

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ISAAC RABELO DOBBIN

O CONCEITO DE BÁRBARO EM MONTAIGNE: UM ENSAIO SOBRE OS
CANIBAIS.

Niterói/RJ
2016

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ISAAC RABELO DOBBIN

O CONCEITO DE BÁRBARO EM MONTAIGNE: UM ENSAIO SOBRE OS
CANIBAIS.

Monografia apresentada ao curso de Filosofia da
Universidade Federal Fluminense como requisito
parcial para obtenção do grau de bacharel e
licenciado em filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Celso Martins Azar Filho

Niterói/RJ
2016

D632 Dobbin, Isaac Rabelo.

O conceito de bárbaro em Montaigne : um ensaio sobre os canibais
/ Isaac Rabelo Dobbin. – 2016.

38 f.

Orientador: Celso Martins Azar Filho.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia) –
Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e
Filosofia, Departamento de Filosofia, 2016.

Bibliografia: f. 37-38.

1. Antropofagia. 2. História. 3. Hemisfério Ocidental. 4. Índios
Tupinambá. 5. Etnocentrismo. 6. Montaigne, Michel de, 1533-1592.
I. Azar Filho, Celso Martins. II. Universidade Federal Fluminense.
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ISAAC RABELO DOBBIN

O CONCEITO DE BÁRBARO EM MONTAIGNE: UM ENSAIO SOBRE OS
CANIBAIS.

BANCA EXAMINADORA

.....
Prof. Dr. Celso Martins Azar Filho (Orientador)
Universidade Federal Fluminense

.....
Prof. Dr. Danilo Marcondes Souza Filho
Universidade Federal Fluminense

.....
Prof. Dr. Luis Antônio Cunha Ribeiro
Universidade Federal Fluminense

Niterói
2016

Dedicatória

Primeiramente dedico esse trabalho a minha mãe e ao meu pai, pois sem eles nunca teria conseguido terminar minha graduação. Dedico também esse trabalho a minha companheira Flavia Sampaio, por ela estar sempre ao meu lado.

Agradecimentos

Gostaria de agradecer àqueles que acompanharam meu processo de graduação, pois todos que passaram pela minha vida têm sua importância. Agradeço à minha família, que me influenciou na escolha do curso de graduação em filosofia. Agradeço à minha mãe, Virgenita, que também é minha amiga, sem ela me faltariam forças para seguir. Ao meu pai, Pedro, pelas ideias trocadas, pelos livros e pelo apoio. Agradeço infinitamente à minha companheira, Flavia Sampaio, por ser minha parceira, minha editora, e por me auxiliar sempre que preciso. Agradeço a todos os meus amigos, sei que vai ser impossível numerar todos, mas vou citar os que estiveram, em grande parte da caminhada, ao meu lado. À Carla, pelos dias que passei em sua casa conversando sobre meu trabalho, pelas ideias trocadas. Nesse trabalho tem um pouquinho de você. Agradeço ao Guilherme Guimarães, à Ingrid, à Ana Beatriz (BIA). Ao Marcos Phelipe por ser o neto que sempre quis, parceiro para toda hora. Agradeço também ao Miguel, a todos os nossos debates, eu sempre sendo o ponto contrário ao seu discurso. Agradeço ao Alan Buchard por nossas conversas sobre Montaigne e por ele ser um amigo especial. Agradeço a um grupo que apareceu recentemente na minha vida, mas já exerce influência na minha existência: ao Rafael, à Débora, à Letícia, à Madara, à Maria Gabriela e à Larissa.

Agradeço também à Universidade Federal Fluminense pela oportunidade de Bolsa do PIBID que foi de extrema importância para minha formação acadêmica e como ser humano. Aos professores do Departamento de Filosofia da UFF, em especial, o professor Dr. Celso Martins Azar Filho pelo acolhimento do meu projeto, por me apresentar Montaigne, pelo auxílio na construção da minha monografia, sem ele nada disso se tornaria possível. Agradeço ao Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiros, pelo auxílio nos estudos do Cinismo antigo (de certa forma foi esse estudo que me levou aos canibais). Agradeço ao prof. Dr. Alexandre da Silva Costa, suas aulas sobre filosofia e mitologia antiga foram de grande influência ao que sou hoje. Agradeço ao Prof. Dr. Danilo Marcondes de Souza Filho, por suas aulas, que são sempre incríveis, pelo auxílio na construção do presente trabalho e ao aceitar participar da minha banca de defesa. Agradeço ao prof. Dr. Luis Felipe Bellintani Ribeiro, por suas aulas magníficas, as conversas e, apesar de distante, creio que sempre vou carregar um pedaço desse mestre comigo. Agradeço também ao professor Dr. Luis Antonio Cunha Ribeiro, por suas aulas sobre Espinosa, por sua coordenação no PIBID, por aceitar compor a minha banca, e por sempre estar disposto a ajudar os estudantes. Agradeço a todos os professores do curso, pois para o mal e para o bem, todos fazem parte um pouco daquilo que sou atualmente. OBRIGADO a todos!

“Só a ANTROPOFAGIA nos une. Socialmente. Economicamente.
Filosoficamente”.

Oswald de Andrade.

Resumo

Este trabalho tem como objetivo analisar o ensaio intitulado “Dos Canibais”, do autor francês Michel de Montaigne, no qual o filósofo realiza uma análise da cultura dos tupinambás do Novo Mundo, mais precisamente dos habitantes do Rio de Janeiro, da França Antártica de Villegagnon. A análise se centrará no conceito de bárbaro e na maneira como este conceito, desde a origem manteve, em grande medida, uma tintura etnocêntrica na delimitação do civilizado e do selvagem. Deste modo, a reflexão acerca desse conceito se dará por duas vias: o bárbaro como o outro e como o sem civilização.

Palavras-Chave: Bárbaros, Novo Mundo, Canibal, Tupinambá, Etnocentrismo, Montaigne.

Abstract

This work aims to analyze the essay "Of Cannibals," by French author Michel de Montaigne, in which the philosopher performs an analysis of the culture the Tupinambás in the New World, specifically the inhabitants of Rio de Janeiro, the French Antarctic of Villegagnon. The analysis will focus on the barbarian concept and how this concept from the beginning remained largely an ethnocentric dye in the delimitation of the civilized and the wild. Thus, the reflection on this concept will be made in two ways: the barbarian as the other and as no civilization.

Keywords: Barbarians, New World, Cannibal, Tupinambá, Ethnocentrism, Montaigne.

SUMÁRIO

1-INTRODUÇÃO.....	11
2 - CONTEXTO HISTÓRICO: DESCOBERTA DO NOVO MUNDO.....	14
3 – A INCONSTÂNCIA E ANTROPOFAGIA DO SELVAGEM.....	22
4 – CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	33
5 – REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	37

1- Introdução

O presente texto analisará o ensaio XXXI, do livro I dos Ensaaios, “Dos Canibais”, do autor Montaigne, realizando um estudo do conceito de bárbaro como elemento do etnocentrismo europeu à época do Renascimento, considerando a percepção da antropofagia indígena no cenário dos conflitos religiosos ocorridos na Europa de Montaigne.

Primeiro ponto a ressaltar é que o movimento humanista, decorrente do Renascimento, e do qual o autor faz parte, é um movimento de redescoberta da cultura dos antigos (greco-romana). Neste momento histórico ocorre uma “espécie de deslocamento que permite aos homens da renascença pôr em perspectiva sua própria cultura” (AZAR FILHO, 2010, p. 1). Neste contexto, o autor faz uma análise sobre os ameríndios antropofágicos do Brasil e coloca em questão os costumes dos seus conterrâneos:

Ora, eu acho, para retornar meu assunto, que não há nada de bárbaro e selvagem nessa nação, pelo que dela me relataram, senão que cada um chama de bárbaro o que não é de seu uso – como em verdade, não parece que tenhamos outro padrão de verdade e de razão que exemplo e ideia das opiniões e usanças do país de onde somos. Lá está sempre a religião perfeita, o regime político perfeito, o emprego perfeito e acabado de todas as coisas. (MONTAIGNE, 2009, p. 51).

No trecho citado acima, o autor utiliza os tupinambás para realizar uma crítica aos seus próprios costumes, tentando levar o leitor, por meio de uma construção retórica, a perceber que aquilo que sua sociedade considerava como selvagem/bárbaro é aquilo que escapa dos costumes de sua terra, afirmando que aquilo que é diferente do costume europeu é classificado pelos seus conterrâneos como bárbaro.

O termo “bárbaro” começou a ser utilizado pelos gregos da antiguidade, para se referir a todo aquele que não era grego. Moses Hadas, em seu artigo *From Nationalism to Cosmopolitanism in the Greco-Roman World*, diz que o bárbaro no mundo Greco-romano antigo era “estranho e repulsivo, sem educação, supersticioso, desajeitado, estúpido, antissocial, sem lei; ele é servil e covarde, desmedido nas paixões, petulante,

cruel, violento, sem fé, ganancioso e glutão” (HADAS, 1942, p. 106).¹ O bárbaro do mundo antigo era justamente “o outro”, era todo aquele que não era grego, ou seja, aquele que não participava da Paidéia grega. Assim como os gregos, os romanos resgataram essa muito antiga e difundida ideia e a plasmaram filosoficamente durante o período conhecido como Helenismo.

