escrita no país. Em sua composição, o escrivão descreve cronologicamente, ainda que de forma bem romantizada, as primeiras impressões da frota de Pedro Álvares Cabral (1467-1520) sobre o Brasil. Desde a chegada à terra, que inicialmente chamariam de Vera Cruz, às características da fauna e flora, o contato com os povos nativos e a realização da primeira missa.

Quando encontraram os primeiros habitantes da terra de Vera Cruz, Caminha fez questão de notificar ao rei D. Manuel como eram:

¹⁷ MONTAIGNE, Michel de. Ibid. p. 236.

¹⁸ Pero Vaz de Caminha foi um importante escrivão da corte portuguesa e participou da frota de Pedro Álvares Cabral na época da chegada dos portugueses ao Brasil.

¹⁹ CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil**. 1ª ed. Parque EXPO 98, S.A., 1997.

A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andavam nus, sem cobertura alguma'. Não fazem o menor caso de encobrir ou de mostrar suas vergonhas; e nisso têm tanta inocência como em mostrar o rosto. Ambos traziam os beijos de baixo furados e metidos neles seus ossos brancos' e verdadeiros, do comprimento duma mão travessa, da grossura dum fuso de algodão, agudos na ponta como furador. (CAMINHA, 1997, p.14)

Da perspectiva de Caminha, e de toda a frota colonizadora portuguesa que o acompanhava, se fazia completamente necessário que aqueles povos, diz ele, “a qual missa, segundo meu parecer, foi ouvida por todos com muito prazer e devoção”²⁰ fossem convertidos e guiados à salvação divina. Caminha acreditava que os nativos encontrados não possuíam crenças ou conexão com o divino. Em suas palavras ele dizia ao rei D. Manuel:

Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo parece, não têm, nem entendem em nenhuma crença.

E portanto, se os degredados, que aqui hão-de ficar, aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa intenção de Vossa Alteza, se hão-de fazer cristãos e crel' em nossa santa fé, à qual praza a Nosso Senhor que os traga, porque, certo, esta gente é boa e de boa simplicidade. E imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho que lhes quiserem dar. (CAMINHA, 1997, p. 43)

E isto aconteceria através do acolhimento passivo, por parte dos nativos, da cultura cristã que eles estavam trazendo para o continente recém-descoberto. Na expectativa da aceitação passiva por parte dos nativos recém-encontrados, entretanto, Caminha não relatou o conflito e a violência que se instalou desde então por meio da imposição da sua crença aos nativos. Ele acreditava piamente que deveria salvar os nativos da perdição. Nestas terras que são tão formosas, “*porém, o melhor fruto que dela se pode tirar me parece que será salvar esta gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar.*” (CAMINHA,

²⁰ CAMINHA, Pero Vaz de. Ibid. p. 24.

1997, p. 51) Assim, como era do interesse do rei o crescimento da religião cristã pelo mundo, Caminha passou a incentivar a conversão da população nativa encontrada nas novas terras que ele via como muito inocente, passiva e sem credo.

Outro relato muito importante, que pode ter sido um dos responsáveis pela curiosidade de Montaigne e muitos outros intelectuais acerca do Novo Mundo, que representa muito bem essa perspectiva europeia catolicizante de estranhamento, no momento de encontro com o nativo das Américas, pode ser encontrada no relato de viagem do aventureiro e mercenário alemão Hans Staden. A partir de *História Verdídica e descrição de uma terra de selvagens, nus e cruéis comedores de seres humanos, situada no Novo Mundo da América, desconhecida antes e depois de Jesus Cristo nas terras de Hessen até os dois últimos anos, visto que Hans Staden, de Homberg, em Hessen, a conheceu por experiência própria, e que agora traz a público com esta impressão*, publicado em 1557, o mundo teve conhecimento dos gostos e costumes peculiares que eram praticados pelos nativos brasileiros.

Passados quase cinco séculos da narrativa, o depoimento de Staden ainda se impõe como a fonte primária mais confiável para o estudo do canibalismo ritual - e o impacto da descrição se mantém inalterado. Pode-se supor a avidez com que o texto terá sido, digamos, devorado na Europa renascentista.

Na verdade, não é preciso supor: sabe-se que História Verdídica teve nada menos que dez reedições em cinco anos, sendo rapidamente traduzida para o holandês (1558), para o latim (1559) e para o flamengo (1560), bem como para o inglês e o francês. Até o século XVIII, já se contavam mais de 70 edições da obra. (BUENO, 2008, p. 4)²¹

Em seu relato o mercenário conta como foi parar no Brasil por engano, a caminho da Índia, e acabou sendo capturado por uma tribo de canibais que o deixou preso em cativeiro por nove meses, obrigando-o a presenciar rituais de celebração da vingança ancestral por meio da dança e banquete antropofágico. Já no início da obra, numa nota introdutória da edição original, é possível perceber como Staden se referia ao nativo brasileiro:

²¹ STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil**. 1ª ed. - São Paulo, SP: L&PM Editores, 2008.

AGRADEÇO AO SENHOR TODO-PODEROSO, criador do Céu, da Terra e do Mar, a seu filho Jesus Cristo e ao Santo Espírito pela grande clemência e misericórdia que me foram tão inesperada e maravilhosamente concedidas quando na terra do Brasil caí em poder dos selvagens Tupinambás, comedores de carne humana, onde por eles fui mantido prisioneiro durante nove meses e a muitos outros perigos sobrevivi. (STADEN, 2008, p.13)

Para o mercenário, não resta dúvidas de que estes nativos são selvagens comedores de carne humana. Ele então continua a contação de seu relato sobre a primeira estadia no Brasil. Conforme seu relato, a sua primeira estadia no país não foi proposital. O homem acabou caindo numa viagem de ida à América portuguesa depois de perder a embarcação que seguiria da Alemanha, passando por Lisboa, até chegar a seu destino final, que seria as Índias.

A embarcação, depois de longa viagem, chega à capitania de Pernambuco em 1548, onde acaba por enfrentar a revolta de alguns nativos, que se rebelaram contra a exploração a que eram submetidos. Depois de sair da revolta com os indígenas, chegando a um local próximo a Olinda, passa por novo embate, dessa vez contra um navio francês. Sai dessa empreitada depois de longo combate e volta a Lisboa.

Staden decide voltar mais uma vez ao Brasil em 1549, sem deixar muito explícito o motivo da sua volta. Chegando lá ele passa por novas lutas contra os nativos que estavam dominando a costa e após enfrentar alguns percalços e naufrágio próximo a capitania de São Vicente, o mercenário chega a residir no forte de Santo Amaro onde fica trabalhando como artilheiro²² até ser capturado pelos nativos que o levam para a aldeia tupinambá.

Quando eu estava andando na floresta, eclodiram grandes gritos dos dois lados da trilha, como é comum entre os selvagens. Os homens vieram na minha direção e eu reconheci que se tratava de selvagens. Eles me cercaram, dirigiram arcos e flechas contra mim e atiraram. Então gritei: “Que Deus ajude minha alma!” Nem tinha terminado estas palavras, eles me bateram e empurraram para o chão, atiraram e desferiram golpes de lança sobre mim. Feriram-me – Deus seja louvado – apenas numa perna, mas me

²² STADEN, Hans. Ibid. p. 46.

arrancaram a roupa do corpo, um deles o casaco, um outro, o chapéu, o terceiro, a camisa, e assim por diante. (STADEN, 2008, p. 49)

Staden conta que os tupinambás o pegaram completamente nu e foram em direção ao mar, onde estavam suas canoas. Quando chegou à praia os nativos que lá estavam correram em sua direção e faziam gestos de mordidas nos braços em tom ameaçador para fazê-lo entender que iriam comê-lo.

Segundo Staden (2008), os nativos que diziam que ele era um peró - como os nativos chamavam os portugueses - se vangloriavam pela sua captura, e diziam como era através dela que “iriam vingar a morte de seus amigos”²³ que haviam sido mortos pelos portugueses.

Mas, antes de colocar as canoas na água, amarraram-me as mãos. Eram de várias aldeias e alguns estavam contrariados porque voltariam para casa sem presa. Por isso discutiram com os que tinham a minha posse. Alguns diziam que estiveram tão perto de mim quanto os outros, por isso também queriam um pedaço de mim; portanto, eu deveria ser morto na hora. Eu estava ali e rezava e olhava ao meu redor, porque esperava o golpe a qualquer momento. Finalmente, o chefe que queria me guardar tomou a palavra e disse que deviam me levar vivo para casa, para que seus amigos também me vissem vivo e tivessem prazer comigo. Então iriam me matar, cauíam pepica, isto é, preparar bebida, reunir-se, fazer uma festa e comer-me, todos juntos. (STADEN, 2008, p. 50)

No caminho de casa, próximo a ilha de Santo Amaro, os tupinambás perguntaram a Staden se seus inimigos, os tupiniquins, já haviam estado ali e apanhado pássaros naquele local. Ao receber uma resposta afirmativa, quiseram ir conferir mesmo assim se era verdade. No entanto, ao chegar ali foram abordados de surpresa por seus inimigos, que estavam com alguns portugueses. Acontece que um escravo da frota de Staden o seguiu e, ao escapar da captura, deu o alarme para a pronta libertação do artilheiro.

Staden conta que durante a troca de tiros de escopeta, um chefe da embarcação em que estava o obrigou a atirar contra seus companheiros que

²³ STADEN, Hans. Ibid. p. 50.

estavam à margem. Seus amigos até que tentaram o alcançar, mas deram meia-volta quando viram que não conseguiriam, pois os tupinambás estavam remando rápido demais. Seguiram dali até uma ilha, onde puxaram os barcos até a areia.

Pretendiam passar a noite ali. Arrastaram-me para a terra. Mas eu não podia ver nada, pois meu rosto estava todo machucado, e não podia andar por causa da ferida na perna. Portanto, tive de ficar estendido na areia. Ficaram ao meu redor e, gesticulando, davam a entender como pretendiam devorar-me. (STADEN, 2008, p. 52)

O mercenário conta que entrou em desespero e se pôs a cair em lágrimas entoando o salmo: “*Do fundo da miséria clamo pelo Senhor*”²⁴. De modo que fez os nativos bradarem: “*Vejam como berra, agora o lamento apoderou-se dele*”.²⁵ Depois de muito pensar decidiram não passar a noite na ilha e arrastaram-se para a terra firme. Passaram a noite num local onde havia cabanas que tinham sido construídas muito antes de sua chegada. Ele diz: “*à noite ficaram deitados à minha volta e me ridicularizaram e chamaram na língua deles: ‘Chê reimbaba indé’, que significa: ‘Você é meu animal aprisionado’*”.²⁶

Dois dias se passaram e Staden foi tratado da mesma maneira: à noite era amarrado a uma árvore, no qual os nativos tupinambás ficavam em volta até o amanhecer. Pela manhã partiram e disseram ao mercenário que chegariam em suas habitações no início da noite seguinte. Depois de três dias de viagem chegaram a Ubatuba, lugar de habitação dos tupinambás, no qual Staden foi “*obrigado a gritar-lhes em sua língua: ‘Aju ne xé pee remiurama’, isto é: ‘Estou chegando, sou a vossa comida’*”.²⁷

Na aldeia todos ficaram curiosos para ver o prisioneiro que seus companheiros haviam trazido. Staden conta que velhos e jovens saíam de suas cabanas para vê-lo. Os homens o entregaram às mulheres da aldeia que, algumas andavam à sua frente, enquanto outras dançavam e cantavam canções. Segundo seus hábitos, nos conta Staden, elas sempre faziam isso perante o prisioneiro que queriam comer.

²⁴ STADEN, Hans. Ibid. p. 52.

²⁵ STADEN, Hans. Ibid. p. 52.

²⁶ STADEN, Hans. Ibid. p. 53.

²⁷ STADEN, Hans. Ibid. p. 54.

Durante esta estadia, dois irmãos nativos que capturaram Staden foram ter com ele uma conversa. Disseram-lhe que ele era um presente para um amigo que havia presenteado os dois irmãos e por isso não haviam o matado e comido ainda. Pretendiam guardá-lo para comê-lo quando chegasse a hora.

Os irmãos que me aprisionaram ainda disseram: “Agora as mulheres vão levá-lo para o pocaré”. Naquela ocasião, eu ainda não conhecia o significado da quela palavra. Significa “dança”. Puxaram-me pela corda que eu tinha ao redor do pescoço, levando-me da cabana para o descampado em frente. Todas as mulheres das sete cabanas acorreram e vieram receber-me, enquanto os homens se afastavam. Puxavam-me, algumas pelos braços e outras pela corda amarrada ao meu pescoço, com tanta força que eu mal conseguia respirar. Eu não sabia o que pretendiam comigo ao arrastar-me dessa forma. Nessa hora pensei no sofrimento de nosso salvador Jesus Cristo, inocentemente supliciado pelos vis judeus. Consolava-me com meus pensamentos e aceitava tudo com mais resignação. (STADEN, 2008, p. 55-56)

Os meses se passaram e Staden, por motivos que não se explica a fundo, não é comido. O artilheiro então foi se habituando aos costumes nativos. Observando e assimilando. Ele conta, inclusive, como foi parar em uma guerra entre os tupinambás e os tupiniquins (que eram aliados dos portugueses) e como atacou a aldeia inimiga, fazendo reféns e observando o ritual antropofágico que os tupinambás realizavam. Depois de nove meses vivendo sob os cuidados dos nativos ele consegue fugir e volta para a Europa a bordo de um navio francês.

Também podemos encontrar grande responsabilidade sobre o olhar que foi construído acerca dos povos americanos em *Singularidades da França Antártica*, de André Thevet, publicado em 1557. A obra de Thevet se consolidou como uma das fontes mais populares sobre o achamento da terra do Brasil fora do continente americano, fornecendo impressões sobre a fauna e flora desta terra e, mais do que isso, sobre os costumes dos povos que foram descobertos.

Enviado para uma uma viagem de expedição ao Brasil junto a Villegaignon, o cosmógrafo André Thevet pode ser considerado um dos grandes influenciadores da imagem que é difundida do Brasil no século XVI, isto porque seu trabalho contém detalhes sobre o território brasileiro que é largamente difundido dentre os círculos

de discussão daquele período. Provando que estava por dentro das discussões da época, Montaigne pode ter sido um destes influenciados pelo Singularidades da França Antártica, a exemplo disto concerne-se a grande similaridade presente entre esta obra e a reflexão do autor em “Dos canibais” (I, xxxi) sobre os costumes dos nativos brasileiros, mesmo que o ensaísta se coloque contra a fonte, ao criticar no início de seu ensaio o ofício de cosmógrafo. Birchall (2007), como boa observadora que é do contexto em que o autor está inserido, na França do século XVI, não deixa de comentar:

Sobre o contexto no qual o filósofo escreve sobre os indígenas brasileiros, registremos que no tempo de Montaigne, estão bem difundidas algumas obras que descrevem os povos do novo continente, como os relatos dos franceses Jean de Léry e André Thevet, participantes da expedição francesa de Villegagnon ao Rio de Janeiro, que em 1557 fundou a França Antártica.” (BIRCHALL, 2007, p. 102)

Ainda que ele tenha outras fontes, não era possível estar totalmente alheio ao círculo de discussão sobre a França Antártica. Ele nos diz:

A informação objetiva nós a temos das pessoas muito escrupulosas ou muito simples, que não tenham imaginação para inventar e justificar suas invenções e igualmente que não sejam sectárias. Assim era o meu informante, o qual, ademais, me apresentou marinheiros e comerciantes que conhecera na viagem, o que me induz a acreditar em suas informações sem me preocupar demasiado com a opinião dos cosmógrafos. (MONTAIGNE, I, xxxi, 2016, p.236)

Dando o crédito da fonte confiável aos seus informantes que estavam longe da finura de espírito proporcionado pelas letras. Segundo o filósofo,

As pessoas dotadas de finura observam melhor e com mais cuidado as coisas, mas comentam o que veem e, a fim de valorizar sua interpretação e persuadir, não podem deixar de alterar um pouco a verdade. Nunca relatam para e simplesmente o que viram, e para

dar crédito à sua maneira de apreciar, deformam e ampliam os fatos.” (MONTAIGNE, I, xxxi, 2016, p. 236)

No entanto, Birchall (2007) nos assegura que, conforme o que diz a crítica sobre os escritos de Montaigne, a descrição feita pelo autor sobre os indígenas deve-se muito aos livros com os quais ele teve contato, incluindo aí os relatos feitos por Thevet e Léry, além de autores gregos e latinos. *“Na verdade, a cultura sul-americana é retratada a partir dos etíopes e citas descritos por Heródoto, dos germanos de Tácito e dos mitos da Idade de Ouro em Virgílio e Ovídio.”* (BIRCHALL, 2007, p. 105)

Mas como então estava sendo retratado esse nativo por André Thevet? Passados dois meses em terras americanas, ele foi cosmógrafo do rei da França. Durante sua viagem fez um minucioso relato com riqueza de detalhes sobre os lugares por onde passou. Como grande erudito que era, França (2018) nos conta que o autor *“tende a inserir elementos estrangeiros à esfera indígena, sobretudo da antiguidade greco-romana.”*²⁸ (FRANÇA, 2018, p. 195) Assim, é possível ver semelhança entre a imagem do indígena tratado por Thevet tal qual os antigos citas da Idade de Ouro.

Nas palavras do próprio cosmógrafo:

É essa região, na parte mais bem conhecida e explorada (cerca do trópico brumal, ou mesmo mais além), habitada por povos maravilhosamente estranhos e selvagens, sem fé, lei, religião e civilização alguma. Isso sem falar nos cristãos, que, após Américo Vespúcio, vieram colonizá-la. Os selvagens vivem à maneira dos bichos, tais como os fez a natureza, alimentando-se de raízes e andando sempre nus, tanto homens como mulheres, pelo menos até que, ao contato dos europeus, se venham despojando, aos poucos, dessa brutalidade e vestindo-se de um modo mais conveniente. À vista do que devo louvar afetosamente ao Criador por me ter esclarecido a razão e por não ter permitido que eu fosse um bruto semelhante a um desses pobres selvagens. (THEVET, 2018, p. 182)²⁹

²⁸ FRANÇA, M. C. V. **O Selvagem como figura da natureza humana: o discurso da conquista americana**. 1ª ed. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

²⁹ THEVET, André. **Singularidades da França Antártica, a que outros chamam de América**. 1ª ed. Brasília: Edições do Senado Federal, Conselho Editorial, 2018, v. 251.

Para Thevet (2018) os nativos do Novo Mundo são uma espécie de gente selvagem, sem fé, sem lei, sem religião e sem civilização alguma. Como bichos vivem como manda a natureza, alimentando-se de raízes e andando sempre nus. Diferindo em muito da imagem que o autor tem do que deve ser o homem civilizado.

Outro relato muito importante para compreender os empreendimentos da conquista colonial nas terras americanas pode ser encontrado em *Brevíssima Relação de Destruição das Índias* de Bartolomé de Las Casas publicado em 1542. Neste relato o autor expõe os percalços vividos pelos indígenas na época da colonização, em detrimento da Coroa espanhola.

Las Casas foi frade e bispo de Chiapas, no México. E ficou conhecido por muitos como defensor da causa indígena. Levantou muitas polêmicas por ter publicado o *Brevíssima*, uma vez que neste volume usou da retórica que dominava para falar sobre os crimes da conquista praticados pelos cristãos espanhóis contra os indígenas. Como era um assíduo atuante na corte da Coroa espanhola, era possível ao frade dominicano se articular e obter algumas vitórias e derrotas em prol da causa indígena.³⁰

Bartolomé de las Casas chegou ao Novo Mundo por volta de 1502. Durante o tempo em que esteve nas novas terras até o ano de 1511, pousou na função de *encomendero*³¹ e doutrinador. Acontece que até esse momento, não era intenção de Las Casas atuar contra a colonização. Ele atuava como um colono comum entre os demais. No entanto, tudo mudou quando entrou em contato com o sermão de Antônio Montesinos, o qual tinha o intuito de despertar os colonos das armadilhas da conquista.

A partir deste momento de conversão, Las Casas abriu seus olhos para a questão da dizimação indígena. Mas foi só em 1514 que abdicou de sua *encomienda* e passou a atuar em favor da causa indígena. Depois daí se colocou como ferrenho defensor da dignidade indígena, denunciando a crueldade dos colonos frente às vidas indígenas que eram dizimadas.

³⁰ NETO, J. A. F. **Bartolomé de las Casas**: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana. 1ª ed. São Paulo, SP: Annablume, 2003. p. 34

³¹ SILVA, Dinair Andrade da. Roteiro de análise de fonte primária – O Instituto da Encomienda. In: **Histórias das Américas**. São Paulo, SP: 29, jun de 2020. Disponível em: < <https://historiasdasamericas.com/o-instituto-da-encomienda/>> Acesso:21/12/2023. Os encomenderos eram colonos que possuíam o direito concedido pelo rei a espanhóis como recompensa por trabalhos prestados à Coroa espanhola. Consistia basicamente em apropriação de tributos devidos pelos indígenas que lhes eram encomendados.

Dizia ele no início de sua *Brevíssima* sobre os indígenas:

Todas estas universas e infinitas gentes a todo gênero as criou Deus as mais simples, sem maldades nem fingimentos, obedientíssimas, fideliíssimas aos seus naturais senhores e aos cristãos a quem servem; as mais humildes, as mais pacientes, as mais pacíficas e quedas, sem desordens nem tumultos, nem bulhentas, nem querelosas, sem rancores, sem ódios, sem desejar vinganças, que no mundo há. São deste jeito as gentes mais delicadas, fracas e ternas em compleição e que menos podem sofrer trabalhos, e que mais facilmente morrem de qualquer enfermidade, que nem filho de príncipes e senhores entre nós, criados em regalos e delicada vida, mais delicados não são do que eles, ainda que sejam dos que entre eles são da linhagem dos lavradores. (LAS CASAS, 1997, p. 42)³²

Para Las Casas o indígena é um ser fraterno que em nada possui maldades e fingimentos. Livre de rancores e ódios e, apesar de passar por todas as tribulações que os colonos os fazem passar, não possuem desejo de vingança. Nota-se em Las Casas um grau de diferença em seu discurso, que vai se contrapor ao discurso comum empregado pela maioria dos escritores das literaturas de viagens. Enquanto a maioria dos escritores narram sobre a bestialidade e falta de civilidade dos indígenas, Las Casas vê nestes a humanidade que escapa aos colonos. Vê-se assim em Las Casas uma continuação do pensamento de Montesinos que segue por todo o resto de sua vida.

