



O novo mundo de Montaigne

Montaigne's new world

Maria Célia Veiga França¹
lelavfranca@yahoo.com.br

Resumo: Esse trabalho se propõe estabelecer um paralelo entre os textos “americanos” de Montaigne (“Dos canibais” e “Dos coches”) e o capítulo oitavo do *Da verdade da religião cristã* de Du Plessis-Mornay, intitulado “De quando o mundo teve seu começo”. A partir dessa comparação, buscaremos elementos que indiquem a presença do contexto bíblico e da história sagrada nas entrelinhas do texto dos *Ensaaios*, mas também sua conexão com o continente americano.

Palavras-chave: Montaigne, Du Plessis-Mornay, Novo Mundo

Abstract: This work proposes to establish a parallel between Montaigne's “American” texts (“Dos Canibais” and “Dos Coches”) and the eighth chapter of *The Truth of the Christian Religion* of Du Plessis-Mornay, entitled “From when the world had its beginning”. From this comparison, we will seek in these chapters of the *Essays* the elements that indicate the presence of the biblical context and the sacred history in the lines between the text, but also its connection with the American continent.

Keywords: Montaigne, Du Plessis-Mornay, New World

1 Professora Doutora em Filosofia pela Université de Caen-Normandie (França) e Pós-doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

A descoberta e a conquista do continente americano levantaram para os europeus inúmeras questões de cunho legal, religioso, político e antropológico entre outras, que continuaram a ser debatidas durante séculos. Gostaríamos nesse trabalho de nos deter em um aspecto da conquista bastante presente nos textos sobre esse tema, que é de suma importância para assimilar o pano de fundo da conquista e que nos permite melhor compreender o pensamento de Montaigne.

Gliozzi, em seu *Adão e o Novo Mundo*, desenvolveu de forma brilhante inúmeras questões subjacentes à questão indígena e à conquista, e tentaremos retomar uma delas nesse trabalho. Trata-se da “novidade” do continente americano. Várias interpretações foram feitas e muitas questões estão ligadas ao “novo” associado ao continente americano. Tentaremos desenvolver algumas delas, fazendo um paralelo entre os capítulos indígenas de Montaigne e o texto *Da verdade da religião cristã* de Du Plessis-Mornay - que Montaigne possuía em sua biblioteca.

Começamos fazendo uma distinção importante entre os dois textos: os dois principais textos de Montaigne que consultaremos (“Dos canibais” e “Dos coches”) tratam diretamente da questão indígena ou americana. Já o texto de Du Plessis-Mornay trata especificamente da religião cristã e menciona a questão indígena como forma de exemplo, quando ela tem alguma relevância para sua discussão. Todavia, poderemos ver que esse último, apesar de seu texto não visar a conquista, mas a religião cristã, desenvolve de forma explícita inúmeras questões relativas à conquista que Montaigne passa totalmente sob silêncio em seus textos específicos sobre os americanos.

Queria isso dizer que Montaigne desconhecia algumas das teses mais importantes vinculadas à conquista americana? Ou que ele as conhecia mas não se interessava por elas? O fato de que a obra de Du Plessis-Mornay - que trata justamente desses temas, interligando o contexto sagrado e o continente americano - seja uma das obras atestadas no catálogo da biblioteca de Montaigne nos oferece um primeiro argumento para dizer que nosso autor tinha sim conhecimento dessas questões, apesar de não mencioná-las, pelo menos explicitamente. Não tentaremos levantar hipóteses sobre o porque desse silêncio mas, com a ajuda da erudição exposta no texto de Gliozzi, tentaremos examinar se alguns desses elementos não estariam, ainda que de forma implícita, presentes nos textos indígenas de Montaigne. Para isso, examinaremos com a maior minúcia possível as passagens mais significativas de ambos os autores, correndo inclusive o risco de nos tornarmos um pouco repetitivos. Venhamos ao texto.

Montaigne passa, no início do capítulo “Dos canibais”, de forma extremamente superficial sobre a questão da Atlântida, principalmente se o compararmos com o tratamento oferecido a essa questão pela maioria dos autores que discutiram a conquista americana.

Platão apresenta Sólon, diz ele, contando que ficara sabendo pelos sacerdotes da cidade de Sais, no Egito, que outrora e antes do dilúvio havia uma grande ilha, denominada Atlântida, em frente da embocadura do estreito de Gibraltar, que continha mais países do que a África e a Ásia juntas, e que os reis dessa terra, que não possuíam somente essa ilha mas tinham se estendido tão adentro em terra firme que ocupavam a largura da África até o Egito e o comprimento da Europa até a Toscana, decidiram lançar-se até a Ásia e subjugar todas as nações que costeiam o mar Mediterrâneo até o golfo do mar Negro; e para esse fim atravessaram as Espanhas, a Gália, a Itália, até a Grécia, onde os atenienses os detiveram; mas que algum tempo depois tanto os atenienses como eles e sua ilha foram tragados pelo dilúvio. É bem plausível que essa extrema invasão de águas² tenha feito espantosas mudanças nos lugares habitados da terra, como se afirma que o mar separou a Sicília da Itália (Montaigne, 2001, p. 304, vol. 1).

O texto nos diz que, depois de ocupar e subjugar uma grande extensão de terras, os reis de Atlântida foram detidos pelos atenienses que, junto com eles, foram tragados pelo dilúvio. Interessa-nos para o primeiro ponto a continuação da citação, onde ele sugere a plausibilidade de que essa extrema invasão de águas tenha feito espantosas mudanças nos lugares habitados da terra.

Parece que nesses grandes corpos, como nos nossos, há movimentos, alguns naturais, outros febris. Quando considero a pressão que durante minha vida meu rio Dordogne vem fazendo em direção à margem direita de sua corrente, e que em vinte anos ele conquistou tanto e roubou os alicerces de várias construções, bem vejo que é uma agitação extraordinária; pois, se ele sempre tivesse seguido esse ritmo ou devesse segui-lo no futuro, a configuração do mundo seria alterada. Mas elas [as águas] sofrem mudanças: ora se espraiam de um lado, ora de outro, ora se contêm. Não falo das inundações repentinas cujas causas conhecemos. Em Medoc, ao longo do mar, meu irmão, o senhor d'Arsac, vê uma terra sua enterrada sob as areias que o mar vomita diante dela; o topo de algumas construções ainda aparece; suas terras rentáveis e seus domínios transformaram-se em pastagens bem magras (Idem, p. 305).

Depois de utilizar duas vezes o termo dilúvio para se referir à inundação que cobriu a ilha de Atlântida, poderíamos pensar que Montaigne retrocede e lembra seu leitor que, na verdade, não se trata de um verdadeiro dilúvio, já que este só teria acontecido uma vez com o episódio da Arca, mas de uma extrema invasão pelas águas. Com efeito, se olharmos com um pouco de distância, vemos que Montaigne faz um movimento com o texto: primeiramente ele apresenta uma história sintética da ilha de Atlântida; em seguida menciona as invasões extremas de águas que, por sua força, modificam as terras e países; na sequência volta à Atlântida, afirmando que ela não deve ser o novo mundo descoberto pelos europeus. Ora, no longo parágrafo seguinte, que poderia parecer um desses saltos de um assunto para um outro

2 Grifos nossos.

completamente diferente - tão frequentes nos *Ensaïos* -, ele retoma as mudanças e alterações feitas pela violência das águas nos diferentes países.