Durante o começo da era cristã, Santo Agostinho escreve um texto chamado *De catechizandis rubidos*, que utiliza a universalização da natureza humana baseada na figura de Cristo. Tal escrito serviu como base para a conversão dos pagãos a partir do século V em diante. Essa visão também foi usada de inspiração para a conversão dos povos do Novo Mundo. A ideia de que Cristo veio pregar para todos os humanos enfatiza essa visão etnocêntrica de que todos possuem uma capacidade natural de ser cristão, através de uma imanência, uma luz natural. Todo ser humano possui em sua natureza um elemento divino – não, porém, àquela inerente, como em Platão ou Aristóteles –, mas que deve ser alcançado através do mestre Cristo. O bárbaro torna-se o excluído por definição desta graça ou comunhão, passando a ser representado pela figura do não cristão, do pagão.

Montaigne inicia os seus ensaios colocando os nativos do novo mundo como ponto de comparação a sua própria natureza: “(...) se tivesse nascido entre essa gente de quem se diz viver ainda na doce liberdade das primitivas leis da natureza, asseguro-te que de bom grado me pintaria por inteiro e nu” (MONTAIGNE, 2004, p. 31). Nesse sentido, o autor realiza uma caracterização dos habitantes do Novo Mundo como aqueles que vivem segundo as primeiras “leis da natureza” e desse modo, vivendo a infância da humanidade.

É possível afirmar que a discussão do autor sobre o novo mundo e seus habitantes seria apenas mais uma parte de um debate antigo e já amplo sobre a diversidade de costumes? Como pode existir uma natureza universal baseada na suposta superioridade da moral cristã que defina e caracterize tantas outras culturas tão radicalmente distintas da Europa? O problema disto está exatamente no critério de análise, visto que a fala que se segue é a fala cristã europeia, quem fala sobre o novo mundo é o sujeito cristão já imerso em uma cultura e em um sistema moral, que tem

¹ “(...) strange and repulsive, uneducated, superstitious, awkward, stupid, unsocial, lawless; he is slavish and cowardly, unrestrained in passion, petulant, cruel, violent, faithless, greedy and gluttonous (HADAS, 1942. p.106)

seus pressupostos universais. Montaigne, tanto no ensaio “Os canibais” quanto no “Dos coches”, questiona a respeito da superioridade da moral cristã.

O autor chega a essas análises no contexto da Reforma Protestante, onde ocorreu uma ruptura dentro do próprio cristianismo, ocasionando diversas guerras religiosas. A visão do europeu sobre o nativo do novo mundo é resultado de uma fabricação de um ser fantástico, quase animal. O oposto do europeu, o seu outro extremo, e também seu espelho. Diversos textos da época comprovam essa visão, a máxima usada pelos viajantes que estiveram no Novo Mundo para descrever os nativos, usando sempre sentenças privativas, tais como: sem lei, sem fé, sem rei. Neste sentido, a análise dos povos encontrados teve sempre como ponto de comparação o próprio europeu e sua cultura. Os ameríndios são definidos por aquilo que eles não são, em grande parte das descrições dos europeus.

Compreender, analisar e categorizar recorrendo a categorias tradicionais mostra-se falho em diversos casos como esse. Segundo Danilo Marcondes: “A tentativa de conhecimento do novo por analogia com o antigo, segundo o preceito aristotélico, frequentemente fracassa nesses casos” (MARCONDES, 2012, p. 429). O que de fato Montaigne quer nos demonstrar através do seu texto é que os indígenas brasileiros são como um espelho, nos ensinando uma lição sobre nós mesmos, apontando nossas fraquezas e fragilidades. Os nativos revelam nossa inferioridade, nossa necessidade de artificialidades para viver no mundo, tanto de leis como de coisas para nosso uso cotidiano.

Montaigne tinha um fascínio pelos índios, como ele nos revela no início dos seus ensaios. Ele possuía, segundo seus biógrafos, uma coleção de *americana* que era formado por redes e fios de algodão, espadas de madeira de ponta espalmada e afiada, pulseiras, bastões de ritmo, caniços ocos usados pelos dançarinos, mapas do Novo Mundo. É importante ressaltar que as figuras de sabedoria para o autor eram os filósofos antigos, o povo, os índios e os animais. E o estatuto dos indígenas como os bárbaros, os sem civilização, os selvagens, serviu aos interesses da Europa de colonizar e conquistar as terras das Américas, com objetivo de levar o cristianismo para os povos considerados bárbaros.

Ele foi quem melhor refletiu em sua época sobre a questão do relativismo cultural, colocando como contraponto à sua cultura o tupinambá brasileiro das terras da França antártica. É importante ressaltar que Montaigne, enquanto pensador, tinha em sua postura a intenção de descrever o ser humano em sua diversidade. Ele possuía uma

postura de investigação, não pretendia “julgar” a humanidade, queria descrevê-la. O filósofo queria “investigar a diversidade das formas de vida de que os seres humanos são capazes” (MONTAIGNE, 2009, p. 9). Analisaremos, ao longo deste texto, como o autor tece uma crítica aos costumes de seus contemporâneos e como o hábito de antropofagia indígena é uma prática de alteridade plena, que tem como objetivo manter a cultura e a sociedade Tupinambá.

2- Contexto histórico: descoberta do novo mundo.

Michel Eyquem de Montaigne nasceu no ano de 1533 na França. Podemos dizer que a geração em que o autor nasceu – a geração de 1530 – não tinha lembranças do mundo anterior à reforma protestante e seus conflitos sociais, econômicos e religiosos. Ele era o filho mais velho e herdeiro de um cavaleiro gascão, sua família era nobre a poucas gerações. O próprio autor era nobre de quarta geração. Ele foi o primeiro da sua linhagem a negar o sobrenome Eyquem, autodenominando-se de Montaigne, que era o nome de sua propriedade herdada.

O Renascimento surgiu por volta do final século XIV e foi um movimento cultural de redescoberta da antiguidade, quando o conhecimento recuperado dos antigos europeus (gregos e romanos) constituiu a base intelectual da época. É importante ressaltar que os idiomas utilizados pelos jesuítas - responsáveis pela formação intelectual neste momento histórico - foram o grego e o latim. Nesse sentido, se buscou na cultura antiga um novo modo de analisar a cultura europeia do mundo medieval, tanto no campo que concerne ao conhecimento técnico-científico como no campo do pensamento e nas artes.

Ora, sempre se ouve dizer que o Renascimento, em sendo uma redescoberta da Antiguidade, representou um reavivar – um *risorgimento*, os italianos amam dizer – da cultura antiga. Note-se, contudo, que as linhas citadas acima, bem como o restante do texto que as envolve, colocam a ênfase não em alguma continuidade, mera retomada de algo antes já dado, mas em uma espécie de deslocamento que permite aos homens da Renascença pôr em perspectiva sua própria cultura. (AZAR FILHO, 2010, p.1-2)

O movimento humanista floresceu nos séculos XV e XVI, durou muito tempo e envolveu tantas pessoas que é impossível considerar esse movimento como uniforme e estável. Os humanistas desse tempo se distinguiam de seus companheiros acadêmicos, os “escolásticos”, que estudavam autores do período medieval, como Tomás de Aquino e o “mestre” da escolástica, Aristóteles. Eles rejeitavam a linguagem dessa filosofia – que não era clássica – os escolásticos concentravam todos os seus esforços na lógica, que para os humanistas, era sem relevância em comparação ao estudo da filologia e da filosofia moral e política.

Montaigne é considerado por alguns um humanista, no sentido que era usado nas universidades italianas por volta de 1500. Neste sentido, um humanista era um mestre profissional dos estudos das “humanidades” (*Studia humanitatis*), ou seja, de história, ética, política, retórica e poesia, matérias que os pensadores romanos antigos, como Cícero, consideravam “humanas”. Alguns filósofos romanos e também pensadores do Renascimento, seguindo Aristóteles (*Política* I, 1), consideravam que “as características essenciais do homem eram sua habilidade para falar e distinguir o certo do errado.” (BURKE, 2006, p. 17). O autor não era um humanista no sentido profissional, mas ele recebeu uma educação humanista, compartilhou interesses e atitudes dessa corrente. Como, por exemplo, o interesse por autores da antiguidade clássica. Os humanistas, assim como alguns antigos, acreditavam que o estudo da humanidade é o estudo do homem, ou seja, da condição humana, e não a natureza do universo físico.