Como é de se perceber em um frei que tem na colonização pacífica uma meta, Las Casas pensa o tempo todo em como levar estes novos povos à catequização para impor o rico domínio da fé cristã. Neste sentido, a defesa da dignidade indígena passa por uma necessidade de dominação da fé cristã.³³ Para Las Casas os indígenas estão “muitíssimo aptos” a receber a fé católica, uma vez que são tão dóceis e muito capazes para toda a boa doutrina.

³² LAS CASAS, Bartolomé de. **Brevíssima Relação da Destruição das Índias**. 2ª ed. Lisboa, PT: Edições Antígona, 1997.

³³ Isso é muito interessante de ser notado, pois em Montaigne não vemos a defesa da necessidade de catequização indígena, mesmo este sendo um católico fervoroso.

E tão importunas se mostram essas criaturas, logo que começam a ter notícias das coisas da fé, a fim de as conhecerem e de exercitarem os sacramentos da Igreja e o culto divino, que em boa verdade é mister dos religiosos, para as suportarem, serem dotados por Deus de bem assinalado dom de paciência. E finalmente ouvi eu muitas vezes dizer a muitos seculares espanhóis com muitos anos cá, não podendo negar a bondade que neles vêem: <<Por certo seriam estas gentes as mais bem aventuradas do mundo, se conhecessem a Deus.>>(LAS CASAS, 1997, p. 42)

Deste modo, a bondade dos povos indígenas é vista por Las Casas como uma condição indispensável para a catequização.

Em outubro de 1515 Las Casas se tornou um articulador político, partindo para a Espanha a fim de tentar falar com o rei para contornar a situação e propor uma reforma no modo de fazer a colonização. O frei tinha em mente a intenção de denunciar ao rei a servidão e os maus tratos a que eram acometidos os indígenas. A sua tentativa de falar com o rei não teve sucesso, uma vez que o rei morreu em janeiro de 1516. Mas seus esforços não pararam por aí. Ele continua a sua tentativa de denunciar as crueldades da colonização ao novo rei.³⁴

Segundo nos conta NETO (2003), Las Casas consegue falar com o novo rei da Espanha, Carlos V em 1517 e obtém uma cédula de autorização para implementar seu projeto de colonização pacífica na região da *Tierra Firme*, na *Costa de las Perlas*, atual Venezuela. A colonização pacífica deveria funcionar como um projeto experimental, mas “se revelou o maior fracasso de Las Casas” (NETO, 2003, p. 45). A proposta do frei tinha o intuito de ocupar a Venezuela com famílias espanholas que habitariam a região junto com famílias indígenas, baseando-se no embarque de trabalhadores e não de encomenderos.

Foi então que a corte espanhola o incumbiu de percorrer a Espanha em busca destes trabalhadores. Ele teve relativo êxito na propaganda das riquezas e abundâncias naturais da região. No entanto, a travessia foi realizada com muitos enfermos e condições precárias. Ao chegar a Porto Rico, Las Casas dá de cara com a beligerância entre indígenas e colonos na região. Decide então deixar o grupo e ir a São Domingo à procura de ajuda e o fazer cumprir do acordo, uma vez que a

³⁴ NETO, J. A. F. **Bartolomé de las Casas**: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana. 1ª ed. São Paulo, SP: Annablume, 2003. p. 42

região deveria ser uma região virgem, sem a influência da crueldade dos cristãos. Quando finalmente consegue retornar dessa empreitada, fica perplexo ao perceber que não tinha mais ninguém em sua frota. As pessoas tinham simplesmente ido embora e a sua tentativa de colonização pacífica fracassa.

Las Casas segue, independente do seu fracasso, denunciando as maldades praticadas pelos colonos durante toda a sua vida. É possível perceber isso no seu relato em *Brevíssima*, quando o autor fala a respeito dos cristãos.

Daremos por conta bem certa e verdadeira que foram mortas nos ditos quarenta anos, pelas ditas tiranias e infernais obras dos cristãos, injusta e tiranicamente, mais de doze milhões de almas, contando homens, mulheres e crianças; e em verdade creio mesmo, sem pensar enganar-me, que serão mais de quinze milhões.

Duas maneiras gerais e principais tiveram os que para ali se foram, chamados cristãos, a fim de extirpar e roçar da face da terra aquelas miserandas nações. Uma foi por meio de injustas, cruéis, sangrentas e tirânicas guerras. A outra, depois de terem morto todos quanto poderiam desejar ardentemente ou suspirar ou pensar na liberdade ou em sair dos tormentos que padecem (...), oprimindo-os com a mais dura, horrível e desabrida servidão em que nunca homens ou besta puderam ser postos. (...)

A causa por que os cristãos mataram e destruíram tantas e tais e um tão infinito número de almas, foi somente a de terem como fim último o ouro e a fim de se fartarem de riquezas em breves dias, e de subirem a estados muito elevados e sem proporção com as suas pessoas, quer dizer, pela insaciável cobiça e ambição que tiveram, que foi maior do que no mundo alguma vez pôde ser, por serem aquelas terras tão férteis e tão ricas, e as gentes tão humildes, tão pacientes e tão fáceis de sujeitar (...) E esta é uma muito notória e averiguada verdade, que todos, sejam eles os próprios tiranos e matadores, sabem e confessam: que nunca os índios de todas as Índias mal algum fizeram aos cristãos, antes os tomaram como vindos do céu, até terem começado a sofrer, eles ou seus vizinhos, vezes repetidas, muito males, roubos, mortes, violências e vexames por parte desses cristãos. (LAS CASAS, 1997, p. 45)

Para Las Casas os cristãos que estavam na empreitada do movimento de conquista só tinham ambição e eram motivados por cobiça, a fim de conseguirem ouro e riquezas. Regados a pecados e crueldades tamanhas, isso os afastava da salvação divina, pois este não era o comportamento bem quisto que deveria ser praticado pelos verdadeiros cristãos.

A intenção da dominação religiosa com o pretexto da salvação dos nativos “selvagens” da ignorância à qual estavam submetidos pode ser encontrada em diversas passagens da literatura de viagens que foi produzida sobre a descoberta do Brasil na época de seu descobrimento. E tal literatura construía uma narrativa de imagem do nativo que, convenientemente, servia a tais propósitos de dominação religiosa. Pois a primeira imagem que o homem europeu quis passar para o resto do mundo acerca do nativo foi a imagem deste nativo como selvagem. De acordo com esta interpretação o nativo brasileiro era o homem ignorante, violento, sem costumes e crenças aprazíveis e que deveria ser salvo desse mar de abnegação pelas graças da salvação divina.

O primeiro documento escrito produzido no Brasil, a *Carta* de Pero Vaz de Caminha, como foi visto anteriormente, retrata bem essa vontade de salvação advinda da Europa em relação aos nativos que, sorrateiramente tinha como intenção difundir a palavra do cristianismo a serviço da conquista e dominação político-religiosa da Coroa portuguesa no continente americano. Em várias passagens deste documento é possível encontrar a forma como se referem ao nativo como selvagem: aquele que não tem modos nem moral social ou religiosa. E, como sendo a primeira impressão que se tem do nativo brasileiro, a maneira como a carga de influência que esta narrativa evoca ao resto do mundo, que dissemina-se profundamente em tão pouco tempo, é irreparável.

O mesmo se pode dizer de *Histórias Verdídicas*, de Hans Staden, também visto anteriormente. Mas enquanto o documento português fazia um relato romantizado da necessidade de salvação do nativo através da “palavra de Deus” por esse não possuir costumes ou crenças, o olhar explorador de Hans Staden - apesar do tom religioso de suas colocações - trazia da Alemanha uma percepção bem mais crua da realidade dos nativos que o encontraram.

Em vários momentos de seu relato, Staden referia-se ao nativo como selvagem e violento, levando-nos a uma interpretação que o mesmo fazia da

impossibilidade de comunicação com o nativo que o mesmo via como “inimigo”.³⁵ Porém, ainda assim, era evidente o reconhecimento que o mesmo fazia da existência desse nativo e de seus costumes (que era completamente diferente do que estava habituado). E por isso mesmo, pela diferença, que o capturou e o deixou em frangalhos chorando num cativeiro como prisioneiro³⁶, via a necessidade de destruir e apagar esse nativo que se apresentava como uma ameaça às ideias de dominação político-religiosa que estava sendo levada a cabo pelos exploradores que chegavam à América.

Para Staden, todo nativo era um selvagem, enquanto que todo europeu, independente de seu país de origem, era um cristão. Deixando explícito o sentido de selvagem como aquele que não compartilhava das suas crenças. Esse não pertencimento ao seu costume era o que comportava toda a diferença entre o homem europeu e o nativo americano. Nesta perspectiva eurocêntrica, a diferença é entendida como a causa do conflito que se sucede ao encontro entre os povos dos dois continentes. A diferença é inimiga. E por isso ela deveria ser aniquilada.

O nativo, nessa ótica do homem europeu, não possuía costumes e crenças confiáveis. E deveria ser salvo da ignorância e pecado aos quais estava submetido. E isto se daria, efetivamente, através da dominação e conquista, religiosa e territorial. O hasteamento da primeira bandeira em terras brasileiras como sendo o da Ordem de Cristo³⁷ representa bem este pensamento de conquista e dominação político-religiosa que estava sendo trazido ao novo continente.

Como não é possível dissociar os elementos que motivaram a viagem do relato de experiência do viajante, fica explícito que em ambas as narrativas (tanto a de Caminha quanto a de Staden) podemos encontrar vestígios de uma forte moral religiosa que via como pavoroso e barbaresco tudo o que se diferenciava e se distanciava da cultura cristã européia do século XVI. Já em Las Casas, vemos o

³⁵ STADEN, Hans. Ibid. p. 56. Dar atenção especial ao relato de Staden, em *Histórias Verídicas*, no capítulo 17, no qual ele relata sobre “Como e por que deveríamos temer o inimigo em duas épocas do ano mais do que no resto do tempo”. Neste capítulo fica explícita a intenção de construir uma narrativa do nativo como o inimigo que precisa ser combatido e destruído.

³⁶ STADEN, Hans. Ibid. p. 57.

³⁷ A *Ordem de Cristo* foi uma ordem militar religiosa da Coroa portuguesa, criada em 1319 pela bula pontifícia *Ad ea ex quibus cultus augeatur* do Papa João XXII, a pedido do rei Dom Dinis, com o objetivo de conservar os princípios e poder religioso e militar da extinta *Ordem dos Templários* - fundada dois séculos antes (1118-1312). Tais ordens religiosas foram criadas com o intuito de proteger os fiéis da Igreja Católica na sua missão de peregrinação e difusão da fé cristã, na época da expansão marítima, através das cruzadas. No Brasil, a *Ordem de Cristo* expandiu seu poder de dominação religiosa através da chegada da caravana de Pedro Álvares Cabral em terras tupiniquins.

contrário. O frade franciscano é permeado pela religião católica, mas de um modo bem brando este tenta passar seus costumes e crença para o nativo através de uma catequese pacificadora do espírito e moral nativa.

Podemos dizer que o processo de escrita do viajante sobre um relato de viagem é permeado por uma grande carga de suas bagagens culturais e emocionais.³⁸ Em linhas gerais, acreditamos que é possível dizer que a escrita de alguém sobre alguma coisa ou acontecimento não está isenta das interferências do efeito que o encontro com esta coisa tem sobre seus próprios juízos, estando inevitavelmente inserido no campo das paixões.

Devemos nos atentar para estas fontes documentais sobre a descoberta da América, porque foi através desses registros e impressões dos viajantes (fortemente atravessados pela moral cristã européia) sobre os povos americanos encontrados na literatura de viagem que a primeira imagem do nativo americano foi construída. “Esses aspectos impactam a sua experiência de alteridade, tanto na confirmação dos estereótipos, quanto no estranhamento frente ao inesperado”.³⁹

Encontramos, portanto, o desvelar de um sentimento de alteridade⁴⁰ em relação ao nativo a partir dos relatos de viagens que os primeiros navegantes que descobriram a América nos deixaram. Com este trabalho de escrita dessas primeiras impressões acerca do Novo Mundo é possível compreender como as narrativas sobre a existência e apagamento da existência desse nativo foi sendo construída ao longo dos anos.

Se por um lado, partindo da perspectiva europeia, o acontecimento da descoberta traz consigo a descoberta do Novo Mundo⁴¹; por outro lado, partindo da perspectiva latino-americana, trouxe consigo o apagamento deste nativo das Américas e faz da Europa o berço da civilização ocidental e fonte centralizadora da

³⁸ SCHEMES, E. F. Ibid. p. 1.

³⁹ SCHEMES, E. F. Ibid. p. 3.

⁴⁰ Sabemos que a alteridade e a subjetividade estão se descobrindo e se desenhando, ainda que as grandes navegações e descobertas (além da grande efervescência cultural, política e religiosa) acerca de novas terras no período do renascimento tenham sido a sua mola propulsora. Assim, reconhecemos o anacronismo que o uso destes termos possa gerar na impressão do nosso texto, que fala sobre a sociedade do século XVI.

⁴¹ D'ANGHERA, Peter Martyr. **De Orbe Novo, Volume 1 (of 2)**: The Eight Decades of Peter Martyr D'Anghera. Trans. by Francis Augustus MacNutt. United States, USA: The Gutenberg Project, 2004. v. 1. n. 1. O termo Novo Mundo (novi orbi) foi cunhado pela primeira vez em 1492 por Pedro Mártir de Anghera, historiador do descobrimento e exploração da América pelos espanhóis, numa carta que seria o primeiro registro sobre as explorações americanas de Colombo. Nos anos seguintes, entre 1511 e 1530, mais cartas seriam escritas em latim e reunidas em dez fascículos, os quais deu o nome de Décadas. Posteriormente toda a sua obra seria antologizada e publicada em 1530, com o título De Orbe Novo.

historiografia mundial. E, por isso mesmo, difusora de um pensamento subjetivo europeizante.

Vemos assim, como a perspectiva da imagem que é construída acerca do costume deste nativo é deturpada e desconstruída pela ganância e exploração para dar lugar a uma noção de costume que se baseia numa moral eurocêntrica. A Europa, que inaugura a modernidade traz consigo não somente a desmitificação dos mitos que rondavam o imaginário coletivo por volta do século XVI, mas faz de si o próprio mito e cânone da sociedade ocidental civilizada.

O pensamento moral que começa a se construir a partir deste momento propicia o surgimento de uma justificativa cada vez maior para a violência que é investida contra estes povos recém-descobertos e sua forma diferente de organização social. Esta nova forma de ver o mundo, depois do evento da descoberta, surge no ocidente e se apresenta como benfeitora e salvadora - a exemplo das missões jesuítas - distante dos moldes estabelecidos pelo cânone de suas convenções sociais. E, portanto, tudo aquilo que se encontra fora da Europa e de sua forma de pensar é visto com vistas à colonização e catequização a fim de adquirir a salvação divina.

Há desta forma, a necessidade de apagamento dos costumes nativos, uma vez que estes parecem estar ainda na infância da humanidade, para que ocorra a imposição e incorporação do pensamento europeu. Como consequência há a perda do saber e modos de ser nativo original, em detrimento de uma narrativa hegemônica que se baseia na centralização do pensamento europeu.

Com o que nos foi apresentado até aqui é possível perceber que a discussão sobre a moral aparece em “Dos Canibais” (I, xxxi) através da descoberta do nativo americano. Compreendemos, deste modo, que é a partir desde momento de descoberta, em que o homem ocidental é obrigado, por força das circunstâncias, a lidar com o diferente, que as bases da tradição do pensamento ocidental se vê obrigada a reconstruir-se, a partir de uma perspectiva de compreensão da realidade nativa.

Entretanto, os caminhos para que esta compreensão se dê, através da expansão marítima, é permeado pelos valores morais hegemônicos da época, que são: a busca por ouro e expansão do poder político-religioso e territorial. Com isto, as narrativas que se constroem a partir do contato com o nativo americano, tal como encontrado na literatura de viagens produzida neste período de descoberta, é

marcada por uma deturpação da imagem deste nativo e sua cultura, pois sua feitura é carregada por impressões limitadas às bagagens culturais e pessoais daquele que a escreve. E, como sabemos, quem escreve esta narrativa acerca do nativo americano é o homem europeu marcado por conflitos religiosos e políticos, que vê como bárbaro tudo aquilo que não está dentro de seus costumes.

...E, na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra. E é natural, por que só podemos julgar da verdade e da razão de ser das coisas pelo exemplo e pela ideia dos usos e costumes do país em que vivemos. Neste a religião é sempre a melhor, a administração excelente, e tudo o mais perfeito.
(MONTAIGNE, I, xxxi, 2016, p. 237-238)

Montaigne nos alerta para este hábito que temos de julgar a verdade e razão de ser das coisas que se baseia nos limites de nossa experiência. Como podemos julgar a religião ou a administração do corpo político do outro com base em nossos pré-conceitos e opinião pública de nosso corpo político? A discussão que o autor levanta em torno de conceitos como bárbaro e selvagem, a partir do encontro com o nativo, vai muito além da cristalização do estranhamento e deturpação de seu real significado e nos leva a refletir sobre os limites de nossa incapacidade de lidar com a diferença do outro e fechar os olhos para nossos próprios costumes.

Neste capítulo, aproximamo-nos da vida de Montaigne e do contexto dos conflitos religiosos ao qual estava inserido naquele momento. Como foi possível perceber, o interesse do autor pelo tema da descoberta se deu pelo mesmo estar dentro dos círculos de discussão intelectual francesa atenta à colonização da parte do Brasil denominada pelos franceses da França Antártica. Os relatos de viagens presentes na literatura de viagens foi outra importante fonte pela qual o filósofo entrou em contato com a descoberta de um novo continente e de novos povos.

3. CAPÍTULO II - DOS CANIBAIS

Aqui refletiremos acerca da moral nativa sob a óptica de Montaigne. Passando pelo texto de Montaigne relembremos os conceitos de bárbaro e selvagem que é tão circulado pela sociedade europeia do século XVI e difundido pelo mundo literário, intelectual e cultural. Estas narrativas acabam construindo uma imagem do nativo brasileiro que Montaigne não compactua e o autor acaba dando um outro sentido, menos agressivo e violento para a imagem dos nativos. Também visitaremos as impressões do filósofo e comentadores a respeito da moral e guerra na sociedade nativa. Além de olhar para o encontro entre os nativos brasileiros e o rei Carlos IX e o que teria levado o autor a escrever este relato em seu ensaio.

3.1. A MORAL NATIVA

Uma moral que se baseia na vingança ancestral e a celebra num ritual antropofágico onde se come a cabeça, os braços e as pernas do inimigo. De toda possibilidade de fantasia que se poderia imaginar, essa seria a última coisa que o homem europeu esperava encontrar em seu mergulho pelo mundo desconhecido dos oceanos naquele momento. Mas foi o que aconteceu quando navegou por águas desconhecidas e se deparou com o canibal.

O nativo, encontrado na costa litorânea brasileira, é completamente diferente de tudo o que o homem europeu conhecia até o momento. Neste sentido, vale enfatizar que a Europa já conhecia (e, certamente, já colonizava) os povos da África e Ásia⁴², mas nenhum desses povos gerou o sentimento de estranheza que foi gerado a partir do encontro com o nativo brasileiro no século XVI. E é neste nativo, canibal, que Montaigne se debruça para levantar uma discussão moral que questiona os critérios de julgamento acerca dos costumes impostos por seus contemporâneos: como julgar o diferente e desconhecido como bárbaro se o nosso

⁴² Mesmo correndo o risco de cair em anacronismo nesta interpretação, tanto em Todorov (2010, pp.3-47) quanto em Dussel (1993, pp. 17-20) podemos constatar que, embora haja grande discussão acerca da exclusão da África (sumariamente colonizada) e da Ásia (situada num estado de “imaturidade” ou “infância” essencial), a América Latina foi radicalmente excluída e invisibilizada no processo de colonização. De modo que sua cultura nativa teve que passar por um processo civilizador, que apagou e encobriu seus fundamentos originários, para que se sustentasse dentro dos manuais de civilização euro-ocidental e se tornasse o quintal cultural de exploração do resto do mundo.

parâmetro para julgamento dos costumes, seja isto ou aquilo, limita-se à bagagem cultural que trazemos de nossos próprios costumes?

De todas as descobertas e relatos que se seguiram ao estranhamento provocado pelo encontro com o canibal, fica o resquício do discurso que foi engendrado em cima da primeira imagem que foi construída em torno deste nativo; eram canibais, comedores de carne humana. Ao que se sabe, os relatos de viajantes encontrados na literatura de viagens vem de quatro direções-versões diferentes: Itália, França, Portugal e Espanha. Tais versões, cada qual à sua maneira, compartilham um pano de fundo em comum quando se refere a imagem discursiva deste nativo: a violência.

Neste sentido, construir uma imagem do canibal brasileiro enraizada no problema da violência se tornou um dos álibis mais utilizados para deturpar e apagar sua existência e cultura, além de justificar as ações pelo direito de conquista⁴³ da nova terra. Pois acreditavam inexoravelmente que estes povos precisavam ser salvos das ervas daninhas da ignorância e do barbarismo por meio da incorporação da fé cristã e dos manuais de civilidade.

O que chama atenção no texto de Montaigne, é a maneira como o autor francês desconstrói essa imagem de violência do canibal em *Dos Canibais* (I, xxxi), mesmo que o seu conhecimento acerca do nativo tenha sido adquirido através de narrativas que perpetuam a violência e falta de civilidade desses povos. É possível dizer que, em meio a tantas deformidades e incongruências promovidas em cima da imagem que foi construída pelo olhar europeu acerca do canibal, o ensaísta tenha sido um dos primeiros a conseguir o feito de dar um sentido de diferença e especificidade à moral antropofágica.

⁴³ MARCONDES, D. A Descoberta do Novo Mundo e a Crise da Ideia de Natureza Humana Universal. *Revista Crítica Histórica*, Ano VI, n. 12, Dec. 2015, p. 4. O direito de conquista foi reivindicado, sobretudo, pelos navegantes espanhóis, pois era grande preocupação da coroa espanhola legitimar a conquista das terras e povos recém-descobertos, a fim de garantir e preservar os direitos de posse sobre os mesmos. Visto que existiam muitas outras Coroas interessadas na conquista e dominação das terras recém-descobertas. É, sobremaneira, dessa discussão que emerge uma outra discussão: a discussão sobre direitos humanos. Pois, a partir da invasão territorial levada a cabo, os direitos de resistência e não-resistência dos povos nativos das terras conquistadas foram questionados e problematizados.