Os “Canibais” não são o único texto americano de Montaigne onde ele introduz a questão da conflagração universal e das transformações pelas águas. Curiosamente, nos “Coches”, ele apresenta, também de forma muito sucinta, uma crença mexicana que alguns autores³, inclusive, tentaram aproximar do dilúvio de Noé. Os mexicanos, que eram mais civilizados e artistas do que os outros, julgavam – como nós, ressalta Montaigne - que o universo estava próximo de seu fim. Ele explica rapidamente que a crença daqueles ensinava que o ser do mundo se dividia em cinco idades e na vida de cinco sóis consecutivos. Dessas cinco idades, quatro já tinham passado e portanto cinco sóis já tinham perecido. O primeiro, juntamente com todas as criaturas, pereceu por uma universal inundação das águas (Idem, p. 194).

Montaigne não utiliza o termo dilúvio que encontraremos em textos de outros autores sobre a crença dos mexicanos, mas escolhe o termo inundação. Se houve quem utilizasse o termo dilúvio subentendendo que a crença dos mexicanos confirmava uma longínqua memória do episódio da Arca, sugerindo a ligação desse povo com os descendentes de Noé; Montaigne, por sua vez, não parece fazer qualquer insinuação nesse sentido. Se pensarmos na dificuldade de se chegar a alguma conclusão definitiva sobre a relação entre o fim da primeira idade mexicana pelas águas e o dilúvio bíblico, daremos razão a Montaigne por não se pronunciar. Ainda que não o diga com todas as letras, ele parece em todo caso sugerir a necessidade de nos atentarmos para a distinção entre o dilúvio e as grandes inundações.

Passemos ao texto de Du Plessis-Mornay. Como já dissemos, o seu texto não é um texto “indígena”, como podemos dizer para os “Canibais” e os “Coches”, na medida em que seu objetivo é tratar da religião cristã. Todavia, como vimos, ele trata amplamente da questão americana nesse capítulo, assim como da história da ilha de Atlântida. Ao abordar esse tema importante, Du Plessis-Mornay sentiu a necessidade de estabelecer a diferença entre o “verdadeiro” dilúvio e as conflagrações ou inundações que alteraram, pelas águas, a face da terra.

À medida em que esses pais de família cresceram, eles semearam cada um seus galhos mais longe, tanto é que essa estirpe cobriu e povoou toda a terra, e a arca de Noé, por assim dizer, navegou por todo o mundo. Mas eis uma objeção que me parece mais forte. Essas razões, dirão, nos conduzem até o dilúvio. Mas como o dilúvio reduziu o gênero humano a este pequeno número a partir do qual o mundo foi renovado, pode ser que tenha havido outros dilúvios antes que causaram o mesmo efeito. Nesse sentido seria antes uma renovação do mundo do que um começo. Para isso alegarão Platão, no *Timeu*. As inundações e conflagrações restaurariam o mundo de tempos em tempos e causariam a perda da memória dos primeiros

3 Cf. G. Gliozzi. *Adam et le Nouveau Monde*.

séculos, das artes, das ciências e outras invenções. Isso merece ser melhor examinado. Não há em nenhuma história a menção de conflagrações tão universais e tão grandes no universo ou de dilúvios depois daquele que consideramos o primeiro. A menos que designemos por esse nome o transbordamento de um rio em um pequeno território, ou o avanço que o mar impetuosamente faria por uma milha ou duas do país. Ora, esse caso não serviria ao propósito daqueles. Caso o alegassem honestamente, acreditando sinceramente nisso, eu lhes perguntaria se este dilúvio foi universal ou particular a algum país. Se ele foi particular, como todas as nações poderiam confessar que ele foi universal e como aquelas que não participaram dele deixaram algo na memória ou por escrito? Se ele foi universal, algumas pessoas puderam se salvar ou não? Se ninguém se salvou, como o sabemos? E de onde viemos, senão de uma nova criação? E quem pôde nos recriar, e porque não nos criou antes? Se alguns escaparam, como todos nós admitimos, assim como acreditamos no dilúvio, porque não acreditamos também no que precedeu? E quem seriam esses, senão Noé e seus descendentes, que nos levam até o começo: tanto do mundo, quanto dos homens? (Du Plessis-Mornay, 1583, p. 177-179, trad. nossa)

Voltemos à primeira citação dos “Canibais” que fizemos no início do texto, onde Montaigne apresenta de forma bastante sucinta a história da ilha de Atlântida. Com um só parágrafo Montaigne apresentou sua história, passando sob silêncio a importância e as consequências seja de uma equivalência da ilha com o continente americano, seja da equivalência da ilha com um território que teria existido entre o continente americano e os continentes europeu e africano, podendo fazer a ligação entre uns e outros. Ora, essa importância é tal, que inúmeros autores de diferentes países e posições, contra ou a favor da conquista, as utilizaram para sustentar suas posições.

Apesar de não informar seu leitor que muitos em sua época associavam o continente americano com a famosa ilha de Atlântida para defender posições bem específicas, ele conclui ainda assim que:

Não é muito plausível que aquela ilha seja esse mundo novo que acabamos de descobrir; pois ela quase tocava a Espanha, e seria um inacreditável efeito de inundação tê-la recuado mais de mil e duzentas léguas, como ela está; ademais, as navegações dos modernos quase já descobriram que não é uma ilha e sim terra firme e contígua à Índia Oriental de um lado, e do outro lado às terras que estão sob os dois polos⁴; ou, se for separada, é por um tão pequeno estreito e intervalo que não merece ser chamada de ilha só por causa disso (Montaigne, 2001, p. 305, vol. 1).

Com dois parágrafos Montaigne encerra a discussão sobre a ilha Atlântida e, com sua recusa em associá-la ao continente americano, parece não lhe dar muita importância. Mas essa aparência é bastante enganosa. Nosso autor utiliza grande parte desse parágrafo para explicar que, ao que parece, o Novo Mundo não é uma

4 Grifo nosso.

ilha como muitos dos primeiros conquistadores pensaram, mas uma terra firme. Poderíamos nos perguntar qual o interesse em trazer essa informação ao leitor, já que tantos outros dados faltaram. Se observarmos que o parágrafo que segue trata de um tema completamente diferente, poderíamos pensar que nenhum. Ora, a segunda parte da citação é fundamental, na medida em que Montaigne, ao afirmar que o Novo Mundo é uma grande terra firme, salienta ainda sua contiguidade com a Índia Oriental e com os dois polos terrestres. Façamos um salto para o texto de Du Plessis-Mornay, cuja proximidade traz um esclarecimento para nossa pergunta.

Encontramos a discussão sobre a ilha de Atlântida no capítulo 8, intitulado “De quando o mundo teve seu começo”.