Montaigne não era um pensador sistemático, e de fato, isso causa grandes dificuldades a quem tente interpretar seu pensamento dessa forma. Ele possuía uma admiração pela antiguidade, considerava sua época medíocre em comparação aos tempos gloriosos de Roma e da Grécia antiga. Os antigos serviram ao autor como ponto de referência para analisar o seu tempo. Pensadores como Ovídio, Cícero, Diógenes de Laércio, Plutarco, Heródoto, entre outros eram admirados e lidos pelo autor. Suas referências de heróis também são todas da antiguidade, Sócrates, por exemplo, foi um desses heróis admirados pelo autor.

O filósofo manifestava um interesse especial pelo ceticismo. Ele estudou autores como Sexto Empírico, um filósofo do século II d.C. Este autor escreveu uma obra intitulada *Hypotyposes*, que era uma introdução ao tema do ceticismo. Nesta obra é definido o princípio básico de ceticismo: de opor toda proposição a uma proposição

equivalente, e de suspender o juízo entre as duas, por não existir possibilidade de saber qual é a proposição correta. Esse princípio do ceticismo é defendido por Sexto por intermédio de alguns argumentos, primeiro o argumento da falibilidade dos sentidos, ou seja, nossos sentidos nos enganam constantemente, estes não servem de parâmetro para se ter a certeza de verdade.

Outro argumento cético – que parece ser resgatado por Montaigne – que auxilia na reflexão do pensamento do Sexto Empírico é o da diversidade dos juízos e costumes humanos. Enquanto um povo pratica algum hábito, gosta de alguma coisa, outro povo tem costumes e gostos completamente distintos. Este argumento cético possui certa característica relativista, com a conclusão que todos os costumes têm a mesma valoração. Mais uma vez, deve-se suspender o juízo, pois não há critérios para dizer que um costume é correto enquanto outro não o é. O ceticismo se opõe aos dogmatismos, que são a crença que nossos hábitos, atitudes e ética são melhores e mais corretos, enquanto outros hábitos e outras tradições de culturais distintas estão errados. Apesar disto, tanto Montaigne como Sexto Empírico recomendam que na vida prática, vivamos de acordo com os costumes e leis do país que somos.

A visão cética, portanto, nos auxilia a compreender que os critérios que temos como “verdade” podem facilmente ser desqualificados como universais. No mundo existe uma multiplicidade de culturas, de sistemas de valor, costumes, que é impossível definir qual é a cultura melhor, ou a certa. A tentativa de qualificação de qual cultura, ou crença é a correta, está fadada a cair numa postura etnocêntrica. O argumento cético da antiguidade forneceu o material teórico para a reflexão acerca do etnocentrismo europeu. Afinal, grande parte das descrições dos nativos das Américas foi realizada através de descrições com características privativas, tais como sem lei, sem rei, sem fê, sem letras.

Na época de Montaigne, no século XVI, existia um interesse grande pelo exótico, o diferente. As descrições das viagens em países com costumes completamente distintos dos europeus tinham uma popularidade acentuada nesse momento. No final da Idade Média, relatos como os de Marco Pólo, sobre a China, eram bastante difundidos e, apesar de fictícios, eram considerados reais. O autor não escapa do espírito do seu tempo. Burke diz que Montaigne tem um “interesse extenso e profundo por outras culturas, sua independência com respeito ao etnocentrismo, combinada com uma aguda

consciência do etnocentrismo dos demais.” (BURKE, 2006, p. 65). O debate sobre a diversidade dos costumes é fruto, primeiramente, do retorno à antiguidade clássica no período do Renascimento.

Na antiguidade existia um debate amplo sobre o tema. Filósofos como Sócrates e Diógenes, O Cínico, afirmavam que eram cidadãos do mundo, por exemplo. Alguns outros autores como Heródoto e Sexto Empírico, que foram muito estudados no século XVI, escrevem com um olhar etnográfico acerca dos costumes diversos. Além de um debate sobre a multiplicidade das culturas, esse retorno ao mundo antigo viabilizou um arcabouço teórico, fornecendo esquemas conceituais para auxiliar a interpretação desta questão.

O tema da alteridade foi essencial para os filósofos renascentistas, pois foi também central para a cultura daquele tempo com suas problemáticas. O homem renascentista vivia em um contexto conturbado e incerto, foi um momento de grande efervescência política e intelectual. As guerras de religião, a reforma protestante e a contrarreforma aliadas às grandes navegações e o descobrimento do novo mundo, a revolução técnico-científica e as redescobertas de textos da antiguidade foram essenciais para a reflexão da humanidade naquele período.

Em meio a essas séries de conflitos, o Renascimento representou um momento em que o homem europeu refletiu sobre si mesmo usando como parâmetro de medida textos de uma cultura passada. Com o retorno de questões cétricas, e de textos sobre a diversidade de culturas, o debate sobre a universalização da natureza humana ganhou um arcabouço teórico forte, auxiliando a reflexão acerca dos povos recém-descobertos, vindo de encontro a questões como: existe uma “natureza humana” universal?

Ora, durante as grandes navegações, a questão da universalidade da natureza humana teve um apreço especial por conta da interação dos europeus com outros povos, outras culturas. O contato dos europeus com os povos do novo mundo, esse outro extremo, provocou múltiplas e diversas reflexões no pensamento europeu. Tzvetan Todorov em seu texto *A conquista da América*, sobre a “descoberta” das Américas, “a interpreta como ‘a descoberta do outro’, devido a seu impacto sobre o pensamento europeu da época e ao abalo que causou na imagem tradicional da unidade da natureza humana no pensamento filosófico e teológico deste período” (MARCONDES, 2012, p. 422).

Montaigne inicia o ensaio XXXI refletindo sobre a descoberta do Novo mundo, colocando em consideração elementos geográficos e geológicos. Vale lembrar que no mundo medieval acreditava-se que a terra era plana e a descoberta do Novo Mundo auxiliou a derrota dessa visão. O autor, inicialmente, recorre a relatos da antiguidade para tentar compreender se o lugar recentemente descoberto era um continente ou uma ilha. Primeiramente o filósofo recorre ao mito da ilha perdida de Atlântida, relatada por Platão, que alguns diziam ser o continente recém-descoberto. O autor descarta essa hipótese, pois a distância que o continente se encontrava era muito grande para ser a ilha que, segundo o relato, teria afundado depois de uma grande inundação. Logo em seguida ele utiliza como base Aristóteles “que narra a viagem de alguns cartagineses para além do estreito de Gilbratar. Esses teriam encontrado uma grande e fértil ilha” (MONTAIGNE, 2009, p. 13). O autor também descarta a hipótese de ser essa ilha que narra o filósofo antigo.

Existiam dois modelos de explicação do Novo Mundo, na tentativa de se explicar também o canibalismo. O primeiro modelo supunha que o Novo mundo era uma ilha e o canibalismo era uma consequência natural causada pelo isolamento em que os bárbaros viviam. Com as condições naturais não favoráveis, eles seriam forçados a cometer o ato canibal. Segundo este modelo, onde não havia uma quantidade de recursos abundantes, existia uma falta de espaço e de comida, logo os nativos seriam “obrigados”, por consequência natural, a comer seus semelhantes.

O segundo modelo – no qual o autor acreditava – supunha que o Novo Mundo era um continente, portanto o canibalismo não era resultado de uma escassez de recursos e não seria simplesmente o ato físico de comer outro ser humano. Havia abundância de recursos e, nesse caso, o canibalismo era um ato simbólico ligado à honra do guerreiro, em um sinal de superioridade ao inimigo derrotado. O autor chega à conclusão de que as histórias provenientes do passado no Mundo Antigo não ajudariam a compreender o Novo Mundo em toda sua complexidade. O melhor era dar crédito para os relatos dos viajantes que estiveram no continente recém-descoberto.

. Existia também no imaginário da época a associação da descoberta do Novo mundo com o Mito da Idade do Ouro “do reencontro com a natureza paradisíaca e a tranquilidade e sabedoria originárias” (AZAR FILHO, 2007, p. 2) Montaigne menciona os povos do Novo Mundo como se eles estivessem vivendo a infância da humanidade, e os povos do Velho mundo estariam vivendo sua velhice. E lamenta que o contato dos dois mundos pudesse acelerar o processo de decadência dos povos ameríndios.

Diversos autores da época desenvolveram uma série de textos sobre as visões do novo mundo e do nativo brasileiro. As chamadas “literaturas das navegações”, em grande medida, auxiliaram a reflexão do tema da alteridade no início da idade moderna. Os relatos dos viajantes “incluem não só a descrição das viagens e das ‘maravilhas’ encontradas nas Índias, orientais e ocidentais, mas também reflexões filosóficas, políticas e religiosas, dando origem ao que já foi também chamado de ‘antropologia das navegações’.” (MARCONDES, 2012, p. 423).