3.2. O BÁRBARO E O SELVAGEM

Diferentemente de outros pensadores de sua época, que também analisaram a descoberta do Novo Mundo, é possível perceber a diferença de sentido que o autor dá aos conceitos de bárbaro e selvagem, que foram os conceitos que mais se difundiram no século XVI para se referir ao povo recém-descoberto da América. A narrativa que o autor constrói em torno da primeira imagem deste nativo canibal em nada tem a ver com violência ou falta de civilidade.

No começo de *Dos Canibais* (I,xxxi), por exemplo, o autor evidencia o tom do sentido que é estabelecido no uso desses conceitos, usando como exemplo situações ocorridas na antiguidade clássica (tanto em Roma quanto na Grécia):

Quando o rei Pirro entrou na Itália, e verificou a formação de combate do exército romano, disse: 'Não sei que espécie de bárbaros são estes (pois os gregos chamavam assim todas as nações estrangeiras), mas a formação de combate, que os vejo realizar, nada tem de bárbaro'. A mesma coisa diziam os gregos do exército que a seu país Flamínio conduziu. E Filipe assim falou igualmente, ao perceber do alto de um outeiro a bela ordenação do acampamento daquele que, sob Púbio Sulpício Galba, acabava de entrar em seu reino. Isso mostra a que ponto devemos desconfiar da opinião pública. Nossa razão, e não o que dizem, deve influir em nosso julgamento. (MONTAIGNE, I, xxxi, 2016, p. 234)

Ao que parece, concordando com o que sugere o autor logo nos primeiros trechos de sua obra, existe um tom de conveniência politicamente implícito na atribuição do sentido de “bárbaro” como aquele que é violento. Neste sentido, Montaigne nos sugere que analisar com cautela e prudência, e mais do que isso, com desconfiança, o que a opinião pública diz acerca do que nos é desconhecido é o mais indicado a se fazer. Visto que, não é só porque o desconhecido não faz parte de nosso corpo político de origem que ele não tenha seu próprio modo de organização política e social.

Há, portanto, um tom de suspensão do juízo em relação à opinião pública acerca dos modos de ser na narrativa que Montaigne constrói acerca desse nativo. O nativo, o bárbaro, neste sentido, é entendido como aquele que está fora do corpo

político ao qual o Europeu pertence. Bárbaro é o estrangeiro. Mas, isto, de modo algum implica dizer que este nativo - o estrangeiro - não tenha seu próprio corpo político com costumes e regras próprias de organização e administração social e política, ainda que o europeu as desconheça.

Contudo, ao chegar em terras brasileiras a primeira coisa a ser constatada pelos europeus, habituados à perspectiva de uma ideia inicial de subjetividade germinando como a única possível, é a diferença e o sentimento de estranhamento em relação a este nativo que lhe é inteiramente desconhecido. Evidentemente, antropofagia e nudismo eram costumes que não se praticavam entre os europeus do século XVI, que estavam habituados ao normativismo moral dos manuais de civilidade que estavam sendo produzidos nesse período, e isto pode ter sido a causa do conflito interno do homem europeu, quando se deparou com um povo cuja moral coletiva era completamente diferente da sua.

A partir deste encontro, da descoberta do Novo Mundo, o homem europeu é capaz de produzir para si uma gênese do sentimento de alteridade. Mas ao invés de afirmar e acolher a diferença que ele descobre no nativo canibal, ele a sabotagem e a transforma em sinônimo de violência e mal a ser combatido. Assim, o europeu sente a necessidade de promover o apagamento do nativo. E o apagamento que se dá, depois da descoberta, não é mais pelo véu do desconhecimento mas, e sobretudo, pelo véu do conhecimento e consciência de uma razão puramente colonizante.

Neste momento do encontro com o canibal, é curioso perceber como o europeu inverte os lugares de pertencimento, tanto do europeu (que descobre o homem canibal) como os do nativo (que descobre o homem europeu). O europeu, acreditando na necessidade de salvação daquele que segue um costume diferente do seu, distancia o nativo de sua identidade e o transforma em estrangeiro de seus próprios costumes e terra.

O apagamento se dá deste modo: com a completa aniquilação do imaginário nativo para a incorporação de uma consciência identitária europeia sobre o corpo nativo. Segue-se a isto que, depois do apagamento do nativo canibal, por bárbaro foi designado todo povo que tinha um costume diferente do europeu (que não seguia os preceitos difundidos pelos manuais de civilidade), independente de este costume nativo encontrar-se dentro ou fora de sua terra nativa.

Retomando o pensamento de Montaigne sobre este acontecimento, enfatizamos como é interessante observar o autor (mesmo estando num período de

acirrados conflitos e intolerâncias religiosas na França do século XVI) sugerindo uma narrativa de relativização dos costumes que difere do sentido violento que é dado para os povos canibais. Tal imagem de sentido estava sendo construída pelos autores e literatura de viagens da época, mas o filósofo retoma o sentido clássico que é dado para o conceito de bárbaro:

...não vejo nada de bárbaro ou selvagem no que dizem daqueles povos, e, na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra. E é natural, por que só podemos julgar da verdade e da razão de ser das coisas pelo exemplo e pela ideia dos usos e costumes do país em que vivemos. Neste a religião é sempre a melhor, a administração excelente e tudo o mais perfeito. (MONTAIGNE, I, xxxi, 2016, p. 237-238)

Bárbaro, portanto, é aquilo que está alheio à sua terra, que é estrangeiro. Neste sentido, é possível perceber que, muito para além do acolhimento à diferença do nativo canibal, o autor nos apresenta uma perspectiva de interpretação que não faz distinção de superioridade ou inferioridade moral dos costumes deste nativo em detrimento dos costumes aos quais está habituado. E mais ainda: tem a responsabilidade de ressaltar como o hábito de ser e julgar das coisas está em constante relação com a maneira como estamos habituados a percebê-las, a partir de nossas experiências vividas individualmente.

Estando há uma distância de observação que o permite analisar o nativo canibal sem a interferência de opiniões públicas (que o coloca no lugar comum de simples primitivo alheio à civilização européia), é possível dizer que Montaigne exercita em si mesmo a tentativa de mudança de olhar em relação ao nativo. O autor procura fazer essa saída da zona de acomodação do olhar europeu para que seja possível constatar que a diferença de costumes e crenças existe.

A partir desta constatação, Montaigne se debruça no levantamento de uma discussão moral que questiona os critérios de julgamento acerca dos costumes impostos por seus contemporâneos: como julgar o diferente e desconhecido como bárbaro, se o nosso parâmetro para julgamento dos costumes, seja isto ou aquilo, limita-se à bagagem cultural que trazemos de nossos próprios costumes? O autor nos garante que não sabe o que pode encontrar de bárbaro ou selvagem nestes povos.

De um modo geral, a existência da diferença de costumes entre os povos se torna inegável. Tanto dentro quanto fora de seu corpo político de origem. Então, como julgar como errados os atos de violência que eram praticados pelos povos do corpo político estrangeiro e tomar como certos os que eram praticados pelos povos do seu continente de origem?

Em sua prerrogativa, Montaigne não deixa de afirmar a sua recusa a qualquer ato de violência praticado pelos nativos brasileiros. Portanto, não era a intenção do autor fazer uma apologia aos costumes de violência e rituais de canibalismo. Em suas próprias palavras, “não me parece excessivo julgar bárbaro tais atos de crueldade, mas que o fato de condenar tais defeitos não nos leve à cegueira acerca dos nossos.”⁴⁴ A sua preocupação estava no fato de que, enquanto julgavam os erros cometidos pelo nativo, os europeus fechavam os olhos na hora de julgar seus próprios erros.

Estimo que é mais bárbaro comer um homem vivo do que o comer depois de morto; e é pior esquartejar um homem entre suplícios e tormentos e o queimar aos poucos, ou entregá-lo aos cães e porcos, a pretexto de devoção e fé, como não somente o lemos mas vimos ocorrer entre vizinhos nossos conterrâneos; e isso em verdade é bem mais grave do que assar e comer um homem previamente executado. (MONTAIGNE, I, xxxi, 2016, 240)

Considerando o sentido de violência para bárbaro, na interpretação do autor, o rito antropofágico é tão violento quanto as torturas praticadas pelos fiéis em nome da fé cristã. E menos maldade haveria de ter naqueles que comiam um corpo humano já morto do que naqueles que jogavam corpos humanos ainda vivos aos cães e porcos, tal como faziam seus conterrâneos.

Sendo assim, como é que se pode julgar o costume do nativo como violento e fechar os olhos para as atrocidades que eram praticadas pelo homem europeu? Para Montaigne isto não fazia sentido. Mas foi o que possivelmente desencadeou todo o conflito entre os povos dos dois continentes e gerou a necessidade europeia de apagamento desta dissemelhança de costume. Pois, da perspectiva europeia, a violência, no nativo, precisava e deveria ser combatida.

⁴⁴ MONTAIGNE, Michel de. Ibid. p. 240.

O mesmo se pode dizer em relação ao que se entendia por selvagem. Selvagem como aquele que não tem modos, não compartilha dos mesmos costumes que o europeu e, portanto, configura-se como um não-civilizado. Lembremos que é neste momento histórico que estão acontecendo os movimentos de expansão do catolicismo. A expansão marítima que culminou no descobrimento da América foi uma das suas consequências.

Montaigne, entretanto, evoca um outro sentido da palavra para referir-se ao selvagem não como aquele que é bruto e desprovido de civilidade. Mas como aquele que, por ter sofrido pouca ou nenhuma influência da ingerência humana, tenha conservado a pureza da sua relação de pertencimento à natureza. Os nativos são selvagens assim “como denominamos selvagens os frutos que a natureza produz sem intervenção do homem.”⁴⁵

Porém, se por selvagem entende-se a falta de pertencimento à uma ideia de humanidade original, “àqueles que alteramos por processos de cultura e cujo desenvolvimento natural modificamos, é que deveríamos aplicar tal epíteto”.⁴⁶ Visto que ao passar por esse processo de modificação ou distanciação da natureza o homem acabe perdendo sua vivacidade, autenticidade, utilidade e naturalidade, abastando-se a fim de melhor se adaptar ao gosto corrompido de um costume produzido pela cultura à qual está inserido.⁴⁷

Theobaldo (2020), em seu artigo intitulado “Montaigne, os canibais e todos os outros do mundo”, publicado na revista *Modernos e Contemporâneos* em 2020, nos diz que neste sentido

pode-se dizer que a distinção entre o indígena e o europeu reside no tipo de interação que ambos promovem entre a arte e a natureza e as repercussões disso em seus modos de vida e suas condutas. O indígena é selvagem por manter sua “naturalidade” simples e pura, por ser governado por leis da natureza e pouco se deixar violar por leis humanas. O europeu é selvagem pela brutalidade com que transforma sua própria natureza e se afasta da “mãe natureza”, consequências do emprego dos artifícios que produziu, desfigurando a si próprio e a natureza com invenções postiças e supérfluas. (THEOBALDO, 2020, p. 103)

⁴⁵ MONTAIGNE, Michel de. Ibid. p. 237.

⁴⁶ MONTAIGNE, Michel de Ibid.

⁴⁷ Idem. Ibid.

Como é possível perceber, segundo a autora, o indígena é selvagem por manter a sua naturalidade originária, sendo governado pelas leis da natureza. Enquanto que o europeu é selvagem por produzir em si uma brutalidade que transforma a si e se afasta da relação originária com a mãe natureza. Sobre os selvagens no sentido que é dado aos nativos, Montaigne é muito assertivo quando nos diz que:

Esses povos não me parecem, pois, merecer o qualificativo de selvagens somente por não terem sido senão muito pouco modificados pela ingerência do espírito humano e não haverem quase nada perdido de sua simplicidade primitiva. As leis da natureza, não ainda pervertidas pela imisção dos nossos, regem-nos até agora e mantiveram-se tão puras que lamento por vezes não as tenha o nosso mundo conhecido antes, quando havia homens capazes de apreciá-las. (MONTAIGNE, I, xxxi, 2016, p. 237)

Vemos neste momento do texto o autor se utilizando pela primeira vez da noção de cultura. Em Montaigne, cultura se apresenta a nós como a modificação e interferência do desenvolvimento natural do homem, a fim de polir e lapidar o seu comportamento para adaptá-lo ao costume de um corpo político específico. Isto implica no cultivo - que ademais é o real significado e sentido prático da palavra cultura - de um gosto que se sobressai aos demais, a fim de torná-lo um costume e inseri-lo no seu espectro de civilidade.

É preciso lembrar: o europeu, neste momento, não enxergava ou não reconhecia a existência de uma moral no nativo. O nativo era visto como bárbaro, porque violento, e selvagem, porque desprovido de costumes que estivessem no espectro de aprovação dos parâmetros das sociedades europeias. Era muito conveniente para os interesses de dominação político-religiosa da América que a narrativa acerca de seus povos fosse essa. Pois assim estariam sendo justificados todos os atos e excessos de violência que se cometiam em prol da reivindicação do direito de conquista da terra e exploração dos povos nativos.

3.3. A VINGANÇA ANCESTRAL: GUERRA, CANIBALISMO E DESTRUIÇÃO DO INIMIGO

O que mais impressiona os colonizadores quando entram em contato com os nativos brasileiros é que, quando não estão em rituais de antropofagia devorando seus inimigos, eles são bem dóceis. Esta docilidade se mostrava de tal maneira que, por parte dos nativos, não havia qualquer tipo de resistência ao novo, ao desconhecido: os novos costumes que estavam sendo trazidos pelos colonizadores, por este motivo, eram facilmente absorvidos e convertidos em hábito.

Isso se reflete no imaginário europeu enquanto se busca construir uma explicação sobre a natureza desses povos que é necessariamente ambivalente, e mesmo contraditória, valorizando ora sua proximidade à natureza, quase que como Adão no paraíso, ora sua selvageria e brutalidade que os aproxima dos animais.” (MARCONDES, 2012, p. 429)

Nos conta Castro et al (1985), por exemplo, que “dóceis, os Tupinambás convertiam-se à fé dos jesuítas”⁴⁸.

No entanto, ao mesmo tempo em que preservavam a docilidade no trato com o outro, o nativo brasileiro mantinha-se numa condição de inconstância moral, segundo Castro et al (1985). E isso acontecia porque, ao mesmo tempo em que eram canibais ferozes contra seus inimigos, preservavam em si a docilidade no trato com os seus aliados. Tal inconstância é o motivo pelo qual a conversão não é uma tarefa amistosa. E transforma-se, portanto, num obstáculo para o projeto de colonização. Uma das queixas de Luís de Grã e Inácio de Loyola, alguns dos padres jesuítas responsáveis pelas atividades missionárias de conversão religiosa no continente americano, é o desapego moral com que os nativos lidavam com os acontecimentos de seu cotidiano:

O que considero ser o maior obstáculo para os povos de todas estas nações é a sua própria condição, que não sentem nada muito, nem perda espiritual ou temporal própria, não têm nenhum

⁴⁸ CUNHA, M. M. L. C; CASTRO, E. B. V. Vingança e temporalidade: os tupinambá. Journal de la Société des Américanistes, Paris, v.71, p.57-78, 1985. p. 57.

sentimento muito sensível por nada, nem que dure; e assim a sua contrição, o seu desejo de serem bons, tudo é tão negligente, que nenhum homem o pode certificar. (LOYOLA ET AL APUD CASTRO ET AL, 1985, p. 57-58).⁴⁹

Os jesuítas viam como um obstáculo ao próprio nativo esta condição de inconstância que o impossibilitava de ser capturado por qualquer tipo de afeto que lhes dominasse e tirasse de sua natureza original. Sobretudo porque, enquanto inconstantes, seus humores mudavam com frequência. Há, nesse sentido, uma grande indiferença em relação à conservação dos modos de ser e estar no mundo. Os humores variavam com frequência e tinham estreita relação com os fenômenos da natureza. Por este motivo, a docilidade era facilmente convertida em hostilidade. E descortina toda a expectativa que os jesuítas tinham em relação a uma bondade⁵⁰ (tal como a moral cristã apregoava) vinda dos nativos por conta de sua docilidade.

Longe das expectativas criadas pela moralidade cristã europeia, os nativos não pareciam julgar os costumes de seus contrários da mesma maneira que estavam sendo julgados pelos colonizadores. Não existia, portanto, um parâmetro amparado no binômio de bem e mal. Pois eram indiferentes a qualquer relação de julgamento maniqueísta de suas condutas ou de outrem, visto que não se excediam em prol da ingerência humana. Podemos dizer, assim, que existia uma espécie de amoralidade na conduta indígena? Estes mostravam-se, inclusive, curiosos e abertos à experimentação dos novos modos de comportamento trazidos para a sua terra pelos colonizadores.

Segundo Montaigne (2016, p. 240), acerca das práticas de canibalismo, os nativos

...fazem-no inteiramente nus, tendo como armas apenas seus arcos e suas espadas de madeira, pontiagudas como as nossas lanças. E é admirável a resolução com que agem nesses combates que sempre terminam com efusão de sangue e mortes, pois ignoram a fuga e o medo. Como troféu, traz cada qual a cabeça do inimigo

⁴⁹ Tradução nossa.

⁵⁰ É necessário salientar que o tipo de bondade que os jesuítas esperavam encontrar, dentro da sociedade tribal brasileira, não condizia com os preceitos do sistema de moralidade própria dos nativos. Isto porque, a base (ou parâmetro) dos valores jesuítas se ampara no binômio de Bem e Mal que fundamenta o maniqueísmo próprio da moralidade cristã, que está, sobretudo, constituída sob as bases da filosofia agostiniana e tomista.

trucidado, a qual penduram à entrada de suas residências. Quanto aos prisioneiros, guardam-nos durante algum tempo, tratando-os bem e fornecendo-lhes tudo de que precisam até o dia em que resolvem acabar com eles. Aquele a quem pertence o prisioneiro convoca todos os seus amigos. No momento propício, amarra a um dos braços da vítima uma corda cuja outra extremidade ele segura nas mãos, o mesmo fazendo com o outro braço que fica entregue a seu melhor amigo, de modo a manter o condenado afastado de alguns passos e incapaz de reação. Isso feito, ambos o moem de bordoadas às vistas da assistência, assando-o em seguida, comendo-o e presenteando os amigos ausentes com pedaços da vítima. Não o fazem entretanto para se alimentarem, como o faziam os antigos citas, mas sim em sinal de vingança. (MONTAIGNE, I, xxxi, 2016, p. 240)

Diversas são as passagens dos textos de Montaigne que dão margem para a interpretação do autor como uma precursora da moderna antropologia social. Para Burke (2006), Montaigne “*escrevia como um moralista, não como um cientista social. Procurava influenciar o comportamento de seus leitores e usava nações como seus exempla*” (BURKE, 2006, p. 69) Assim, o termo mais adequado a se usar para se referir ao autor, neste contexto, é a etnografia, pois este é um termo mais vago. Uma vez que o contexto cultural no qual a disciplina da antropologia social foi fundada, em meados do século XIX era bem diferente. Enquanto Montaigne pensa como um moralista do século XVI, os antropólogos modernos assim geralmente não o fazem.

Ainda sobre a maneira de Montaigne fazer a sua análise etnográfica, Burke (2006) é enfático:

Outros viajantes da época prestaram atenção nos costumes locais devido ao crescente interesse pelo exótico. Mas o que distinguia Montaigne era o caráter reflexivo de sua etnografia. Ridicularizou o provincianismo das pessoas que tomavam como universais leis que não eram mais que “municipais” (II,xii). Empreendia o estudo de todos os costumes da mesma maneira, fossem eles brasileiros, romanos ou gascões. (BURKE, 2006, p. 70)

É possível, neste sentido, aproximar o trabalho de Montaigne ao pensamento antropológico e etnográfico de alguns autores, fazendo um diálogo entre eles? Ainda que num primeiro momento isto soe como um anacronismo muito grande, aqui pensamos que o trabalho de Florestan Fernandes no século XX sobre a sociedade Tupinambá pode ser um ponto de reflexão proveitoso em diálogo com o autor francês do século XVI. Uma vez que o autor brasileiro está pensando em *A função social da guerra na sociedade tupinambá* sobre a mesma sociedade que Montaigne estava pensando em *Dos Canibais*.

Segundo nos conta Fernandes (2006), a vingança como princípio fundante dá à guerra todo o seu caráter mágicorreligioso. De modo que, mais do que capturar e matar o corpo físico do inimigo ou cativo de guerra, era necessário que o corpo capturado fosse destruído por meio do ritual de antropofagia, para que o espírito do inimigo fosse destruído e completamente vingado. O que estava em jogo, mais do que o mundo material, era o mundo espiritual. Neste sentido, o que garantia a destruição completa do espírito rival era a captura e destruição de seu crânio. E pendurar este crânio trucidado na entrada da residência era uma maneira de demonstrar a superioridade e honra da vitória do guerreiro tribal.

O que Montaigne faz em seu ensaio é tocar num ponto crucial da moralidade tupinambá que, naquele momento, ainda não havia sido discutido e avaliado para além do teor deturpado que eram difundidas nas narrativas dos cronistas e exploradores colonizadores. Todos os atos de guerra e canibalismo praticados pelos nativos brasileiros se versavam, não em detrimento de uma necessidade de se alimentar da carne humana, mas como etapas de um ritual de vingança. A vingança ancestral. É aí mesmo que está o ponto decisivo de diferenciação da existência do corpo político nativo. E motivo pelo qual tal corpo político foi apagado e seus povos nativos sumariamente extintos. O coração da sociedade tribal encontrada no Brasil do século XVI era a vingança ancestral.

Como foi visto acima, a noção de ‘vingança’ fornecia o móvel aberto das incursões guerreiras, do aprisionamento de inimigos e do modo de utilização de suas pessoas. Ela penetrava igualmente todas as ações e as atividades sociais que se integravam aos ritos de “destruição” dos inimigos, nos quais se achava polarizada de modo positivo. As descrições dos cronistas fixam os

diversos momentos das dramáticas ocorrências, que então se desenrolavam, e nos permitem acompanhá-los “cronologicamente”, em suas três fases principais: a da execução, com os rituais anteriores e as cerimônias preparatórias; a do repasto coletivo; e a da purificação. As três fases correspondiam culturalmente a conjuntos coerentes de ações sociais, mas se ligavam entre si de tal maneira que a primeira desempenhava, com relação às outras duas, a função de núcleo de aglutinação social e ideológica. (FERNANDES, 2006, p. 202)

Ainda, de acordo com Fernandes (2006), esse sistema de moralidade tribal se dividia ainda em três fases principais: execução, com rituais anteriores e cerimônias preparatórias; a do repasto coletivo; e a da purificação. Percebe-se, deste modo, que segundo essa interpretação, havia uma motivação teológica por trás dos empreendimentos nativos.