Continuam ainda a perguntar: mas por onde pode ter sido habitada a terra austral, e por onde o Brasil e o Peru, etc? E por onde, pergunto, o foi a África cujas colônias por terra e por mar não podem ser ignoradas? [...] A terra austral se povoou por um lado pela Taprobana e do outro pelo estreito de Magalhães que a liga ao Brasil. E o Peru também pelo istmo de Darien, e o Brasil por esse mesmo. [...] Novamente, esses povos que se espalharam no que chamamos de Nova Espanha pelo istmo de Darien, de onde vieram? Avance um pouco mais, encontrarás Cartago e a Índia, que se juntam com essas terras; e a Groenlândia do lado septentrional⁵ que os olha, e o estreito de Anian em direção ao ocidente, que os vê quase de tão perto quanto a Espanha vê a África pelo estreito de Gibraltar (Du Plessis-Mornay, 1583, p. 175, trad. nossa)

Du Plessis-Mornay apresenta a geografia do continente americano nomeando não somente alguns lugares do Novo Mundo, como apresentando as conexões que esses tinham com o resto do mundo. Fica claro nesse momento que os dois autores, cujos textos se assemelham inclusive na forma, afirmam que o Novo Mundo é uma terra firme com várias ligações com outros países. Continuando com nossa pergunta, qual o interesse em demonstrar que o Novo Mundo é uma terra firme e não uma ilha, mas principalmente que é um país que tem ligação com diversos outros países? Montaigne passa essa questão sob silêncio, já que joga essas ligações discretamente no texto, a ponto delas passarem facilmente despercebidas.

Uma das questões mais controversas relacionadas à conquista dizia respeito à origem dos americanos. Com efeito, nos primeiros anos, o desconhecimento geográfico e a distância do Novo Mundo mas, em seguida, os interesses políticos de cada nação e de cada partido colocaram rapidamente em pauta a questão da origem dos habitantes do Novo Mundo. Enquanto se acreditava que este era uma ilha, muitos adotaram a alternativa de sua associação com Atlântida para responder à passagem dos habitantes do mediterrâneo para as novas terras mas, quando essa associação era descartada, aparecia a grande dificuldade de se compreender como aqueles povos que deveriam ser descendentes de Noé poderiam ter chegado a terras

5 Grifo nosso.

tão distantes. Alguns autores inclusive começaram, já no século XVI, a sugerir teorias que beiravam o poligenismo⁶.

O mal é que nada nos parece provável o suficiente para ser verdade e contra essa nós recebemos como testemunho a ignorância, o ouvir-dizer, a dúvida e as menores suspeitas que possam nos passar pelo espírito. Existe algo, eu pergunto, mais pueril ou, como diz Varro em suas *Eumênides*, mais digno do inferno do que dizer que os homens nascem em um país como os animais ou como os nabos? [...] Perguntem aos selvagens, eles dirão tanto quanto esses sábios povos, pois não sabem nem uns nem outros além do ponto em que suas memórias se estendem. Mas venham a Moisés, e ele vos dirá a origem dos primeiros povos, e a genealogia do universo. E os nomes que ficaram até nós deixarão sem dúvidas qualquer homem de entendimento (Idem, p. 176, trad. nossa).

Contra essa ideia se insurge Du Plessis-Mornay que busca demonstrar que a proximidade do Novo Mundo com os outros continentes não coloca nenhuma dificuldade para estabelecer a passagem dos povos de um lugar a outro. Consequentemente, ele busca demonstrar que aqueles povos eram, sim, descendentes de Adão. Com a apresentação da ligação e, mais ainda, da proximidade entre o continente americano e as outras terras, ele desenvolve um argumento sólido para a demonstração da povoação do Novo Mundo pelos descendentes de Noé, que se encontravam originalmente nos outros continentes. Ou seja, a proximidade entre as terras lhe garante a tese monogênica da povoação do mundo, mas também a tese da humanidade e da origem comum entre americanos e europeus.

Além da rápida passagem dos “Canibais” em que afirma a contiguidade do Novo Mundo com a Índia e com os polos, uma outra passagem do mesmo capítulo parece sugerir uma tese semelhante, quando Montaigne faz o acréscimo de uma citação de Sêneca na camada B, dizendo que os indígenas são “homens recém saídos das mãos dos deuses”. Se acreditarmos, como é o nosso caso, que Montaigne não é um politeísta que segue a religião grega e se acreditarmos ainda que a citação foi colocada com algum propósito que não somente o de enfeitar o texto, diremos que para fazer sentido os deuses se tornam facilmente o Deus. Aliás, a própria tradução brasileira já apresenta a frase de Sêneca dessa forma: “Homens recém-saídos da mão de Deus”. Se acreditarmos, como também é o nosso caso, que Montaigne é católico e não ateu, poderemos ainda dizer que o Deus criou os homens apenas uma vez, por meio de Adão. E não em vários momentos, de várias formas, e menos ainda da mesma forma que os animais e os nabos, como dirá Du Plessis-Mornay. Com todos esses dados em mãos, não faria sentido pensar que Montaigne daria a entender nos “Canibais”, por meio de uma mensagem quase subliminar, que os indígenas são descendentes de Adão - refutando a possibilidade do poligenismo -, mas ainda que o mundo tem um e um só começo, assim como a humanidade?

6 Cf. Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde*. Que inclusive julga que Montaigne é um deles.

Além de resolver a questão da povoação do mundo e conseqüentemente refutar qualquer pensamento de tipo poligenista - ao possibilitar que todos os povos descendam de uma mesma fonte, que é Adão -, a proximidade do continente americano com os outros, ao permitir a passagem dos povos de outros lugares para as terras americanas, fundamenta o que parece ser uma das teses mais importantes da obra de Du Plessis-Mornay analisada aqui. Trata-se da “novidade” do mundo ou, dito de outra forma, da demonstração de que ele teve um começo.

Aqui não é o lugar de esvaziar os escrúpulos dos cronógrafos, pois entre uma eternidade e um começo a diferença de alguns anos ou até mesmo de séculos inteiros não conta. Mas se olharmos para o progresso desse baixo mundo, perceberemos evidentemente que, como uma criança, ele teve suas idades, mudanças e períodos, que, pouco a pouco ele cresceu, se povoou e espalhou. Enfim, quando o mundo pensa durar para sempre, ele parece com o pobre velho que por mais velho e caduco que esteja, pense sempre ter um ano a mais para viver. Já provamos o suficientemente que o céu e a terra têm um começo e que um existindo para o outro, eles o tiveram ao mesmo tempo e no mesmo lugar. O que será demonstrado para a terra será demonstrado do céu. Da mesma forma que a terra existindo para o uso dos animais e sobretudo do homem; o começo que provarmos para o homem também será provado da disposição da terra. Para quê serviriam o céu e a terra, já que o céu está curvado como um pavilhão sobre a parte de baixo e a terra firme como um piso para os habitantes, se não houvesse habitantes? Se o mundo fosse eterno, seria eternamente habitado e nenhum povo seria mais antigo do que o outro. E se ele fosse muito antigo, nós não deveríamos encontrar nada de novo. Mas se as coisas mais antigas são novas⁷, esse não deveria ser um argumento certo de sua *juventude*? Eu pergunto, o que escolheríamos como exemplo de *antiguidade*? (Idem, p. 150, trad. nossa)

Por se aproximar mais do que nos parece ser a finalidade visada pelo autor, a palavra *juventude* - apesar de não ter nenhuma raiz comum com o novo / *nouveau* e a novidade / *nouveauté* -, foi nossa escolha para a tradução da palavra *nouveauté* no texto de Du Plessis-Mornay. Se a *nouveauté* tivesse em seu texto o sentido de algo desconhecido, de uma descoberta, faria muito mais sentido traduzirmos por novidade assim como dizemos do Novo Mundo, que o continente americano é um mundo antes desconhecido. Ora, nos parece não ser o caso, tanto é que ao fim da citação que acabamos de fazer ele opõe a *juventude* à *antiguidade*.