Um relato que foi extremamente curioso e importante na época foi realizado por um alemão chamado, Hans Staden, que viajou ao Brasil duas vezes, uma em 1547, e outra em 1550. Nessa última viagem o alemão foi capturado e preso pelos Tupinambás. Ele viveu entre os indígenas durante cerca de nove meses, aprendeu a linguagem dos nativos, enquanto esperava a hora de ser morto e devorado por eles. Depois de viver um tempo entre os tupinambás, Hans Staden conseguiu escapar do destino que lhe esperava, voltando a sua terra. Em 1557 ele escreve um relato sobre a vivência que teve, relatando os costumes e hábitos dos seus captores, de maneira depreciativa. Apesar de Montaigne – ao que parece - não ter lido este relato, ele é importante para a compreensão da visão europeia dos povos do Novo Mundo.

As viagens das grandes navegações forneceram um rico material de cunho filosófico. O “selvagem” brasileiro se tornou a expressão material do não-civilizado absoluto. É provável que o próprio Montaigne tenha tido contato com livros sobre o novo mundo e seus nativos, como o livro *Singularidades da França Antártica*, do autor André de Thevet e também Jean de Léry e sua obra *Viagem à terra do Brasil*. Foi um momento em que o mundo fechado da Europa medieval abria caminho para o contato com outros povos, outras civilizações. As grandes navegações tiveram seu início com a busca do povo europeu por especiarias do oriente. E nesse intento de navegar por mares nunca antes navegados com as mais diversas diretrizes ideológicas, entre elas fazer fortuna com especiarias, metais preciosos e/ou “salvar almas” para Cristo, o europeu acabava por impor sua cultura e seu modo de vida aos povos que encontrava.

As obras de Thevet e Léry, citadas anteriormente, são relatos realizados por dois franceses que estiveram na tentativa de colonizar o Brasil por parte da França, entre 1555 e 1560, na chamada França Antártica comandada por Villegagnon, localizada na Baía de Guanabara no Rio de Janeiro. A princípio, a intenção era de criar uma colônia longe dos conflitos que ocorriam na França. Este “projeto utopista tinha exatamente como pressuposto o fato de que a mudança de contexto teria um impacto nos seres

humanos, levando a uma mudança de costumes e permitindo que católicos e protestantes convivessem em harmonia.” (MARCONDES, 2012, p. 429).

André de Thevet esteve na expedição de 1555 com Villegagnon e permaneceu na França Antártica entre novembro de 1555 até janeiro de 1556. No ano seguinte ele escreve sua obra onde descreve as maravilhas naturais, flora, fauna e o povo com quem conviveu. Ele tinha formação científica, era católico e frade franciscano. Em sua obra, o que se vê é a tentativa de definir os povos nativos do Brasil por aquilo que não são, ou seja, em contraponto com a cultura europeia, tornando assim sua visão ambivalente, chegando a dizer que o nativo americano não poderia se converter ao cristianismo.

Thevet, em seu livro sobre o Novo Mundo, diz que canibalismo dos tupinambás é um assunto de vingança. Ele mesmo qualifica essa prática como bestial. O frade franciscano chega à constatação, segundo Frank Lestringant, que “essa atividade oral manifesta um terrível apego e uma extrema impulsividade pouco compatíveis, sem dúvida, com a caridade cristã.” (1997, p. 87). O próprio cosmógrafo diz que o povo tupinambá era, sem lei, sem fé, sem nenhuma civilidade, vivendo como animais irracionais. Danilo Marcondes em seu artigo *Montaigne, a descoberta do Novo Mundo e o ceticismo moderno* diz que Thevet foi:

um dos primeiros a enfrentar o dilema que será frequente nos relatos posteriores. Sua formação científica tradicional e as categorias de pensamento do homem europeu são insuficientes e inadequadas para a compreensão da nova realidade e isso se evidencia na ambiguidade de seu relato (2012, p. 430).

Outro autor importante que possivelmente tenha sido lido por Montaigne foi Jean de Léry que esteve no Brasil entre os anos 1557 e 1558. Ele era calvinista e sua obra tinha como objetivo corrigir aquilo que achava que estava errado e “que atribui ao católico Thevet, devido ao grande interesse manifestado pelo público leitor da época ao relato sobre as ‘singularidades’ do Novo Mundo” (Ibid. p. 430). Ele enfatiza o canibalismo, chegando a dizer em certos momentos que o povo ameríndio era desamparado e sem Deus. Diz também, em seu texto, que é provável que descendam de Caim, seguindo aqui a tradição judaico-cristã do *Genesis*.

Apesar desses acontecimentos, sua visão torna-se menos negativa conforme começa a se aproximar dos costumes dos nativos, e de fato, ele se aproxima mais que Thevet dos hábitos e costumes dos tupinambás. Essa aproximação leva o autor a se desfazer progressivamente dos seus preconceitos iniciais por conta do impacto que a vivência com os indígenas provocou nele. Dizendo em certo momento:

Não abominemos, portanto demasiado a crueldade dos selvagens antropófagos. Existem entre nós criaturas tão abomináveis, se não mais, e mais detestáveis do que aquelas que só investem contra nações inimigas de que têm vingança a tomar. Não é preciso ir à América, nem mesmo sair de nosso país, para ver coisas tão monstruosas. (LÉRY, 1961, p. 162).

O próprio Léry tinha assistido diversos os conflitos ocorridos por conta das guerras de religião na França. E por conta do caos político e social que se encontra seu país ele se manifesta com certo constrangimento em relação ao nativo, lembrando diversas crueldades protagonizadas por seus conterrâneos. Posteriormente, já em seu país de origem, ele se manifesta com nostalgia a respeito do novo mundo lamentando não estar vivendo entre os selvagens.

Outro ponto importante de análise é um tratado de missiologia do jesuíta José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, publicado em 1558, que distingue três categorias de bárbaros segundo um grau de convertibilidade. Existiam então os “bárbaros selvagens” que viviam em grupos tribais e nus - como os indígenas do Caribe e do Brasil - e estes deviam ser combatidos ferozmente para que seus corpos mortos servissem de “tábula rasa” para a instauração da verdade do evangelho. Os bárbaros de segunda ordem seriam os que possuíam alguma forma de organização política mais complexa e notável, a exemplo de alguns pré-colombianos do México e do Peru, mas que não possuíam a escrita. Estes receberam um tratamento mais misericordioso. E finalmente os “bárbaros” civilizados, aqueles que possuíam uma civilização esplendorosa e uma tradição escrita já formada. Estes deveriam ser convertidos com brandura e persuasão. Apesar de Montaigne não recorrer a uma classificação tão simplória, esta visão é importante para que se perceba o objetivo desse tratado no mundo cristão europeu “cujo desígnio manifesto era a redução do outro ao idêntico, ou seja, seu aniquilamento (LESTRINGANT, 2006, p. 540)”.

3 - A inconstância e antropofagia do selvagem.

A França de Montaigne vivia uma época cheia de incertezas e conflitos religiosos (Católico-Protestantes). Neste contexto, o filósofo escreve seus ensaios, e há de levar em consideração também que o autor nunca esteve nas Américas e, apesar desse fato, é provável que ele tenha lido textos sobre o novo mundo que circulavam na época. Lestringant (2006) afirma que, além de Thevet e Léry, é provável que ele tenha tido contato com textos de cronistas espanhóis como Francisco Lopez de Gómara, Gonzalo Fernandes de Oviedo, e também o texto do dominicano Bartolomé de las Casas, “*Brevíssima relação da destruição das Índias*”.

Montaigne, em seu ensaio a respeito dos ameríndios, conta também, com descrições e relatos feitos por um homem que estava a seu serviço, que tinha estado no Novo-Mundo, e que “era simples e grosseiro de espírito, o que dá mais valor a seu testemunho” (MONTAIGNE, 2009, p. 50). O relato desse homem era mais confiável – segundo o autor – do que o relato de pessoas mais eruditas, tais como os cosmógrafos da época. Estes seriam menos confiáveis tendo em vista a visão já arraigada de preconceitos, e estes adequariam os “fatos” para melhor apresentarem seus próprios julgamentos e opiniões.

Na sua construção retórica, o filósofo utiliza os nativos americanos para a reflexão acerca dos costumes dos seus semelhantes. Em seu texto a palavra “selvagem” tem dois tipos de uso: o primeiro refere-se àquilo que se encontrava mais próximo do estado natural e não domesticados, compara o povo ameríndio a frutos selvagens:

Eles são selvagens do mesmo modo que chamamos de selvagens os frutos que a natureza, de si e de seu curso ordinário, produziu. Lá onde, na verdade, estão os que alteramos por nosso artifício e desviamos da ordem comum, esta os que deveríamos antes chamar de selvagens (Ibid. p 52).

