



## “Des Cannibales” : presencia del otro y formación de sí

## “Des Cannibales” : presence of the other and formation of oneself

Joan Lluís Llinàs<sup>1</sup>  
jlluis.llinas@uib.es

**Resumen :** Este artículo analiza el capítulo “Des cannibales” (*Essais*, I, 31) a partir de dos presupuestos metodológicos. El primero es que cada capítulo de los *Essais* es un episodio del proyecto de pintura de sí. El segundo, que cada capítulo debe ser leído teniendo en cuenta los inmediatamente anteriores, que sirven de preparación para su lectura. Estos dos supuestos de lectura permiten que emerjan dos cuestiones: la de cómo conseguir la naturalización del hombre y de la sociedad, a través del arte; y la del papel que juega “el otro” en ese proceso. Ambas cuestiones se aplican tanto al proyecto individual de la pintura de sí como al problema de la organización social, en la que juega un papel importante para la reflexión el *Discours sur la servitude volontaire* de La Boétie, protagonista elíptico del capítulo, en la medida que coloca la cuestión del reconocimiento como clave para reflexionar sobre la sociedad en la que se lleva a cabo el proceso de formación individual. **Palabras-clave :** Montaigne, “Des Cannibales”, La Boétie, formación de sí, reconocimiento del otro

**Abstract :** This article analyses the chapter “Des cannibales” (*Essais*, I, 31) from two methodological assumptions. The first one is that each chapter of the *Essais* is an episode of the self-painting project. The second one is that each chapter must be read taking into account the immediately preceding ones, which serve as preparation for its reading. These two assumptions allow the emergency of two questions: how to achieve the naturalization of man, and society, through art; and the role that “the other” plays in that process. Both questions apply both to the individual project of self-painting and to the problem of social organization, in which the *Discours sur la servitude volontaire* of La Boétie, the elliptical protagonist of the chapter, plays an important role in reflection. Inasmuch as it places the question of recognition as a key to reflect on the society, in which the process of individual training takes place. **Keywords :** Montaigne, “Des Cannibales”, La Boétie, Self-education, Recognition of the other

1 Profesor Dr. Titular de la Universitat de les Illes Balears (UIB, España). Investigador principal (IP) del grupo de investigación sobre pensamiento científico y filosófico moderno y contemporáneo de la UIB (F&C). Vicedecano de la Facultad de Filosofía y Letras de la UIB.

## Introducción

Si hemos de hacer caso del aviso al lector con el que empiezan los *Essais*, Montaigne es la materia de su libro, es él quien se pinta. De este modo, cada uno de los capítulos que componen la obra se presentan como aproximaciones a esta pintura de sí mismo que es el conjunto de los *Essais*. Que Montaigne es la materia de su libro es algo bien sabido, mas sin embargo, quizás no tan bien asimilado. Es frecuente tratar capítulos de los *Essais* sin tener presente que siempre y en cada momento se está pintando. Aislar el contenido de la intención declarada del libro puede ser lícito, pero tratar dicho contenido en el marco de esa intención parece que puede ofrecer una aproximación más fructífera al texto.

Así, en lo que sigue, voy a abordar el capítulo “De los caníbales” considerándolo primeramente como una muestra del proceso de la pintura de sí. Para ello, en primer lugar, explicaré brevemente cómo entiendo la pintura de sí mismo que lleva a cabo Montaigne, cual es el proyecto que parece que intenta llevar a cabo. A continuación, situaré el capítulo en la serie que le antecede, partiendo del capítulo “Del pedantismo”<sup>2</sup>. Luego abordaré el contenido de “De los caníbales”, centrándome en la cuestión de cómo nos encontramos con un ejemplo concreto de aplicación del juicio, ejemplo que parte de la experiencia del otro y que conduce a un proceso de apropiación cuyo efecto es la formación de sí a partir del ejercicio del juicio y la reflexión sobre la organización social. Finalmente, intentaré apuntar algunas conclusiones de esta aproximación.

## Preparando al lector de los *Essais* para leer los Caníbales

Montaigne introduce durante los *Essais* continuas referencias a lo que está haciendo con la producción de su obra, para que así el lector no pierda de vista cuál es el objetivo de aquello que está leyendo. El aviso al lector que precede los *Essais*, texto no modificado a lo largo de las sucesivas ediciones, es claro en este sentido: se pinta a sí mismo, es el mismo la materia de su obra. Al lector, Montaigne le avisa que no ha escrito a su servicio, ni para la gloria de sí mismo. No busca el favor del mundo, sino describirse tal como es, en su manera de ser simple y natural. El aviso al lector parte de una oposición que hay que tener presente a lo largo del libro: natural-artificial. El libro va a intentar evitar el artificio, pues el proyecto trata de pintarse tal como uno es. Es significativo, en este sentido, la referencia a los pueblos amerindios:

Que si j'eusse esté entre ces nations qu'on dict vivre encore sous la douce liberté des premieres loix de nature, je t'assure que je m'y fusse tres-volontiers peint tout entier, et tout nud (*Au lecteur*).

2 Podríamos remontarnos a capítulos anteriores, especialmente a “De la Coustume et de ne Changer Aisément une Loy Receue” (I, 23), pero para nuestro propósito, y para no extendernos en demasía, empezaremos nuestro análisis con “Du pédantisme”. Sobre “De la Coustume” como contrapunto a una lectura relativista desde la antropología contemporánea del capítulo “Des cannibales”, véase Desan (2018, pp. 115-140).

[De haber estado entre aquellas naciones que, según dicen, todavía viven bajo la dulce libertad de las primeras leyes de la naturaleza, te aseguro que me hubiera gustado muchísimo pintarme del todo entero y desnudo (*Al lector*)]<sup>3</sup>

De entrada, pues, esos pueblos se sitúan como la sociedad anhelada, en la medida que están más cerca de la naturaleza. En cambio, Montaigne se ha encontrado con obstáculos para llevar a cabo su proyecto, en una sociedad, como la europea, más artificiosa y en la que mostrarse como uno es, puede generar problemas.

Así, Montaigne se pinta, pero no es una pintura que siga un orden cronológico. La cuestión del orden de los *Essais* es compleja y sigue sin resolverse (quizás no se resuelva nunca, ante la falta de suficientes datos sobre el orden que siguió Montaigne para organizar su obra en libros y capítulos). Ahora bien, hay capítulos que parecen conectarse y cuya colocación consecutiva tiene sentido. Es el caso, claro, de “Du pédantisme” y “De l’institution des enfans”, por cuanto que tratan la misma temática, la educación, y el segundo es de alguna manera la continuación del primero. Pero estos dos capítulos no están aislados, pues se establece también, pese a la diversidad temática, una conexión con los siguientes y, tomados en conjunto, suponen un establecimiento del marco de lectura que Montaigne quiere para que el lector diligente saque provecho de “Des cannibales”. Esto es así porque nos encontramos con un capítulo que puede tener implicaciones teológicas y políticas, y hay que evitar aproximaciones al texto que generen debates estériles. Así, los capítulos anteriores a “Des cannibales”, junto al siempre presente aviso al lector, preparan sus condiciones de lectura: en primer lugar, recordar que Montaigne siempre se está pintando; segundo, que la pintura de sí se despliega mediante un juicio que se está siempre formando; tercero, que hay unos límites a considerar en el ejercicio del juicio; cuarto, que en el juicio y en el proceso de pintura de sí aparece siempre el otro, aquello sin lo cual yo no podría ser. Veamos, a continuación, cómo aparecen estas cuestiones en los capítulos previos a “Des cannibales”.

“Du pédantisme” plantea una crítica a la educación de la época a partir de preguntarse si ésta consigue el fin deseado, que para Montaigne consiste en “hacer debidamente al hombre” a partir de la formación del juicio y el entendimiento. La cuestión inicial del capítulo estriba en si una excesiva materia de estudio ahoga el desarrollo del juicio, como sucede con las plantas a las que se riega demasiado (I, 25, 134). El problema, para Montaigne, no está tanto en la cantidad de contenido que se enseña sino en haber olvidado el objetivo de la educación, que ha dado lugar a una “forma errónea de entender las ciencias” (I, 25, 136). Así, los maestros se equivocan al pensar que la transmisión de la información es un fin en sí mismo, olvidando que, como sucede con la comida, ésta debe ser asimilada de manera que

3 Todas las referencias a los *Essais* se hacen por la edición de Pierre Villey, citando nº de libro, nº de capítulo, nº de página y letra (a, b, c, según pertenezca, respectivamente, a la edición de 1580, a la de 1588, o a la de 1595 y al ejemplar de Burdeos): Para la traducción al español, que ofrecemos a continuación, utilizamos la edición de Jordi Bayod. Indicando el nº de página.

esta información se convierta en algo propio. Por eso la tarea educativa fracasa: si el maestro no ha asimilado los conocimientos que quiere transmitir, difícilmente hará otra cosa con el alumno que no sea llenarle la memoria de contenidos (I, 25, 140), cuando de lo que se trata es de formar el juicio.