A ideia parece ser, para Du Plessis-Mornay, demonstrar mais uma vez que não só o mundo teve um começo, como também que a humanidade teve um, e um só começo, com Adão. Por isso podemos dizer que, no que diz respeito no capítulo *Da verdade da religião cristã* estudado aqui, a *juventude* é a *juventude* do Novo Mundo e dos americanos, mas ela é também a *juventude* do Velho Mundo e dos homens os mais antigos. Ora, se até mesmo a *antiguidade* é “jovem”, isso se

7 Grifos nossos.

dá porque a história da humanidade está inserida no tempo. E o tempo, ao lado da eternidade divina, não pode ser outra coisa a não ser novo e jovem.

Ó pobre homem que és! Busca glória ao interrogar e o saber morre na resposta. Queres eternizar o mundo por tuas razões e em três palavras que dizes, mostras que não fazes ideia do que seja a eternidade. Na eternidade, meu amigo, não há tempo longo nem breve. O conselho eterno não permanece nos casos novos. Reconheces que eres homem. As plantas não podem julgar dos sentidos, nem os animais dos discursos do espírito, nem tu também da eternidade, tu que eres sujeito ao tempo. [...] Mas se o conselho fosse eterno, ainda que parece executado no tempo, quando ele produziu o tempo, e o tempo é medida de movimento, e o movimento prova do começo e o começo, onde quer que aconteça, é sempre novo. Quem está convencido pelo movimento do começo, cede à eternidade, confessa a juventude e nada é mais novo do que o tempo (Idem, p. 179-181, trad. nossa).

Voltemos às primeiras linhas da passagem dos “Canibais” em que Montaigne diz que “parece que nesses grandes corpos, como nos nossos, há movimentos, alguns naturais, outros febris” (p. 304). Talvez a menção aos movimentos e às mudanças nessa passagem seja muito exígua para podermos concluir alguma referência à teoria aristotélica do tempo como medida do movimento sugerida por Du Plessis-Mornay. Ou talvez a coincidência da menção ao movimento junto com a menção das discussões sobre a juventude do Novo Mundo, da ilha de Atlântida, da origem dos americanos, etc. seja grande demais para se limitar à uma coincidência.

Portanto, no tempo e na antiguidade da história dessas nações [Mesopotâmia, Síria, Egito, Fenícia e Arábia] é que devemos acreditar, e não nos dos gregos, nem dos latinos, que não passam de crianças. [...] Há cem anos não conhecíamos nada além da metade do mundo. Estávamos na entrada do mundo e pensávamos estar na perfeição da geografia⁸. Pensávamos ter conhecido todas as pontas do mundo e nem tínhamos passado o círculo meridional que divide o mundo (Idem, p. 167, trad. nossa).

Du Plessis-Mornay nos lembra então da ignorância e pequenez humana e, em alguns casos, sua pretensão e arrogância. Os homens creem tudo abarcar e tudo conhecer. A “descoberta” do Novo Mundo serve para mostrar a vaidade humana porque escancara a existência de uma geografia que os europeus não podiam imaginar. Lição contra a mania de grandeza humana que também sempre encontramos em Montaigne.

Ainda que tudo o que chegou até nós por relatos do passado fosse verdade e fosse conhecido por todos, seria menos que nada em comparação com o que é ignorado. E dessa mesma imagem do mundo que flui enquanto nele estamos, quão pálido e estreito é o conhecimento dos mais curiosos! Não apenas dos acontecimentos

8 Grifos nossos.

privados que a fortuna amiúde torna exemplares e importantes, mas da situação dos grandes governos e nações escapa-nos cem vezes mais do que o que chega ao nosso conhecimento. Admiramos do milagre da invenção de nossa artilharia, de nossa imprensa; outros homens, um outro extremo do mundo na China desfrutavam delas mil anos antes. Se víssemos tanto do mundo quanto não vemos, perceberíamos, como é de crer, uma perpétua multiplicação e vicissitude de formas. Nada é único e raro em razão da natureza, mas sim em razão de nosso conhecimento, que é um mísero alicerce de nossas regras e que costuma apresentar-nos uma imagem muito falsa das coisas (Montaigne, 2001, p. 183, vol. 3).

Na passagem dos “Coches” em que Montaigne se refere à descoberta do continente americano, ele especifica a ignorância humana no âmbito da geografia, assim como tinha feito Du Plessis-Mornay.

Nosso mundo acaba de descobrir um outro (e quem nos responde se é o último de seus irmãos, uma vez que até agora os demônios, as sibilas e nós havíamos ignorado esse?), não menos grande, maciço e musculoso do que ele, e no entanto tão novo e tão criança que ainda estão lhe ensinando seu abecê: há menos de cinquenta anos ele não conhecia nem letras, nem pesos, nem medidas, nem roupas, nem cereais, nem vinhedos. Ainda estava no colo, totalmente nu, e vivia apenas dos meios de sua mãe nutriz. Se concluimos bem sobre nosso final e aquele poeta sobre a juventude de seu século, esse outro mundo estará apenas entrando na luz quando o nosso sair dela. O universo estará em hemiplegia; um membro estará paralisado e o outro vigoroso. Temo que teremos apressado muito seu declínio e sua ruína por nosso contágio e lhe teremos vendido muito caro nossas ideias e nossa artes. Era um mundo criança⁹; e, apesar disso, não o açoitamos e submetemos à nossa disciplina com a superioridade de nosso valor e forças naturais, não o seduzimos com nossa magnanimidade (Idem, p. 185).

Duas menções que aparecem nesse trecho nos parecem bastante pertinentes para nossa problemática. Montaigne menciona duas teses no condicional, a respeito das idades do mundo. Uma primeira, “se concluimos bem sobre nosso final”, faz referência à angústia escatológica que reinava na França de seu tempo, fazendo com que os homens vivessem constantemente no medo de um julgamento final iminente¹⁰; a segunda referência, se “aquele poeta [concluiu bem] sobre a juventude de seu século” se dirigia a Lucrécio. Ora, antes da passagem em questão, ele já parecia negar a possibilidade de adotar qualquer uma dessas teses:

Assim como erroneamente hoje inferimos o declínio e a decrepitude do mundo a partir dos argumentos que extraímos de nossa própria fraqueza e decadência,

9 Grifos nossos.

10 Cf. Crouzet, Denis. 1990. *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525 – vers 1610)*. Seyssel: Champ Vallon.

Agora nossa idade já não tem o mesmo rigor, nem a terra a mesma fertilidade (Lucrécio).

Assim erroneamente aquele inferia seu nascimento e juventude a partir do vigor que via nos espíritos de sua época, abundantes em novidades e invenções de diversas artes.

Em minha opinião, o universo não é antigo: o mundo é de origem recente e não faz muito tempo que nasceu. É por isso que hoje algumas artes ainda estão se desenvolvendo e se aperfeiçoando, é por isso que atualmente a arte da navegação vem progredindo muito (Lucrécio) (Idem, p. 183).

Face a um texto muitas vezes ambíguo como o é o de Montaigne, nossa intenção aqui não é a de demonstrar seu apoio a uma tese ou a uma outra. Nosso intuito é antes de buscar no texto dos *Ensaio*s relativos aos indígenas os elementos que nos demonstram que Montaigne estava, sim, consciente das discussões de seu tempo em torno da ligação do contexto sagrado com a conquista. E demonstrar ainda que essas questões se encontram nas entrelinhas dos *Ensaio*s, ainda que seu autor não demonstre assentir a esta ou àquela tese. Todavia, em alguns momentos, sua fala dá a entender que ele poderia estar tomando um partido e não outro.