Outro uso da palavra selvagem se refere a algo “resultante de cultura entendido como cultivado, como algo que altera a natureza, podendo mesmo vir a enfraquecê-la, perdendo vigor e naturalidade” (MARCONDES, 2012, p. 427). A palavra “selvagem” em certos momentos do seu texto liga-se à palavra “bárbaro”. Plínio Smith, em seu texto *Montaigne e o Novo Mundo*, diz que “a proximidade com a natureza não significa que eles são mais bárbaros, mas o contrário, quanto mais próximos da natureza, tanto

menos bárbaros eles (ou qualquer outro povo) serão.” (2009, p. 25). O autor continua o ensaio e exalta as qualidades mais próximas das naturais:

Naqueles estão vivas e vigorosas as verdadeiras e mais úteis e naturais propriedades, as quais abastardamos nestes, apenas acomodando-as ao prazer de nosso gosto corrompido. E tanto mais que a delicadeza e o próprio sabor acham-se excelentes o nosso gosto em diversos frutos dessas terras sem cultura, em detrimento dos nossos (Ibid. p. 52).

Essa observação do autor sobre os nativos do novo mundo é importante para compreender a sua visão sobre os “bárbaros” e a proximidade com “as primeiras leis da natureza”. Essas duas visões desempenham um papel conjunto para o entendimento do que autor considera “bárbaro”. “Montaigne julga os diversos povos (do novo e velho mundo) segundo seu grau de distanciamento da natureza” (Ibid. p. 24). Quanto mais distantes da natureza, mais corrompidos pela artificialidade, mais “bárbaros”, mais perdemos o nosso vigor natural. E quanto mais próximos da natureza menos “bárbaros” seremos. Ora, o autor acredita que os nativos vivem um estado mais próximo da natureza do que a sua sociedade. Ele mesmo, citando Sêneca, revela sua visão: “homens recém-criados por Deus” (ibid. p. 55)², e lamenta que os filósofos antigos não tenham descoberto os povos do Novo Mundo, pois estes poderiam julgar essa descoberta com uma visão menos corrompida, diferente da visão do Europeu do século XVI. O autor enfatiza:

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

Tzvetan Todorov e Pierre Saint-Amandem, no artigo chamado *L’Etre et L’Autre*, dizem que Montaigne usa o termo “bárbaro” de duas maneiras não relativistas: a primeira maneira é histórica e positiva e se refere ao mito da Idade do Ouro. Segundo essa visão existia um tempo passado em que a humanidade estava mais próxima das divindades, da natureza, como é encontrado nas mitologias antigas, como jardim do Éden do *Genesis* bíblico. Esse mito se refere a um tempo onde a humanidade vivia sem

² “Hos natura modos primum dedit” (Sêneca, Epístolas, xc)

artifício ou soldas humanas. Sem os constrangimentos provocados pela artificialidade, como o trabalho, a propriedade, as leis ou as convenções. O “bárbaro” estaria mais próximo dessa origem por viver na natureza sem muitos artifícios. Originalmente a humanidade vivia na natureza, e no decorrer da história ela foi se tornando cada vez mais artificial, perdendo o seu vigor natural. Deste modo os ameríndios eram superiores aos europeus por estarem pouco corrompidos pela artificialidade humana.

A segunda maneira é ética e negativa. O bárbaro é ligado à crueldade e degradação. Dessa maneira, podemos classificar a sociedade europeia como mais bárbara que as sociedades ameríndias. O próprio Montaigne diz que “nunca se achou opinião tão desregrada que justificasse a traição, a tirania, ou a crueldade, que são nossos erros comuns” (Ibid. p. 62). O ato de canibalismo seria considerado bárbaro, segundo as “regras da razão, mas não em vista de nós mesmos, que o ultrapassamos em toda espécie de barbárie” (Ibid. p. 62). Ou seja, o ameríndio poderia ser considerado “bárbaro” nesses termos, mas o europeu era mais cruel, mais tirânico e não serviria de espelho para o julgamento do nativo americano. A história provou isso, afinal, desde a “descoberta” do novo mundo, foram os habitantes do Velho Mundo que escravizaram, exterminaram (fisicamente e ideologicamente), trouxeram doenças e causaram o genocídio de diversos povos que habitavam as terras das Américas. Segundo o autor, seria mais bárbaro

(...) comer um homem vivo do que comê-lo morto; em desmembrar, entre tormentos e gemidos, um corpo ainda pleno de sensações, em assá-lo aos poucos, em deixar que seja mordido e devorado por cães e pelos porcos (como nós, não apenas lemos, mas temos de fresca memória, não entre inimigos, mas entre vizinhos e concidadãos e, o que é pior, por pretexto da religião) (Ibid. p. 31).

No trecho citado acima o autor se refere ao contexto em que ele vivia. Os conflitos entre os católicos e os protestantes na França ocasionaram diversas barbáries, ultrapassando os nativos americanos em termos de crueldade usando como pretexto qual religião estava correta. O que de fato o autor nos leva a perceber é que sua sociedade era tão brutal quanto a sociedade dos índios antropófagos, e ela não serviria de parâmetro para uma crítica aos índios que viviam em um estado natural.

Eduardo Viveiros de Castro, em seu livro *A inconstância da alma selvagem*, cita uma passagem do Sermão do Espírito Santo (1657), do padre Antônio Vieira aonde ele realiza uma analogia entre o pagão do velho mundo e o selvagem do novo mundo:

Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais dificultosamente recebem a fé e deixam os erros de seus antepassados; resistem com as armas, duvidam com o entendimento, repugnam com a vontade, cerram-se, teimam, argumentam, replicam, dão grande trabalho até se renderem; mas, uma vez rendidos, uma vez que receberam a fé, ficam nelas firmes e constantes, como estátuas de mármore: não é necessário trabalhar mais com elas. Há outras nações, pelo contrário – e estas são as do Brasil – que recebem tudo o que lhes ensinam com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram. (Sermão do Espírito Santo, Apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.183).

Enquanto povos pagãos do velho mundo possuíam um conjunto de crenças sistematizado e diferentes dogmas, o “selvagem” do novo mundo não os possuía. “O inimigo não era um dogma diferente, mas a indiferença ao dogma, uma recusa ao escolher.” (Ibid. p. 185). Durante os primeiros anos de colonização do Brasil, o obstáculo principal para a catequização indígena foi essa natureza inconstante, onde os índios recebiam o evangelho por um ouvido e logo esqueciam pelo outro, voltando a praticar seus velhos e “maus” costumes. Para o Europeu - através de uma visão dos jesuítas e dos cosmógrafos - o Tupinambá brasileiro era um povo sem cultura, sem civilização que possuía costumes bárbaros:

canibalismo, guerra de vingança, bebedeiras, poligamia, nudez, ausência de autoridade centralizada e implantação territorial estável -, e que os primeiros jesuítas rotulavam mais simplesmente de “maus costumes”. (ibid. p. 188).

A principal diferença entre os dois tipos de pagãos estava ligada ao modo de vida que o Tupinambá possuía. O nativo tinha um sistema de valores completamente distinto dos colonizadores e de tudo o que eles já haviam presenciado com outros povos bárbaros do Velho mundo. Na passagem do ensaio *Dos Canibais*, o nativo americano era definido pelo o que ele não possuía sempre em comparação com a cultura europeia:

Não há nenhuma espécie de tráfico, nenhum conhecimento das letras, nenhuma ciência dos números; nenhum nome para o magistrado, nem para a superioridade política; nenhum uso da servidão, da riqueza ou da pobreza. (MONTAIGNE, 2009. p. 54)

O tupinambá era caracterizado pelo que ele não era ou não tinha. Não possuía uma forma centralizada de poder, sem hierarquias ao modo europeu. O nativo brasileiro também não possuía pobreza, nem acúmulo de riqueza, e a ciência e a literatura eram para eles desconhecidos. O autor neste momento realiza o comparativo dos tupinambás com o mito da Idade do Ouro. Ele continua seu texto, qualificando o indígena pelo que ele não é:

Nenhum contrato, nenhuma sucessão, nenhuma partilha, nenhuma ocupação senão ociosa, nenhum respeito de parentesco senão o da comunidade, nenhuma vestimentas, nenhuma agricultura, nenhum metal, nenhum emprego do vinho ou do trigo. (ibid. p. 54)

Montaigne continua com seu texto e diz que o indígena não possuía certos vícios de seus conterrâneos: “as palavras mesmas que significam a mentira, a traição, a dissimulação, a avareza, a inveja, a detração, o perdão, são inauditas” (Ibid. p. 54). Apesar de iniciar sua análise conceituando o ameríndio por aquilo que ele não é, o autor não se prende a negação inicial que realiza do selvagem como o não-civilizado absoluto, de acordo com a concepção do senso comum da época. Sabe-se que os Tupinambás possuíam agricultura, praticavam escambo, fiavam e teciam com algodão e possuíam um sistema complexo de parentesco.