“De l’institution des enfans” continua esta idea. Utiliza la misma imagen de la comida y la digestión para presentar una sola idea novedosa que va a desarrollar: que el preceptor se conduzca de una forma nueva (I, 26, 150). Ese “nuevo” preceptor debe tener la cabeza bien hecha antes que bien llena (I, 26, 150), esto es, debe poseer el juicio bien formado, porque sólo así estará en condiciones de ayudar al niño, al que educa, a formar bien el suyo. Empero, antes de empezar a desarrollar el tema de cómo hay que formar el juicio, Montaigne, en las primeras páginas del capítulo, conecta esta cuestión con el objetivo de los *Essais* y con la pintura de sí. Fijémonos en el inicio:

(a) Je ne vis jamais pere, pour teigneux ou bossé que fut son fils, qui laissast de l’avouer. Non pourtant, s’il n’est du tout enyvré de cet’affection, qu’il ne s’aperçoive de sa defaillance; mais tant y a qu’il est sien. Aussi moy, je voy, mieux que tout autre, que ce ne sont icy que resveries d’homme qui n’a gousté des sciences que la crouste premiere, en son enfance, et n’en a retenu qu’un general et informe visage: un peu de chaque chose, et rien du tout, à la Françoisé. Car, en somme, je sçay qu’il y a une Medecine, une Jurisprudence, quatre parties en la Mathematique, et grossierement ce à quoy elles visent. (c) Et à l’adventure encore sçay-je la pretention des sciences en general au service de nostre vie. (a) Mais, d’y enfoncer plus avant, de m’estre rongé les ongles à l’estude d’Aristote, (c) monarque de la doctrine (a) moderne, ou opiniatré apres quelque science, je ne l’ay jamais fait; (c) ny n’est art dequoy je sceusse peindre seulement les premiers lineamens. Et n’est enfant des classes moyennes, qui ne se puisse dire plus sçavant que moy, qui n’ay seulement pas dequoy l’examiner sur sa premiere leçon: au moins selon icelle. Et, si l’on m’y force, je suis contraint, assez ineptement, d’en tirer quelque matiere de propos universel, sur quoy j’examine son jugement naturel: leçon qui leur est autant incognue, comme à moy la leur. (I, 26, 145-146).

[(a) Jamás he visto a un padre que, por jorobado o tiñoso que sea su hijo, deje de reconocerlo. No es, sin embargo, a menos que el sentimiento le obceque por completo, que no repare en su defecto, pero, en cualquier caso, es suyo. Por mi parte también veo, mejor que nadie, que esto no son nmás que desvaríos de alguien que, de las ciencias, sólo ha probado la primera corteza en su infancia y sólo ha retenido una imagen general e informe: un poco de cada cosa y nada del todo, a la francesa. Porque, en suma, sé que existen la medicina, la jurisprudencia, las cuatro partes de la matemática, y sé burdamente cuál es su objetivo. (c) Y tal vez sé también la pretensión de las ciencias en general de ser útiles a nuestra vida. (a) Pero penetrar más allá, haberme roído las uñas en el estudio de Aristóteles, (c) monarca de la doctrina moderna, (a) o haberme

obstinado tras alguna ciencia, nunca lo he hecho; (c) ni sabría describir siquiera las líneas básicas de arte alguno. Y no hay niño de los cursos medios que no pueda decirse más docto que yo, ni siquiera estoy capacitado para examinarlo de su primera lección. Y si me fuerzan a hacerlo, me veo obligado, con no poca ineptia, a plantear alguna materia de alcance general, con la que examino su juicio natural –lección que les resulta tan desconocida a ellos como a mí la suya (182-183)].

La primera palabra del capítulo, pues, marca la tónica de los *Essais*. *Je* sirve de punto de referencia, el lugar en el que se ubica la materia del capítulo y, por extensión, de toda la obra. El *ne* que sigue al yo nos recuerda que éste se constituye a partir de la limitación. Es un yo que aborda los temas desde su experiencia, concreta y limitada. Así, el discurso generado no será sobre lo que es, sino sobre lo que cree él que es y, en la medida que se genera a partir de las experiencias propias, es en cierta medida un discurso sobre sí mismo. Y si hay que hablar sobre educación, parece que un buen inicio es constatar por la experiencia propia el reconocimiento de cualquier padre para con su hijo, sean cuales sean sus defectos. Pero la continuación del fragmento, sin perder el tema, nos introduce en un tema paralelo, el de la producción de los *Essais*, estableciendo una analogía entre el niño y el libro, mediante el uso del comparativo indirecto *Aussi moy*, expresión más ambigua que el habitual *comme* (Llinàs, 2001, 25-28). El libro tiene defectos, pues es el resultado de la pintura de un ser imperfecto, limitado. Pero es un reflejo nunca completo, pues nada es idéntico a otra cosa. De la misma manera que un niño es producto de sus padres y que en él podemos ver reflejados sus progenitores, en el libro podemos ver reflejado a Montaigne, aunque no coincida exactamente con él. Ciertamente, Montaigne va más allá de la habitual relación entre autor y libro, diferenciándose de los escritores de su tiempo. En este sentido, el libro funciona como un emblema, pero es un emblema insatisfactorio, como también lo es el hijo (Compagnon, 1979, pp. 284-287). Como un padre que ha educado a sus hijos, Montaigne no dispone de los bienes de su obra, en la medida que ésta, autónoma, posee una vida propia. Pese a que Montaigne proclama la consubstancialidad entre el libro y su autor (II, 18, 665c), esto no es lo mismo que identidad, pues la reflexión supone la diferencia y, en el caso de la analogía con el hijo, también la autonomía e incluso la superación, y así es reconocido por Montaigne en el capítulo de la afección de los padres a los hijos:

Il peut (el llibre) sçavoir assez de choses que je ne sçay plus, et tenir de moy ce que je n'ay point retenu et qu'il faudroit que, tout ainsi qu'un estrange, j'empruntasse de luy, si besoin m'en venoit (“De l'affection des peres aux enfans”, II,8, 402c).

[Puede saber bastantes cosas que yo no sé ya, y tener de mí cosas que yo no he conservado, y que debería, como un extraño, tomar de él si las necesitara. Es más rico que yo, aunque yo sea más sabio que él. (579)]

He querido resaltar este aspecto del inicio del capítulo sobre la educación porque señala una pauta de lectura: sin olvidar que todo lo que está escrito pretende reflejar a su autor, que es la materia del libro, al lector le es permitido ir más allá si el texto lo permite, pues la riqueza de un texto y la diligencia del lector son lo que conduce a sacar provecho de aquel, más allá de lo que el autor ha querido explícitamente poner. Más adelante en “De la institution des enfans”, Montaigne alabaré a Plutarco por poseer esta capacidad interpretativa, y aludirá, por primera vez, a La Boetie y a su *Discours sur la servitude volontaire*, poniéndolo como ejemplo (y situándolo, de este modo, a la altura de Plutarco).

Pero el inicio del capítulo indica también cuál es el requisito para conquistar esta autonomía, y no ser simple reproducción de lo anterior: el juicio. Montaigne hablará desde su juicio natural, el juicio « chancelant, bronchant et chopant » (I, 26, 146a), que produce y se muestra en los *Essais*. Por eso, lo nuevo que va a proponer Montaigne es un preceptor que posea la cabeza bien hecha antes que bien llena, y que, por tanto, pueda ayudar a formar el juicio del niño. El capítulo despliega los instrumentos que debe el preceptor poner en juego para formar el juicio del niño: viajar, conversar, leer, aprovechar cualquier experiencia, con la filosofía como disciplina fundamental. Lo que quiero destacar ahora es que para Montaigne la formación del juicio se produce a partir de experiencias, y de experiencias vinculadas a otros seres humanos. Se conversa, se viaja, se leen libros de historia, se está atento a cualquier detalle, para conocer mejor a los otros seres humanos, y para formarnos a partir de ellos. Montaigne, en su proyecto, está pintando un ser humano particular. Y esa pintura de sí se ofrece al lector que de alguna manera la completa. Del mismo modo, la formación del juicio pasa por atender al juicio y al comportamiento de otros seres humanos.

Ahora bien, una vez establecida la necesidad de formar el juicio y de cómo este juicio puede ser formado, el siguiente capítulo “C’est folie de rapporter le vray et le faux à nostre suffisance” (I, 27) establece unas pautas para ejercitarlo. Por una parte, se reafirma la importancia de tener un juicio formado, pues cuanto más vacía está el alma y menor es su contrapeso, más fácilmente cede bajo la carga de la primera persuasión (I, 27, 178c). Pero, por otra parte, quien posee juicio puede caer en el error de aplicarlo inadecuadamente, como es el caso de considerar como falso aquello que no nos parece verosímil. Montaigne se refiere a los espíritus, brujerías o adivinaciones del futuro y, en relación a ellas, distingue entre lo que nos dice la experiencia y lo que nos dice la razón. La experiencia nos lleva a considerar como falsos todos estos hechos, pero la razón sitúa la capacidad de nuestro juicio:

Et, à présent, je treuve que j’estoy pour le moins autant à plaindre moy mesme: non que l’experience m’aye depuis rien fait voir au dessus de mes premieres creances, et si n’a pas tenu à ma curiosité; mais la raison m’a instruit que de condamner ainsi resoluement une chose pour fauce et impossible, c’est se donner l’avantage

d'avoir dans la teste les bornes et limites de la volonté de Dieu et de la puissance de nostre mere nature; et qu'il n'y a point de plus notable folie au monde que de les ramener à la mesure de nostre capacité et suffisance (I, 27, 179a).

[Y ahora me parece que yo mismo era por lo menos igualmente digno de lástima. No es que después la experiencia me haya hecho ver nada por encima de mis primeras creencias –y, sin embargo, no ha sido por falta de curiosidad–; pero la razón me ha enseñado que condenar una cosa tan resueltamente como falsa e imposible es arrogarse la superioridad de tener en la cabeza los términos y los límites de la voluntad de Dios y de la potencia de nuestra madre naturaleza; y que no hay locura más notable en el mundo que reducirlos a la medida de nuestra capacidad y aptitud (235).]