A segunda menção diz respeito à apelação “mundo criança” que encontramos duas vezes, se referindo ao Novo Mundo. Lembremos que ela repete o termo usado por Du Plessis-Mornay, mas que esse se referia não aos americanos, mas aos gregos e romanos - jogando com a noção habitualmente utilizada pelos europeus que atribuíam a noção de antiguidade ao mundo grego e romano e não ao mundo semita e árabe. Voltemos a Montaigne. Ele poderia estar fazendo uma referência à teoria da juventude [*nouveauté*] dos americanos, e com isso confirmando nossa tradução do termo por juventude e não por novidade. Seria importante podermos compreender se essa juventude diz respeito à recente criação da humanidade ou se ela é invocada para lembrar do “atraso” tecnológico de alguns povos americanos. Voltaremos a esse ponto mais à frente.

A pequena proximidade que podemos enxergar entre as passagens de Montaigne e de Du Plessis-Mornay nos permite levantar algumas hipóteses de leitura dos textos dos *Ensaio*s que nos apontam em uma direção bem diferente da leitura feita por Gliozzi em seu *Adão e o Novo Mundo*. Vejamos mais de perto a argumentação desse autor.

Iniciada no renascimento italiano, a articulação entre o mito platônico da Atlântida e o Novo Mundo serviu primeiramente, segundo Gliozzi, a uma reivindicação da autonomia das terras americanas com relação o mundo bíblico. Quando passou para o mundo espanhol, essa articulação sofreu grandes transformações. De um desejo italiano de respostas com caráter naturalista e racional para as questões americanas, passamos praticamente a uma necessidade prática de argumentos que validassem ou invalidassem a conquista. Vemos se desenhar dois argumentos:

O sentido do mito parece quase mudar de signo, segundo a ilha é imaginada como uma terra antigamente localizada entre a América e a Europa, ou então diretamente identificada com o continente americano (ou com uma de suas partes). No primeiro caso a Atlântida pode servir a ligar os dois mundos que, de outra forma, apareceriam separados; no segundo caso, ela constitui inversamente um instrumento para salientar a natureza geograficamente e historicamente autônoma do Novo Mundo. (Gliozzi, 2000, p. 169, trad. nossa)

Francisco López de Gómara, autor espanhol lido por Montaigne e de quem ele tirou inúmeras informações sobre a conquista espanhola, utiliza a associação da Atlântida com o intuito de enfraquecer o direito da coroa espanhola sobre o Novo Mundo com vistas a assegurá-lo ao conquistador Cortés. Não partilharemos do embaraço interpretativo mencionado por Gliozzi porque, apesar de Montaigne utilizar o texto de Gómara como fonte de informação, acreditamos¹¹ que a leitura da conquista por parte do espanhol e do francês não têm nada em comum.

A inversão que Montaigne faz contra Gómara da própria posição gomariana nos parece lógica, a começar dada a posição extremamente crítica que o francês tem com relação à conquista, contrariamente ao espanhol que a defende com veemência. Essa inversão apresentada por Gliozzi é baseada em dois argumentos: a identificação da América com a Atlântida e a afirmação da “novidade” [*nouveauté*] do Novo Mundo. Neste caso, não utilizamos o termo juventude como tradução para a *nouveauté* exatamente porque, no caso de Gómara e de Gliozzi, talvez ela não seja tão adequada quanto no caso de Montaigne e de Du Plessis-Mornay. Gliozzi lembra seu leitor que:

Tal preocupação em reconduzir o Novo Mundo para dentro da história sagrada é estranha à perspectiva de Montaigne, e as tentativas feitas nesse sentido não lhe parecem dignas, ao que parece, de uma consideração racional. O fato de ter escolhido unicamente a hipótese de uma identificação da América com a Atlântida (ao mesmo tempo que a possibilidade de uma identificação, de sentido análogo, às ilhas outrora descobertas pelos cartagineses) representa por um lado o reconhecimento da respeitabilidade racional que existe na hipótese sobre a Atlântida, mas, por outro, implica igualmente em uma escolha clara em favor da autonomia do mundo americano com relação ao mundo bíblico. Nesse sentido, existe uma vontade comum em Gómara e Montaigne de cortar os laços a priori entre o Antigo e o Novo Mundo que derivaria da afiliação desse com o contexto bíblico. (Idem, p. 170, trad. nossa)

Os postulados que Gliozzi faz nesse pequeno parágrafo são de suma importância, a nosso ver, para a leitura que tentamos fazer dos textos montaignianos relativos à conquista. Por isso, examinaremos com cuidado cada elemento da tese

11 E é o que tentamos demonstrar em nosso trabalho *O Selvagem como figura da natureza humana: o discurso da conquista americana*. Editora Fi, 2018. In: <https://www.editorafi.org/329mariaveiga>

proposta pelo autor italiano. Primeiramente, ele afirma que Montaigne não leva a história sagrada para sua interpretação do Novo Mundo, ou seja, que ele mantém afastados o continente americano e a religião. Poderíamos concordar com essa afirmação, se não tivéssemos encontrado alguns elementos esparsos que parecem nos indicar outra coisa. Devemos sempre nos lembrar de que o que Montaigne diz e o que ele subentende e faz nem sempre são a mesma coisa.

Por exemplo, ele afirma não conhecer nem utilizar os discursos doutos e eruditos dos cosmógrafos sobre o Novo Mundo, mas se basear no relato e na experiência de homens simples que teriam vivido naquelas terras novas. Ora, sabemos que isto está longe de ser verdade pois, apesar de nem sempre a presença desses autores estar visível e explícita nos textos, ele leu e utilizou inúmeros deles para construir seu conhecimento e sua opinião sobre a conquista. Fato que nenhum intérprete de Montaigne negaria hoje em dia.

Acreditamos que devemos usar a mesma precaução no caso da história sagrada: o fato de esta não estar visível ou explícita nos textos sobre a conquista não significa que ela não se encontre de forma implícita ou nas entrelinhas. Mais ainda, o fato de a maioria dos leitores de Montaigne ainda não ter se debruçado sobre essa questão não significa que nunca o fará e que nunca encontrará tais referências. Diríamos inclusive que a obra do próprio Gliozzi, operando contra ele mesmo, nos trouxe inúmeros dados para pensar os elementos sagrados no interior dos textos indígenas de Montaigne.

Outro ponto afirmado pelo italiano seria que, além de ausente da perspectiva de Montaigne, a introdução da história sagrada lhe pareceria indigna de uma consideração racional sobre o Novo Mundo. Se nossa leitura não estiver equivocada, não encontramos nos textos nenhuma indicação ou sugestão de que Montaigne julgaria indignas de uma consideração racional as tentativas feitas nesse sentido. É verdade que ele não acredita que a razão possa iluminar as verdades da fé, mas não diz que as verdades da fé nunca possam iluminar a razão e possibilitar a essa uma construção crível.