No entanto, tal visão teológica não é única. Seguindo outra linha de raciocínio, alguns estudiosos do pensamento montaigniano dizem que Montaigne não fala de uma moralidade nativa, como é o caso de Theobaldo (2020), que nos diz que

Além disso, não é possível, ou melhor, o risco de equívoco pode ser ainda maior caso se tome o indígena como campo de especulação sobre a possibilidade de uma moralidade natural e originária. A “naturalidade original” dos nativos favorece, segundo Montaigne, uma moral enxuta e simples e nada mais que isso (...) A moralidade, seja qual for sua gênese (divina, natural ou costumeira), recobre a matéria-prima original, que, por fim, se torna de toda inacessível mesmo para homens tão irmanados da natureza quanto o são os índios. É sobre a facticidade dos costumes do indígena que Montaigne empreende seu exame, e o faz com prudência cética apurada para não retirar daí normas morais universais extraídas de leis naturais (ou mesmo teológicas). Nada é possível conjecturar sobre a natureza humana, se boa ou má; o centro da argumentação reside, isso sim, no exercício da engenhosidade humana e suas consequências para a moralidade. (THEOBALDO, 2020, p. 104)

Para a autora é um equívoco pensar na reflexão de Montaigne como uma ode a uma moralidade natural ou originária. Pois, segundo suas colocações, o

filósofo pensa numa moralidade enxuta e simples, livre de qualquer amarra moralizadora. Neste sentido, a moralidade se mostra, sobretudo, amoral aos nativos uma vez que estes estão mais próximos da natureza do que de um parâmetro moral de civilidade que faça conjecturas a respeito de suas condutas, sejam estas boas ou más. Pensando desta maneira é possível concluir que, da perspectiva de Theobaldo (2020), Montaigne suspende o juízo a respeito da moral dos nativos. O exame do autor estaria colocado sob a esteira da facticidade dos costumes indígenas.

Amparado pela prudência cética, ele dispensa a responsabilidade de daí retirar alguma norma moral universalizante que seja fundamentada em leis naturais ou teológicas boas ou más. O seu argumento se versaria mais em relação às consequências do exercício da engenhosidade humana para a moralidade. Percebe-se com isto que há um consenso tanto em Burke (2006) quanto em Theobaldo (2020): não há em Montaigne o interesse em uma moral universalizante. E isto se deve muito a uma prudência cética presente no modo de pensar do autor que a pesquisadora menciona.

Vale notar ainda o que diz Azar Filho (2013):

Para o ensaísta não se trata de sublimar a barbárie com ideais religiosos, culturais, filosóficos, políticos, etc. Moralidade, dever, são problemas, problemas filosóficos; encontrar o bem, o belo, a virtude, não é simplesmente uma questão de conhecimento, de técnica, de memória, mas é uma questão de filosofia. (AZAR FILHO, 2013, p. 11)⁵¹

Assim, para o pensador montaigniano tem-se que a moralidade também não está vinculada a um olhar teológico. Mas parte de uma premissa eminentemente filosófica.

Já segundo a interpretação etnográfica de Fernandes (2006), é possível que exista uma moral na sociedade nativa. E ela se baseia na vingança ancestral. Amplamente combatida pelos colonizadores, essa vingança ancestral dos nativos

⁵¹AZAR FILHO, Celso Martins. “Os canibais e a lei natural” em Rouen 1562. Montaigne e os Canibais, Anais da conferência organizada na Universidade de Rouen em outubro de 2012 por Jean-Claude Arnould (CÉRÉdI) e Emmanuel Faye (ériac). Publicações digitais CÉRÉdI, “Atas de conferências e jornadas de estudo (ISSN 1775-4054)”, nº 8, 2013. Disponível em: <http://ceredi.labos.univ-rouen.fr/public/?les-cannibales-et-la-loi-naturelle.html>. Acesso em: 08/06/2024. Tradução nossa.

era, sobretudo, o fundamento do sistema de moralidade que regia seus costumes e tinha motivações e consequências teológicas. E por mais que se pense o contrário, principalmente pela narrativa negativa que foi construída em torno dela, tal especificidade não implica necessariamente em violência e desordem. Mas, precisamente, possuía a função de promover o controle e organização no interior dessa sociedade.⁵²

A guerra, quando acontecia, segundo nos conta Fernandes (2006), fazia parte desse ritual de vingança ancestral, e preconizava o sacrifício dos corpos capturados às entidades sobrenaturais, a fim de restabelecer a harmonia social e purificar o espírito coletivo da comunidade indígena. Sendo assim, cada membro do grupo cumpre a sua função na preparação da contenda. E nada do que se segue ao ritual está fora da intenção de consumação da sagração tribal.

Podemos perceber até aqui que, ao contrário do que foi difundido com as narrativas deturpadas dos cronistas e exploradores colonizadores, a sociedade nativa tinha tanta capacidade de organização militar quanto qualquer outro tipo de civilização. E a guerra era de extrema importância para o desenvolvimento social do corpo político nativo e seus membros.

Partindo da perspectiva do ensaísta francês em “Dos Canibais” (*I, xxxi*), diferentemente do que se praticava entre os demais povos do ocidente, em que a motivação das expedições guerreiras partia de interesses de colonização, dominação, expansão territorial e político-religiosa, os nativos encontrados no Brasil

fazem a guerra de um modo nobre e generoso e ela é neles desculpável e bela na medida em que pode ser desculpável e bela essa doença da humanidade, pois não tem entre eles outra causa se não a da inveja da virtude. Não entraram em conflito a fim de conquistar novos territórios, porquanto gozam ainda de uma uberdade natural sem trabalho nem fadigas lhes fornece tudo de que necessitam e em tal abundância que não teriam motivo para desejar ampliar suas terras. Têm ademais a felicidade de limitar seus desejos ao que exige a satisfação de suas necessidades naturais, tudo o que as excede lhes parecendo supérfluo (MONTAIGNE, I, xxxi, 2016, p. 240)

⁵² FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade tupinambá**. 3. ed. São Paulo: Globo, 2006. p. 115.

Fica evidente, pelo que vimos até aqui, para Montaigne, a exortação dos atributos que, na sociedade dos nativos, eram necessários a um homem virtuoso: valentia na guerra e afeição por suas mulheres. Se um guerreiro demonstrava possuir tais valores era digno de inveja pois significava que ele era virtuoso. Nas palavras do próprio escritor francês: “*Sua moral resume-se em dois pontos: valentia na guerra e afeição por suas mulheres.*” (MONTAIGNE, I, xxxi, 2016, p. 239) E este último ponto ainda era lembrado exaltando o fato de que eram as mulheres que preparavam a bebida que eles tomavam e a conservavam morna: “*E nunca esquecem, ao fazer esta última recomendação, de lhes lembrar que são elas que fabricam a bebida e a conservam morna.*” (MONTAIGNE, I, xxxi, 2016, p.239) Assim, o respeito a suas companheiras era fundamental, uma vez que necessitavam delas para se manterem.

Os nativos possuíam ainda, segundo o autor francês, uma uberdade natural, possibilitadora de uma vida abundante que não necessitava de muito trabalho nem fadiga de nenhum tipo. O que, ademais, era o motivo de não terem a vontade de brigar para ampliar suas terras. Assim, se não era a conquista de terra e dominação político-religiosa de outros povos, muito menos a destruição e violência como efeito de uma ação sem causa, o que causava a necessidade de guerra entre esses povos?

Para Fernandes (2006) a guerra para os tupinambás, neste contexto, estava inteiramente subordinada ao sistema religioso nativo. Isto implica dizer que, em se tratando de uma vingança ancestral, as expedições guerreiras estavam travando batalha a fim de cumprir ritos de sacrifício para entrar em conexão com os espíritos dos mortos e com as divindades que eram cultuadas pela aldeia.⁵³

A destruição do inimigo se processava socialmente. Ela era consumada por meios rituais e constituía uma atividade coletiva no sentido mais autêntico possível: tanto pela “massa” de participantes quanto pelo estado de comunhão que se criava e pela natureza das obrigações morais que se atualizavam socialmente. (FERNANDES, 2006, p. 202)

⁵³ FERNANDES, Florestan. Ibid. p 199.

Assim, toda a aldeia, desde as crianças, as mulheres e os idosos até os homens guerreiros, envolvia-se emocional e socialmente no ato belicoso da guerra, que se delineava a partir de ritos cerimoniais. Desde a preparação emocional (através do profeta ou sacerdote que exercia a função de incentivar os demais às expedições guerreiras) até a preparação das armas para o confronto e o local no qual o cativo de guerra ficaria aprisionado até o momento da consumação do ritual antropofágico para a destruição física e espiritual do inimigo.

Os resultados da interpretação desenvolvida esclarecem de maneira cabal os problemas relativos à causação social e à função manifesta da guerra na sociedade tupinambá. Motivos religiosos e mágicos atuavam como fatores sociais tópicos da guerra. A vingança podia ser descrita pelos tupinambá como sendo o objetivo aberto das incursões e expedições guerreiras, e constituir por isso a função manifesta da guerra naquelas sociedades tribais, porque ela definia objetivamente as obrigações cerimoniais dos vivos perante os ancestrais míticos e os parentes mortos. Por aqui se descobre a própria dinâmica da guerra nas referidas sociedades: os fatores que determinavam, no âmbito grupal, a realização dos empreendimentos guerreiros, e que criavam, no ânimo de cada indivíduo, a consciência da necessidade de tais empreendimentos e a aspiração de conduzi-los a seus fins normais. Como forma de relação intertribal, a guerra não era a causa eficiente do tratamento recíproco, mas antes o efeito de uma aplicação mágicorreligiosa do princípio de reciprocidade. Não era nem a perda física de um membro do grupo nem o caráter em si mesmo afrontoso das ações sacrificatórias e canibalísticas que ocasionavam, especificamente, a “represália”; a guerra e o canibalismo não se ligam ao princípio de reciprocidade de um modo tão simples, como admitem certos especialistas. O exemplo dos tupinambá é elucidativo: a consumação da vingança se refletia na condição do vencido não porque destruísse o equilíbrio mecânico da estrutura social, e sim porque abalava os fundamentos do moral coletivo. (FERNANDES, 2006, p. 236-237)

Sobretudo quando se trata da consumação de sua vingança ancestral, a guerra que o aldeão se comprometia a travar, quando exigida, não tinha qualquer tipo de motivação que não fosse aquela em prol do bem comum de sua aldeia. E

uma vez que a guerra desempenhava a função de controle social, os indivíduos que se empenhavam nos empreendimentos guerreiros agiam de maneira coordenada, como “personalidades socializadas”.⁵⁴

Para Montaigne (2016), o homem virtuoso, na sociedade nativa brasileira do século XVI, era aquele que respeitava este senso de comunidade ao qual estava inserido, seguindo fielmente os preceitos do ancião que todo dia repetia os seguintes dizeres de forma ritualística dentro da habitação coletiva da aldeia, como dito anteriormente: “valentia diante do inimigo e amizade a suas mulheres.”⁵⁵ Era, portanto, questão de honra manter a valentia diante do inimigo em uma batalha e conservar o respeito por suas mulheres dentro deste corpo político. Este princípio de ação deveria ser levado a cabo sob qualquer circunstância. De modo que, tal preceito era repetido, não só na habitação de uma aldeia como também publicamente em festas preparadas para a recepção de raras aparições “de tipos de sacerdotes e profetas” que moravam nas montanhas⁵⁶.

Quando surgem, há grandes festas e realiza-se uma assembleia solene a que se apresentam todas as aldeias. Cada uma das habitações a que me referi forma uma aldeia e distam uma da outra cerca de uma légua da França. O profeta fala-lhes em público, exortando-os à virtude, e ao dever. (...) Prediz também o futuro e o que devem esperar de seus empreendimentos, incitando à guerra ou a desaconselhando. Mas importa que diga certo, pois do contrário, se o pegam, é condenado como falso profeta e esquartejado. Por isso não se revê jamais quem uma vez errou. Adivinhar é dom de Deus, enganar é uma impostura merecedora de castigo. (MONTAIGNE, I, xxxi, 2016, p. 239)

Todo aquele que contrariasse tais preceitos era punido. E a mentira, inaceitável entre os membros da aldeia, era motivo de punição maior. Tanto que, independia, por exemplo, se aquele que mentia era um aldeão qualquer ou um sacerdote ou profeta estimado pelo grupo. Assim, sendo um profeta, o falso profeta que levasse falso testemunho e confundisse os empreendimentos do grupo, era morto como forma de punição.

⁵⁴ FERNANDES, Florestan. Ibid.p. 115.

⁵⁵ MONTAIGNE, Michel de. Ibid. p. 239.

⁵⁶ MONTAIGNE, Michel de. Ibid. p. 239.

O ponto interessante sobre a atenção que o texto de Montaigne chama para a punição dos falsos profetas está na crítica que o autor faz também aos que se dizem profetas e, na concepção do autor, iludi-nos ao se apresentarem como detentores de uma faculdade “extraordinária”. Assim, levanta a seguinte reflexão: “Mas não deve ser punidos os outros, pela sua impostura, os que nos iludem apresentando-se como donos de uma faculdade extraordinária e fora do nosso conhecimento?” (MONTAIGNE, I, xxxi, 2016, p. 240).

Quais seriam os limites da autoridade de um aldeão que se diz profeta e por tal condição julgue-se apto a nos dizer ou desdizer algo acerca de nossas ações no tempo? O que leva os demais a seguir seus dizeres com tanta assiduidade e sem mais questionamentos? Essa reflexão do filósofo pode até mesmo ser entendida como uma crítica a seus contemporâneos que estavam presentes nas polêmicas investidas e disputas político-sociais das guerras de religião na França do século XVI.

3.4. OS NATIVOS BRASILEIROS E O REI CARLOS IX

Montaigne cita em seu ensaio uma passagem dos indígenas tupinambás pela França.

Três dentre eles (e como lastimo que se tenham deixado tentar pela novidade e trocado seu clima suave pelo nosso!), ignorando quanto lhes custará de tranquilidade e felicidade o conhecimento de nossos costumes corrompidos, e quão rápida será a sua perda, que suponho já iniciada, estiveram em Rouen quando ali se encontrava Carlos IX. (MONTAIGNE, I, xxxi, 2016, p. 244-245)

Segundo o autor, na ocasião, os três indígenas estiveram em Rouen no momento em que o rei Carlos IX se encontrava no local. Neste encontro os nativos interagiram com o rei, o qual se entreteve com as companhias e mostrou-lhes como os franceses viviam e com uma grande festa lhes mostrou também como é uma cidade grande.

Mais tarde, quando perguntaram aos nativos o que eles haviam achado da cidade e o que ela lhes havia revelado, eles disseram que: 1) em primeiro lugar, achavam estranho que uma quantidade tão grande de homens, de alta estatura e barba na cara, robustos e armados até os dentes se sujeitassem a obedecer uma

criança (referindo-se ao rei que na época tinha 14 anos) e que seria mais natural se escolhessem um deles para governar; 2) em segundo lugar, observaram que entre os franceses há gente bem alimentada e gozando os prazeres e comodidades da vida enquanto metade dos homens está emagrecido, miseráveis e mendigam nas portas dos outros, achando perplexo que essas metades de homens suportem tanta injustiça sem revolta ou ao menos incendiarem as casas dos demais.

A narrativa de Montaigne é interessante mas não nos leva à veracidade dos fatos. Longe de nosso trabalho querer acusar o autor de falso testemunho mas devemos nos ater aos verdadeiros motivos que levaram o filósofo a relatar tal acontecimento. Em “*Realidade histórica, representação literária e coesão factual nos ensaios ‘ameríndios’ de Michel de Montaigne*” SOUZA FILHO (2021) nos traz algumas evidências que dão a possibilidade de pensar como realmente teria acontecido o encontro dos nativos com o rei da França na época. Segundo o comentador sugere em seu artigo publicado na revista *Modernos e Contemporâneos*, o autor de *Ensaaios* teria blefado ao relatar o encontro entre os indígenas brasileiros e o rei Carlos IX em meados do século XVI.

De um modo bem peculiar, Montaigne alterou a cena onde teria acontecido o encontro, deslocando-a de Bordeaux para Rouen. O autor teria alterado também a data em que isso teria acontecido: de 1565, data da real aparição dos indígenas na França na companhia do rei francês, para 1562. Para Souza Filho (2021), Montaigne teria feito isso com o intuito de pôr na boca dos indígenas brasileiros suas próprias críticas à sociedade francesa. Vejamos como isso acontece.

Segundo nos conta Souza Filho (2021), a falta de um rigor histórico em relação ao fato relatado por Montaigne no final de seu ensaio *Dos Canibais* (I,xxxi) foi o que o motivou a ir em busca de mais informações a respeito do assunto.

Chamava-me especialmente a atenção o fato de não haver praticamente nenhuma informação complementar sobre o exótico encontro, além daquelas fornecidas pelo próprio Montaigne. Era surpreendente, para dizer o mínimo, que um evento como aquele, envolvendo o rei da França e um grupo de “bárbaros e selvagens” tivesse passado despercebido da *entourage* do monarca, quando se sabe que um personagem dessa importância sempre se fazia acompanhar de um séquito de súditos potencialmente preparados, quando não expressamente incumbidos de relatar todos os eventos

dignos de nota dos quais o rei tomasse parte. (SOUZA FILHO, 2021, p. 131)

Deste modo, o pesquisador montaigniano encontrou algumas informações importantes durante o seu estudo no doutorado a respeito do assunto. Para ele só havia duas possibilidades de o encontro entre o rei francês e os indígenas brasileiros ter acontecido em Rouen: 1562 e 1563. No entanto, em 1563 Montaigne estava vivendo o luto pela morte de seu querido amigo Etienne de La Boétie e não teria condições de vivenciar o encontro relatado. Em 1562, a cidade de Rouen estava sob domínio protestante e sendo sitiada pelo exército francês católico. Não havia qualquer chance de haver um encontro entre o rei e indígenas brasileiros num momento tão violento e caótico quanto o que imperava na cidade.⁵⁷

Importava, assim, voltar a atenção para a entrada e permanência de Carlos IX em Bordeaux em 9 de Abril de 1565. Pois é o momento em que há ampla documentação histórica sobre os fatos que Montaigne relata em seu ensaio, o que dá mais certeza de o encontro ter acontecido. Neste sentido, cabe destacar os detalhes da organização do evento, que vai desde as primeiras reuniões do comitê organizador até a preparação das ruas, das atrações e do palanque de onde o rei iria prestigiar o desfile do corpo social da cidade. O próprio Montaigne, como conselheiro do parlamento, chegou a fazer uma intervenção neste comitê, elogiando a presença do rei na cidade, mas criticando qualquer tentativa por parte dos colegas de solicitar aumento de proventos.⁵⁸

Logo no início do evento, um acontecimento chamou a atenção da comitiva real. Trata-se da longa duração de uma arenga⁵⁹ de Jacques Benoist de Lagebaston endereçada ao rei Carlos IX, que, impaciente e irritado, a interrompe. Souza Filho (2021) nos conta que:

Abruptamente, Carlos IX interrompeu o discurso do parlamentar e fez uma declaração enérgica, exaltando a aplicação do decreto de proibição do porte de armas de fogo, repercutindo, de certa maneira, um dos acontecimentos que haviam deflagrado o cerco de Rouen de 1562. Logo em seguida, o jovem monarca pôs-se de pé, diligentemente seguido pelos outros três também presidentes do

⁵⁷ SOUZA FILHO, J. A. Realidade histórica, representação literária e coesão factual nos ensaios “ameríndios” de Michel de Montaigne. **Modernos e Contemporâneos**, Campinas, v. 5, n. 11., p. 138, 2021.

⁵⁸ SOUZA FILHO, J. A. Ibid. p. 140.

⁵⁹ Assim eram chamados os discursos reais.

parlamento, bem como por um oficial de justiça e pelo próprio primeiro-escrivão, maître Jacques de Pontac....(SOUZA FILHO, 2021, p. 140)

É possível que o fato tenha chamado a atenção de Montaigne, o qual presenciou a falta de paciência do rei, já que era um dos membros do conselho que participava do cerimonial. Souza Filho (2021) sugere que talvez tenha sido este um dos fatos que o filósofo utiliza para fazer uma reconstrução literária do evento, ironizando, através da boca dos ameríndios, a submissão da nação francesa aos pés de uma “criança” (ainda que o rei estivesse prestes a completar 15 anos na época e seja considerado, contemporaneamente, um adolescente).

As entradas reais do século XVI na França eram inspiradas pelos triunfos romanos de festividades organizadas para acolher imperadores e generais de campanhas militares em terras estrangeiras. Geralmente, estes traziam do estrangeiro povos pertencentes aos territórios subjugados. Estes eventos que não poupavam pompas e uma organização cerimonial repleta de adereços sociais, políticos, artísticos e diplomáticos estavam no seu momento auge na França do século XVI e contavam com a participação de doze povos cativos no desfile de seu corpo social.⁶⁰

De acordo com o que foi relatado sobre a entrada real, foi conduzido desfile de doze povos cativos, dos quais três eram grupos de ameríndios “ *vestidos cada um à sua moda, chamados de Americanos (Ameriques), Brasileiros (Bresellans) e Selvagens (Sauvaiges)*.” (SOUZA FILHO, 2021, p. 142) Os grupos, então, fizeram suas arengas com o auxílio de um intérprete de cada língua. Ao chegar na vez dos brasileiros discursarem, no entanto, não houve menção por parte dos presentes que documentaram a cerimônia, de algum tipo de conversação entre os ameríndios e o rei Carlos IX. Deixando, assim, em aberto a possibilidade do encontro seguido de uma conversa entre os canibais brasileiros e o rei da França ter acontecido, tal como foi relatado por Montaigne. “...seria de se esperar que tais testemunhos fizessem alguma alusão ao fato, tanto mais que as ‘observações canibais’ teriam provocado um misto de surpresa, espanto e humor, a crer no escritor.” (SOUZA FILHO, 2021, p. 142)

⁶⁰ SOUZA FILHO, J. A. Ibid. p. 141.