Nuestro juicio se ve influido por la costumbre y tendemos a ver las cosas con la medida humana, cuando deberíamos “juzgar con más reverencia sobre la infinita potencia de la naturaleza” (ibídem, 179). Esta sumisión del juicio contrasta con la omnipotencia del juicio del capítulo anterior. En “De l'institution des enfans” no aparece ninguna referencia a la religión. Ahora, resaltar el orgullo humano de pretender fijar la verdad y falsedad de nuestra naturaleza le sirve a Montaigne para defender el sometimiento por entero a la autoridad del gobierno eclesiástico.<sup>4</sup> Nuestro juicio es variable, cosas que hoy consideramos fábulas ayer eran para nosotros artículos de fe y, por tanto, ante la tesitura de juzgar sobre la naturaleza y sobre Dios, debemos abstenernos, y contra nuestra tendencia orgullosa de querer resolverlo y decidirlo todo mediante el ejercicio de nuestro juicio, debemos someternos a lo que manda la autoridad en este ámbito. Así, I, 27 complementa el capítulo anterior: hay que aprender a juzgar sobre todo, sí, pero sobre todo lo humano, dejando fuera del ámbito del juicio aquello que nos sobrepasa.

El capítulo I, 28, “De l'amitié”, está centrado en la relación de amistad entre Montaigne y Étienne de la Boétie. Éste se sitúa en el centro del primer libro, pues se trata de realzar su talento natural, no comparable al de ningún contemporáneo, y más cercano a los grandes hombres de la antigüedad (I, 28, 184a). Aparentemente, el capítulo no tiene que ver ni con los anteriores ni con los que siguen, y parece un homenaje al amigo, que antecede al capítulo central del primer libro de los *Essais*, en el que se va a ubicar una obra de La Boétie<sup>5</sup>. No es nuestra intención desarrollar *in extenso* los rasgos de la amistad entre Montaigne y La Boétie, para nuestro propósito es suficiente con recordar que se trata de una amistad distinta de la relación fraternal, de la amorosa, del matrimonio, de la licencia griega, porque se trata de una unión de almas (I, 28, 188), de un alma en dos cuerpos (I, 28, 190c), de una amistad única, que no puede extenderse a más de una persona (I, 28, 191a). Nótese que la amistad

4 O también puede servir para dispensarnos de ella, en la medida que nuestro juicio no puede concluir nada definitivo al respecto.

5 Inicialmente debía ser el *Discours*, pero por el uso del texto por parte de los protestantes, Montaigne decide poner en su lugar 29 sonetos.

empieza, antes de conocerse físicamente, con la lectura de Montaigne del *Discours de la servitude volontaire*, obra de grande y de merecida consideración, pero que dista de ser lo mejor de lo que La Boétie era capaz (I, 28, 184a). Pero, aunque tanto al principio como al final del capítulo Montaigne recuerda, a modo de disculpa, que el *Discours* fue escrito por La Boétie a modo de ensayo en su minoría de edad; el texto es bien apreciado por Montaigne, no sólo porque su lectura desencadena una amistad incomparable, sino porque, en un añadido de 1588 en “De l’institution des enfans”, Montaigne se refiere al autor del *Discours* como un lector diligente que es capaz de interpretar un texto de tal manera que genera un bello discurso (I, 26, 156b). Como Plutarco, y como Montaigne mismo, La Boétie es capaz de leer en un texto muchas cosas que el propio autor no había leído. Como Plutarco, de una breve anécdota construye un libro brillante, en la medida que es capaz de interpretar y de producir incesantemente.<sup>6</sup> Y para esto es necesario no aprender las historias sino saber juzgarlas. El mérito de La Boétie consiste en haber sabido aprovechar a Plutarco poniéndolo, como desea Montaigne, en *place marchande*. El *Discours*, por tanto, más allá que no refleje toda la grandeza de su autor, es el reflejo de una gran persona, capaz de ponerse a la altura de los mejores hombres de la Antigüedad. De hecho, en “De la phisionomie”, La Boétie es comparado con Sócrates por lo que hace a su fealdad, fealdad superficial en ambos casos, y que no refleja la grandeza de su espíritu. Sólo la fortuna ha impedido que La Boétie haya producido grandes efectos:

Et le plus grand que j’aye conneu au vif, je dis des parties naturelles de l’ame, et le mieux né, c’estoit Estienne de la Boitie; c’estoit vrayement un’ame pleine et qui montrait un beau visage à tout sens<sup>7</sup>; un’ame à la vieille marque et qui eut produit de grands effects, si sa fortune l’eust voulu, ayant beaucoup adjousté à ce riche naturel par science et par estude (II,17, 659a).

[Y el más grande que he conocido en persona, quiero decir en cuanto a cualidades naturales del alma, y el mejor nacido, era Etienne de la Boétie. Era en verdad un alma plena y que mostraba un buen semblante en todos los aspectos; un alma al viejo estilo, y que habría producido grandes acciones de haberlo querido su fortuna, pues habría añadido mucho a su rico natural mediante la ciencia y el estudio (995).]

La grandeza del personaje de La Boétie es un rasgo fundamental para entender la amistad que describe Montaigne. Pero, además, el capítulo abre otra dimensión

6 Como Kostantinovic (1989, 34, n.13) observa, la descripción que lleva a cabo F.Fuhrmann de Plutarco en *Images de Plutarque*, 63-65, corresponde perfectamente a la que podríamos efectuar de La Boétie.

7 Aquí hay un borrador en el manuscrito: *Je lisois sous sa robe longue une vigueur soldatesque*. Garavini (1991, 73-74) lo atribuye posiblemente a los editores. Es importante este fragmento para lo que nos ocupa, pues veremos, más adelante, cómo se produce una cierta identificación entre los caníbales y La Boétie, que estaría reforzada al leer este pasaje de “De la praesomption”, al compartir La Boétie el espíritu de nobleza guerrera de estos pueblos amerindios.



de lo tratado en el capítulo sobre la educación de los hijos. Los *Essais* son también el espacio de la interpretación; el lector participa del texto, lo reescribe, como hacen Montaigne y La Boétie con sus lecturas. Pero al mismo tiempo, Montaigne, como sucede al final de “De l’institution des enfans”, se queja de no ser bien entendido (I, 26, 176c). ¿En qué se basa la queja, si se acepta que el lector puede interpretar y reescribir a su manera el texto? La respuesta pasa por recordar cómo leía Montaigne. Cuando por ejemplo lee a Plutarco, por una parte, ve a Plutarco reflejado en sus escritos; pero por la otra, lo utiliza libremente para expresarse mejor. Esto mismo es lo que desea Montaigne para su libro, un lector que sepa reconocer al hombre que escribe, que entienda qué está haciendo al escribir los *Essais*, y que, al tiempo, sea capaz de sacar provecho del texto sin por ello desmentir al autor. Montaigne no quiere un lector cualquiera, sino uno selecto que lo sepa desplumar:

J’aimeray quelcun qui me sçache deplumer, je dy par clairté de jugement et par la seule distinction de la force et beauté des propos (II,10, 408c).

[Me gustaría alguien que supiera desplumarme, quiero decir por claridad de juicio y por la simple distinción de la fuerza y la belleza de las palabras (586).]

Es decir, Montaigne quiere alguien como él, un amigo, como el amigo perdido, La Boétie. En el proyecto de los *Essais*, el otro está constantemente presente, como el contrapunto a partir del cual se forma y se pone a prueba el juicio. Ese poner a prueba, ese ensayarse, exige la presencia del otro, tanto como un elemento experiencial necesario, como también como un observador de la pintura de sí, pintura que a su vez le sirve para formarse. Ese otro, idealmente, es el amigo. Su ausencia, en cierto modo, genera los *Essais*, aunque resta por ver si éstos son capaces de hacer posible una comunicación como la amistad descrita. Para ello, hay que buscar un lector diligente, alguien que, como Montaigne, se ocupe de formar su juicio. Así, no es extraño que, en I, 26 Montaigne utilice el mismo vocabulario para referirse a la virtud que el que utiliza en I, 28 para referirse a la amistad (McFarlane, 1991). El reto consiste en ligar educación y amistad, pues en la segunda, como la describe Montaigne, la comunión es tal que hace innecesario cualquier otro tipo de comunicación y, por tanto, el esfuerzo del autor de los *Essais* en ser comprendido en su proceso de lucha interminable por la autoposesión. Muerto La Boétie, el único amigo, los *Essais* se han hecho posibles, y la afirmación del juicio necesaria.

Tras los 29 sonetos de Étienne de la Boétie, nos encontramos con el capítulo sobre la moderación (I, 30). Si el capítulo sobre la amistad de alguna manera relataba un exceso, una amistad incomparable, fuera de toda medida, ahora nos encontramos con una crítica al exceso, en concreto al exceso de deseo de virtud:

Comme si nous avions l’attachement infect, nous corrompons par nostre maniemment les choses qui d’elles memes sont belles et bonnes.

Nous pouvons saisir la vertu de façon qu'elle en deviendra vicieuse, si nous l'embrassons d'un desir trop aspre et violant (I, 30, 197a).

[Como si nuestro tacto estuviera infecto, al tocarlas corrompemos las cosas que de suyo son bellas y buenas. Podemos asumir la virtud de manera que se vuelva viciosa si el deseo con la que la abrazamos es demasiado áspero y violento (265).]

Montaigne, al respecto, cita la carta a los Romanos de San Pablo, en un fragmento que aparece pintado en las vigas de la biblioteca de Montaigne: “No seáis más sabios de lo necesario; sed sobriamente sabios”. El problema aparece cuando nos entregamos en exceso a una acción justa, ya se trate de la religión, de la filosofía, del matrimonio, del placer o de contentar al Cielo o a la naturaleza. En relación con la naturaleza, al final del capítulo, toma ejemplos “de las tierras descubiertas en nuestra época, aún puras y vírgenes en comparación con las nuestras” (I, 30, 201b), que el lector va a recordar al abordar el siguiente capítulo, “Des cannibales”, y ejemplos tomados de la *Historia general de las Indias* de López de Gómara, que revelan la crueldad de estos pueblos al tiempo que reflejan lo inevitable de la crueldad humana, presente incluso en tierras puras y vírgenes. Cuando el lector vea la defensa del canibalismo en el capítulo siguiente, recordará este pasaje y tendrá en cuenta que esta defensa es relativa, en cuanto comparamos estos pueblos con la sociedad europea.