Gliozzi lança mão do argumento de que somente a ruptura com o contexto bíblico ofereceria a dignidade de uma consideração racional. Ora, depois de termos passado pela longa argumentação de Du Plessis-Mornay que demonstra como, de um único tronco, os descendentes de Noé se esparramaram por terra e pelos istmos e estreitos que aproximavam países e continentes, não nos parece que lhe falte a respeitabilidade racional mencionada pelo italiano. Mas Montaigne não o faz explicitamente e também não sugere nenhuma outra “verdade” pronta para a questão da dispersão dos homens sobre a terra. Mas vimos que as indicações sobre a contiguidade do continente americano com os outros poderia dar a entender o contrário.

Montaigne estabelece, ao que nos parece, uma divisão muito clara entre o domínio da fé e o domínio do conhecimento. De forma bastante rápida e seguindo a leitura de um Montaigne sinceramente cristão que é a nossa, diríamos primeiramente que, no que diz respeito ao domínio do sagrado, nos parece que sua posição seria a de que esse não deve ser discutido nem argumentado, mas aceito por aquele que faz parte dessa crença. Talvez por isso não fizesse sentido para Montaigne discutir se os americanos eram ou não descendentes de Adão, porque para um cristão, todo homem foi criado por Deus e descende dessa raiz.

Um outro problema seria o de compreender como os descendentes de Noé chegaram e povoaram o continente americano já que, a priori, a resposta definitiva para essa pergunta não era evidente. Ora, qual a recomendação de Montaigne para questões ligadas a verdades inacessíveis aos homens, e ainda mais verdades que tenham alguma relação com o sagrado? Não seria aceitá-las, de preferência a argumentar e discutir com elas? Aceitemos humildemente a verdade de que eles são plenamente humanos como quaisquer outro povo filho de Deus e descendentes de Adão - o que já traz uma série importante de consequências no que diz respeito à leitura feita da conquista. E deixemos de lado aquelas verdades que não conseguimos acessar, como por exemplo a sua chegada ao território americano - conhecimento que, de toda forma, para a interpretação de Montaigne, não teria tantas consequências como teria o primeiro postulado que é o de sua origem.

O fato de Montaigne não ter acesso à verdade sobre a transmigração dos povos que chegaram ao continente americano, tanto é que não fala nada de forma explícita sobre esse fato em seus *Ensaíos*, não o impede de considerar uma hipótese melhor do que a outra.

Gliozzi parece sustentar seu argumento sobre a repulsa do contexto bíblico em Montaigne principalmente no fato do francês rejeitar o *requerimento*. Não voltaremos aos argumentos montaignianos contra a conquista e contra a evangelização, que desenvolvemos em outro lugar¹², mas diríamos que, ao que nos parece, Montaigne poderia sim adotar uma leitura ligada ao contexto bíblico da assimilação da Atlântida ao Novo Mundo e, mesmo assim, manter sua censura à conquista. Porque ele se coloca como um católico que, mesmo possuindo o dever de aceitar a doação papal feita ao monarca espanhol, encontra no fato e na ação da conquista os argumentos necessários para recusar de forma absoluta a forma como os europeus tomaram as terras e almas indígenas. Poderíamos inclusive mencionar que, ao que nos parece, Montaigne não dá nenhuma indicação de que recusa a doação papal, já que sua censura parece se limitar sempre à conquista em si.

Continuando, parece-nos ainda que, contrariamente ao que sugere Gliozzi, Montaigne não aceita a identificação do continente americano nem com a Atlântida: “Não é muito plausível que aquela ilha [Atlântida] seja esse mundo novo

12 Cf. França, Maria. *O Selvagem como figura da natureza humana: o discurso da conquista americana*.

que acabamos de descobrir; pois ela quase tocava a Espanha...” (Montaigne, 2001, p. 305, vol. 1). Nem com as ilhas descobertas pelos cartagineses:

Outro testemunho da antiguidade com o qual se pretende relacionar essa descoberta está em Aristóteles, pelo menos se for dele esse pequeno livreto *Maravilhas Inauditas*. Ele conta que alguns cartagineses, lançando-se através do mar Atlântico, além do estreito de Gibraltar e navegando longo tempo [...] Essa narrativa de Aristóteles também não está de acordo com nossas terras novas. (Idem, p. 306)

Nem vê neles um momento de seu pensamento que ele ultrapassa em seguida. Vejamos as consequências disso para a sua leitura dos *Ensaaios*. O italiano nos diz, na sequência, que “em Montaigne como em Gómara, a associação com a Atlântida projeta sobre a América uma luz de civilização” (Gliozzi, 2000, p. 170, trad. nossa). E sugere ainda que “é justamente dessa exaltação da civilização americana (...), que deriva para Montaigne a condenação das consequências bárbaras e destruidoras da ação dos *conquistadores*” (Idem, p. 171, trad. nossa). Os exemplos fornecidos por Gliozzi para essa exaltação são todos tirados do capítulo dos “Coches” e parecem se dirigir unicamente aos povos do México e do Peru.

Montaigne, ao que nos parece, não se exalta mais com a magnificência das civilizações mexicana e inca do que com a rusticidade dos tupinambá. Em cada povo americano citado por ele encontramos um elemento digno dos maiores elogios. Mesmo porque, se ele louvasse e idealizasse unicamente as civilizações mais “desenvolvidas”, a consequência deveria ser que ele não se importasse com a conquista e destruição dos “selvagens” do Brasil. E sabemos que não é o caso, ainda que ele mencione mais a crueldade e destruição dos conquistadores no capítulo “Dos coches” do que no capítulo “Dos canibais”. E a razão principal para isso nos parece ser puramente cronológica, uma vez que os autores que lhe forneceram as informações sobre o Brasil e a parte sul do continente que ele trata nos “Canibais” estiveram em terras americanas em um período muito mais precoce da conquista, enquanto os autores que lhe informaram sobre o México e Peru tratam de um período um pouco mais tardio no qual a violência e destruição já tinham sido incorporadas à conquista.

Continuando, Gliozzi conclui que se Montaigne deduz que o continente americano não pode ser associado nem com a ilha de Atlântida, nem com a ilha descoberta pelos cartagineses, é porque se trata verdadeiramente de um outro mundo, ignorado pelos antigos: um mundo novo.

Mas a *novidade do Novo Mundo* significa, para Montaigne, igualmente uma outra coisa. Dizer que a América é um “novo mundo”, um “outro mundo”, significa dizer que o nosso, o mundo antigo, não é único, e que talvez o mundo recentemente descoberto não esgote a série dos mundos: “e quem nos responde se é o último de seus irmãos, uma vez que até agora os demônios, as sibilas e nós havíamos ignorado esse?” A descoberta de um “novo mundo” constitui para Montaigne um tipo de

prova experimental da teoria epicuriana da *pluralidade dos mundos*. Não precisamos sublinhar a que ponto, nessa acepção, *a novidade do Novo Mundo* segundo Montaigne, doravante tão distante da perspectiva monogênica da bíblia e mesmo em contradição com ela se diferencia do conceito de Gómara. Basta lembrar que o autor espanhol, para evitar qualquer interpretação contrária à Bíblia, tinha sentido a necessidade de especificar que a expressão *novo mundo* que ele utilizava não compreendia nenhuma adesão às falsas elucubrações dos filósofos pagãos sobre a pluralidade dos mundos, mas antes sua condenação. (Idem, p. 173-174, grifos do autor, trad. nossa)

Não retomaremos o paralelo feito entre os textos de Montaigne e de Du Plessis-Mornay com relação à “juventude” do Novo Mundo que nos permitiram levantar a hipótese de uma perspectiva montaigniana monogênica em acordo com o mundo bíblico e com a história sagrada. Notemos que preferimos traduzir o termo *nouveauté* do texto de Gliozzi por “novidade” e não por “juventude”, na medida em que sua interpretação parece enfatizar exatamente a ideia de surpresa e descoberta que encontramos no termo novidade, e não uma ideia de um mundo e uma humanidade criados à pouco tempo que encontramos em Du Plessis-Mornay e que nos parece menos temerário aceitar em Montaigne do que uma adoção pura e simples do epicurismo e da teoria da pluralidade dos mundos.