O pesquisador montaigniano reflete acerca de dois momentos preciosos quando se pensa em relação a estas observações canibais, às quais segundo ele Montaigne teria colocado na boca dos indígenas brasileiros seus próprios pensamentos. O primeiro momento se versa em torno do não entendimento, por parte dos nativos, sobre homens barbados e armados até os dentes estarem sujeitos e subordinados a uma criança. Esta observação, segundo Souza Filho (2021), teria partido tanto da cena de constrangimento protagonizada pelo rei adolescente presenciada por Montaigne no momento da arenga real quanto da sua minoridade.

Vale lembrar que a instabilidade política gerada pelas Guerras de Religião, das quais o cerco de Rouen em 1562 foi o primeiro de uma série de oito conflitos armados de grandes proporções, fez com que a rainha-mãe Catarina de Médici pressionasse o Parlamento de Paris a fim de abreviar a minoridade do filho, tentando contornar os impedimentos da lei, que dizia que o monarca somente poderia ser considerado de maior a partir dos 14 anos. Graças à habilidade diplomática de Michel de L'Hospital, que interpretou em favor dos interesses da coroa certa ambiguidade na letra da lei, defendendo a tese segundo a qual o rei já poderia ser considerado de maior idade no ano mesmo em que completaria a maioridade, mesmo sem tê-la ainda formalmente atingido, a manobra política teve êxito e o rei-adolescente foi declarado de maior pelo Parlamento da Normandia, em Rouen, aos 17 de agosto de 1563, tendo Carlos IX então apenas treze anos e dois meses. (SOUZA FILHO, 2021, p. 144)

A rainha teria pressionado o Parlamento de Paris em meio a instabilidade política de Rouen para que a minoridade do rei adolescente fosse abreviada e assim ele fosse nomeado maior de idade. A questão teria se tornado polêmica e não vista com bons olhos por uma parte do parlamento ao qual o nosso ensaísta fazia parte. Teria sido este o motivo da repercussão negativa na reflexão montageniana? Em todo caso, para Souza Filho (2021), o que teria sido mais negativo entre as duas possibilidades é o acesso de cólera do pequeno rei que teria constrangido a comitiva real presente no dia de sua entrada em Bordeaux, a qual foi presenciada por Montaigne.

A segunda observação diz respeito à fala de indignação dos nativos brasileiros em relação ao fato de que entre os franceses há muita desigualdade social e falta de revolta por parte da população que sofre os males dessa desigualdade. Segundo o estudioso do pensamento montaigniano esta observação possivelmente provém de dois elementos fundamentais: 1º) os comentários de um ‘*canard*’⁶¹ assinado por André Thevet, o cosmógrafo dos reis da França, que falava a despeito dos saques perpetrados pela população, entre si, depois do cerco em Rouen. Em um manuscrito de um dos primeiros historiadores de Rouen, Jean Nagerel (?-1570), dizia ainda que os vizinhos se viravam uns contra os outros e até os mais ricos da sociedade francesa estavam na época bem pobres, enquanto outros que não possuíam bens conseguiram se mobiliar na pilhagem que fizeram.⁶²

2º) a verdadeira preocupação de Montaigne com a situação e falta de assistência aos mais pobres e necessitados advindas do poder municipal e do Estado como um todo.

Em carta datada de 31 de agosto de 1583, dirigida ao rei Henrique III, sucessor de Carlos IX, Montaigne, então prefeito de Bordeaux, deixa claro sua preocupação com a questão social e econômica representada pelo número crescente de pobres. Com apoio dos *jurats* da cidade, o prefeito-escritor reclama da injustiça dos impostos, que taxava igualmente pobres e ricos, quando não isentava os últimos de contribuição ao bem-estar social. Ele propõe, ao contrário, que os mais ricos contribuam mais que os outros cidadãos. Sintomaticamente, Montaigne lembra ao rei o que seu irmão Carlos IX havia feito em defesa dos mais pobres, como, por exemplo, leis obrigando as cidades a prover às necessidades básicas dos miseráveis, e reclamava por medidas semelhantes. (SOUZA FILHO, 2021, p. 145)

Segundo nota Souza Filho (2021), a carta teria sido descoberta por um arquivista e foi publicada no jornal *Courrier de la Gironde*, em 21 de janeiro de 1856. Nela, Montaigne diz o seguinte:

⁶¹ Espécie de publicação avulsa contendo ilustrações e comentários sobre fatos relevantes da atualidade política

⁶² SOUZA FILHO, J. A. Ibid. p. 144-145.

E visto que a miséria do tempo foi tão grande após o flagelo das guerras civis, que várias pessoas de todos os sexos e qualidades foram reduzidas à mendicância, de maneira que não se vê pelas cidades e campos senão uma multidão desenfreada de pobres, o que não aconteceria se o édito feito pelo finado de boa memória Rei Carlos, que Deus o absolva, fossem observados, obrigando que cada paróquia seja responsável pela alimentação de seus pobres, sem que lhes fosse permitido vagar em outros lugares. (Montaigne APUD Souza Filho, 1962, p. 1377).

É possível perceber como o escritor francês se sente compelido a clamar por ajuda aos mais necessitados, com a intenção de estabelecer a ordem do corpo político que estava saindo de uma guerra civil naquele momento. No entanto, para Souza Filho (2021), o que teria pesado mais na hora de construir a narrativa em torno das desigualdades sociais criticadas no ensaio montaigniano seriam os comentários presentes no *canard* produzido e assinado por André Thevet. Por dois motivos, especialmente: 1º) os saques teriam acontecido na cidade a pouco tempo sitiada, Rouen, a qual Montaigne teria escolhido para ser o pano de fundo de sua cena entre o rei e os nativos brasileiros. 2º) Montaigne teria escolhido Rouen justamente porque tinha em seu roteiro o *canard* com os comentários e as ilustrações de mapas de ruas, prédios públicos, praças e bairros feito pelo cosmógrafo real e aí se baseou nisso para contrapor a topografia e a cosmografia, dando um teor negativo para esta última.

Neste capítulo, percebemos como Montaigne desconstrói a narrativa de violentos comedores de carne humana propagada pela sociedade e literatura do século XVI a respeito dos povos originários do recém-descoberto Novo Mundo, mais precisamente o Brasil. Mesmo tendo mergulhado pelo etnocentrismo por qual passava a Europa e a França, no momento da descoberta, o autor não se deixa influenciar pela visão fechada e colonizante de seus contemporâneos, dando uma outra interpretação para conceitos tais como bárbaro e selvagem. Uma outra interpretação também é dada por Florestan Fernandes, tanto para a vida em comunidade quanto para os momentos de guerra da sociedade nativa. Concluímos o capítulo vendo as impressões históricas e a motivação por trás da crítica de Montaigne direcionada ao rei Carlos IX e a sociedade francesa da época.

4. CAPÍTULO III: O DISCURSO MONTAIGNIANO

Este capítulo tem como intuito refletir acerca do discurso montaigniano e se debruça especificamente sobre o ceticismo na reflexão de Montaigne a respeito do Novo Mundo e a descoberta de novos povos. Assim, se faz necessário revisitar a história do ceticismo para entender como os antigos aparecem no pensamento do autor e o levam a seguir por um caminho diverso do etnocentrismo presente no século XVI a respeito dos povos recém-descobertos. Deste modo, passamos por uma breve discussão sobre o aparecimento do ceticismo antigo no ceticismo de Montaigne, indo dos Pirrônicos aos Acadêmicos. Depois observamos como o ceticismo pirrônico aparece no pensamento de Montaigne através do ensaio “*Apologia de Raymond Sebond*” (II, xii), seguido pelo aparecimento do ceticismo acadêmico encontrado em “*Dos Coxos*” (III, xi). Isso nos ajudará a compreender como é possível pensar o ceticismo através de Montaigne para entender a análise sobre os novos povos em “*Dos Canibais*” (I, xxxi)

4.1. O MÉTODO CÉTICO EM MONTAIGNE

A descoberta do Novo Mundo traz diversas inovações ao campo do pensamento. E uma dessas inovações é a abrupta ruptura com a tradição, característica esta bem marcante na época do renascimento. Com a descoberta do outro, em um novo continente, com um novo modo de vida, muito diferente daquele habituado pelo europeu, questiona-se a abalada imagem da unidade da natureza humana no pensamento filosófico e teológico do período.

Danilo Marcondes (2012) acredita que além das causas tradicionais de ruptura, como a Reforma Protestante e a Revolução Científica, a descoberta do Novo Mundo consiste num terceiro fator fundamental para a transformação do mundo e para a transformação de como se enxerga esse mundo a partir daí. O que aprofunda a ruptura com o mundo medieval e antigo.

Na verdade, de um ponto de vista cronológico, a Descoberta do Novo Mundo (1492) antecipa os outros dois fatores e conceitualmente pertence ao mesmo contexto de discussão. Consiste, portanto, em um fator histórico importante na constituição

do solo em que o ceticismo antigo será retomado e levanta questões que serão discutidas por um pensamento fortemente influenciado pelo ceticismo. (MARCONDES, 2012, p. 422)

De um modo geral, o ceticismo já era conhecido pelos renascentistas, e isto foi o que certamente contribuiu para a formação do pensamento coletivo daqueles que escreveram sobre o Novo Mundo e o interpretaram em meio às descobertas e transformações europeias. Segundo Marcondes (2012), pode-se dizer que o mundo moderno foi influenciado pela retomada do ceticismo antigo, isto quando se olha para o contexto florentino seguido das grandes transformações pelas quais passou o mundo europeu. Para o comentador, a retomada dos textos céticos antigos aprofunda e radicaliza o debate já iniciado a partir das grandes transformações históricas no contexto europeu.

A literatura de viagens, a exemplo do que foi visto no primeiro capítulo, tem grande relevância para o entendimento dessas transformações. Pois, como formadora da imagem que o homem europeu tem de sua própria época e do Novo Mundo, teve um grande impacto no pensamento da época e, conseqüentemente, influenciou no processo de formação da modernidade.

Para Marcondes (2012), existe uma hipótese, e ela

consiste em mostrar que há um aspecto específico da importância da descoberta do Novo Mundo pelos europeus para a discussão cética do início do pensamento moderno que denomino aqui “argumento antropológico”, na medida em que traz um novo argumento cético: Haveria uma natureza humana universal? E de que critérios dispomos para definir “natureza humana”, diante da diversidade de culturas que aí se encontram? (MARCONDES, 2012, p. 423)

O comentador do ceticismo argumenta que a questão vai à radicalização do que encontramos nos tropos de Enesidemo⁶³, sobretudo no segundo, o qual trata

⁶³ LAÉRCIO, Diógenes. **Vida e doutrina dos filósofos ilustres**. 2ª edição. Brasília. DF: Editora UNB, 2008. Enesidemo foi um filósofo grego antigo que viveu no século I a.C. Ele é conhecido por seus argumentos céticos contra a possibilidade do conhecimento e a favor da suspensão do juízo. E também é conhecido por ter formulado os chamados “10 tropos”, ou argumentos céticos, que foram usados para questionar a validade do conhecimento humano. Os tropos de Enesidemo foram um conjunto de dez argumentos céticos elaborados por Enesidemo com o intuito de questionar a possibilidade de conhecimento. Os tropos destacavam as limitações e incertezas na percepção

das diferenças entre os seres humanos, e o décimo, que trata sobre a diversidade e variação de costumes e crenças.

Dentro deste contexto, destaca-se Montaigne, como o que melhor refletiu, na história da filosofia, sobre a descoberta do Novo Mundo e o impacto desta no mundo europeu. Em sua obra *Ensaíos* o autor dá importantes contribuições para a retomada do ceticismo no Renascimento. Nos levando a refletir sobre a “incerteza sobre a apreensão de um conhecimento verdadeiro e justificado” (CONTE, 1996, p. 5)⁶⁴, ele se vale da tática de opor a toda razão uma razão igual, e com isto espera negar o dogmatismo e incutir no pensamento a dúvida acerca das teorias que se apresentam.

Montaigne faz isso por meio de um resgate da tradição cética da antiguidade, recorrendo principalmente à tradução latina de *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico que foi publicada em Paris em 1562. Além das obras de Sexto Empírico influenciando um lado do pensamento cético de Montaigne a se voltar ao pirronismo, o autor também recorre a Cícero e os seus *Academica* e flerta com o ceticismo acadêmico.

Apesar de resgatar o ceticismo das escolas helenísticas da antiguidade, Montaigne imprime uma marca de originalidade em seu ceticismo, considerado por alguns comentadores tais como Jaimir Conte (1996) e Luiz Eva (1992) como um fideísmo cético (um diálogo entre fé e ceticismo).⁶⁵ E isso se deve ao fato de que o contexto no qual o autor se debruça sobre o ceticismo é o da reforma e contrarreforma religiosa na França do século XVI. Os intelectuais da época já desenvolviam debates amparados pelos argumentos céticos com o intuito de fazer uma defesa de um dos lados da Igreja.

Antes de adentrarmos nos aspectos originais do ceticismo de Montaigne, entretanto, é preciso lembrarmos como está organizado o ceticismo na antiguidade e como ele influencia o autor francês a traçar sua própria rota em relação a este modo de pensar.

humana como diversidade de opiniões, incerteza dos sentidos, dificuldade em julgar, relatividade, influência do passado, dificuldade em definir, mudança e instabilidade, observação parcial, influência da educação e costumes e a dificuldade em provar a verdade.

⁶⁴ CONTE, Jaimir. Montaigne e o ceticismo. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso). Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 1996.

⁶⁵ Para mais detalhes sobre o fideísmo cético de Montaigne, consultar “*Montaigne e o Ceticismo*” de Jaimir Conte e “*O fideísmo cético de Montaigne*” de Luiz Eva.

4.2. PIRRÔNICOS X ACADÊMICOS

Surgido na Grécia, é sabido que o ceticismo se desenvolve paralelamente por essas duas vias: a pirrônica e a acadêmica. O tema da diferença, já muito discutido entre os estudiosos da área, começa a se desenhar por Enesidemo, “que no primeiro livro de seus Escritos Pirrônicos, provavelmente pela primeira vez introduz, segundo o testemunho de Fócio, a diferença entre pirrônicos e acadêmicos.”⁶⁶ (BOLZANI, 2013, p. 9)

Plutarco, bem mais tarde retoma essa discussão ao escrever o tratado intitulado “*Sobre a diferença dos pirrônicos e dos acadêmicos*”. E Sexto Empírico, registra logo no início de sua obra mais conhecida, *Hipotiposes Pirronianas*, algumas diferenças e críticas que deve ter tomado de empréstimo de seu antecessor Enesidemo. Muito provavelmente outras fontes também trataram do tema, mas a escassez de registros documentados disponíveis é um entrave para o nosso conhecimento.

O “ceticismo pirrônico” recebe tal denominação “por pretender-se uma retomada das ideias de Pirro de Élis, que viveu no século IV a. C.” (BOLZANI, 2013, p. 11) Ao que se sabe, do que temos notícia, poucos são os cétricos pirrônicos. Dentre eles destacam-se Timão de Flionte, discípulo direto de Pirro, Enesidemo, Agripa e Sexto Empírico. Este último surgiu bem posteriormente, no segundo ou terceiro século d. C.

Segundo Bolzani (2013), quase tudo o que a historiografia sabe sobre o pirronismo está contido em *Hipotiposes Pirronianas* (HP), que organizado em três livros, expõe características da filosofia pirrônica e numerosos argumentos dirigidos contra a lógica, a física e a ética dogmáticas em geral; e também nos onze livros denominados *Contra os Matemáticos*, onde se encontra o mesmo material dos últimos livros das *Hipotiposes*, acrescido de outros argumentos e também de críticas novas às várias ciências e técnicas dogmáticas.

Nos primeiros capítulos de *Hipotiposes* é possível encontrar uma explicação breve sobre porquê se utiliza “pirrônico” como denominação: isto se dá porque foi Pirro o primeiro a assumir a postura cética. No entanto, este nada deixou escrito, o que faz de seu perfil filosófico uma incógnita inevitavelmente hipotética, e até certo

⁶⁶ BOLZANI, Roberto. **Acadêmicos versus Pirrônicos**. 1ª ed. - São Paulo, SP: Alameda, 2013.

ponto discutível. O que se fala entre seus seguidores a seu respeito, vem de uma série de conceitos de filósofos pirrônicos posteriores, como o próprio Enesidemo, comprometidos com a empresa de caracterizá-lo como iniciador do ceticismo.

Uma análise histórica aprofundada mostra que quando se atribui a Pirro (...) ideias como as de suspensão do juízo, não apreensibilidade e investigação da verdade, é grande o risco de anacronismo. Acresce que tal sofisticação terminológica e conceitual típica, por exemplo, do primeiro livro das *Hipotiposes*, não condiz com o propalado desinteresse de Pirro pela *theoria* pura e simples. (BOLZANI, 2013, p. 12)

Assim, buscando compreender a origem do ceticismo e seus primórdios, Pirro se apresenta como um bom candidato a patrono da filosofia cética. Bolzani (2013) nos diz que quando Sexto Empírico explica a denominação “pirrônico”, o faz recorrendo a uma comparação em relação aos seus antecessores. Pirro, dentre eles, aparece como aquele que se dedicou mais concretamente e mais claramente ao ceticismo.

O pesquisador assinala que, entre os céticos, como informa Diógenes Laércio, em alguma medida o ceticismo já aparece em Homero, que nunca fez afirmações dogmáticas, e em vários outros, como os Sete Sábios, Arquíloco, Eurípedes, bem como Demócrito, Xenófanes, Zenão, Empédocles e Heráclito, que já apresentavam também argumentos críticos a respeito de nosso conhecimento das coisas.

Ao mesmo tempo, os pirrônicos logo perceberão que tal olhar retrospectivo não deverá permitir que aspectos semelhantes escondam diferenças nucleares, o que, mais tarde, fará com que o primeiro livro das *Hipotiposes* trate de exibir cuidadosamente as diferenças entre o pirronismo e as filosofias que a ele “se avizinham”, inclusive os acadêmicos. (BOLZANI, 2013, p. 13)

É neste pano de fundo que se termina por conceder a Pirro a gênese do ceticismo.

Para Bolzani (2013), a obra filosófica de Cícero e os diálogos que escreveu durante o fim de sua vida, entre os quais destaca-se os *Acadêmicos* (*Academica*),

apresentam um teor de reivindicação filosófica que consiste em atribuir aos acadêmicos, à chamada “nova Academia”, uma posição filosófica que apresenta algumas características que a permitem concorrer com o pirronismo pelo título de genuína expressão do ceticismo.

Assim, parece ter sido na Academia fundada por Platão, que em meados do terceiro século a. C., pela primeira vez desenvolveu-se uma filosofia cujas características e conceitos nucleares se estabelece como cética. Esta filosofia, como já foi abordado, dificilmente teria sido originada por Pirro, uma vez que este estava mais preocupado com “ações” (*érge*) do que com “discursos” (*lógoi*). A tradicional escola fundada por Platão se verá em tempo por uma fase de dominação de um modo de pensar diferente, mas que se pretende, por seus defensores, a mais fiel e legítima retomada do platonismo.

Nos conta Bolzani (2013), que segundo a mais antiga fonte de que se tem notícia do ceticismo acadêmico, os *Academica* de Cícero, o iniciador dessa nova posição filosófica foi Arcesilau de Pitane, que, de acordo com Diógenes Laércio, conheceu Pirro. Este teria sido o primeiro cético acadêmico, fundador deste modo de pensar que se manteve hegemônico na Academia até o século I a. C., momento em que Cícero estava para escrever seus *Academica*.

No tempo de dois séculos passados, a nova Academia passou por modificações e refinamentos incutidos por sucessores de Arcesilau, começando por Carnéades de Cirene, que retomou a filosofia do precursor e deu-lhe uma roupagem mais bem acabada; depois veio seu discípulo Clitômaco de Cartago, importante por ser quem registrou o enorme arsenal de argumentos do mestre e sua doutrina do “probabilismo”; por fim tem-se Filo de Larissa, mestre de Cícero. É importante perceber que o juízo “dogmático” que acadêmicos como Cícero faz de Pirro, deve-se muito à necessidade de desqualificar a tentativa de interpretar os conceitos e temas desenvolvidos por esses filósofos acadêmicos.

4. 3. O CETICISMO PIRRÔNICO NA APOLOGIA DE RAYMOND SEBOND

Suscitado pelo contexto das guerras religiosas na França, Montaigne faz uma extensa exposição de argumentos céticos em *Apologia de Raymond Sebond*⁶⁷(II,

⁶⁷MONTAIGNE, Michel de. |**Apologia de Raymond Sebond**. In: Ensaaios. 1ª ed. - São Paulo, SP: Editora 34, 2016. A Apologia se configura como o ensaio mais extenso da obra do autor.

xii), ensaio no qual o autor faz uma espécie de apologia às ideias do então teólogo espanhol Raymond Sebond, a fim de defendê-lo dos ataques dos luteranos e dos ateus. O teólogo em questão era autor de uma obra de teologia natural que Montaigne traduziu para o francês a pedido de seu pai, o qual a recomendou por ser útil aos círculos de discussões presentes naquele período. A apologia que Montaigne faz, no entanto, deixa a desejar, pois o que encontramos presente na apologia não é uma defesa direta das ideias presentes na obra *Teologia Natural ou Livro das criaturas* escrita por Sebond.

A Reforma proposta por Lutero abala em muito as crenças presentes na França, e suscita um problema relacionado aos critérios para o estabelecimento de uma verdade religiosa única, o que se torna o foco das discussões religiosas do momento. Lutero se opõe ao modelo tradicional de pensamento da Igreja ao apresentar um novo critério de verdade para as questões de fé. Para ele, a Igreja não deveria ditar nada sobre a fé alheia, uma vez que poderia estar errada. Aquilo que a razão e/ou consciência é levada a acreditar ao ler a Bíblia é o que deve ser considerado como verdadeiro.

Surge assim um enorme alvoroço. Os pensadores da Contrarreforma não concordaram com o critério estabelecido por Lutero. Pois pensavam que ao acreditar na razão ou consciência ao ler a Bíblia não estariam alcançando uma verdade religiosa única mas estariam caindo numa multiplicidade e desacordo de opiniões sobre a fé cristã. Se tornaram, assim, ferrenhos defensores do critério tradicional estabelecido pela Igreja.