Por otra parte, situar el capítulo sobre la moderación a continuación del centro del primer libro, en el que se ubica el texto de La Boétie, y luego del capítulo sobre la amistad, tiene como efecto situar en su justa medida la descripción de la amistad que ha llevado a cabo Montaigne. En este capítulo no se trata de resaltar la pasión de la afición, sino la comunión de almas que se produce y la grandeza del personaje al cual se homenajea.

El breve recorrido que hemos efectuado por los capítulos anteriores a I, 31, nos ha abierto dos cuestiones que retomaremos al ocuparnos del capítulo “Des cannibales”: la relación con el otro y los límites del juicio.

Respecto de la relación con el otro, el capítulo sobre la educación insiste en la necesidad del otro para formar el juicio mediante la conversación, la atención a la vida cotidiana, los viajes, o la lectura. Más o menos alejado en el tiempo y en el espacio, el otro se presenta como piedra de toque para ejercer el juicio adecuadamente y formarse como persona. En cierto modo es la otra mitad necesaria, que completa al individuo que se forma ejerciendo su juicio. En el capítulo sobre la amistad, La Boétie es presentado como la otra mitad de Montaigne, el ejemplo de la amistad perfecta, como una sociedad en la que la unión de dos individuos da lugar a un colectivo mucho más rico, una manera de realizar completamente al hombre (Panichi, 2010, p. 167). La amistad de Montaigne y La Boétie aparece como la realización del *Discurs sur la servitude volontaire*, en el que la sociedad se describe

de manera que cada uno puede reconocerse en el otro. Vista desde la óptica de la formación de sí, la sociedad aparece como el marco necesario para que aquella se dé. No hace falta definir al hombre como un ser social para experimentar que sin el otro uno no es.

Por otra parte, si I, 26 y I, 28 marcan la relación con el otro, los capítulos I, 27 y I, 30 establecen los límites del ejercicio del juicio. El primero nos recuerda que no debemos precipitarnos y afirmar como falso aquello que nos parece extraño; el segundo, resalta que debemos evitar el exceso, pues éste nos desvía del “hermoso y llano camino que la naturaleza nos ha trazado” (I, 30, 198c). Veamos ahora cómo estos temas confluyen en “Des Cannibales”.

### **La inmensidad del mundo**

El capítulo empieza con dos consideraciones que marcan el procedimiento que va a seguir Montaigne. Hemos de juzgar las cosas, nos dice, por la vía de la razón y no atenernos a las opiniones vulgares (I, 31, 202a). Después de los capítulos anteriores, el lector ya intuye que Montaigne no se refiere a la razón absoluta y universal, que no está en posesión de ningún ser humano, sino de aquella que aparece en el ejercicio del juicio, la razón individual, pero razón al fin y al cabo. Ésta no consiste simplemente en seguir la opinión común, sino en intentar sopesar las distintas opiniones para poder pronunciar un juicio más formado y sólido. Pero a continuación, Montaigne, al introducir el tema de la “Francia Antártica”, recuerda la vanidad de nuestro juicio: “todo lo abarcamos, pero no apretamos sino viento” (I, 31, 203a). Así, el inicio del capítulo enmarca cómo se va a tratar la cuestión: desde la razón, pero con conciencia de los límites de la misma, asumiendo la incapacidad para comprender el mundo en su totalidad<sup>8</sup>. Así, lo que se afirme se presentará como provisional y revisable, materia para la reflexión.

Pero al tiempo se introduce cuál será el tema que se someterá al juicio de Montaigne, el de la Francia Antártica, esto es, las tierras del Brasil, “este otro mundo descubierto en nuestro siglo”, y en las que habitan hombres con un porte y unas costumbres muy distintas a las europeas. Un país infinito que se aparece como lo otro, no como el otro cercano, como el del amigo con el que podemos llegar a fusionarnos; ni como otro cercano con el que compartimos espacio de convivencia (en el domicilio, en la región, en el país), ni como con el otro que, si bien está distante en el espacio y puede tener costumbres y prácticas distintas a las nuestras, compartimos, en último término, una cultura común. Se trata del otro que se nos aparece, de entrada como lo absolutamente otro, como lo monstruoso. Montaigne comenta la posibilidad que esta nueva tierra descubierta sea la Atlántida, lo que descarta como improbable, asimismo que coincida con la narración de Aristóteles sobre la tierra descubierta por los cartagineses. Nos encontramos, pues, con algo

---

8 Tenemos los ojos más grandes que el vientre, y más curiosidad que capacidad, dice Montaigne justo antes (I, 31, 203a).

nuevo, con algo que no puede ser ubicado en nuestro mundo, sino que va más allá. Un caso excelente para poner en práctica nuestro juicio, aplicando lo dicho en I, 26:

Il se tire une merveilleuse clarté, pour le jugement humain, de la frequentation du monde. Nous sommes tous contraints et amoncellez en nous, et avons la veue racourcie à la longueur de nostre nez. On demandoit à Socrates d'où il estoit. Il ne respondit pas: D'Athenes; mais: Du monde. Luy, qui avoit son imagination plus plaine et plus estandue, embrassoit l'univers comme sa ville, jettoit ses connoissances, sa société et ses affections à tout le genre humain, non pas comme nous qui ne regardons que sous nous. Quand les vignes gelent en mon village, mon prebtre en argumente l'ire de Dieu sur la race humaine, et juge que la pepie en tienne des-jà les Cannibales (I, 26, 157a).

[El juicio humano extrae una maravillosa claridad de la frecuentación de mundo. Estamos contraídos y apiñados en nosotros mismos, y nuestra vista no alcanza más allá de la nariz. Preguntaron a Sócrates de dónde era. No respondió «de Atenas», sino «del mundo». Él, que tenía la imaginación más llena y más extensa, abrazaba el universo como su ciudad, proyectaba sus conocimientos, su sociedad y sus afectos a todo el género humano, no como nosotros, que sólo miramos lo que tenemos debajo. Cuando las viñas se hielan en mi pueblo, mi párroco deduce la ira de Dios sobre la raza humana, y piensa que la sed debe adueñarse ya de los caníbales (201).]

En este capítulo la frecuentación del mundo es un ingrediente de la educación de juicio, que nos ofrece de entrada tres lecciones. La primera, la de la inmensidad del mundo, el aprendizaje de que el mundo va más allá de las circunstancias en la sociedad y de nuestra sociedad misma. La frecuentación del mundo nos despierta del sueño de pensar que somos el centro del mismo, esto es, tanto del egocentrismo como del etnocentrismo. El párroco que considera sólo importante lo que acaece en su pueblo reduce la humanidad a su ámbito experiencial, y piensa que Dios sólo se ocupa de ellos. La frecuentación del mundo nos cura, pues, de la miopía, al tiempo que, poniendo un ejemplo de un representante de una religión, por ejemplo de la católica, se sugiere una crítica a las pretensiones totalizadoras de las religiones. La segunda lección, derivada de la primera, es la de la diversidad del mundo. No podemos pretender que nuestras desgracias sean resultado de la ira de Dios hacia la humanidad, porque ésta se despliega de múltiples formas. Y porque los sucesos que acaecen en el mundo son innumerables y diversos. Pensar que lo que nos acaece es signo de la pronta llegada del juicio final, por ejemplo, es una muestra de la vanidad humana, pues mientras en un lugar ocurren desgracias, en la otra todo puede ser felicidad. Nuevamente, el error de la miopía tiene que ver con la pretensión de acceder a los designios divinos. Ahora bien, y ésta es la tercera lección: si no tenemos acceso en este sentido a Dios, entonces no podemos determinar de manera absoluta lo bueno y lo malo. Estamos en un tiempo y en un espacio, y

contemplamos y juzgamos según una perspectiva concreta. Este reconocimiento de nuestra pequeñez respecto de la inmensidad del mundo es lo que nos permite juzgar mejor sobre los sucesos y los modos de vida que en él se dan.

Lo que quiero destacar ahora es que la referencia a los caníbales en este fragmento de I, 26 no es casual, y anticipa un modo de lectura del capítulo I, 31. En el contexto en que aparece la cuestión es la de la legitimación de la destrucción de los modos de vida de los pueblos americanos. Montaigne conocía bien los hechos y las cuestiones filosóficas que entraban en juego: ¿cuál es el estatuto de los amerindios respecto de los europeos? ¿Forman parte de la humanidad? Los capítulos precedentes y, en especial el de la educación de los hijos, ponen las bases para abordar la cuestión: el descubrimiento por parte de los europeos de las tierras americana sirve para constatar que las diferencias de costumbres, que ya sabíamos que se daban a través del tiempo, también suceden en el espacio, y que no somos quienes para adoptar una posición absoluta para juzgar sobre las mismas. La inclusión de los caníbales en el texto que comentamos de I, 26 supone una crítica más o menos velada a la conquista de los territorios americanos y al sometimiento de los pueblos amerindios en nombre de “la humanidad” querida por Dios. Actitudes como las del párroco son las que han llevado a guerras civiles, y también al menosprecio, sometimiento y destrucción de los pueblos amerindios. Es necesario, pues, para abordar adecuadamente la cuestión de los caníbales, cambiar la actitud de nuestro juicio, reconociendo que no poseemos la verdad cuando lo enunciamos, y que lo pronunciamos situándonos en una posición determinada. Lo que nos enseña la destrucción de los pueblos del continente americano es la destrucción de la civilización europea, incapaz de ver más allá de sus narices, de reconocer al otro y de reconocerse en él, sea caníbal, católico o protestante<sup>9</sup>.