A principal problemática referente à evangelização dos nativos brasileiros era o fato de que eles não possuíam sistematizações formadas em sua cultura, desse modo não havia como os cristãos deixarem bases para que o evangelho (e a cultura europeia) fixassem suas raízes. Não possuíam ídolos, sem rei, sem lei, só que o que os jesuítas e cosmógrafos não perceberam, é que a cultura tupinambá era sua religião. Eduardo Viveiros de Castro declara que

(...) como a mata que os agasalhava, sempre pronta a se refechar sobre os espaços precariamente conquistados pela cultura. Eram como sua terra, enganosamente fértil, onde tudo parecia poder plantar, mas onde nada brotava que não fosse sufocado incontinenti pelas ervas daninhas. Esse gentio sem fé, sem lei, sem rei não oferecia um solo psicológico e institucional onde o Evangelho pudesse deitar raízes. (VIVEIRO DE CASTRO, 2002, p. 185).

O Canibalismo Tupinambá não tinha fins alimentícios. Como o próprio Montaigne ressalta, “Não é, como se pensa, para se alimentarem (...)”. (MONTAIGNE, 2009, p. 60), e sim por vingança, que era um ponto inegociável desta sociedade. O ritual canibal “era uma encenação carnavalesca de ferocidade, um devir-outro que revelava o impulso motor da sociedade Tupinambá – ao absorver o inimigo, o corpo social tornava-se, no rito, determinado pelo inimigo e constituído por este.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 257-258). Era, por excelência, um ritual de alteridade, afinal o guerreiro que matava o inimigo adquiria um novo nome, chegando a ter diversos apelidos durante sua vida. A guerra de vingança não tinha como objetivo simplesmente um processo de “recuperação da substância” dos membros mortos e devorados do passado, através do corpo da vítima. A ritualística canibal dos tupinambás era ligada principalmente ao aspecto cultural da guerra de vingança.

Montaigne fala a respeito dos sacerdotes ou profetas dessa nação, que viviam entre as montanhas. Quando estes desciam para as aldeias, realizavam-se festas em torno da chegada do profeta. O filósofo destaca que os profetas falavam a respeito da virtude e do dever. Toda a “ciência ética”, segundo o autor, era resumida em dois pontos: a firmeza na guerra e a afeição às mulheres. Esses profetas faziam também previsões de “coisas futuras e as venturas a esperar de suas empresas, encaminha-os à guerra ou delas os desvia” (MONTAIGNE, 2009, p. 58). A honra guerreira era um princípio inabalável para o guerreiro Tupinambá. Todas as manhãs os anciões da aldeia pregavam sobre a valentia diante do inimigo e sobre a amizade para as mulheres, pois enfatizava: “são elas que mantem sua bebida quente e bem temperada.” (ibid. p. 57).

Os nativos viviam bem com apenas duas regras éticas artificiais, enquanto a sociedade europeia do autor estava beirando ao caos, com diversos conflitos, extrema desigualdade social. Apesar de o autor condenar o canibalismo como cruel, ele não acredita que exista uma superioridade entre sua sociedade e os ameríndios. Pelo contrário, sua sociedade era mais cruel e brutal que os povos recém-descobertos, e a superioridade se encontrava em alguns aspectos da cultura tupinambá.

A respeito das guerras de vingança, o autor se mostra admirado pela bravura e coragem que os Tupinambás demonstravam diante de luta, pois os nativos não aparentavam medo e nem fugiam da batalha. Ora, os Tupinambás não guerreavam para adquirirem novas terras, ou para fazer uso dos bens dos vencidos. Suas guerras tinham

como objetivo a “simples inveja da virtude” (Ibid. p. 62). E o autor exalta duas virtudes dos canibais: a valentia e a coragem diante do combate, comparando esses atributos com os dos espartanos no desfiladeiro das Termópilas, que em menor número enfrentaram um exército persa que tinha um tamanho muito superior ao seu. Na guerra, os tupinambás eram superiores aos europeus, pois venciam as batalhas por coragem e valentia, não por terem melhores armas, um número superior de tropas ou uma cavalaria que faltava ao adversário.

Os prisioneiros feitos em tais embates eram levados para a aldeia de seus inimigos, onde eram relativamente bem tratados e constantemente provocados acerca do que ocorreria durante o ritual canibal. O objetivo dos captores era de conseguir alguma palavra de fraqueza ou medo. Deixava-os livres, mas eles não se colocavam a fugir mesmo diante de ameaças. “Não se encontra nenhum que não prefira ser morto e comido a pedir, simplesmente, não ser.” (Ibid. p. 63). Os cativos não fugiam, pois queriam ser comidos, não queriam morrer de causas naturais, pois possuíam horror do enterramento e da carne em putrefação.

O franciscano Fernão Cardim relata que “alguns andam tão contentes com haverem de ser comidos, que por nenhuma via consentirão ser resgatados para servir, porque dizem que é triste cousa morrer, e ser fedorento e comida de bicho” (CARDIM, apud, VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 231). Os capturados mantinham uma expressão alegre e valente mesmo diante da morte eminente. Também provocavam seus captores, injuriavam deles, debochavam de sua covardia e de quantas batalhas eles tinham perdidos para os seus. Quando o ritual canibal estava para ser realizado, entrava em cena a função de memória que a vingança tem na cultura Tupinambá.

O diálogo entre o matador e vítima demonstra a importância da ritualística canibal para falar sobre o tempo. Esse diálogo consistia numa disputa de discurso entre o prisioneiro e o matador. O prisioneiro demonstrava extrema bravura, evocava o passado e todas as batalhas que os seus tinham vencido. Exaltava a quantidade de parentes do adversário que tinha comido dizendo: “que venham eles todos com ousadia e se juntem para jantá-lo, pois comerão assim seus pais e avós, que serviram de alimento e nutrição a seu corpo” (MONTAIGNE, 2009, p. 67).

Então o matador continuava o diálogo perguntando se ele era mesmo o guerreiro que tinham matado e comido os membros da sua tribo. Perguntava se o prisioneiro estava pronto para morrer como um bravo guerreiro. Hans Staden descreve um desses diálogos entre o matador e o prisioneiro: “Sim, aqui estou eu, quero matar-te, pois tua gente, também matou e comeu muitos dos meus amigos”. E logo o prisioneiro respondia sobre o futuro “quando estiver morto, terei ainda muitos amigos que saberão vingar-me” (STADEN, Apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 236). Ou seja, a vítima reivindicava a vingança que o abateria, e alertava: vocês podem me matar, mas tenham certo que os meus me vingarão. Vocês cairão de qualquer maneira. Predizendo o futuro que se abateria por intermédio da vingança.

Durante esse embate discursivo no ritual canibal, o que é debatido é o ciclo do tempo no rito da vingança: primeiramente o prisioneiro recorria ao passado, que foi de um guerreiro matador. Em seguida o inimigo recorre ao futuro que será determinado pela vingança. O matador logo será um prisioneiro e será comido pelos seus inimigos. A execução liga as mortes passadas com as mortes futuras, criando um sentido temporal para o rito. No diálogo, o presente é o tempo da afirmação vingança. Somente no diálogo entre o matador e a vítima é possível correlacionar o presente, o passado e o futuro. Eduardo Viveiros de Castro diz que: “O diálogo cerimonial era a síntese transcendental do tempo na sociedade tupinambá.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002. p. 238). Antes de a vítima ser comida era preciso ter o diálogo, que fazia parte do rito, e o presente era o tempo da ritualística. A carne do prisioneiro de maneira nenhum era um alimento, ela era antes um signo, que representava a vingança extremada.

Era por intermédio da guerra de vingança que a sociedade tupinambá existia. Sem os inimigos, não haveria a vingança, não haveria mortos para serem lembrados, não haveria filhos ou nomes, e as festas. Desse modo não era apenas o resgate da memória dos membros mortos pelos inimigos. O que estava em jogo era a correlação de existência que era formada pela relação com o inimigo. “A vingança não era uma consequência da religião, mas a condição de possibilidade e a causa final da sociedade – de uma sociedade que existia por e para os inimigos” (Ibid. p. 241). Desse modo, o canibalismo tupinambá era uma ritualística de alteridade, que se constituía com o outro para outro. A vingança não era simplesmente parte de um temperamento violento dos nativos.

Montaigne também fala da relação matrimonial dos nativos americanos. A sociedade tupinambá era poligâmica, e tal fato possuía uma relação intrínseca com a guerra. “Lá os homens têm várias mulheres e as têm em número tanto maior quanto são de melhor reputação em valentia.” (MONTAIGNE, 2009, p. 68). Quanto mais honrado na guerra mais esposas eles possuíam. É importante ressaltar que na cultura dos nativos, era o rito canibal que tornava possível um membro estar apto a casar, ou seja, para se tornar adulto era preciso a vingança. E conforme os homens participassem dos rituais mais nomes adquiriam, mais valorosos seriam, portanto, mais esposas teriam na medida em que sua reputação crescesse.