Um outro critério reformista apareceu: o calvinista, liderado por João Calvino. Para este, só os cristãos escolhidos por Deus é que poderiam alcançar a verdade religiosa. Se não havia o recebimento de uma iluminação divina, não havia também como dar uma interpretação correta e ter uma certeza completa ao ler a Bíblia. Para saber se a pessoa havia sido iluminada o critério era o da convicção interna. Através desta convicção interna o fiel seria capaz de reconhecer as verdades da Bíblia. O argumento proposto por Calvino também não foi aceito. Para refutá-lo, alegava-se a circularidade viciosa de seu pensamento. Também mostrava-se que se alguém quisesse provar a iluminação divina por meio de uma convicção interna, tal convicção resultaria na existência de muitas “verdades” diferentes e contraditórias.

É neste contexto de uma falta de um critério para o estabelecimento de uma verdade religiosa única que surge a *Apologia* de Montaigne. Para o autor, Sebond

pretendia “estabelecer e provar, contra os ateus, todos os artigos de fé da religião cristã, baseando-se unicamente em razões humanas e naturais” (2016, p. 419), sem recorrer a revelação ou iluminação divina. No entanto, foram levantadas objeções a respeito dos argumentos de Sebond: i) a religião cristã deve ser baseada na fé, não na razão. Os cristãos se enganam ao apoiar suas crenças na razão humana, pois a fé só se alcança pelas graças divinas; ii) as razões que Sebond apresentava eram insuficientes para provar qualquer coisa sobre as questões de fé.

Para defender o autor espanhol da primeira objeção, Montaigne busca fazer uma defesa da religião baseada na fé, ao contrário do que sugere Sebond em sua *Teologia Natural*, mas não deixa de considerar que seja possível fazer o uso da razão para alcançá-la. Deste modo, “...porém, sob a reserva de não imaginar que por si só, pela força que pode alcançar, lhe seja dado adquirir essa ciência sobrenatural que provém de Deus” (MONTAIGNE, II, xii, 2016, p. 420). Para o autor a verdadeira religião é baseada na fé e nenhuma forma de conhecimento humano é capaz de dar suporte para o conhecimento divino. Assim, a razão não deve falar sobre coisas que apenas a fé é capaz de esclarecer.

Para Montaigne a religião é fraca quando está sob a influência de fatores humanos. Mas é inevitável que esteja sob tal influência, uma vez que as crenças humanas só se estabelecem por meios humanos. Um exemplo disso está nas religiões que são constantemente alteradas e abaladas por considerações humanas. Assim, o filósofo acredita que argumentos de religião baseados na razão como os que Sebond apresenta em sua *Teologia Natural* são justificados, mas quando não há uma iluminação divina, de fé, que inicie o contato de relação religiosa. A fé vem antes da razão porque é o fundamento da religião, assim ela tornaria os argumentos racionais mais firmes e fortes. Tal crença atinge diretamente a teologia racional proposta inicialmente por Sebond e abre margem para o tratamento fideísta da religião, no qual Montaigne se apoia para justificar que a fé não necessita da razão para ditar as coisas da religião, mas é antes sua juíza.⁶⁸

⁶⁸ EVA, L. A.A. “O fideísmo cético de Montaigne”. In: *Kriterion*. Belo Horizonte, 1992, ano 33, n. 86, p. 42-59. O fideísmo é uma corrente filosófica e teológica que defende a fé como a única fonte de conhecimento verdadeiro e confiável. De acordo com o fideísmo, não é possível alcançar a verdade por meio da razão, da experiência ou da observação empírica, mas somente pela aceitação da revelação divina e da autoridade da religião. O fideísmo afirma que a razão humana é limitada e falível e, portanto, não pode fornecer um conhecimento completo ou seguro sobre Deus ou sobre o mundo espiritual. Em vez disso, acredita-se que a verdade religiosa seja acessível apenas pela crença e pela submissão à autoridade da tradição religiosa e dos textos sagrados. O fideísmo tem

A segunda objeção é respondida por meio de um amplo argumento cético, no qual Montaigne critica a vaidade dos objetores de Sebond. O autor procura evidenciar que a vaidade que estes homens têm em querer achar-se superior às demais criaturas do universo e a confiança que depositam na razão levam a mais erros que os erros ou insuficiências que eventualmente Sebond venha a cometer em seus argumentos teológicos.

Seu primeiro argumento versa em torno da tentativa de apontar a vaidade do homem e sua desgastada mania de querer ser o centro do universo, colocando-se acima das demais criaturas que habitam a terra, e pensa no uso da razão como uma exclusividade humana. Julgando-se superior o homem pensa que pode conhecer o mundo sem o auxílio da iluminação divina, mas não passa de uma criatura vaidosa, mesquinha, que vê tudo ao seu redor subordinado a si. Deste modo, Montaigne se pergunta:

Quem o autoriza a pensar que o movimento admirável da abóbada celeste, a luz eterna dessas tochas girando majestosamente sobre sua cabeça, as flutuações comoventes do mar de horizontes infinitos, foram criados e continuam a existir unicamente para sua comodidade e serviço? Será possível imaginar algo mais ridículo do que essa miserável criatura, que nem sequer é dona de si mesma, que está exposta a todos os desastres e se proclama senhora do universo? Se não lhe pode conhecer ao menos uma pequena parcela, como há de dirigir o todo? Quem lhe outorgou o privilégio que se arroga de ser o único capaz, neste vasto edifício, de lhe apreciar a beleza? (MONTAIGNE, II, xii, 2016, p. 429).

O autor vê como erro querer justificar, através da compreensão humana, realidades que estão muito além da sua capacidade de compreensão. Sendo o homem parte do universo e não seu centro, é absurdo querer estabelecer limites ao poder divino e submeter Deus a leis humanas de compreensão. Montaigne então desenvolve seu argumento a fim de criar uma atitude cética no leitor, apontando a vaidade do homem, e em especial a vaidade dos objetores de Sebond.

Para demarcar a vaidade do homem, o filósofo começa uma extensa comparação deste com os animais, visando humilhar o homem e a razão orgulhosa

raízes em várias tradições religiosas, incluindo o cristianismo, o judaísmo e o islamismo, e tem sido influente em vários períodos da história da filosofia e da teologia.

que ele possui, mostrando que este não possui bons fundamentos para querer se colocar como superior aos animais.

A presunção é doença natural e inata em nós. De todas as criaturas, a mais frágil e miserável é o homem, mas ao mesmo tempo, como diz Plínio, a mais orgulhosa. Ele se sente e se vê colocado na lama e no esterco do mundo, amarrado, pregado à pior parte do universo, à mais morta, à mais afastada dos céus, junto com os animais da mais baixa categoria das três existentes, e ei-lo que pela imaginação se alça acima da órbita da Lua e supõe o céu a seus pés!

Pela vaidade mesma dessa imaginação, iguala-se a Deus, atribuindo-se a si próprio qualidades divinas que ele mesmo escolhe. Separa-se das outras criaturas; distribui as faculdades físicas e intelectuais que bem entende aos animais, seus companheiros. Como pode conhecer com sua inteligência os móveis interiores e secretos deles? Em virtude de que comparações entre eles e nós chega à conclusão de que são estúpidos? (...) Haveria melhor prova da insensatez do homem em querer julgar os animais? (MONTAIGNE, II, xii, 2016, p. 455)

Aqui o autor trata de desenvolver o primeiro *Trope* de Enesidemo. Sexto Empírico esclarece este argumento que diz os motivos que levam o cético a comparar o homem a animais: *“nós comparamos os animais que consideramos privados de razão com os homens... pois não nos furtamos de zombar dos dogmáticos cegados pelo orgulho e pela jactância...”* (H.P. I, 62-64)

Ao comparar o homem com o animal, Montaigne acredita que se descobre nos animais faculdades que nos faltam e ainda que a racionalidade humana não deixa de ser uma forma de comportamento animal. Assim, a vaidade humana em querer achar-se superior aos demais animais estaria no fato de o homem achar que a razão é exclusividade humana. Em seu egocentrismo o homem se julga o único possuidor de razão. Entretanto, tal comparação conclui que não somos melhores que outras espécies animais por causa da razão, não passando de vaidade a pretensão humana em querer achar-se superior.

O argumento de Montaigne vai de encontro às crenças religiosas e contraria o dogma da Igreja que distingue o homem dos animais e privilegia a posição

humana, colocando-a no centro. Se levarmos isto em consideração, veremos que Montaigne não está fazendo uma defesa da religião católica como sendo a única verdadeira. E se chega a fazê-lo é em função da utilidade e conservação da ordem social. Como diz EVA (1994), em função da ordem pública.

O filósofo cita vários exemplos que questionam a veracidade do argumento de que animais não possuem razão. Dada a descrição do que se entende por razão, é bem possível que os animais também sejam dotados dela. Para ilustrar isso o autor procura empregar exemplos de animais que parecem fazer uso do raciocínio lógico em suas condutas. Ao fazer isso Montaigne reflete sobre como é possível que estes animais possuem capacidades de raciocínio, de previdência, de gratidão, de ressentimento e têm as mesmas necessidades e prazeres que os seres humanos. Lembra o filósofo que em relação à linguagem, mesmo que nós possuamos a palavra, os animais possuem ainda as mesmas capacidades de comunicação, se comunicam com outros animais e até com a espécie humana. Se nós, seres humanos não entendemos o que o animal quer dizer, talvez o defeito esteja em nós mesmos e não nos animais.

Essa falha que impede nossa comunicação recíproca tanto pode ser atribuída a nós como a eles, que consideramos inferiores. Está ainda por se estabelecer a quem cabe a culpa de não nos entendermos, pois se não penetramos ao pensamento dos animais, eles tampouco penetram os nossos e podem assim nos achar tão irracionais quanto nós os achamos. E nada há de extraordinário em que não os entendamos, pois o mesmo ocorre em relação aos bascos e aos trogloditas. (MONTAIGNE, II, xii, 2016, p.455)

O instinto estaria ainda mais organizado do que a própria razão. Tanto que há animais que têm uma capacidade de organização social maior que a capacidade humana, como é o caso das abelhas. A sabedoria não nos impede de sermos reféns de nossas paixões. Assim, é evidente que a felicidade se encontra mais entre aqueles que são simples e ignorantes do que entre os que são sábios e filósofos. (CONTE, 1996, p. 15). Para Montaigne a ignorância propicia a tranquilidade enquanto que a sabedoria nos enche de aporias e só nos traz a infelicidade. Ao contrário da ciência, que segundo o autor não trará benefícios aos seres humanos, a vida simples e despretensiosa nos traz a tranquilidade da alma, sem perturbações

e desequilíbrios. Um exemplo disto é a vida vivida pelos habitantes do novo mundo, no Brasil, que são ignorantes e iletrados, sem contato com a ciência, sem lei ou rei, e sua vida se desenvolve sem maiores perturbações, numa admirável simplicidade.

A defesa da ignorância como propiciadora de bem estar traz margem para Montaigne preparar o seu terreno para fazer uma defesa fideísta da religião. Segundo o autor, *“O mal do homem está em pensar que sabe, por isso nossa religião recomenda-nos com tanta insistência a ignorância como meio adequado a determinar em nós a fé e a obediência”* (MONTAIGNE, II, xii, 2016, p. 469). Para este os autores bíblicos ensinam que cultivar a ignorância é o passo mais preciso para se chegar à fé. Somente a fé é capaz de esclarecer os mistérios da religião. Sem a fé de nada serviriam todos os raciocínios produzidos pelo homem. É justamente por não ter razão para sustentar a fé cristã que se poderia ser um cristão mais puro, apegado à revelação divina.

A defesa fideísta da religião cristã, feita por Montaigne, estaria baseada numa exposição da fraqueza dos argumentos usados contra ela e não no poder dos argumentos de Sebond. É criticando os adversários de Sebond com o emprego de argumentos céticos, e não julgando que os argumentos apresentados por Sebond em sua Teologia Natural são corretos, que Montaigne o defende das objeções que lhe eram feitas. (CONTE, 1996, p. 19)

A apologia de Montaigne só pode ser considerada uma apologia quando olhada por este ponto de vista, pois se for considerar a sua crítica à razão humana a defesa de Sebond que o filósofo pretende levar a cabo se torna ambígua. Os argumentos que Montaigne emprega para criticar os objetores de Sebond podem ser usados para criticar o próprio Sebond, uma vez que Sebond tem em comum com seus objetores (ateus e reformistas) a crença de que a razão humana pode ditar nas coisas relacionadas a Deus. Além disso, tanto os ateus quanto Sebond acreditavam que a razão era um instrumento de conhecimento eficiente, embora sob perspectivas diferentes. Toda essa discussão sobre a imperfeição da razão levaria a apologia de Montaigne por caminhos contraditórios, pois o autor acabaria por concordar com os objetores que não acreditavam na razão e sim na fé como meio para alcançar a altura divina.

A fim de continuar a defesa de sua posição fideísta da religião católica, no decorrer da *Apologia* (II, xii), Montaigne faz uma exposição da filosofia pirrônica e nos mostra como seu apurado conhecimento da filosofia exposta por Sexto Empírico dá margens para o desenvolvimento de seu próprio entendimento sobre o ceticismo.

Conte (1996) nos informa que assim como Sexto Empírico, Montaigne também distingue três tipos de filosofias. Ele divide os filósofos em dogmáticos, que são aqueles que acreditam ter encontrado a verdade; céticos acadêmicos, que negam a possibilidade de encontrar a verdade ou uma certeza absoluta; e os céticos pirrônicos, que não afirmam terem encontrado a verdade nem que não seja possível encontrá-la, e continuam investigando. O autor é um dos raros autores da filosofia no período do renascimento a fazer essa distinção entre o niilismo do ceticismo acadêmico e o ceticismo pirrônico.

“O pirronismo é distinguido do dogmatismo negativo ou probabilístico professado pelo ceticismo acadêmico e considerado por Montaigne mais coerente.” (CONTE, 1996, p. 22) Para Conte (1996), os pirrônicos suspendem o juízo sobre todas as proposições, mesmo até sobre as proposições de que tudo é duvidoso. Montaigne acredita, assim, que negar a possibilidade de conhecimento da verdade, como faz o ceticismo acadêmico, é extrapolar a dúvida. *“De modo que a tarefa dos pirrônicos consiste em duvidar das coisas, investigar (enquerir), sem afirmar nem assegurar”* (2016, p. 485) Assim, a posição pirrônica se sobressai e aparece como mais ousada aos olhos de Montaigne que a posição dos acadêmicos, pois os acadêmicos procuram sustentar que embora não possamos conhecer a verdade podemos afirmar a verossimilhança de alguns juízos em relação a outros.

“A opinião dos pirrônicos é mais ousada e, ao mesmo tempo, mais verossímil. Pois esta inclinação acadêmica e esta propensão a uma proposição antes que a outra, é apenas o reconhecimento de que há aparência maior de verdade numa mais do que na outra?” (MONTAIGNE, II, xii, 2016, p. 547)

O autor acredita que se somos capazes de conhecer a aparência da verdade, somos capazes de reconhecer o que é uma coisa semelhante. O que significa dizer que a noção de verossímil envolve a noção de verdadeiro e que, portanto, uma não

existe sem a outra. Para Montaigne se torna um contra-senso quando os cétricos acadêmicos admitem uma certa inclinação para a verdade, enquanto afirmam a impossibilidade de conhecê-la.

A evidente distinção preconizada por Montaigne entre o ceticismo acadêmico e o ceticismo pirrônico está amparada na diferente atitude em relação ao saber que cada uma destas mantém. A atitude zetética dos pirrônicos, que ainda depositam esperanças na busca por encontrar a verdade e se mantêm na linha de investigação, seria mais contundente do que a atitude dos acadêmicos que já desistiram de alcançá-la. Para o autor, a atitude pirrônica não só é mais plausível como é a que tem se arrastado por toda a história da filosofia até então.

Muitos filósofos pré-socráticos e até mesmo o próprio Sócrates teriam exercido uma forma de filosofar que, no fundo, pode ser considerada dubitativa. Para Montaigne, os pré-socráticos *“possuem uma forma de escrever dubitativa em substância e um desejo de investigação antes que de ensino, ainda que entremeiem seus estilos com tons dogmáticos”* (MONTAIGNE, II, xii, 2016, p. 492) Sócrates pode ser considerado um zetético também, pois *“sempre pergunta e promove a disputa, nunca a resolve, nunca se satisfaz e diz que não há outra coisa a não ser a ciência de se opor”* (MONTAIGNE, II, xii, 2016, p. 491).

Segundo o autor não é estranho que mesmo quem já tenha desistido de encontrar a verdade continue a investigar. Os cétricos acadêmicos são aqui valorizados por, pelo menos, continuarem a investigação. Muito menos estranho ainda é se um cétrico pirrônico ou zetético continuar mantendo a esperança na busca pela verdade mesmo sem saber o que ela seja. O cétrico para Montaigne é aquela pessoa que *“tem a verdade por horizonte e anela por alcançá-la, mesmo se confessa ignorar ainda do que se trate”* (Porchat, 1993, p. 90). De acordo com Conte (1996) o cétrico, em se tratando de Montaigne, continuaria a investigar porque a investigação é prazerosa.

Durante este elogio da filosofia cétrica, Montaigne também fala sobre o método de oposição dos argumentos praticado pelos pirrônicos a fim de suspender o juízo (*epoché*) e, com isto, alcançar a tranquilidade da alma (*ataraxia*). Para o autor, estes *“só apresentam proposições no intuito de as opor às que supõem se encontrarem na mente dos adversários. Se adotamos seu ponto de vista, defendem de bom grado a tese contrária: não têm preferência”* (MONTAIGNE, II, xii, p. 485). É a contradição (*diafonia*) das opiniões que propicia o surgimento da dúvida cétrica e

esta, dada a impossibilidade de decisão, por sua vez, provoca a suspensão do juízo (*epoché*).

Sobre isso Conte (1996) nos diz:

A aguda percepção da diafonia dos discursos e opiniões é, aliás, uma marca constante de Montaigne, e está presente de forma intensa na argumentação de seus Ensaios. Tal diafonia é, para Montaigne, como para os céticos em geral, um índice suficiente das contradições presentes nas doutrinas filosóficas. Para o pirrônico, basta perceber que os juízos emitidos acerca das coisas se anulem entre si (*s'entr'empeschent*), para que a dúvida se imponha e o leve a um estado de *epoché*. Assim, diante de duas opiniões ou teorias divergentes sobre uma mesma aparência, e sustentadas como certas tanto por um lado como pelo outro, o cético suspende o juízo, não sobre a aparência, mas sobre os discursos que são emitidos sobre ela e que pretendem dizer a coisa em si. (CONTE, 1996, p. 25)

É partir daí que surge o estado de *ataraxia*, que Montaigne entende como “*um estado de alma sereno e tranqüilo, inatingível às agitações que nos causam o sentimento e o conhecimento que podemos ter das coisas*” (MONTAIGNE, II, xii, 2016, p. 485).

O que mais atrai Montaigne no pirronismo é o fato de se poder atacar as teses e argumentos adversários sem necessariamente adotar, ou escolher, um ponto de vista. É assim, inclusive, que o autor procede no desenvolver de sua *Apologia*, na qual percebemos que o autor ataca os argumentos dos objetores de Sebond, sem, contudo, defender um ponto de vista próprio ou assumindo convictamente as opiniões que defende. Se utilizando de vários recursos para criticar uma opinião contrária, vemos que Montaigne avança muitos argumentos que não chega a assumir convictamente.

Segundo o autor, os pirrônicos usariam a razão para “*perguntar e para debater, mas não para decidir e escolher*” (MONTAIGNE, II, xii, 2016, p. 487). Assim, este tipo de filósofo se apresenta como um tipo de filósofo que não tem uma opinião a ser defendida, tal como os dogmáticos. E se se colocam a defender uma opinião em especial, é pura e simplesmente para criticar uma opinião contrária. Mostrando assim, que tanto a tese quanto a antítese podem ser defendidas. Para Sexto Empírico, o cético - e isto é o que Montaigne faz - na maioria das vezes se

vale de argumentos que não o convencem pessoalmente, mas que podem convencer o seu interlocutor dogmático acerca da fraqueza das razões que defende e às quais este se agarra sem pestanejar. (H. P. I, 12-16; 202-206).⁶⁹

4. 4. O CETICISMO ACADÊMICO EM “DOS COXOS”

Tomado como uma crítica à superstição, em “*Dos Coxos*” (III, xi), Montaigne, seguindo a tradição humanista, defende “*supostas bruxas das pesadas e infundadas acusações que lhes eram feitas*”.⁷⁰ (SMITH, 2023, p. 85) Para o autor estas seriam mulheres comuns que sofriam preconceitos por serem velhas, por possuírem algum tipo de problema mental ou por simplesmente serem feias. A intenção do filósofo, para Plínio Smith (2023), era criticar juristas da época que, segundo ele, tinham uma postura arrogante e condenatória que sentenciava à morte pessoas que podiam ser inocentes, sem possuírem uma certeza cristalina.

Segundo Bruno Meniel, pode-se considerar esse capítulo como uma pequena máquina de guerra contra dois grandes juristas da época, Jean de Coras e Jean Bodin, e além desses, contra as práticas judiciais da época: os coxos são, nomeadamente, os juizes muito seguros de si mesmos, que não estabelecem suficientemente os fatos. (MENIEL APUD SMITH, 2016, p.312)

Fazendo alusão a uma deficiência física, coxo seria a própria razão, que está carregada de deficiência. Essa ideia já é trazida por Montaigne desde a “*Apologia de Raimond Sebond*” (II, xii), quando este nos diz que a razão caminha sempre “*torta, manca e desencada, tanto com a mentira como com a verdade*”. (MONTAIGNE, 2016, p. 565) Trata-se então de uma metáfora, pontua Smith (2023), que se aplica não só aos juristas e juizes mas também à própria razão.

Em linhas gerais coxo é aquela pessoa manca que anda se apoiando em uma das pernas pois a outra possui defeito. Daí seu movimento desequilibrado. O uso da palavra desequilibrado (*détraqué*) mostra bem como esta se trata de uma

⁶⁹ EMPIRICUS, Sextus. *Outlines of Pyrrhonism*. Cambridge: Loeb Classical Library, Harvard University Press and Willian Hernemann Ltda, 1976.

⁷⁰ MONTAIGNE, Michel de. *Dos Coxos* (Ensaio, III, 11). Tradução, introdução, notas e comentários Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Associação Filosófica Scientia Studia, 2023.

metáfora para a nossa razão, uma vez que Montaigne a caracteriza como algo desequilibrado.