### Los juicios sobre los amerindios

Ahora bien, para poder juzgar sobre este nuevo mundo, se necesitan hechos, se necesitan experiencias. Y si no disponemos de experiencias directas, deberemos recurrir a testimonios. La referencia inicial a un criado suyo que había estado unos años viviendo en la Francia Antártica establece el tipo de testimonios que busca Montaigne. Para juzgar bien hay que intentar ir a las cosas mismas, por lo que ser simple y burdo es mejor de cara a ofrecer un testimonio verídico. Esto es preferible a los cosmógrafos que mezclan el relato con la interpretación (aunque no deban

<sup>9</sup> R. Carbone (2013, pp. 244-270) destaca un doble objetivo en “Des cannibales”: el del esfuerzo por reconocer el otro cultural, y el de intentar poner en cuestión la lógica dual de la tradición cultural occidental, siguiendo en este último punto a Zalloua (2005), para quien Montaigne, al mezclar naturaleza y cultura en los caníbales, destruye la lógica binaria que preside el discurso tradicional sobre el otro. En este sentido, como destaca Carbone, seguir la vía de la razón para juzgar a los caníbales no supone sólo oponerse a las opiniones comunes, sino también poner en cuestión las estructuras lógicas que operan habitualmente en la formulación de juicios sobre el otro. Así, la vía de la razón supone el ejercicio del juicio tal como lo plantea y practica Montaigne en los *Essais*.

ser ignorados, pues todo sirve al juicio<sup>10</sup>). El esfuerzo de quién juzga consiste en no dejarse llevar por sus opiniones previas, en no quedarse limitado “en su mundo”. Se entiende, pues, que se busque la información más pura posible, de manera que el juicio pueda ejercerse libremente, sin interpretaciones de los hechos que nos puedan limitar el ejercicio de nuestro juicio.

Y el caso es que Montaigne emite en este capítulo un juicio conclusivo, en forma de tesis, sobre los caníbales (nada hay en este pueblo que sea bárbaro y salvaje), que pretenderá ser probado a partir de tres otros juicios que parece que no pueden ser sostenidos simultáneamente<sup>11</sup>:

1. los pueblos amerindios no son como nosotros;
2. los pueblos amerindios son mejores que nosotros;
3. los pueblos amerindios son como nosotros

Veamos cómo se despliega cada uno de ellos y cómo pueden ser compatibles. Ya hemos comentado que Montaigne descarta que las nuevas tierras tengan que ver ni con la Atlántida ni con la isla de los cartagineses, esto es, ni con el relato de Platón ni con el de Aristóteles. Pero Montaigne no ofrece una alternativa, ni concluye nada al respecto. Al hacerlo así, como bien señala, entre otros, Lestrignant (2010, p. 19), se abre la puerta a la posibilidad del origen no adámico de los pueblos amerindios, tomando parte del debate de la época sobre el estatuto antropológico de dichos pueblos (Gliozzi, 1977). En el pasaje en el que Montaigne “dialoga” con Platón, todo lo que le relata parece remitir a la ausencia de cultura, esto es, en los términos en que se establece la categorización del fenómeno, a la ausencia de artificio, para resaltar así su “naturalidad”: no poseen ni comercio, ni ciencia de las letras ni de los números, ni títulos de superioridad política, ni riqueza ni pobreza, ni contratos, ni vestidos, ni agricultura. Al hacerlo así, Montaigne incide en la enorme distancia existente entre ellos y los europeos, pero al tiempo los introduce como un elemento de reflexión de nuestra tradición. La afirmación del disgusto que le supone que Licurgo y Platón no hubiesen conocido estos pueblos, más allá de lecturas que ven allí una ironía (De Lutri, 1976), debe tomarse en serio, en la medida que el conocimiento que Montaigne posee tanto de la *República* como de las *Leyes* le hace tener presente la posición de Platón, que parte de la alabanza de un pueblo primitivo, cercano a la naturaleza, pero que, sin embargo, se trata de una forma de vida ya perdida e imposible de recuperar, por lo que, pese a sus cualidades, tiene que ser dejado atrás

10 Aunque Montaigne afirma que no recurre a los cosmógrafos, los conocía bien, y utiliza de hecho tanto a Thévet como a Léry, como es bien sabido, en este capítulo. El pueblo, que es el objeto del capítulo, es el de los Tupinamba.

11 Como se verá, esta contradicción aparente se produce porque Montaigne está cambiando la perspectiva, y usando la razón en sentidos distintos. Véase, al respecto, Birchal (2016, pp. 135-136), que distingue acertadamente entre la razón que justifica todas las costumbres (la razón que conduce al relativismo), la vía de la razón reflexiva (que se percata que llamamos “bárbaro” a todo aquello que se sale de nuestra costumbre), y las reglas de la razón, por la cual todas las costumbres son bárbaras a su luz (a la luz de la verdad).

porque la naturaleza humana conduce necesariamente al artificio (Llinàs, 2010, p. 165-167). Platón, en este aspecto, hace profesión de realismo, pues si bien la ciudad primitiva poseía virtudes como la ausencia de necesidades artificiosas y un sentido acusado de la colectividad, ya ha desaparecido, no es posible volver a ella, y, por tanto, es necesario una solución como la que se propone en la República, una solución que viene desde la filosofía, que aparece como la medicina que puede curar la enfermedad de la sociedad abrumada por el exceso de necesidades y por la falta de sentido colectivo de los intereses. Sin embargo, la presencia real de unos pueblos cercanos al estado de naturaleza, con aquel virtuoso primitivismo que parecía irremisiblemente dejado atrás, contradice de facto el razonamiento de Platón:

Il s'n'ont peu imaginer une nayfveté si pure et simple, comme nous la voyons par experience; ny n'ont peu croire que nostre société se peut maintenir avec si peu d'artifice et de soudeure humaine (I, 31, 206a).

[No han podido imaginar una naturalidad tan pura y tan simple como la que vemos por experiencia; ni han podido creer que nuestra sociedad pueda mantenerse con tan poco artificio y tan poca ligazón humana (281).]

Quizás los europeos no puedan volver atrás, pero la presencia de esas sociedades alternativas sirve de criterio para valorar mejor la nuestra y a las propuestas para salir de la “enfermedad” que padece, al situarlas Montaigne en un estadio superior a las nuestras, debido a su mayor aproximación a la vida natural. Aparece así el segundo juicio, los pueblos amerindios son mejores que nosotros:

(a) Combien trouveroit il la republique qu'il a imaginée, esloignée de cette perfection: (c) *viri a diis recentes*.

(b) *Hos natura modos primum dedit* (I, 31, 206).

[¿Hasta qué punto le parecería la república que imaginó alejada de esta perfección! (281)]

Los añadidos de Séneca y Virgilio refuerzan y explicitan el criterio de Montaigne para comparar las sociedades: cuanto más cerca se está de la naturaleza, y cuanto menos artificio tenga, mejor es la sociedad.

El capítulo sobre los caníbales continúa con una larga descripción del pueblo de los Tupinamba, que abarca desde su emplazamiento geográfico hasta sus creencias religiosas, pasando por su alimentación, sus construcciones y sus costumbres. Esta larga descripción nos introduce en el tercer juicio que sustenta la afirmación de Montaigne que los Tupinamba no son salvajes: los pueblos amerindios son como nosotros. Esta afirmación parece contradecir la primera. Si para discutir con Platón, Montaigne resaltaba la falta de artificio de esos pueblos, reduciendo la presencia de la cultura a su mínima expresión, una vez establecido el criterio para la valoración de una sociedad, ya no es necesario resaltar la diferencia. En esa descripción aparecen

elementos que se habían ocultado en la descripción efectuada para Platón, y que reflejan que nos encontramos con seres culturales, como es el caso de las creencias y prácticas religiosas. En este relato aparece la descripción del canibalismo, resultado de una práctica relacionada con la guerra, para demostrar “una extrema venganza” para con sus enemigos. Por eso, el progresivo abandono del canibalismo se produjo no por consideraciones morales, sino por ver que los portugueses, a los que consideraban más malvados que ellos, utilizaban otra clase de muerte, que sin duda debía ser más acerba que la suya. Montaigne no excusa el canibalismo, pero lo sitúa como una práctica similar a prácticas europeas, con lo cual iguala ambas culturas, presentadas en las páginas anteriores como muy distintas:

Je ne suis pas marry que nous remerquons l'horreur barbaresque qu'il y a en une telle action, mais ouy bien dequoy, jugeans bien de leurs fautes, nous soyons si aveuglez aux nostres. Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu'à le manger mort, à deschirer, par tourmens et par geénes, un corps encore plein de sentiment, le faire rostir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceaux (comme nous l'avons, non seulement leu, mais veu de fresche memoire, non entre des ennemis anciens, mais entre des voisins et concitoyens, et, qui pis est, sous pretexte de pieté et de religion), que de le rostir et manger apres qu'il est trespasé (I, 31, 209a).

[No me enoja que señalemos el bárbaro horror que hay en tal acción, pero sí que juzguemos bien acerca de sus faltas y estemos tan ciegos para las nuestras. Creo que hay más barbarie en comerse a un hombre vivo que en comerlo muerto; en desgarrar, con tormentos y torturas, un cuerpo lleno de sensibilidad, hacerlo asar cuidadosamente, hacer que lo muerdan y maten perros y cerdos –como lo hemos no sólo leído sino visto recientemente, no entre viejos enemigos sino entre vecinos y conciudadanos, y, lo que es peor, bajo pretexto de piedad y religión-, que en asarlo y comerlo una vez muerto (285-286).]

Esta igualación se confirma al alegar Montaigne pasajes de nuestra tradición literaria y cultural en los que se justifica el canibalismo, como sucede con Crisipo y Zenón, o con los médicos. En cambio, relata Montaigne, no encontramos opiniones que excusen la traición, la deslealtad, la tiranía o la crueldad. Los pueblos caníbales, pues, pueden y deben ser analizados de la misma forma que lo son los nuestros. El juicio se aplica de igual manera, lo que supone tratarlos como algo “igual”, más allá de que su origen pueda ser distinto al de los pueblos europeos. Son lo otro, pero referido a lo mismo. Recordemos el final del capítulo anterior sobre la moderación: la crueldad y la violencia son comunes tanto a los europeos como a los habitantes del nuevo continente descubierto. Las pasiones, como la venganza, están presentes en los seres humanos y, por tanto, en los pueblos que constituyen.