O autor exalta a virtude das esposas dos nativos, que por ciúmes auxiliariam seus maridos a buscar outras mulheres, tendo em vista a honra do esposo. Enquanto nossa sociedade é castradora, as mulheres tupinambás incentivavam diversas relações. As mulheres do Velho Mundo, por ciúmes, impediam seus maridos de ter amizade e o afeto de outras mulheres. Montaigne recorre a relatos antigos para exemplificar que não era nada de novo este costume, usando a bíblia como referência. Nota-se aqui que o autor recorre ao antigo para explicar o novo, para ter um ponto de comparação entre os dois.

O filósofo continua seu ensaio e apresenta uma canção indígena. Ele analisa a canção, dizendo: “Ora, tenho suficiente familiaridade com a poesia para julgá-la: não apenas nada tem de bárbara, mas essa imaginação é de todo anacreônica” (MONTAIGNE, 2009, p. 70), dizendo, em seguida, que ela lembra a poesia grega em suas terminações. Novamente o autor recorre à antiguidade para ser o ponto de referência. “O critério de barbárie está longe de ser relativista aqui, e tão pouco universalista: ele é simplesmente etnocêntrico”³. Ora, o autor usa aqui o critério para definir a “barbárie” diferente como ele usou anteriormente, aqui – como outros momentos do texto - os gregos estão servindo de medida para o discurso do outro.

No ensaio, há também o relato de um encontro com três indígenas na corte de Carlos IX. O autor realizou um diálogo através de um intérprete que, segundo ele, “me seguia tão mal e que, por sua estupidez, estava tão impedido de compreender minhas

³ “The criterion of barbarism is no longer relative here, but neither is it universal: it is in simply ethnocentric” (TODOROV, TZVETAN and SAINT-AMAND, PIERRE, 1983, p. 124).

ideias que não pude obter nada de muito satisfatório.” (Ibid. p. 72). O autor, em seu encontro, ouviu três considerações dos nativos americanos. A terceira delas ele diz não recordar, mas as outras duas são basilares para a crítica realizada pelos indígenas à cultura europeia.

O primeiro fato que causou estranheza aos nativos americanos foi como homens “de alta estatura e barba na cara, robustos e armados” se sujeitavam a obedecer a um menino (O rei Carlos IX tinha por volta de doze anos) e era mais justo escolher um deles para o comando (MONTAIGNE, 2009, p. 72). Ora, aos olhos dos nativos bárbaros, parecia inaceitável que o poder fosse entregue nas mãos de uma criança. A ideia de sucessão de poder através do sangue parecia absurda para os ameríndios. O poder deveria ser entregue aos adultos, entre os mais sábios, corajosos e com mais representatividade na comunidade.

Na França de Montaigne havia toda uma discussão em torno da questão da sucessão real, a validade e alcance da lei sálica. O autor não tinha pretensão de questionar tais leis, nem a validade da coroa. O próprio autor era partidário do rei e defendia apenas pequenas mudanças políticas. O que de fato o filósofo quer fazer com os questionamentos dos bárbaros, é chamar a atenção para algumas consequências inaceitáveis de certas leis e costumes dos seus conterrâneos. Para os nativos americanos uma criança governando era uma incoerência, aos olhos dos bárbaros, o europeu era o estranho.

A segunda crítica é relacionada à desigualdade em que se encontrava o povo europeu: enquanto algumas pessoas eram bem alimentadas, gozavam das comodidades da vida, outros viviam nas portas dos bem alimentados, na miséria e mendigando. Além da surpresa por tanta fartura de alguns e miséria de outros, os três indígenas ficaram espantados, pois os homens que sofriam com a extrema pobreza suportavam tantas injustiças com passividade, sem se revoltar. “Sua conclusão é, no mínimo, atemorizante: a perspectiva de um levante popular, com os pobres pulando no pescoço dos ricos e incendiando-lhes as casas.” (LESTRINGANT, 2006. p. 527). Ora, aqui Montaigne usa a fala do “outro”, do selvagem para auxiliar uma reflexão da sociedade na qual ele estava inserido com suas problemáticas. E, de fato, aos olhos dos “bárbaros”, tais problemáticas pareciam absurdas. Vindo de uma terra onde havia uma grande fartura, e

igualdade, na visão do ameríndio, era inadmissível que os habitantes do Velho Mundo, com suas engenhosidades, vivessem em tamanha desigualdade.

A função dessas duas críticas para o autor era de realizar um julgamento da instabilidade política da França. O autor usa o discurso do outro para realizar uma crítica os costumes e hábitos de seu próprio povo. Montaigne inventa o que foi chamado por Michel de Certeau de “heterologia” (LESTRIGANT, 2006, P. 527), que é um discurso do outro, ao mesmo tempo em que é um discurso sobre o outro em que o outro fala. O autor faz uso da fala dos canibais para defender uma sociedade igualitária, o que estava longe de ocorrer na França. Ele utiliza a fala dos nativos para condenar a universalidade da moral e dos costumes, que nos é imposta pelos os hábitos arraigados no devir histórico da tradição.

O fato de querer aprender com eles não é fruto de um simples saudosismo, de uma vontade de retorno ao um estado natural, mais perfeito, um retorno a uma infância perdida. O autor acreditava que os nativos americanos tinham lições importantes para ensinar aos seus conterrâneos. Nas guerras, nos casamentos, nas relações sociais, os indígenas se mostram superiores aos europeus. Os nativos viviam bem com apenas duas leis artificiais, “valentia na guerra” e “afeição as mulheres”. O autor conclui que uma sociedade não necessita de muitas leis para sobreviver. Na França existia um excesso de leis Montaigne, e ele concentra suas críticas essa quantidade de leis e, sobretudo, por elas causarem confusão e se contradizerem constantemente. Ele levanta uma série de críticas às leis francesas: “sentenças de juízes são pagas, lei da nobreza se opondo às leis militares, etc.” (MONTAIGNE, 2009, p. 35).

O que o autor quer em seu texto é “repensar com mais distanciamento crítico a situação política, social, religiosa e legal da França do século XVI” (MONTAIGNE, 2009, p. 36). A visão dos “bárbaros” sobre os costumes europeus, surpresos com o recriança que comandava a França e com a situação de extrema desigualdade social que o país se encontrava, nos revela isso. Ele finaliza seu ensaio ironicamente dizendo “Isso tudo não está tão mal. Mas eles não usam calças!” (Ibid. p. 72).

4- Considerações Finais

Montaigne quer, através de seu texto, demonstrar que o ser humano é, em grande medida, fruto de seu tempo, de sua cultura. Somos prisioneiros de nossos hábitos e costumes, e muitas vezes os tomamos como universais. O que, de fato, o autor nos leva a perceber é que aquilo que consideramos bárbaro é o que escapa dos costumes de uma terra referida, através da fórmula do relativismo: “senão que cada um chama de bárbaro o que não é de seu uso” (MONTAIGNE, 2009. p. 57). Por isso o europeu achava que o tupinambá e os demais nativos americanos eram bárbaros. Nós julgamos e condenamos tudo aquilo que foge às nossas normas e regras sociais. Temos em nós mesmos a pretensão de que a razão nos faz superior a todas as outras coisas no mundo.

O autor usa os nativos para criticar a si mesmo, e aos seus conterrâneos. Vivemos em certa medida sobre o jugo do preconceito. Somos criados em uma cultura com um sistema de valor, com normas, hábitos, costumes específicos. Por conta de nossa criação, somos habitualmente acostumados a acreditar que nossa cultura tem mais valor de verdade do que a cultura alheia. Assumindo, assim, que possuímos em relação ao outro uma postura muitas vezes etnocêntrica. Como ele identifica em seu texto, “não parece que tenhamos outro padrão de verdade e de razão que o exemplo e a ideia das opiniões e usanças do país de onde somos.” (ibid. p. 51). E continua enfatizando o etnocentrismo dos nossos costumes, “Lá está sempre a religião perfeita, o regime político perfeito, o emprego perfeito e acabado de as coisas”. Nós estamos tão habituados com certas normas e hábitos que o diferente, o outro, nos parece tão diferente, que qualificamos como bárbaro.

Ele acredita que a filosofia deve nos ajudar a superar a tirania dos nossos próprios hábitos e costumes. No caso do contato com os povos do Novo Mundo, e do julgamento do europeu cristão dos nativos, devemos julgar esses povos seguindo a tradição cristã que é tão distinta de outras culturas? Os povos do Novo Mundo devem ser valorados de acordo com um conjunto de normas, de padrões éticos específicos do povo europeu? O argumento cético da diversidade de costumes e juízos de outros povos serve de antídoto a todo etnocentrismo praticado por nós mesmos.

Os diversos usos que o autor faz do termo “bárbaro” nos revela essa visão. Primeiramente esse termo, usado de forma histórica e positiva, nos serve para ver nosso

afastamento do mundo da natureza. No começo da história do ocidente, vivíamos no mundo de forma natural, e durante o decorrer da história, nos tornamos cada vez mais artificiais. Ele relembra o mito da idade do ouro. Nesse uso, o “bárbaro” nos aparece de forma positiva. Seguindo esse sentido, o ameríndio é “bárbaro”, e também é superior ao europeu, pois o nativo é mais natural.