Uma vez anunciada por Gliozzi a prova experimental da teoria epicuriana da *pluralidade dos mundos* que a descoberta de um “novo mundo” teria constituído para Montaigne, passemos à consequência da adoção de tal tese. Trata-se do “problema das similitudes e das conformidades” observadas entre o mundo novo e antigo:

(...) a questão abordada por Montaigne não é a das “conformidades” na esfera das condutas que pode ter uma explicação natural (comer, dar-se estruturas políticas, ter as mesmas práticas de idolatria...): nessa área não é de se estranhar que Montaigne, contrariamente a Garimberto, recorra à obra uniforme da natureza. A questão abordada por Montaigne é a das “conformidades” que dizem respeito aos costumes e crenças *não naturais* ou, segundo a definição de Garimberto, artificiais, com relação às quais o autor italiano teve que admitir a possibilidade de um “transporte” de um continente a outro, avançando para isso a hipótese de uma antiga ligação terrestre, a Atlântida. O fato de ter conseguido evitar essa concessão a uma teoria da *propagação* nos oferece a medida da maior radicalidade do filósofo francês com relação a seu predecessor italiano, do qual ele era próximo por alguns lados. É sobre essas conformidades de crenças não naturais, com efeito, que Montaigne evoca a teoria epicuriana da pluralidade dos mundos: “Épicuro - escreve Montaigne - [diz] que ao mesmo tempo que as coisas são aqui como as vemos, elas são totalmente iguais, e da mesma forma, em vários outros mundos. Ele o teria dito com mais segurança ainda se visse a semelhança e parecenças desse novo mundo das Índias Ocidentais com o nosso, presente e passado, em tão estranhos exemplos.” (Idem, p. 174, grifo do autor, trad. nossa)

É no capítulo da “Apologia de Raymond Sebond” que Gliozzi busca o argumento para essa tese. Ora, acreditamos que a finalidade desse capítulo cético de Montaigne é completamente diversa da finalidade dos dois capítulos indígenas de nosso autor que, a nosso ver, não têm praticamente nada de céticos mas, ao contrário, postulam vários julgamentos morais do autor. Essa diferenciação de estratégia e de finalidade entre os textos acontece inclusive no que diz respeito às passagens da “Apologia” que tratam dos indígenas do Novo Mundo. Ou seja, o americano que encontramos na “Apologia” não é o americano que encontramos nos “Coches” e nos “Canibais”, porque ele é um exemplo entre tantos outros exemplos, um povo longínquo entre tantos outros povos longínquos. Essa distinção, ao que nos parece, já coloca alguns problemas com relação à tese postulada por Gliozzi.

Tentaremos, mesmo assim, examinar a principal passagem recortada por ele na “Apologia”. Vejamos as páginas que constituem a unidade temática onde Montaigne incluiu a referência a Epicuro que vemos na citação acima. A parte que diz respeito ao grego Lucrécio termina uma lista na qual são apresentadas as teorias que diferentes autores antigos desenvolveram para explicar o mundo: tais como Platão, Aristóteles, Cícero, Heráclito, Egípcios, Caldeus, entre outros. Antes dessa lista, em dois parágrafos, Montaigne explica a dificuldade dessa tarefa:

Ptolemeu, que foi um grande personagem, havia estabelecido os limites de nosso mundo; todos os filósofos antigos pensaram dominar-lhe a medida, exceto por algumas ilhas distantes que podiam escapar a seu conhecimento. Teria sido pirronizar, há mil anos, pôr em dúvida a ciência da cosmografia e as ideias que eram aceitas por todos; era heresia admitir os antípodas; e eis que em nosso século acaba de ser descoberta uma extensão infinita de terra firme – não uma ilha ou uma região específica, mas uma parte com extensão mais ou menos equivalente à que conhecemos. Os geógrafos desta época não deixam de garantir que doravante tudo está descoberto e tudo está visto,

Pois o que temos em mãos nos apraz e parece-nos preferível a tudo (Lucrécio)

Se outrora Ptolomeu se enganou quanto aos fundamentos de seu raciocínio, resta-me saber se não seria tolice confiar agora no que estes aqui dizem; e se não é mais plausível que este grande corpo que chamamos de mundo seja uma coisa muito diferente do que julgamos. (Montaigne, 2001, p. 358, vol. 2)

Nessa próxima passagem, também ela da “Apologia”, Montaigne menciona a teoria da pluralidade dos mundos, mas não parece de forma alguma adotá-la. E menciona nessa referência à teoria epicuriana a diferença existente entre o Novo Mundo e o Antigo, e não as semelhanças que mencionava anteriormente.

Ora, se há vários mundos, como Demócrito, Epicuro e quase todos os filósofos pensaram, como podemos saber se os princípios e as regras deste aqui atingem igualmente os outros? Talvez eles tenham outra aparência e outras regras

de governo. Epicuro imagina-os semelhantes ou dissemelhantes. Vemos neste mundo uma infinita diferença e variedade devido à simples distância entre os lugares. Não se vê trigo, nem vinho, nem nenhum dos nossos animais naquelas novas terras que nossos pais descobriram; lá tudo é diferente. E no tempo passado vede em quantas partes do mundo não se tinha conhecimento nem de Baco nem de Ceres. (Idem, p. 288)

Na verdade, parece-nos difícil concluir a uma adesão de Montaigne a alguma teoria quando essa é mencionada na “Apologia”, ainda mais quando essa aparece ao lado de muitas outras semelhantes e diferentes.

Na continuação, Gliozzi lembra que tais afinidades entre costumes e crenças não naturais foram utilizadas pelos adeptos da teoria bibliogênica e reforça sua crença de que Montaigne, ao contrário, dessas semelhanças teria tirado uma conclusão totalmente oposta:

A referência à “pluralidade dos mundos” lhe permite dar conta das semelhanças de costumes e crenças entre os dois mundos recorrendo a um princípio, qualquer que seja, que agiria uniformemente nas diferentes regiões geográficas, mas de maneira totalmente autônoma e paralela. Certamente não se trata de reduzir essa posição a um poligenismo explícito, mas é inegável que, graças a ela, Montaigne proíbe qualquer possibilidade de demonstrar racionalmente a teoria monogenista fundamentada nas afinidades observadas entre o Antigo e o Novo Mundo, já que elas não podem mais funcionar como indícios de uma proveniência. (Gliozzi, 2000, p. 175, trad. nossa)