Mas por que Montaigne diz que a razão é manca? Segundo Smith (2023), há pelo menos duas explicações complementares: 1) A razão seria manca porque numa investigação sempre há dois lados e a razão, ao apoiar-se geralmente em somente um dos lados, não admite que o outro lado tem igual força. Deste modo, a razão se mostra dogmática, pois está sempre se apoiando em um dos lados de uma questão, nunca nos dois lados. 2) A razão seria manca porque se encontra “*sempre com seus dois companheiros inseparáveis, a verdade e a mentira.*” (MAGNIEN APUD SMITH, 2003, p. 94) Enquanto a verdade é sua perna saudável, a mentira é sua perna ruim.

A respeito dos dogmáticos, Montaigne é enfático, quando diz que as bruxas de sua vizinhança correm perigo de vida, se pensarmos evidentemente de acordo com a opinião de cada novo autor que venha dar corpo a seus sonhos. Nosso filósofo queria com isso criticar os juristas e juízes que usavam a razão para dar anuência a devaneios que nem sempre se apoiavam na realidade, a fim de tirar vidas.

Devemos entender a partir da crítica professada por Montaigne que a filosofia, que ora criamos, por força de sonhos ou devaneios, é uma fabricação nossa, “*um produto de nossa imaginação e fantasia.*” (SMITH, 2023, p. 89) Estando a cargo de nossa imaginação as ficções filosóficas.

A filosofia cética de Montaigne, segundo Plínio Smith (2023), além dos devaneios e sonhos, também abarca a concretude de sua vida. Assim, o autor evita especular sobre coisas obscuras, atendo-se apenas ao que é a simplicidade da vida cotidiana. Com sua realidade material. É possível perceber, com isso, que a filosofia de Montaigne reside na sua ação. Em suas próprias palavras o autor nos diz: “*meus costumes são naturais; não recorri, para formá-los, a nenhuma ciência.*” (MONTAIGNE, II, xii, 2016, p. 546) Quando faz citação de algum filósofo, este é ponderado, só vindo a concordar quando já formou em si seus hábitos e pensamentos.

Em suma, se, num determinado sentido, seus pensamentos são meros devaneios, em outro, sua filosofia é a mais concreta de

todas: sua matéria é a vida mesma, sua filosofia está embutida em suas ações, é sua própria ação. (SMITH, 2023, p. 90)

Para tratar das incertezas da razão humana em “*Dos Coxos*” (III,xi) Montaigne expõe seus pensamentos: “*Eu devaneava agora, como faço com frequência, sobre o quanto a razão humana é um instrumento livre e vago*”. (MONTAIGNE, III, xi, 2023, p. 62) É de se perceber como esta se torna uma tese central em seu ensaio. “*A razão cria ilusões e inventa explicações, tratando de todo e qualquer assunto*.” (SMITH, 2023, p. 95)

O foco de Montaigne é abrir os olhos do leitor para o mau uso da razão. Para destacar a incapacidade de distinguir o verdadeiro do falso, o autor recorre a Cícero (Ac, II, xxi, 68): “*o falso e o verdadeiro são tão próximos um do outro que o sábio não deve arriscar-se em um desfiladeiro tão perigoso*.”⁷¹ Essa se configura como uma tese do ceticismo acadêmico e se torna central em “*Dos Coxos*” (III, xi). A originalidade de Montaigne está em substituir o falso pela mentira: “*a verdade e a mentira têm aspectos parecidos, a postura, o gosto e os passos semelhantes: nós as vemos com os mesmos olhos*” (MONTAIGNE, III, xi, 2023, p. 65)

No ceticismo acadêmico convencional, Cícero refletia sobre a possibilidade dos sentidos nos darem a verdade sobre as coisas, se o seu testemunho é verdadeiro ou falso.

Montaigne, por sua vez, examina a razão, cujo discurso permite a suposição de mundos fictícios. Não se trata, a seu ver, de não conseguirmos distinguir o verdadeiro do falso, mas de algo muito mais grave: a própria razão nos leva, não à falsidade, mas à mentira. Ao contrário dos sentidos, a razão é ativa na produção da mentira, não ocorrendo apenas um engano em que somos passivos. Nós buscamos deliberadamente o engano, nós o forjamos e, assim, “*aceitamos nos jogar sobre sua espada*.” É uma espécie de suicídio, um harakiri que cometemos. Está na nossa natureza proceder assim, contra nós mesmos. (SMITH, 2023, p. 98)

A ideia de que a razão é manca é central em “*Dos Coxos*” (III, xi), mas tal ideia já vinha sendo trabalhada por Montaigne na “*Apologia*”. Caracterizando a

⁷¹ CÍCERO. Acadêmica. Tradução H. Rackham. Cambridge, Masscussets/London, England: Harvard University Press, 2000.

razão humana como “um instrumento livre e vago” (MONTAIGNE, III, xi, 2023, p. 62) em “*Dos Coxos*”, podemos encontrar semelhança na ideia do autor sobre a razão na “*Apologia*” (II, xii):

Essa razão, cuja condição é a de que em torno de um mesmo assunto pode haver cem contrários, é um instrumento de chumbo e de cera, alongável, dobrável e acomodável a todas as tendências e a todas as medidas (MONTAIGNE, II, xii, 2016, p. 565)

No entanto, é preciso se atentar às diferenças: enquanto na “*Apologia*” a razão se configura como algo individual, em “*Dos Coxos*” o autor nos mostra uma razão coletiva.

Assim vai toda essa construção, sendo preenchida e formada de mão em mão, de modo que o testemunho mais distante está mais bem instruído do que o mais próximo e o último informado mais bem persuadido do que o primeiro. (MONTAIGNE, III, xi, 2023, p. 66)

Para Plínio Smith (2023) pouco importa essa diferença, porque a ideia em jogo é que, seja individual ou coletiva, a razão sempre acaba por produzir uma variedade de discursos opostos que nos inviabiliza de distinguir o verdadeiro do falso (ou da mentira). Ao dar aval a todo tipo de discurso, a razão acaba por opor-se a si mesma em qualquer questão que participe. “*Seguindo esse costume, conhecemos os fundamentos e as causas de mil coisas que jamais existiriam e o mundo disputa sobre mil questões, na quais os prós e os contras são falsos.*” (MONTAIGNE, III, xi, 2023, p. 65) O coxo, então, é aquele dogmático que só vê um lado da questão.

Montaigne, assim, faz o oposto, retomando a recomendação dos cétricos antigos, ao argumentar dos dois lados de uma questão em evidência. Estratégia muito posta em voga pelos cétricos acadêmicos que sempre argumentavam *in utramque partem* (dos dois lados). (CÍCERO, Ac I, xii, 46) Os pirrônicos se posicionavam dizendo que o seu princípio fundamental era o de opor dois discursos contrários de igual força persuasiva. (SEXTO, PH 1.12; cf. PH 1.8)

Fica parecendo, deste modo, que ao declarar os dois lados como falso, Montaigne ultrapasse os céticos. Essa, no entanto, não se configura como sua opinião, uma vez que o autor, assim como os antigos, suspende o juízo. “Quando um lado parece mais forte, o cético exhibe a força do outro lado” (SMITH, 2023, p. 101) É exatamente isso que Montaigne faz em “Dos Coxos”:

Sentindo-vos inclinado e preparado por um lado, exponho-vos o outro com todo o cuidado que consigo, para esclarecer vosso julgamento, não para forçá-lo. Deus sustenta vosso coração e vos proverá com a escolha. Não sou tão presunçoso a ponto de desejar que minhas opiniões inclinassem a balança em coisa dessa importância: minha fortuna não as direcionou para tão poderosas e elevadas conclusões. (MONTAIGNE, III, xi, 2023, p. 79)

Cumprе destacar, em meio a estas explicações, como Montaigne pensa o outro uso da razão: aquele que leva ao reconhecimento da nossa ignorância e ao conhecimento verossímil dos fatos. Trata-se aqui do bom uso da razão. O autor sugere este bom uso ao refletir sobre o nascimento de milagres. “Vi, nestes tempos, o nascimento de muitos milagres.” (MONTAIGNE, III, xi, 2023, p. 65) É de se observar, contudo, que não se trata do testemunho de milagres, mas o testemunho do nascimento da crença em um milagre.

Trata-se, portanto, de fazer um bom uso da razão: seja por combater o mau uso da razão, seja por explicar e desvendar os mecanismos de como determinadas crenças se formam. Como diz André Tournon (2006, p. 80): *“a verdadeira questão não é a de saber se as diabruras são reais, mas descobrir os mecanismos da propagação dos absurdos que lhes dão corpo na opinião.”*

Cumprе examinar como nascem os milagres, não com uma explicação da sua suposta causa sobrenatural, mas com uma explicação empírica e histórica dos relatos sobre os milagres. (SMITH, 2023, p. 102)

Para o pesquisador, ao esperar por grandes causas para os fatos estranhos, deixamos de lado as pequenas causas. O bom uso da razão se dá, justamente, na investigação das pequenas causas. De modo geral, além de ocupar-se com a

verdade de opiniões dogmáticas (em que o filósofo deve suspender o juízo), a filosofia deve também preocupar-se com a gênese dessas opiniões.

Qual seria então a forma de ceticismo que Montaigne adere em “Dos Coxos”? Para Plínio Smith (2023), o autor se apoia sobre o ceticismo acadêmico. Embora se leve mais em conta como Montaigne via o ceticismo do que discuta o próprio ceticismo do filósofo, deve-se perceber que “*o ceticismo acadêmico é muito mais importante para Montaigne do que Popkin reconhece*” (NETO, 2004, p. 13) Segundo Maia Neto (2004), o filósofo teria retomado do ceticismo acadêmico a ideia de integridade intelectual. Esta posição se baseia, entretanto, em análises de “Apologia”, falando nada em relação a “Dos Coxos”. Já Eva (2013) mostrou de maneira convincente e original como se dá a evolução do pensamento cético de Montaigne, que inicia-se muito próximo do pirronismo e com o passar do tempo vai incorporando elementos do ceticismo acadêmico.

Para Smith (2023), há ao menos um aspecto original na forma do ceticismo acadêmico proposta pelo filósofo francês e este se dá na invenção de um argumento para sustentar a indistinguibilidade da verdade e da mentira. Ele nos sugere, assim, algumas das possíveis fontes de Montaigne para a confecção de “Dos Coxos”, “*seja para contextualizar o seu ceticismo, seja para fixar ou até iluminar alguns de seus aspectos.*” (SMITH, 2023, p. 139) Segundo o pesquisador do ceticismo, a posição dos acadêmicos, tal como é apresentada por Cícero em “Acadêmicos” é a principal referência que Montaigne utiliza para elaborar seu próprio ceticismo.

Plutarco é outra fonte que também deve ser considerada na formação do ceticismo acadêmico do autor. Na concepção de Smith (2023), pouca atenção se deu à importância de Plutarco para o pensamento do filósofo, mas este se configura como uma importante fonte da tradição platônica no modo de pensar do autor, uma vez que Plutarco se localiza como um filósofo do platonismo médio. Este acaba por provar que o ceticismo acadêmico de Montaigne não se alimentou apenas de Cícero ou Diógenes Laércio. Dentre as obras de Plutarco utilizadas pelo autor, destaca-se *Vidas paralelas* como uma das principais. As chamadas obras píticas também são bastante utilizadas, como é o caso do diálogo *O E de Delfos*.⁷²

⁷² PLUTARCO. Le E de Delphi. In: _____. Dialogues pythiques, Oeuvres morales, tome VI. Tradução R. Flacelière. Paris: Les Belles Lettres, 1974.

Cumpra salientar a relação do pensamento de Plutarco com o ceticismo acadêmico. O que se sabe é que de modo despretensioso, Plutarco sugere em *O E de Delfos* que ele pertence à Academia: “*eu me dedicava com paixão às matemáticas, mas eu logo entraria na Academia e adotaria a máxima ‘nada em excesso’*”. (PLUTARCO, 1974, p. 11-36) Segundo Smith (2023), alguns estudiosos como Nicola Panichi (2010, p. 72), interpretam essa passagem como uma confissão de que ele, Plutarco, seria um cético acadêmico. O pesquisador, contudo, sugere que caracterizar o pensamento de Plutarco como um ceticismo acadêmico é ir longe demais.

Ele poderia, segundo outros intérpretes como John Dillon (1977), estar se referindo à Academia platônica, não à Nova Academia de Arcesilau e Carnéades. Para Franco Ferrari (2010), Brouillette (2014) e Giavatto (2010), Plutarco estaria se referindo à Academia de Amonio, na qual de fato veio a estudar. E, neste momento, o platonismo estaria renascendo na Academia e o ceticismo já tinha se dissipado há muito tempo. Para Smith (2023), toda a influência do platonismo no pensamento de Plutarco é inegável, mas negar qualquer relação de seu pensamento com a Academia cética também parece um exagero.

Como a Academia de Platão não existia mais na época de Plutarco, as interpretações mais recentes sugerem uma posição intermediária, segundo a qual o ceticismo da Nova Academia desempenha um papel importante no pensamento do autor. (Babut, 1994, 2007) Para Brouillette (2014, p. 81), Plutarco ascende a um “ceticismo moderado”, pois enxergava uma continuidade entre a Primeira Academia, mais dogmática, e a Nova Academia, mais cética e cautelosa.

De todo modo, seja qual for a interpretação correta sobre o pensamento de Plutarco, Montaigne parece interpretá-lo tal como os comentadores mais recentes o fazem: “*Plutarco (...) mantém em todos os lugares uma maneira dubidativa e ambígua.*” (MONTAIGNE, II, xii, 2016, p. 556) Assim, parece legítimo usar Plutarco como uma fonte para o desenvolvimento do ceticismo acadêmico do filósofo francês.

4. 5. O CETICISMO E “DOS CANIBAIS”

Depois de vermos um pouco de como Montaigne examina e expõe as duas vertentes do ceticismo em sua obra, fica a curiosidade de saber como sua reflexão

sobre ceticismo se vincula à descoberta do Novo Mundo e aos ditos canibais presentes no ensaio “*Dos Canibais*”.

Como apontado por Marcondes (2012), a discussão sobre a natureza humana e suas diferentes manifestações ressurgiu no âmbito das discussões filosóficas já entre a passagem do período medieval para o período moderno, mais especificamente entre esses períodos, no período do renascimento. Os autores medievais e renascentistas discutiam à época a respeito de monstros e monstruosidades que parecem humanos, mas que são na verdade resultados ou de formas distorcidas da natureza humana ou consistem em outras espécies, como aqueles apontados por referências míticas (a exemplo disso, têm-se o ciclope na *Odisseia* de Homero).

Montaigne teria lido, segundo Pierre Villey, autores contemporâneos seus, como Arnaud Sorbin, autor do *Tractatus de monstris* (1570), e Ambroise Paré, autor do *Des monstres* (1573)¹⁰, o que pode ter contribuído para esse tipo de questionamento. Veja-se a esse respeito o ensaio “*D’un enfant monstrueux*” (II, 30). (MARCONDES, 2012, p. 426)

Embora muito importante para o acalorado debate da época, pouco destaque se dá para a reflexão de Montaigne sobre o tema da descoberta do Novo Mundo entre seus estudiosos. Levi-Strauss chega, inclusive, a comentar em seu famoso ensaio “En relisant Montaigne”⁷³ que o autor é o filósofo que melhor refletiu sobre o tema da descoberta no século XVI. Pierre Villey, o grande comentador de Montaigne, no entanto, não chega a dar nenhum destaque especial a este tema em seus comentários, relegando a descoberta do Novo Mundo à discussão sobre a relatividade dos costumes. Mais precisamente em “Dos costumes e da inconveniência de mudar sem maiores cuidados as leis em vigor” (I, xxiii) e “Dos costumes antigos” (I, xlix), onde o comentador vê a variação dos hábitos e costumes humanos, desde os relatos dos viajantes até os autores da antiguidade. (MARCONDES, 2012)

Com a retomada do ceticismo antigo no pensamento de Montaigne e a descoberta do Novo Mundo, é possível observar que se aponta também para a

⁷³ LÉVI-STRAUSS, Claude, « En relisant Montaigne », In: Histoire de Lynx, Paris: Plon, 1991, p. 277-297.

descoberta de novos tipos de seres humanos. E a discussão sobre a possibilidade de uma natureza humana universal vê seus dias contados. Uma vez que ela se vê obrigada a admitir que existem outros modos de natureza humana, com costumes e crenças bem diferentes daqueles aos quais a Europa estava habituada. A reflexão do autor se coloca, sem sombra de dúvidas, como uma importante aliada no combate ao etnocentrismo da época, que via como única e eurocêntrica a natureza humana.

Vê-se em Montaigne, uma caracterização dos seres humanos do Novo Mundo como “naturais”, distantes da interferência humana. Segundo Marcondes (2012), essa caracterização desses povos como naturais, que vivem segundo as leis da natureza, e nesse sentido, “epicurista”, já vigora na literatura de viagens desde o seu início e leva à oposição que o filósofo francês faz em seu ensaio “Dos Canibais” (I, xxxi) entre “selvagens” no sentido de “natural” como um fruto selvagem e “selvagens” como resultante de cultura, um cultivo que leva à alteração da natureza, que conseqüentemente leva a seu enfraquecimento e perda de vigor e naturalidade.

A primeira questão que se coloca a esse respeito é se a discussão de Montaigne sobre o Novo Mundo e a natureza humana seria apenas parte da discussão mais ampla sobre a diversidade dos costumes (persas, indianos, líbios, citas, etc.), tributária de Sexto Empírico e de Heródoto ou se teria uma especificidade. Como identificar esses povos desconhecidos, diante da total ausência de parâmetros? Seriam as dez tribos perdidas de Israel? Seriam o resultado de outra criação, a dos pré-adamitas, possibilidade discutida desde o Renascimento, chegando até a sua formulação clássica em Isaac de la Peyrère (1655)? Seriam seres sem o pecado original, seres que teriam permanecido na “infância da humanidade”? Os povos tribais, sobretudo, são representados assim como o puro contraponto do homem europeu, seu outro, seu oposto. (MARCONDES, 2012, p. 427)

O argumento antropológico pensado por Marcondes (2012) entra na discussão como um alicerce para se refletir a respeito da ideia de natureza humana universal. Sobretudo porque, por meio do ceticismo, questiona a imagem de uma natureza humana única e homogênea, levando-nos a refletir sobre o relativismo

cultural e nos ajuda na possibilidade de entender, classificar e categorizar essas diferentes culturas tão radicalmente diferentes da europeia. Isso direciona toda a reflexão a ir de encontro ao problema do critério desta possibilidade.

A questão que fica é: como estabelecer critérios cristãos de julgamento para avaliar as diversas culturas recém-encontradas no Novo Mundo? Para Marcondes (2012), a questão moral, sobretudo, em se tratando da superioridade moral cristã em relação às demais culturas é levantada quando se pensa no problema do julgamento de culturas diversas e diferentes propostas pelos conquistadores.

Essa questão é pensada por Montaigne no ensaio “*Dos Canibais*” (I, xxxi) e também no ensaio “*Dos Coches*” (III, vi). E a problemática fica ainda mais visível por ser travada num pano de fundo de Reforma Protestante, de ruptura dentro do Cristianismo e de guerras religiosas decorrentes destas. A imagem que se forma no interior deste contexto a respeito dos novos povos recém-descobertos é de nativos “selvagens” e “bárbaros”. Segundo o comentador do ceticismo, isso leva a uma demonização do indígena, num sentido diferente daquele ser caído e pecador presente no pensamento medieval; mas fazendo um contraste com a *dignitas hominis*, que gera uma imagem de “bom selvagem”, do homem natural integrado à natureza.

Montaigne (I, 31), possivelmente sob a inspiração de Tácito no relato da guerra contra os germânicos, admirados por sua força e coragem, levanta a questão do ponto de vista dos indígenas, mostrando como eles nos ensinam uma lição sobre nós mesmos, são como um espelho, apontam nossas fragilidades, expõem nossa inferioridade. Os indígenas do Brasil fornecem assim a Montaigne um pretexto para a crítica da própria sociedade francesa de sua época, como quando apresenta os questionamentos do chefe indígena com quem teria se encontrado sobre os costumes dos europeus ao final de “*Des cannibales*”. Como se as perplexidades dos europeus em relação ao Novo Mundo tivessem seu equivalente simétrico e inverso na visão dos indígenas sobre os europeus. Trata-se exatamente de um “como se”, de um artifício de Montaigne em sua crítica dos costumes. Mostrando que não há superioridade de um determinado costume em relação a outros, mas que todos podem parecer estranhos a partir de diferentes perspectivas. (MARCONDES, 2012, p. 428)

Montaigne, assim, é possuído por uma crítica contundente e feroz da cultura europeia francesa e cristã de seu tempo. Para o autor não existe superioridade de culturas, todas são a seu ver igualmente importantes e merecem ser respeitadas, independente dos costumes que possui. Em “*Dos coches*” (III, xi), por exemplo, o autor direciona sua crítica aos colonizadores cristãos espanhóis, que esquecidos dos ensinamentos de benevolência cristã, avançavam contra os indígenas em favor do sucesso no comércio:

Que progresso teria alcançado sua civilização se com isso houvesse estabelecido entre esses indígenas e nós um clima de fraternidade e de simpatia! Ao contrário, só tiveram diante deles exemplos de desregramentos e abusos. Aproveitamo-nos de sua ignorância e inexperiência e lhes ensinamos a prática da traição, da luxúria, da avareza; e os impelimos aos atos de crueldade e de inumanidade. Ter-se-a jamais perpetrado tanto crime em benefício do comércio? Quantas cidades arrasadas, quantos povos exterminados! Milhões de indivíduos trucidados, em tão bela e rica parte do mundo, e tudo por causa de um negócio de pérolas e pimenta! Miseráveis vitórias! Nunca a ambição incitou a tal ponto os homens a tão horríveis e revoltantes ações!” (MONTAIGNE, III, vi, 2016, p. 851)

Maria Célia V. França (2018) argumenta em *Montaigne e seus outros*⁷⁴ que a filosofia política de Aristóteles foi uma grande influência no tratamento da questão indígena, sobretudo no que tange à visão da inferioridade moral e política de tudo o que se diferenciava da imagem do homem como um animal político. Isso foi transformado numa verdade universal e tudo o que fugia desse pensamento europeu renascentista era motivo para descaracterizar um povo, seus costumes e sua cultura. E justificativa plausível para extermínio e escravidão. Isso explica muito do porquê as culturas indígenas recém-descobertas do Novo Mundo eram inferiorizadas e escravizadas.