Posteriormente, essa visão vai influenciar a ideia de “bom selvagem”, demonstrada por Rousseau de que o homem nasce bom e é a sociedade que o corrompe. Esta ideia é encontrada no texto chamado *Discurso sobre a Origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, escrito dois séculos depois do ensaio *Dos Canibais*. Montaigne não diz que existe um “bom selvagem”, afinal, todos cometem em alguma medida a barbárie, no caso do Tupinambá o horror barbaresco ocorre por intermédio do canibalismo de vingança.

Montaigne também correlaciona a terminologia “bárbaro” com a crueldade e a degradação. E uma das coisas que o autor mais condena é a crueldade humana. Desse modo, o canibalismo tupinambá é considerado “bárbaro”, mas mesmo assim, o europeu é mais cruel que o nativo. No ensaio VI, chamado “Dos Coches”, do livro III, o autor enfatiza a crueldade espanhola no Novo Mundo. “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!” (MONTAIGNE, 2005, p. 238). Ora, quem é mais cruel, os nativos americanos ou os europeus cristãos? Nesse sentido, o nativo aparece também como bárbaro, mas o europeu é ainda mais cruel e violento, desse modo, mais bárbaro.

Podemos então, mediante a isso, refletir a respeito da universalidade da ética humana. Ora, a moral cristã – que se busca universal – tem incrustada em sua história um etnocentrismo brutal, que visa tão somente a redução do outro ao mesmo. O tratado *De Procuranda Indorum Salute* ressalta essa visão. E durante o período da descoberta e da colonização do novo mundo, a postura dos europeus, foi de redução do outro ao mesmo, ora convertendo o nativo, ora massacrando cidades inteiras em nome de coisas mesquinhas.

Apesar desses fatos, o autor, não consegue fugir de seu tempo, nem de sua cultura. Vemos que Montaigne usa como arcabouço para reflexão sobre os nativos

americanos, elementos de sua cultura. Ele sempre recorre a antiguidade europeia, que admirava. Aqui temos uma questão importante sobre o outro e nós mesmos: buscar conhecer o outro, recorrendo às categorias antigas, ditas universais, mostrou-se falho e brutal no decorrer da história. As diversidades das culturas que os antigos relataram, nos ajudam a compreensão de que toda a universalização no campo da ética e da moral tem em si um etnocentrismo.

Para escapar do etnocentrismo recorrente de sua época, Montaigne utiliza os tupinambás da França Antártica para realizar o “juízo” do povo europeu. Os indígenas, apesar de cometerem o horror barbaresco do canibalismo, têm lições importantes para ensinar aos cristãos habitantes do Velho Mundo. Nós, ocidentais, tomamos nossa cultura, nosso sistema moral, como universais. O argumento cético da diversidade de juízos e costumes é uma ferramenta teórica importante para a luta contra todo e qualquer etnocentrismo. O autor “utiliza o brasileiro como uma vara para cutucar sua própria sociedade” (BURKE, 2006, p. 69).

O texto de Montaigne aponta, para a dificuldade que possuímos para analisar o outro. Por muitas vezes essa dificuldade é apresentada por conta da diversidade dos costumes e culturas humanos, às vezes tão distintas um das outras, tornado assim impossível uma categorização que não nos seja ambígua. Acabamos, por vezes, criando visões dicotômicas, como as encontradas nos relatos do período sobre os nativos. O indígena é quase que sempre definido por sentenças privativas, “sem lei, sem rei”, por exemplo. O termo bárbaro, para se referir às culturas ameríndias, refletia, em certo sentido, um etnocentrismo exacerbado. Definir uma diversidade de culturas reduzindo o conjunto de outros a um termo, cria uma visão reducionista. Tudo aquilo que não faz parte de nossa cultura, é por assim dizer, bárbaro.

Montaigne nos leva a perceber que os bárbaros somos nós, ou no seu contexto, o povo europeu do século XVI, afinal, ainda hoje, alguns grupos indígenas são massacrados. Substituímos os negócios de pérolas e pimenta pelos os negócios de soja e de gado simplesmente. A análise do autor sobre os nativos brasileiros do século XVI forneceu um rico material para o debate entre a dicotomia “bárbaro e civilizado”. Tomando os canibais como exemplo, o filósofo revela nossa inferioridade diante do Tupinambá. Eles são mais corajosos, não possuem a avaréza europeia, sua sociedade é

menos desigual, sua terra possui uma fartura natural, logo não existe a necessidade de conquistar novas terras.

Montaigne em seu texto ressalta a oposição entre arte e natureza, com o objetivo de afirmar a superioridade da última. Ele utiliza a classificação dos tupinambás com o comparativo do mito da idade do ouro, que é definido pela ausência de tudo que faz parte da vida civilizada, as artes, as técnicas, as vestimentas, as leis e as convenções. Em outras palavras, era um tempo de ócio, sem todas as invenções humanas que geravam o trabalho e o constrangimento. Como ele mesmo diz “vemos que aquelas nações ultrapassa, não apenas todas as pinturas com que a poesia adornou a idade dourada e todas suas invenções e ficções.”(MONTAIGNE, 2009. P, 55). Ele utiliza essa visão para enfatizar a superioridade do nativo do novo mundo, dizendo que os desejos da própria filosofia foram ultrapassados pelos selvagens nus do Brasil.

Os nativos nos ensinam lições de humanidade. E nos fazem enxergar nossa própria crueldade, nosso etnocentrismo. Aquilo que tomamos com normal é, por muitas vezes, visto por outras culturas como bárbaro. Não somos, de forma alguma, superiores aos canibais, apesar de cometerem o horror de comer um humano. Somos muitos mais cruéis. Afinal, não foram os nativos americanos que exterminaram e destruíram diversas culturas durante o período das grandes navegações.

O texto de Montaigne gera uma reflexão sobre a separação da humanidade enquanto bárbaros e civilizados. O argumento cético apresentado pelo autor nos faz pensar que existe uma impossibilidade de separação deste tipo. Devemos então nos voltar para os hábitos e costumes. Devemos condenar o costume do canibalismo, por ser cruel, mas também devemos voltar nossos olhos para os costumes europeus, para o etnocentrismo guiado pela religião, para os nossos vícios, que se revelaram, na história da colonização, tão cruéis quanto o canibal Tupinambá.

5- REFERÊNCIAS

- AZAR FILHO, C. M. *Humanismo, antropologia e filosofia*. In: Admar Costa; Francisco de Moraes; Nelma de Medeiros; Pedro Hussak. (Org.). *Ética e Alteridade*. Seropédica: Editora da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (EDUR), 2010.
- _____. *Novo mundo, novo homem*. In: José Alexandrino de Souza Filho. (Org.). *Montaigne e seu Tempo*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2012. p. 165-187.
- _____. *La Vertu Cannibale*. "Revelations of Character": Ethos, Rhetoric and Moral Philosophy in Montaigne. Edição: Corinne Noirot-Maguire with Valérie M. Dionne. Newcastle, UK: Cambridge Scholars Publishing, p. 171-186. 2007.
- BURKE, PETER. *Montaigne*. Tradução: Jaimir Conte. Editora: Edições Loyola. São Paulo, 2006.
- HADAS, M. *From Nationalism to Cosmopolitanism in the Greco-Roman World*. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 4, No. 1, pp. 105-111. Janeiro, 1943.
- LÉRY, J. *Viagem a terra do Brasil*. Tradução: SÉRGIO MILLIET. Editora: Biblioteca do Exército. 1961.
- LESTRINGANT, FRANK. *O Canibal: grandeza e decadência*. Tradução: Mary Murray Del Priore. Universidade de Brasília: Brasília, 1997.
- _____. *O Brasil de Montaigne*. Tradução: Beatriz Perrone Moisés. *Revista de antropologia*, São Paulo, USP. V. 49 N° 2, 2006.
- MARCONDES, DANILO. *A descoberta do novo mundo e o ceticismo moderno*. *Kriterion*, Belo Horizonte. vol.53 n°.126. Dezembro, 2012.
- MONTAIGNE, MICHEL DE, 1533-1592. *Dos canibais/Michel de Montaigne*; Plínio Junqueira Smith (org); Tradução e apresentação Luiz Antonio Alves Eva. São Paulo: Alameda, 2009.
- _____. *Pensadores*. Tradução: Sergio Milliet. Editora Nova Cultura Ltda: São Paulo, 2004 & 2005.
- TODOROV, T. *A conquista da América*. Tradução: Beatriz Perrone Moi. Editora WMF Martins Fontes: São Paulo, 2012.
- TODOROV, TZVETAN and SAINT-AMAND, PIERRE. *L'Etre et l'Autre: Montaigne*. *Yale French Studies*, Yale University Press. No. 64, Montaigne: Essays. pp. 113-144 (1983).

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. *Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, Cosac & Naify, São Paulo, 2002.