A “novidade” do Novo Mundo seria explicada não somente pelas semelhanças, mas também pelas diferenças entre um mundo e outro. Essa infinita variedade parece ser utilizada por Gliozzi para demonstrar o relativismo de Montaigne. Tornar-se consciente da dimensão natural do espírito que é a infinita diversidade dos costumes e aceitar esse princípio que estabelece a legitimidade da equivalência dos costumes torna vã, segundo Gliozzi (p.175), qualquer pretensão de julgar os costumes dos outros povos à luz dos nossos próprios costumes. Ora, parece-nos que o texto dos “Canibais” e o texto dos “Coches” são exatamente alguns dos capítulos dos *Ensaio*s nos quais Montaigne estabelece seus julgamentos de valor mais contundentes. Menos, é verdade, dos costumes dos indígenas do que dos costumes dos europeus. Mas os habitantes do novo mundo também não são poupados. Montaigne julga mais os seus à luz dos outros do que os outros à luz dos seus. A conclusão a que chegaríamos é bastante oposta à de Gliozzi, apesar de sua obra ter sido a maior fonte para nossa interpretação. A característica que melhor descreve Montaigne seria, a nosso ver, o espírito crítico e a humildade intelectual. Talvez seu espírito mordazmente crítico seja responsável por tantos leitores verem em Montaigne um ateísmo que, a nosso ver, não passa da crítica a uma religiosidade que ele gostaria perfeita e que está tão longe de sê-lo. Sua humildade intelectual, por sua vez, talvez

faça com que alguns não vejam claramente a postulação de valores que não parecem divergir em nada dos valores da religião que ele afirma abraçar.

Para concluir, nos debruçaremos sobre um último elemento ligado à juventude do mundo desenvolvido por Du Plessis-Mornay, o desenvolvimento da humanidade. A juventude do mundo serve a este autor para lembrar o começo do mundo, mas também do homem – já que o mundo serve o homem - em um dado momento e em um dado lugar.

Se encontramos a origem das artes, das leis, dos governos, do comércio, da dieta e até das letras, ou seja, do bem viver e viver tal qual, preferiremos admitir no homem uma ignorância eterna ou uma juventude que aprende em função das idades? E já que as ciências, as artes, as grandezas e as delícias da própria vida nos provam que houve um começo, haverá homem seja sábio, seja idiota, seja grande ou pequeno, seja filósofo, seja mecânico, seja lavrador, seja o que foge das vanidades do mundo, que ousará determinar a eternidade desse mundo?

O que concluiremos de todo esse discurso? Primeiramente, que as invenções de todas as coisas são tão novas, que elas atestam de forma suficiente à cada um de qualquer ofício ou profissão que seja da juventude do mundo. Em seguida, que todas estas se encontram em um tempo e nos levam a uma certa região, como a um centro, onde o gênero humano primeiramente floresceu, e em seguida se espalhou para toda a circunferência. Este tempo, é o espaço entre Moisés e o Dilúvio. Esta região é o país onde primeiramente multiplicou o gênero humano ao sair da arca. (Du Plessis-Mornay, 1583, p. 166, trad. nossa)

Du Plessis-Mornay constrói em seu texto o caminho inverso ao da história humana, buscando sua origem. Depois de estabelecer um começo para o mundo e uma origem para o homem, interessa-lhe compreender o começo das atividades humanas. A humanidade, depois do dilúvio, ressurgiu a partir de Noé e de sua descendência, no local em que a Arca se estabeleceu. Esse local se tornou o centro do mundo onde começou a humanidade assim como a cultura e as primeiras atividades humanas. À medida em que a população ia aumentando, surgia cada vez mais a necessidade dos homens se espalharem pela terra.

O que ganhamos com esse discurso de que o mundo não foi conhecido por todos os grandes impérios, e menos ainda por aqueles que viveram sob sua sujeição? Que o mundo só foi povoado à medida em que o povo se tornava demasiado abundante em um lugar e, havendo um homem empreendedor, graças à sua conduta se espalhou sobre as regiões vizinhas. Enfim, que quanto mais próximas forem as regiões de nosso centro, mais cedo foram elas habitadas, polidas e cultivadas, o que vemos mais claramente ainda pela genealogia do mundo. (Idem, p. 170, trad. nossa)

A parte dos homens que habitou esse centro onde tudo começou, sugere Du Plessis-Mornay, por ter tido uma história mais longa, desenvolveu mais sua

arte, sua ciência, sua técnica, e suas leis. Quanto mais próximos do centro, maior o desenvolvimento, quanto mais distantes do centro, menor o desenvolvimento. E esse conhecimento ou cultura ia sendo passado aos povos que estavam mais próximos dos povos centrais.

Dos assírios a monarquia veio aos persas, dos persas aos gregos, dos gregos aos latinos, dos latinos aos franceses, dos franceses aos alemães, à medida em que os povos se cultivaram [*polir*] e acrescentaram prudência à sua força. (Idem, p. 171, trad. nossa)

Essa localização da cultura e da técnica leva o autor a um desdobramento que nos faz voltar aos americanos. Como dissemos, quanto mais próximos do centro, mais desenvolvidos são os homens. Quanto mais distantes do centro, menos desenvolvidos eles são. Aplicando essa tese à conquista, Du Plessis-Mornay traz uma explicação que se encaixa perfeitamente na “diferença” que os europeus encontraram nos vários povos americanos que os conquistadores foram pouco a pouco conhecendo.

Na medida em que o povo vai avançando sempre, um de um lado, outro de outro, ao final é necessário que se a terra durar, eles se encontrem. De fato, como a extremidade de nossos povos, Irlanda, Escócia, Lapônia, Groenlândia são como selvagens, também o são as extremas colônias das Índias Ocidentais, vindas das Índias Orientais, ou seja Canadá, Bacalhaus, Brasil e Patagônia. E como ao contrário nossas regiões, quanto mais tendem em direção ao centro que nós tomamos (Monte Taurus no Caucaso), mais elas possuem as marcas de sua antiguidade. A Gália mais do que a Alemanha, a Itália do que a Gália, a Grécia do que a Itália, o Egito do que a Grécia, e assim sucessivamente. Também os espanhóis que tinham encontrado cabanas e abrigos em suas primeiras conquistas encontraram, andando mais para frente, belas cidades e muito povoadas, pessoas de justiça e pessoas de guerra, profissões bem cultivadas [*polis*], histórias de seus feitos, antiguidades maravilhosas, calçadas e estradas que ultrapassam as Pirâmides do Egito e tudo o que o mundo considerou como milagres. (Idem, p. 171, trad. nossa)

Se passarmos do texto de Du Plessis-Mornay para o texto de Montaigne, veremos claramente que para além da constatação de que existem diferentes níveis de desenvolvimento nas diferentes sociedades, não parece haver nenhuma semelhança no discurso de um e outro quanto a este ponto. Mesmo porque, não nos parece que Montaigne tente explicar em qualquer lugar que seja a diferença de desenvolvimento entre os povos. Assim como não parece fazer julgamento de valor nenhum. Ao que parece, ele simplesmente a constata. Podemos observar que, no que diz respeito aos povos americanos que “conheceu”, ele encontrou elementos dignos de elogio, qualquer que fosse o patamar de desenvolvimento em que se encontrassem.

Bibliografia

- Du Plessis-Mornay, Philippe. 1583. *De la verité de la religion chrestienne. Contre les athées, epicuriens, payens, juifs, mahumedistes, et autres infidels*. Genebra: Antoine Chuppin.
- Gliozzi, Giuliano. 2000. *Adam et le Nouveau Monde. La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale: des généalogies bibliques aux théories raciales*. Lecques: Théétète.
- Montaigne, Michel. 2001. *Os Ensaíos*. 3 vol. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.