Para a autora, a versão renascentista do ceticismo, oposta ao aristotelismo, foi uma das responsáveis pelo alargamento da tolerância e da aceitação do outro. Neste sentido, figura Montaigne como um dos autores que propiciou uma abertura para a humanidade do nativo americano, ao invés de censurar e desejar

⁷⁴ FRANÇA, Maria Célia V. Montaigne e seus outros. In: BIRCHAL, Telma de Souza; THEOBALDO, Maria Cristina. Espaços da Liberdade: Homenagem a Sérgio Cardoso. 1ª ed. - Cuiabá, MT: EdUFMT, 2018.

europeizá-la. Nem mesmo cristianizá-la, como acontece com Bartolomé de Las Casas, que acreditava no movimento de catequização pacífica dos indígenas.

Em “Dos Canibais” (I, xxxi), fazendo uso da suspensão do juízo acerca da opinião pública, Montaigne é bastante assertivo a respeito dos que se referiam aos indígenas como “bárbaros” ou “selvagens”:

Não vejo nada de bárbaro ou selvagem no que dizem daqueles povos; e, na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra. E é natural, porque só podemos julgar da verdade e razão de ser das coisas pelo exemplo e pela ideia dos usos e costumes do país em que vivemos. Neste a religião é sempre a melhor, a administração excelente, e tudo o mais perfeito.” (MONTAIGNE, I, xxxi, 2016, p.236-237)

Tal pensamento do autor corrobora com o que é proposto no décimo tropo do pirrônico Enesidemo, o qual explana a variedade de costumes e crenças entre os seres humanos, asseverando que a diversidade reside na diferença de costumes e destituindo o poder de uma natureza humana universal, uma vez que os costumes variam de região para região. Assim, é nítido pensar em como Montaigne contribui para uma visão não etnocêntrica dos indígenas do Novo Mundo.

Em *Raça e História*⁷⁵, capítulo presente na obra *Antropologia Estrutural Dois* (1993), Lévi Strauss afirma que o etnocentrismo é uma das atitudes mais comuns e antigas quando se está diante do desconhecido ou novo (principalmente quando inesperado), e que está baseada em fundamentos psicológicos sólidos, é a de repudiar pura e simplesmente as formas culturais, morais, religiosas, sociais e estéticas que se afastam daquelas com as quais nos identificamos.

“Hábitos de selvagens”, “na minha terra é diferente”, “não se deveria permitir isto” etc, tantas reações grosseiras que traduzem esse mesmo calafrio, essa mesma repulsa diante de maneiras de viver, crer ou pensar que nos são estranhas. Assim, a Antiguidade confundia tudo o que não participava da cultura grega (depois greco-romana) sob a mesma denominação de bárbaro; a civilização ocidental utilizou em seguida o termo selvagem com o mesmo sentido. Ora, subjacente a esses epítetos dissimula-se um mesmo

⁷⁵ STRAUSS, Lévi. **Raça e História**. In: *Antropologia Estrutural Dois*. 4ª ed. - Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro, 1993.

juízo: é provável que a palavra bárbaro se refira etimologicamente à confusão e à inarticulação do canto dos pássaros, opostas ao valor significativo da linguagem humana; e selvagem, que quer dizer “da selva”, evoca também um gênero de vida animal, por oposição à cultura humana. Em ambos os casos, recusamos admitir o próprio fato da diversidade cultural; preferimos lançar fora da cultura, na natureza, tudo o que não se conforma à norma sob a qual vivemos. (STRAUSS, 1993, p. 333-334)

Essa, no entanto, é uma das características paradoxais entre os considerados “selvagens”, uma vez que estes não apresentam a famigerada repulsa às culturas alheias, confirmando assim uma assídua disposição pacífica dos indígenas em detrimento de seus colonizadores e a beligerância dos próprios europeus para com culturas diferentes da sua.

Montaigne reconhecia essa disposição pacífica dos nativos do Novo Mundo, apesar da antropofagia em momentos de guerra, e via neles uma virtude sem igual quando pensava na diversidade de suas culturas:

É um país, diria eu a Platão, onde não há comércio de qualquer natureza, nem literatura, nem matemáticas, onde não se conhece sequer de nome um magistrado; onde não existe hierarquia política, nem domesticidade, nem ricos e pobres. Contratos, sucessão, partilhas aí são desconhecidos; em matéria de trabalho só sabem da ociosidade, o respeito aos parentes é o mesmo que dedicam a todos, o vestuário, a agricultura, o trabalho dos metais aí se ignoram; não usam vinho nem trigo; as próprias palavras que exprimem a mentira, a traição, a dissimulação, a avareza, a inveja, a calúnia, o perdão, só excepcionalmente se ouvem. Quanto a República que imaginava lhe pareceria longe de tamanha perfeição! (MONTAIGNE, I, xxxi, 2016, p. 238)

É inegável o quanto o ceticismo influenciou o pensamento de Montaigne nos ensaios acerca da descoberta de novos povos no novo continente. Sobretudo quando este pensa a rejeição da superioridade moral europeia em detrimento de culturas indígenas, suspendendo o juízo em relação a uma espécie de verdade absoluta levada a cabo pelo eurocentrismo presente em sua própria cultura. A relatividade dos costumes se apresenta em sua reflexão como uma ponte para a tolerância à diversidade dos modos de ser e viver dos diferentes povos. Um importante contraponto ao dogmatismo e obscurantismo circundante no período das

grandes navegações. Mas, de todo modo, é isto mesmo o que deveria se esperar de alguém que trabalhava na magistratura em favor da diplomacia!

Neste capítulo vimos como está organizado o discurso cético de Montaigne e como ele se relaciona com a sua reflexão a respeito dos povos canibais encontrados no Novo Mundo presente no ensaio “*Dos Canibais*” (I, xxxi). Para isso foi preciso revisitar um pouco da história dos cétricos pirrônicos e acadêmicos e ver como as duas vertentes do ceticismo são apresentadas de forma mais direta no pensamento de Montaigne através de dois dos seus ensaios, o “Apologia de Raymond Sebond” (II, xii) e “Dos coxos” (III, xi). A partir dessa retomada do ceticismo no pensamento do autor foi possível entender como o autor constrói sua crítica ao etnocentrismo seguindo uma linha que destitui do poder a visão universalizante de natureza humana e abre espaço para a aceitação da diversidade dos costumes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomando tudo o que foi visto até aqui fica visível como os relatos de viagens são importantes para a formação do pensamento não só de Montaigne mas também de toda a intelectualidade da época. Os cronistas e exploradores europeus têm um papel fundamental na descoberta do Novo Mundo e dos povos que lá habitavam, pois é através de sua escrita que acontece a criação da imagem que se forma do indígena brasileiro como um canibal, bárbaro e selvagem comedor de carne humana, violento e sem uma régua de moralidade.

É possível perceber nessa pesquisa que a imagem criada para o indígena brasileiro através da literatura de viagens, no entanto, mesmo que tenha influenciado Montaigne a se debruçar sobre a questão da descoberta do Novo Mundo e sua colonização bem como também tenha ajudado o autor a rever os critérios morais estabelecidos em sua época, em nada fez com que Montaigne visse com maus olhos os novos costumes que havia descoberto acerca desses novos povos. Antecipando em muito a crítica ao etnocentrismo mais recente, Montaigne lança seu olhar crítico em cima das atrocidades cometidas pelos cristãos colonizadores do século XVI e reflete sobre como tais atos se igualam ou superam em maldade os atos de canibalismo.

A postura flexível de Montaigne, que não é ingênua, não existe a partir do nada. Muito tem relação com o ceticismo que o autor retoma na passagem do renascimento para a modernidade, o que influencia muitos outros autores posteriores no campo da moralidade, antropologia e ciências sociais na contemporaneidade. Depois da retomada do ceticismo foi possível perceber como tanto o pirronismo quanto o academicismo presentes no pensamento do autor ajuda-nos a rever posturas dogmáticas e universalizantes a respeito da ideia de natureza humana, que antes era única e homogênea. Abrindo, assim, caminho para um olhar mais inclusivo direcionado à diversidade de costumes e crenças.

Revisitar o relato de Montaigne em *Dos Canibais* (I, xxxi), acerca do descobrimento do Novo Mundo, torna-se importante na medida em que o reconhecimento de uma cultura com valores e tradições completamente diferentes dos da Europa estava totalmente fora de cogitação nos círculos de discussões dos intelectuais do século XVI. Percebemos que, apesar de estar inserida num contexto de grandes transformações políticas e sociais, na esteira do renascimento cultural

(em que o homem sai da *vida contemplativa* para se aventurar no *vivere civile*), nada se fala sobre a descoberta de *outros costumes* nos tratados políticos e morais produzidos na era das grandes navegações, a não ser quando se trata da violência e falta de civilidade dos povos recém-descobertos.

O renascimento, a um passo da modernidade, estava consentidamente idealizando os valores e virtudes da antiguidade greco-romana que, por sua vez, eram os valores e virtudes de sua própria tradição. E este, possivelmente, foi o motivo pelo qual a existência do corpo político do nativo brasileiro do século XVI foi apagado e silenciado: o homem euro-ocidental não enxergava nem reconhecia nada que não resgatasse e reproduzisse os valores oriundos de sua própria tradição.

Não é este o caso de Montaigne, entretanto. Aqui podemos constatar como o autor antecipa e muito os estudos acerca da necessidade de reconhecer e reafirmar a existência das especificidades dos povos originários e suas diferenças em relação ao homem europeu. Se possível fosse, ainda que o conceito só tenha ganhado forma e conteúdo na contemporaneidade, diríamos que o autor constrói uma grande contribuição crítica ao conceito de *etnocentrismo* sob o qual algumas sociedades estão perigosamente submersas.

Mas sua contribuição vai além. Pois reconhecer a existência de um outro povo, com outros costumes e que também manifestam um novo tipo de “corpo político” que tem uma cultura, uma crença, uma organização militar e uma arte que não se fundamenta na normatividade presente nos manuais de civilidade euro-ocidental - tal como se espera ter um corpo político nos moldes da tradição greco-romana - que se norteia na Europa como o centro de difusão do conhecimento - é uma de suas grandes contribuições. Neste quesito, a contribuição do autor não se restringe a um simples reconhecimento identitário da sociedade nativa brasileira, mas opera como um sinalizador da relevância que o corpo político (invisibilizado e silenciado) do indígena brasileiro do século XVI tem para o desenvolvimento do pensamento político e subjetivo do Ocidente.

Podemos estar lidando com um autor que, seguindo na mesma linha de raciocínio de Étienne de La Boétie em *Discurso sobre a servidão voluntária* (1576), pode ter cultivado as sementes que germinariam as mudas de uma tradição de pensamento ético e político inteiramente compromissada com a liberdade das especificidades e diferenças presentes no interior do corpo político, ainda prematura naquele período. Mas que possivelmente ganha força a partir de então. Não

saberíamos mensurar, ainda neste momento de nossa pesquisa, o quanto a contribuição de Montaigne é importante para o desenvolvimento de uma corrente de pensamento ético e político que estava se desvinculando totalmente do caminho tomado pela tradição republicana dos antigos e dando as bases para a configuração de novos espaços de poder e lutas sociais. E isto tudo, em seu sentido prático, a partir da sua descoberta do descobrimento dos nativos brasileiros.

É evidente que ainda há muita coisa para se explorar no pensamento deste filósofo e os estudos sobre sua filosofia não devem se restringir a apenas um de seus ensaios. Pois acreditamos que os terrenos inexplorados no interior da filosofia de Montaigne é uma seara fértil para a composição de pesos e medidas que nos permitirão traçar e desenhar mapas que apontem caminhos possíveis de novos descobrimentos.

A reconstituição dos caminhos que traçam o surgimento desses novos trajetos possíveis aos quais Montaigne nos direciona não é fácil. Mas nos parece que é na involução criadora de seus ensaios que tudo o que fora pensado antes se re-inicia e se transforma. A difusão de seu pensamento foi tão grande, entre os séculos XV e XVI, que influenciou grandes pensadores da história da filosofia, tais como Descartes, Rousseau e Nietzsche. Estes autores, como sabemos, foram decisivos para momentos de ruptura com a tradição do pensamento dos antigos e propuseram a reconfiguração da história do pensamento, sob diferentes ângulos e perspectivas, em seus tempos históricos.

Sendo o pilar da origem de uma corrente de pensamento que provocou a ruptura com a ideia de natureza humana universal e, mais especificamente preocupado com as diferenças existentes no interior dos costumes nativos, não podemos deixar de pensar que a contribuição teórica de Montaigne, com seu relato sobre a descoberta do Novo Mundo, possivelmente deu o pontapé inicial aos estudos antropológicos que estavam por vir, enquanto área específica e/de objeto de estudo, e teve grande importância no surgimento das Ciências Políticas e Sociais.

Nos dias atuais, a discussão acerca da diferença como algo inerente à vida em sociedade, proposta pelo autor do século XVI, faz-se completamente atual e necessária. Pois um dos grandes problemas enfrentados em nosso tempo é a dificuldade em reconhecer as diferenças do indígena como algo legítimo e digno de existência. Assim, para os nossos dias fica a pergunta para ser exercitada e

colocada em prática: o que o *outro* tem a nos dizer, o que o *outro* tem a nos ensinar?

Quando falamos do indígena brasileiro do século XVI, devemos ter em mente que este não se limita às nossas opiniões e conceitos pré-concebidos do que ele seja ou deva ser. É preciso estar aberto para o confronto com o desconhecido e o imprevisível. Falamos de uma outra cultura, um outro costume, uma outra civilização. Sendo assim, podemos pensar na possibilidade de pensar na existência de *outro corpo político*, que não possua uma constituição ou forma de governo ideal, tal qual pensavam os antigos? Ao que nos diz Montaigne, em *Dos Canibais* (I, xxxi), parece que sim.

E contrariando todas as expectativas que o pensamento tradicional dos antigos tinha de encontrar a república ideal, com a forma de governo e a constituição perfeita, sociedades sem a soberania de uma forma de governo e de uma constituição fadada à corrupção não só existem como funcionam na prática. A exemplo disto considera-se a sociedade tupinambá que era um corpo político que possuía seus próprios costumes, crenças, virtudes e modos de administração social. Se possível fosse conversar com Platão, inclusive, Montaigne lhe diria o seguinte: “Quanto a República que imaginava lhe pareceria longe de tamanha perfeição!”⁷⁶

Uma leitura mais atenta e escutaremos o convite que Montaigne nos faz a visitar e repensar os pré-conceitos e pré-julgamentos que criamos em relação à imagem que o ocidente construiu em torno do indígena brasileiro do século XVI. Principalmente quando o pano de fundo dessa seara é o desconhecimento. Pois somos levados a questionar e confrontar nossas próprias limitações e incapacidade de explicar o que escapa à nossa capacidade de compreensão. Existe música e existe história para além do que não é escutado e do que não é visto. Basta que estejamos abertos a reconhecer nossas limitações e aprendamos a identificar a incapacidade de ver e escutar aquilo que está para além de nossa capacidade de compreensão.

⁷⁶ MONTAIGNE, Michel de. Ibid. p. 238.

REFERÊNCIAS

AZAR FILHO, Celso Martins. Os canibais e a lei natural. **Montaigne e os Canibais, Anais da conferência organizada na Universidade de Rouen em outubro de 2012**. Publicações digitais CÉRÉdl, Atas de conferências e jornadas de estudo, nº 8, 2013.

BIRCHAL, Telma de Souza. **O eu nos Ensaio de Montaigne**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007

BOLZANI, Roberto. **Acadêmicos versus Pirrônicos**. 1ª ed. - São Paulo, SP: Alameda, 2013.

BURKE, Peter. **Montaigne**. 1ª ed. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2006.

CARDOSO, S. Sobre a civilização do renascimento. In: PINTO, F.M. BENEVENUTO, F. **Filosofia, política e cosmologia: ensaios sobre o renascimento [online]**. São Bernardo do Campo, SP: Editora UFABC, pp. 15-32. 2017.

CÍCERO. **Academica**. Tradução H. Rackham. Cambridge, Masscussets/London, England: Harvard University Press, 2000.

CONTE, Jaimir. **Montaigne e o ceticismo**. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso). Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 1996.

CUNHA, M. M. L. C; CASTRO, E. B. V. **Vingança e temporalidade: os tupinambá**. Journal de la Societé des Américanistes, Paris, v. 71, p. 191-208, 1985.

DENIS, Ferdinand. **Uma festa brasileira celebrada em Ruão em 1550, seguido de um fragmento do século XVI que trata da teogonia dos antigos povos do Brasil e das poesias em língua tupi de Cristóvão Valente**. -1ª ed. Brasília: Edições do Senado Federal, Conselho Editorial, 2011. v. 150.

EMPIRICUS, Sextus. **Outlines of Pyrrohonism**. Cambridge: Loeb Classical Library, Harvard University Press and Willian Hernemann Ltda, 1976.

EVA, L. A.A. O fideísmo cético de Montaigne. In: **Kriterion**. Belo Horizonte, 1992, ano 33, n. 86, p. 42-59.

FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade tupinambá**. 3. ed. São Paulo: Globo, 2006. p. 115.

FRANÇA, M. C. V. **O Selvagem como figura da natureza humana: o discurso da conquista americana**. 1ª ed. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

_____. V. Montaigne e seus outros. In: BIRCHAL, Telma de Souza; THEOBALDO, Maria Cristina. **Espaços da Liberdade: Homenagem a Sérgio Cardoso**. 1ª ed. - Cuiabá, MT: EdUFMT, 2018.

LAÉRCIO, Diógenes. **Vida e doutrina dos filósofos ilustres**. 2ª edição. Brasília. DF:

Editora UNB, 2008.

LAS CASAS, Bartolomé de. **Brevíssima Relação da Destruição das Índias**. 2ª ed. Lisboa, PT: Edições Antígona, 1997.

LESTRINGANT, Frank. O Brasil de Montaigne. **Rev. Antropol.** [online]. 2006, vol. 49, no. 2, p. 520.

_____. **O conquistador e o fim dos tempos**. In: Novaes, Adauto (org.) Tempo e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp 411 - 422.

MARCONDES, Danilo. Montaigne, a descoberta do Novo Mundo e o ceticismo moderno. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 53, n. 126, p. 421-433, Dec. 2012.

_____. A Descoberta do Novo Mundo e a Crise da Ideia de Natureza Humana Universal. **Revista Crítica Histórica**, Ano VI, n. 12, Dec. 2015.

MARIZ, Vasco; PROVENÇAL, Lucien. **Os franceses na Guanabara: Villegagnon e a França Antártica (1555 – 1567)**. 3ª ed. revisada e ampl. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

MONTAIGNE, Michel de. |Apologia de Raymond Sebond. In: **Ensaio**. 1ª ed. - São Paulo, SP: Editora 34, 2016. p. 443-590.

_____. Dos Canibais. In: **Ensaio**. 1ª ed. - São Paulo, SP: Editora 34, 2016. p. 234-245.

_____. **Dos Coxos (Ensaio, III, 11)**. Tradução, introdução, notas e comentários Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Associação Filosófica Scientia Studia, 2023.

_____. Da desigualdade entre os homens. In: **Ensaio**. 1ª ed. - São Paulo, SP: Editora 34, 2016. p. 287-294.

_____. Da Experiência. In: **Ensaio**. 1ª ed. - São Paulo, SP: Editora 34, 2016. p. 934.

NETO, J. A. F. **Bartolomé de las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana**. 1ª ed. São Paulo, SP: Annablume, 2003. p. 34

PAULI, Edelberto. **Naturalismo cínico em Montaigne: a disjunção entre physis e nomos nos ensaios**. Problemata: R. Intern. Fil. V. 9. n. 2 (2018), p. 100-117

PILLA, M. C. B. A. Manuais de Civilidade, Modelos de civilização. **História em Revista** (UFPel), Pelotas, v. 9, n.2, p. 105-134, 2003.

PLUTARCO. **Le E de Delphi**. In:_____. Dialogues pythiques, Oeuvres morales,

tome VI. Tradução R. Flacelière. Paris: Les Belles Lettres, 1974.

SCHEMES, E. F. **A literatura de viagem como gênero literário e como fonte de pesquisa**. In: XVIII Simpósio Nacional de História, 2015, Florianópolis. Anais Eletrônicos do XVIII Simpósio Nacional de História, 2015.

SCORALICK, André. A experiência da condição humana: uma introdução aos Ensaios de Montaigne. In: MONTAIGNE, M. **Ensaaios**. 1ª ed. - São Paulo, SP: Editora 34, 2016. p. 13-33

SILVA, Dinair Andrade da. Roteiro de análise de fonte primária – O Instituto da Encomienda. In: **Histórias das Américas**. São Paulo, SP: 29, jun de 2020. Disponível em: < <https://historiasdasamericas.com/o-instituto-da-encomienda/>> Acesso:21/12/2023.

SOUZA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. 5. ed. Edição castigada pelo estudo e exame de muitos códices manuscritos existentes no Brasil, em Portugal, Espanha e França, e acrescentada de alguns comentários por Francisco Adolfo de Varnhagen. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1971.

SOUZA FILHO, J. A. Realidade histórica, representação literária e coesão factual nos ensaios “ameríndios” de Michel de Montaigne. **Modernos e Contemporâneos**, Campinas, v. 5, n. 11., p. 138, 2021.

SOUZA FILHO, José Alexandrino de. **Projeto “Livraria” de Montaigne**: um passeio ao universo do escritor francês Michel de Montaigne. João Pessoa: PB, Ed. Universitária/UFPB, 2007.

STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil**. 1ª ed. - São Paulo, SP: L&PM Editores, 2008.

STRAUSS, Lévi. En relisant Montaigne. In: **Histoire de Lynx**, Paris: Plon, 1991, p. 277-297.

_____. Raça e História. In: **Antropologia Estrutural Dois**. 4ª ed. - Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro, 1993.

THEOBALDO, Maria Cristina. Montaigne, os canibais e todos os outros do mundo. **Modernos e Contemporâneos**. Campinas, v. 4, n. 10., jul./dez., 2020.

THEVET, André. **Singularidades da França Antártica, a que outros chamam de América**. 1ª ed. Brasília: Edições do Senado Federal, Conselho Editorial, 2018, v. 251.

TODOROV, Tzvetan. Descobrir. In: **A Conquista da América: A questão do outro**. 4ª ed. - São Paulo, SP: Editora WMF Martins Fontes, 2010.