Una vez hecho este proceso de igualación, Montaigne puede desplegar otra descripción, en este caso de cómo llevan a cabo la guerra, que supone



situarlos en una escala de virtud superior a la nuestra, destacando su nobleza en dicho arte:

Leur guerre est toute noble et genereuse, et a autant d'excuse et de beauté que cette maladie humaine en peut recevoir: elle n'a autre fondement parmy eux que la seule jalousie de la vertu (I, 31, 210a).

[Su guerra es enteramente noble y generosa, y es tan excusable y bella como puede serlo esta enfermedad humana; entre ellos, no tiene otro fundamento que el simple celo por el valor (287).]

No buscan los bienes de los vencidos, sino la gloria, y ser superiores en valor y virtud. La descripción de la nobleza de los Tupi se combina con referencias de fuentes clásicas. Su entereza en la derrota lleva a citar a Séneca (I, 31, 211a) y a recordar la batalla de las Termópilas. De este modo, el efecto producido es vincular a los Tupi con la tradición cultural europea, y hacer posible la comparación entre ambos. El ejemplo de Leónidas sirve a Montaigne para afirmar que el honor de la virtud radica en combatir, no en vencer (I, 31, 212c), al tiempo que sitúa a los Tupi en lo más alto de nuestra escala de valores, a la altura de la grandeza de la antigüedad clásica.

Al hablar de la actitud de los prisioneros de guerra, Montaigne reproduce el texto de la primera de las dos canciones de los Tupi que aparecen en el capítulo. Tras relatarla, Montaigne declara, taxativo, que es una invención que no posee ninguna traza de barbarie, pero a continuación, añade:

«Sans mentir, au pris de nous, voilà des hommes bien sauvages; car, ou il faut qu'ils le soyent bien à bon escient, ou que nous le soyons: il y a une merveilleuse distance entre leur forme et la nostre» (I, 31, 212a).

[Sin mentir, en comparación con nosotros, son hombres bien salvajes. Porque es necesario que realmente lo sean ellos o que lo seamos nosotros –hay una extraordinaria distancia entre su forma y la nuestra (291).]

La poesía es un rasgo de una sociedad avanzada y, en este sentido, los caníbales son como los europeos. Pero la descripción del comportamiento que acompaña la canción reproducida aleja ambas sociedades. Son iguales por lo que hace a la presencia de los elementos que configuran una sociedad, esto es, los Tupi conforman una sociedad equiparable a la europea, conforman una cultura; pero hay una distancia considerable respecto de las formas concretas en las que se plasman dichos elementos. Así pues, llegados a este punto, en el capítulo han aparecido tres afirmaciones sobre la barbarie de los Tupi:

- a) no son salvajes;
- b) bajo la luz de la razón, todos somos salvajes;
- c) o ellos son salvajes, o lo somos nosotros.

No hay una conclusión explícita, pues el objetivo parece más bien cuestionar el concepto de “salvaje” que cambia según la perspectiva que se adopte<sup>12</sup>. Cuando cambia la mirada, cambia la valoración. El capítulo, en este sentido, sirve para ver cómo el juicio en ejercicio (el juicio resultado de la vía de la razón) evita que caigamos en conclusiones precipitadas. Pero no se trata sólo de esto, pues un efecto de ejercitar el juicio de este modo es el de ofrecer una manera de juzgar al otro que debe ser juzgado a partir de las explicaciones que da de sí mismo. Además, al producirse el diálogo, deja de ser lo absolutamente otro, pues se convierte en un elemento de la pintura de sí.

Como hemos visto, la oposición arte-naturaleza articula los *Essais*, que pretenden llevar a cabo a cabo la pintura natural y no artificiosa de su autor, que buscan formar el juicio natural y no llenarse de contenidos superfluos, que denuncian el querer ir más allá, en el ejercicio de nuestro juicio, más allá de lo que corresponde a nuestra naturaleza. Lo natural, ahora, es también el criterio de valoración de las sociedades. Sin embargo, “natural” es también un concepto creado culturalmente<sup>13</sup>. En este sentido, Montaigne matiza que el comportamiento de los Tupi no es resultado de la autoridad de su antigua costumbre ni tampoco de que posean « l’ame si stupide que de ne pouvoir prendre autre party » (I, 31, 213a) [un alma tan estúpida que no puedan decidir otra cosa (291)], sino de que en ellos hay razonamiento y juicio.<sup>14</sup> Como ejemplo, reproduce otra de sus canciones, esta vez amorosa. Nuevamente, el juicio es terminante: no hay barbarie, sino que es anacreóntica y evoca las terminaciones griegas. Como señala Frisch (2010, p. 44), la posición de Montaigne en este caso es de alguna manera análoga a la que adopta cuando se confronta con los versos homéricos en “Des plus excellens hommes” (II, 36): son un ejemplo de filosofía moral y no hace falta saber griego (ni en su caso lengua tupi) para juzgarlos como tales. Así, el pueblo caníbal, más allá de que lo podamos considerar más cercano a la naturaleza, conforma una cultura más,

12 En cierto modo, tiene razón Bale (2012, p. 22) al afirmar que Montaigne nos invita a participar en una conversación consigo mismo y a reexaminar con él nuestros propios juicios. Pero la cuestión clave no es tanto el juicio moral, sino la formación del juicio y la pintura de sí, de cara a vivir de la mejor manera posible en tanto que individuo y miembro de una sociedad.

13 La cuestión de la relación entre los caníbales y la ley natural ha sido abordada por Azar Filho (2005), que parte de la aseveración de la *Apología* que hemos perdido la ley natural (II, 12, 579-580) a causa de un mal uso de nuestra razón (II, 37, 766 et II, 6, 908), para afirmar luego que I, 31 despliega la idea que a la naturaleza se llega a través del arte, esto es, naturalizando el arte. Ese proceso de construcción de una naturaleza es el que podemos observar en la escritura del ensayo “Des cannibales”, pues éste sería un texto de pedagogía de sí mismo mediante el ejercicio del juicio.

14 Por tanto, estar cerca de la naturaleza no significa ausencia de juicio, pues éste forma parte de lo que le corresponde al ser humano. Pero el razonamiento y el juicio son los que llevan, al ser aplicados, al desarrollo cultural y a la artificiosidad. De este modo, la cuestión estriba en cómo desarrollar el juicio (lo que al fin y al cabo es un arte) para no salirse de lo natural y evitar caer en la artificiosidad. Y esta cuestión es tanto un problema social como la cuestión misma de los *Essais*, esto es, la de ensayar el juicio, ponerlo a prueba, para ir formando un hombre, a través de la pintura de sí, que sepa “hacer bien y debidamente el hombre” (III, 13, 1110b).

y precisamente por eso nos es útil dirigir la mirada hacia él, ofreciéndose como material de reflexión sobre nosotros mismos y nuestra sociedad.

El capítulo, es bien sabido, finaliza con el relato de Montaigne de su encuentro en Rouen con tres miembros de dicho pueblo amerindio. Las dos respuestas que recuerda Montaigne que dan los “caníbales” a la pregunta sobre qué les llama la atención de la sociedad francesa son significativas: a) que tantos hombres se sometan a un niño (al rey de Francia); b) que una parte de los hombres posean muchas riquezas y que sus “mitades” vivan en la pobreza, y que estos últimos acepten la injusticia de la desigualdad. Con el capítulo sobre la amistad reciente, al lector le es fácil que le venga a la mente la figura de La Boétie y su *Discours de la servitude volontaire*. Un discurso que puede ser leído como un rechazo a la tiranía, siempre que, como Montaigne se preocupa de dejar claro en “De l’amitié”, no se haga de él un uso partidista en el conflicto religioso y político que vivía Francia entonces. La lectura del *Discours* nos muestra el mismo conflicto entre naturaleza y artificio presente en los *Essais*, en este caso concretado en la oposición naturaleza-costumbre. Si todos los hombres están cortados por el mismo patrón, de manera que todos poseemos la voz y la palabra, que cada uno se puede mirar y casi reconocerse el uno en el otro, que estamos por naturaleza unidos y con tendencia a la unicidad, por lo que sin duda todos somos naturalmente libres (La Boétie, 2002, pp. 31-32), entonces hay que preguntarse por las causas de la sumisión voluntaria en los casos de una tiranía. La conclusión de La Boétie es que la razón principal de preferir la sumisión a la libertad es el hábito. La costumbre confunde al pueblo, que toma por natural –servir incondicionalmente a la voluntad de un solo hombre- aquello que no lo es. Para liberarse de la servidumbre, pues, hace falta liberarse de la fuerza de la costumbre y recuperar la naturaleza humana, conduciendo a un régimen en el que la libertad del hombre sea posible, a un régimen opuesto a la tiranía. Montaigne coincide con La Boétie en el rechazo de la tiranía. Le molesta sobre todo la pérdida de la libertad (Friedrich, 1968, pp. 353-357): la libertad que ejerce el lector al abordar sus lecturas, la libertad del autor en el acto de escritura y la libertad necesaria para el trato con los demás para la vida social. Cuando Montaigne introduce en “De l’institution des enfans” la referencia a La Boétie y a su *Discours*, que hemos mencionado en el apartado anterior, está ligando de alguna manera la libertad del escritor con la libertad del hombre social, entendida como posesión de sí. Quién está sometido a un tirano por la fuerza de la costumbre, quién es incapaz de pronunciar una palabra concreta (“no”), no se posee a sí mismo, no ejerce libremente su juicio, pues la verdadera libertad consiste en poder toda cosa sobre sí mismo (III, 12, 1046b). La libertad de juicio que pretende ejercer Montaigne al juzgar sobre los caníbales es la misma que ejerce el caníbal sobre la sociedad francesa, y la misma que el hombre debe poseer para no caer en el sometimiento a la tiranía.

La Boétie y su *Discours* son, de este modo, los protagonistas elípticos del capítulo. La afinidad de los Tupi con la grandeza de la Antigüedad y esa misma afinidad de La Boétie con los antiguos vista en I, 26 y I, 28, permite al lector equiparar al caníbal con La Boétie, y asimilar el juicio del primero sobre la sociedad francesa con lo que pensaría el segundo. Así, el contenido del *Discours* es reivindicado y presentado como el principio de acción del hombre con juicio formado en su vida social. Esto es, la autonomía personal se ha de reflejar en la esfera pública, de manera que, una vez poseída la libertad interior, ésta, mediante la expresión pública del juicio, se manifieste hacia el exterior. Como señala Donaggio (2013, p. 11-12), La Boétie es el caníbal metamorfoseado y, de esta manera, el mensaje del *Discours* se transmite a través de los caníbales.

No obstante, no olvidemos que en “De l’amitié” Montaigne deja clara la obediencia de La Boétie a las leyes de su país:

Mais il avoit un’autre maxime souverainement empreinte en son ame, d’obeyr et de se soubmettre tres-religieusement aux loix sous lesquelles il estoit nay. Il ne fut jamais un meilleur citoyen, ny plus affectionné au repos de son país, ny plus ennemy des remuemens et nouvelletez de son temps (I,28, 194a).

[Pero tenía otra máxima soberanamente impresa en el alma: la de obedecer y someterse con todo escrúpulo a las leyes bajo las que había nacido. Nunca hubo mejor ciudadano, ni más apasionado del reposo de su país, ni más contrario a los desórdenes y a las novedades de su tiempo (262-263).]

Nuevamente, el lector diligente debe mirar oblicuamente y tener en cuenta lo que ha leído en los capítulos anteriores a “Des Cannibales”. Recordemos que habíamos asociado I, 26 y I, 31 por el tema de la inmensidad del mundo. En el pasaje de “De l’institution des enfans” al que antes nos referíamos, Sócrates es puesto como ejemplo de juicio “no miope”, de vista clara y amplia. Sócrates posee una razón natural no desnaturalizada (III,12, 1059bc), posee para Montaigne un alma más llena y amplia que la nuestra, y por eso es capaz de vencer la miopía y considerar a la humanidad globalmente y en su diversidad. La relación con los hombres debe hacerse primeramente con base en que son hombres, antes que juzgarlos en función de la sociedad a la que pertenecen. Los caníbales, en este sentido, son hombres diferentes, pero sólo lo son por sus usos y costumbres. Parece que, por encima de todo, está el género humano, hecho intuitivo y en cierta manera indemostrable. Pero, aunque haya “muchas especies en un género”, diversidad de formas y mucha distancia entre ellas, parece que todas ellas se corresponden con el género humano, de manera que cualquier hombre podría seguir cualquiera de estas formas si se hubiesen dado las circunstancias. Y la prueba, de facto, de ello, es la posibilidad de comunicación entre los seres humanos. Más allá de las diferencias concretas, un hombre es capaz de comunicarse con cualquier otro, estableciendo de alguna manera

un lazo universal. El diálogo con los caníbales del final del capítulo se presenta, así, como un ejemplo de este lazo. Y en él nuestro juicio se forma, del mismo modo que, oyéndolos hablar, podemos valorar el suyo. Acabar el capítulo con la opinión del caníbal, en este sentido, conduce al lector a valorar tanto el juicio de caníbal como el de Montaigne como el suyo propio, en un juego en el que establecer juicios sobre los otros es legítimo si no olvidamos de mirarnos (Birchal, 2016, p. 136), esto es, si no nos olvidamos de que lo que estamos haciendo es examinarnos a nosotros mismos (tal como Montaigne lleva a cabo con los *Essais*).

Ahora bien, Sócrates es ciudadano del mundo, pero también es ejemplar en la obediencia a las leyes de su ciudad. La libertad y amplitud del juicio, que se despliega también en su vertiente pública, no supone la subversión del orden establecido. Una condición para el despliegue del juicio es la presencia de un orden. Los límites de los efectos del juicio están, pues claros, ya que de lo que se trata es de la formación del individuo. La reforma social sólo podrá venir como consecuencia de la reforma individual de los individuos que la integran. Aunque la última frase del capítulo no es muy esperanzadora, Montaigne, tras relatar lo que piensa el caníbal, tirando de ironía, afirma: « Tout cela ne va pas trop mal: mais quoy, ils ne portent point de haut de chausses. »(214) [Todo esto no está demasiado mal; pero ¡vaya!, no llevan pantalones. (293)].

### **Algunas conclusiones**

Al inicio de este texto, nos referíamos a las condiciones de lectura de “Des cannibales” que va señalando Montaigne en los capítulos que inmediatamente le preceden. Regresemos brevemente a ellas:

a) Montaigne siempre se está pintando. Las consideraciones sobre los pueblos amerindios suponen una experiencia formativa que pone el juicio a prueba. En este sentido, “Des cannibales” es una ejemplificación de la formación del juicio explicada en “De l’insitution des enfans”, y cuyos límites se han establecido en “C’est folie de rapporter le vray et le faux à nostre suffisance”.

b) Que el juicio sobre los caníbales debe estar formado significa que debe ser capaz de no dictaminar irreflexivamente, por ejemplo, a partir de la costumbre, sino que debe ser el resultado de considerar el objeto de análisis desde muchos puntos de vista, de sopesar, valorar, aportar datos y argumentos. Y eso es lo que hace Montaigne en este capítulo, sin ofrecer una conclusión definitiva (aunque esto no quiere decir que se mantenga equidistante o indiferente).

c) El juicio siempre es particular, nunca es expresión de una razón universal. Tal como se desprende de I, 27, los límites del juicio pasan por prescindir de una verdad absoluta, ya dada, a partir de la cual se ejercería el mismo. La bondad o maldad de los caníbales no se determina desde un criterio universal ya dado, sino a partir, precisamente, del ejercicio del juicio particular. De ahí la importancia de

formar el juicio, pues si dispusiésemos de una verdad ya dada no haría falta formarlo, sino sólo ejercerlo de manera inmediata.

d) El objeto que se somete a juicio es siempre “lo otro”. Los caníbales, en este aspecto, son un caso extremo, pero en la medida que se les juzga, pasan a formar parte, de alguna manera, de “lo nuestro”, pues para juzgarlos debemos llevarlos a lo que nos es conocido, para así poder llevar a cabo una comparación adecuada. La analogía que continuamente pretende establecer Montaigne (de la forma “lo que hacen ellos es como X, y X forma parte de nuestro bagaje cultural) requiere una cierta apropiación de “lo otro”, es decir, no es “lo absolutamente otro”, sino una parte de mi experiencia. Y aunque Montaigne deje abierta la puerta a un origen distinto al europeo frente al de los pueblos amerindios (esto es, a un poligenismo), el caso es que, más allá de ello y desde nuestra perspectiva, podemos considerarlos una parte de la humanidad con los cuales podemos comunicarnos e integrarlos en nuestra experiencia, y viceversa.

Pero además de la cuestión del juicio sobre los caníbales, el capítulo ha abierto dos temas que van más allá de la comparación entre un pueblo amerindio y la sociedad francesa de la época: el problema de la relación entre naturaleza y arte, y la vindicación oculta y conjunta de la figura de La Boétie, y de la libertad del juicio y de una articulación social en consonancia. La vindicación de la naturalidad de los caníbales se asocia al uso adecuado de las facultades humanas, esto es, a no pretender ir más allá de ellas y a limitar su uso a la satisfacción de las necesidades adecuadas a la condición humana. Frente a eso, la artificiosidad aparece cuando se sofistican las necesidades, se sigue la costumbre sin reflexión por el exceso o defecto en el uso de nuestras facultades. Desde esta perspectiva, los caníbales son superiores a los franceses por cuanto no caen en esa artificiosidad, aunque eso no significa que sean totalmente “naturales”. No son buenos salvajes, pero no han experimentado la traición de sí mismos, por lo que pueden encarnar a las personas no desnaturalizadas de las que habla el *Discours* (Donaggio, 2013, p. 12)<sup>15</sup>.

15 Una posición distinta a la que aquí se plantea es la de Giocanti (2013) que defiende que en ningún caso los caníbales pueden ser vistos como una sociedad ideal, pues Montaigne se limitaría a plantear el problema de los lazos que deberían fundar una sociedad en el respeto a los individuos, sin ofrecer ninguna solución ni conclusión. Aceptando la primera parte, que la sociedad caníbal no se presenta como un ideal, discrepamos de la segunda, por cuanto que, si bien Montaigne nunca concluye definitivamente nada, sí apunta hacia los elementos que deben tenerse en cuenta para proponer una vía de solución. Giocanti (2015, p. 8) rechaza que Montaigne pretenda transponer a partir del *Discours* los lazos de amistad a la esfera política, pero la lectura de “Des cannibales” a partir de los capítulos anteriores permite que el pueblo caníbal ocupe el lugar de La Boétie y se presente como una experiencia que nos permite ejercer mejor nuestro juicio sobre nuestra propia sociedad al tiempo que aporta cuáles son los elementos significativos a tener en cuenta, y por dónde falla nuestra sociedad, la poca *liaison* entre sus miembros. La similitud entre la amistad del pueblo caníbal, y la que Montaigne y La Boétie se profesan, y la propuesta del *Discours* de una sociedad en la que cada uno se reconoce en el otro, marca hacia dónde debe dirigirse la reflexión sobre la sociedad francesa inmersa en las guerras de religión. Sobre la confluencia, en este sentido, entre Montaigne y La Boétie, véase

Los capítulos previos a “Des cannibales” intentan presentar algunos elementos básicos que deben conducir a recuperar la naturalidad de la sociedad francesa. Se trata, entonces, de volver a la naturalidad a través del arte, tal como Sócrates. Los *Essais*, y su propuesta de descripción y formación de sí, es el mecanismo para conseguirlo. El capítulo “Des cannibales”, en este sentido, es un paso más, un ensayo más en la formación de sí y en el camino de hacer bien de hombre y de disfrutar lealmente de su ser. Pero “Des cannibales” plantea, como vemos, una dimensión social, y no meramente la individual. Aquí es cuando emerge la figura de La Boétie. Si los *Essais* suponen la realización de un proyecto individual, la identificación del caníbal con La Boétie abre la puerta a una lectura del *Discours* en términos de una propuesta de articulación social que retorne a una cierta “naturalidad”. No es casual, en este sentido, que Montaigne interpele a Platón, pues el problema que se plantea es el de la *República*, esto es, el de la posibilidad o imposibilidad de una sociedad con unas necesidades mínimas, próxima así a la naturaleza, a una vida sencilla y aparentemente feliz. Es en la sociedad del “lujo” en la que aparece la justicia y la injusticia (*Rep.*, 272e), escribe Platón, pero la sociedad que se deja atrás es irrecuperable. Al leer “Des cannibales” desde I, 26 y I, 28, La Boétie puede ser comparado con los caníbales en virtud y honor. Además se puede considerar la afinidad entre el juicio del caníbal y el *Discours* de La Boétie, de manera que el juicio sobre la desigualdad entre las “mitades” que conforman la sociedad francesa ya no es sólo una crítica a la misma, sino que señala dónde hemos de mirar para recuperar, mediante el arte, la “naturalidad” que la sociedad europea ha perdido. Por cierto desde el *Discours* la sociedad “natural” se describe de manera tal que cada uno puede reconocerse en el otro<sup>16</sup>.

Recapitulando, y para finalizar:

a) La lectura de “Des cannibales”, a partir de los capítulos de los *Essais* que inmediatamente le anteceden, permite una mayor riqueza interpretativa del texto.

b) “Des cannibales” nos muestra el juicio en acción, su despliegue en múltiples y diversas afirmaciones, fruto de cambios de perspectiva que, aunque puedan parecer contradictorias, revelan, como hemos visto, una coherencia de fondo. Los límites del juicio establecidos en los capítulos anteriores son lo que eliminan, al tratar el tema, cualquier consideración teológica, y dirigen la mirada hacia el juicio que intenta aclarar su objeto y al tiempo aclararse a sí mismo, y que, en su despliegue, recorre el camino de la formación de sí.

c) La lectura conjunta de todos estos capítulos que van de “Du pedantisme” a “Des cannibales” revela la necesidad del otro, tanto para la formación individual como para la articulación social. Y con el otro, se ejerce el juicio y, como hace

---

Montaleone (2011, especialmente pp. 213-214).

16 Aunque, insistimos, los caníbales no son un modelo perfecto al que aspirar, sino una experiencia que nos invita a reflexionar mejor sobre el ser humano y la organización social, materia que eventualmente sirve para criticar nuestra sociedad. Véase Quint (1998).

Montaigne con los caníbales, se dialoga. El diálogo cura de los juicios precipitados. El punto de vista de la razón supone ejercer el diálogo, reconocer al otro como otro y al mismo tiempo, por el acto de dialogar con él, como propio.

d) La Boétie es el protagonista elíptico de “Des cannibales”, en la medida que dicha lectura conjunta permite la asimilación de los caníbales con La Boétie, por cuanto que ambos comparten la grandeza de los antiguos. De este modo, la comunión de almas que se describe en “De l’amitié”, que allá es considerada como un fenómeno individual y único, posee en cierta medida una dimensión social, la fraternidad que supone reconocerse uno en el otro, darse cuenta de que la madre naturaleza nos ha ubicado en la misma casa, de que somos “mitades” cada uno del otro. La Boétie, comparado en los *Essais* con Sócrates, posee la capacidad de juicio de éste, su concepción de ciudadanía del mundo al tiempo que la obediencia a las leyes de su país, y puede así ser presentado mediante la voz del caníbal como el nuevo Platón por lo que hace a la solución del problema de la justicia social, problema consistente en cómo naturalizarnos a través del arte, y problema que, visto en el conjunto de los *Essais*, sólo puede ser resuelto a través de una reforma individual. Así, es posible considerar, a partir de lo dicho, que mientras los *Essais* plantean la construcción del individuo, el *Discours* es presentado como el complemento del anterior, su “mitad”, centrado en la dimensión social del individuo. Ahora bien, esto no se propone en Montaigne como una conclusión inevitable ni como una propuesta definitiva. Como Platón, La Boétie no es más que un hombre que ejerce su juicio, valioso sí, pero no definitivo. Montaigne, entonces, se limita a apuntar, elípticamente, por dónde le parece que debe transitar nuestro juicio para pensar mejor un problema de más difícil solución que el de la vida individual, pero que no deja de ser, en el fondo, el mismo problema, el del reconocimiento<sup>17</sup>.



## Bibliografía

- Azar Filho, Celso Martins. 2013. “Les cannibales et la loi naturelle”. *Rouen 1562. Montaigne et les Cannibales*, actes du colloque organisé à l’Université de Rouen en octobre 2012, publiés par Jean-Claude Arnould (CÉRÉdI) et Emmanuel Faye (ÉRIAC). (c) Publications numériques du CÉRÉdI, « Actes de colloques et journées d’étude (ISSN 1775-4054) », n° 8.
- Bale, Kjersti. 2012. “De la pensée morale dans «Des cannibales» de Michel de Montaigne”. *Bulletin de la Société Internationale des amis de Montaigne* (55): 13-22.
- Carbone, Raffaele. 2013. *Différence et mélange in Montaigne*. Mostri, metamorofosi, mescolamenti. Milano/Udine: Mimesis.
- Compagnon, Antoine. 1979. *La seconde main ou le travail de la citation*. Paris: Seuil.
- De Lutri, Joseph R. 1976. “Montaigne’s ‘Des Cannibales’: Invention/Experience”. *Bibliothèque d’humanisme et Renaissance* (XXXVIII): 77-82.
- De Souza Birchal, Telma. 2016. “Montaigne et le Nouveau Monde. En relisant Lévi-Strauss”. *Bulletin de la Société Internationale des amis de Montaigne* (59): 129-142.
- Desan, Philippe. 2018. *Montaigne: penser le social*. Paris: Odile Jacob.
- Donaggio, Enrico. 2013. “La Boétie et Montaigne. Les cannibales et la tribu occidentale”. *Rouen 1562. Montaigne et les Cannibales*, actes du colloque organisé à l’Université de Rouen en octobre 2012, publiés par Jean-Claude Arnould (CÉRÉdI) et Emmanuel Faye (ÉRIAC). (c) Publications numériques du CÉRÉdI, « Actes de colloques et journées d’étude (ISSN 1775-4054) », n° 8.
- Friedrich, Hugo. 1968. *Montaigne*. Paris: Gallimard.
- Frisch, Andrea. 2010. “Montaigne and the Poetry of Antartic France”. *Montaigne Studies* (1-2): 39-52.
- Garavini, Fausta. 1991. *Mostri e chimere. Montaigne, il testo, il fantasma*. Bologna: Il Mulino.
- Giocanti, Sylvia. 2013. Les Cannibales modèle de société ? *Rouen 1562. Montaigne et les Cannibales*, actes du colloque organisé à l’Université de Rouen en octobre 2012, publiés par Jean-Claude Arnould (CÉRÉdI) et Emmanuel Faye (ÉRIAC). (c) Publications numériques du CÉRÉdI, « Actes de colloques et journées d’étude (ISSN 1775-4054) », n° 8.
- Gliozzi, Giuliano. 1977. *Adamo e il Nuovo mundo. La nascita dell’antropologia come ideologia coloniale: delle genealogie bibliche alle teorie razziale*. Firenze: La Nuova Italia.
- Konstantinovic, Isabelle. 1989. *Montaigne et Plutarque*. Genève: Droz.
- La Boétie, Etienne. 2002. *Discours de la servitude volontaire ou le Contr’un*. Paris: Vrin.

- Lestrignant, Frank. 2010. "Montaigne, le Brésil et l'unité du genre humain". *Montaigne Studies* (1-2): 9-21.
- Llinàs Begon, Joan Lluís. 2001. *Educació, filosofia i escriptura a Montaigne. Una lectura de "De l'institution des enfans"*. Palma: Edicions UIB.
- \_\_\_\_\_. 2010. "Des Cannibales': Montaigne en dialogue avec Platon". *Montaigne Studies* (1-2): 159-172.
- McFarlane, Ian. 1982. "The concept of virtue in Montaigne". *Essays in memory of Richard Sayce*. 77-100. Oxford: Clarendon Press.
- Montaigne, Michel. 1965. *Les Essais*. Édition de Pierre Villey. Paris: PUF.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Los ensayos*. Edición y traducción de Jordi Bayod. Barcelona: Acantilado.
- Montaleone, Carlo. 2011. *Oro, Cannibale, Carrozze. Il Nuovo Mondo nei Saggi di Montaigne*. Torino: Bollari Boringhieri.
- Panichi, Nicola. 2010. *Montaigne*. Roma: Carocci Editore.
- Quint, David. 1998. *Montaigne and the Quality of Mercy*. Princeton: Princeton University Press.
- Zalloua, Zahi. 2005. *Montaigne and the Ethics of Skepticism*. Charlottesville: Rookwood Press.

Revista digital: [www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos](http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos)



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