



Sagesse e autoretrato dos Essais face à descoberta do Novo Mundo

Wisdom and autoportrait in the *Essais* in front of the New World

Sérgio Xavier Gomes de Araujo¹
sxaraujo@gmail.com

Resumo : O artigo examina o *ethos* ou a *sagesse* de Montaigne a partir de *topos* frequente nos *Essais*, de sua contraposição à *hybris* das ambições do século. Procura primeiro definir esta *sagesse* em suas linhas gerais, na sua distância da tradição e na oposição à ambição dos contemporâneos na vida solitária e na vida ativa. Em seguida passa ao exame de como este *topos* opera no contexto da descoberta do Novo Mundo, ou do encontro com os “selvagens”, como caso extremo que melhor desenvolve a contraposição entre Montaigne e seu século em suas consequências éticas e morais. A ocorrência do mesmo termo designando em contextos diferentes a ambição do “*commun des hommes*”, como desejo de *embrasser* todas as coisas, articula aqui os ensaios *De la Solitude*, *De ménager sa volonté* e *Des Cannibales* e reafirma a importância do *topos* no plano geral dos *Essais*.

Palavras chaves : *sagesse* – *constantia* – canibal – ambições – autoretrato

Abstract : The article examines Montaigne’s *ethos* or *sagesse* from the often made *topos* in the *Essais* of his contrast to the *hybris* ambitions of the century. It tries first to define this *sagesse* in its general lines: in its distance from the tradition and in its opposition to the ambition of contemporaries, both in the solitary life and in the active life. The article then goes on to examine how this *topos* works in the context of the discovery of the New World, or of the encounter with the “savages” as an extreme case that best develops the opposition of Montaigne and his century in its ethical and moral consequences. The occurrence of the same term designating in different contexts the ambition of the “*commun des hommes*” as a desire to *embrasser* all things, articulates here the essays *De la Solitude*, *De ménager sa volonté* and *Des Cannibales* and reaffirms the importance of the *topos* in the general plan of the *Essays*.

Keywords : *sagesse* – *constantia* – cannibal – ambitions – autoportrait

1 Professor Doutor Adjunto no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Estado de São Paulo (UNIFESP). Integrante do GT Ética e Política na Filosofia do Renascimento (ANPOF).

I – Montaigne contra as ambições do tempo, do *otium* ao *negotium*: descrição preliminar de sua *sagesse*

Conquanto fortemente inspirado no ideal clássico e estoico da vida retirada e contemplativa e no primado socrático do “conhece-te-a-ti-mesmo”, o *ethos* que Montaigne constitui para si difere substancialmente da grandeza de alma que reconhece nos filósofos e em alguns devotos fervorosos, que, segundo nos diz no ensaio *De la Solitude*, renunciam de tal modo às vantagens externas, a ponto “*de servir soy-mesmes, coucher sur la dure, se crever les yeux, jeter ses richesses emmy la riviere, rechercher la douleur.*” (MONTAIGNE, 1988, I.39, p. 243). Quando abandona seu cargo de conselheiro no parlamento de Bordeaux para repousar “no seio das doudas musas”, ele assim se contrapõe frontalmente às “almas ativas e ocupadas”, que, conforme descreve, “*embrassent tout et s’engagent par tout*”, mas também marca sua diferença dos que, como ele próprio, escolheram a solidão do retorno a si como modo de renunciar radicalmente aos benefícios do mundo, entendendo o retiro como privação das “*commoditez qui nous sont en main*” e degrau mais baixo das condições da vida. Tal atitude parece a Montaigne uma “*vertu excessive*”, atributo de naturezas “*plus roides et plus fortes*” que a sua, capazes de tornar glorioso o seu retiro e solidão como modelo de grandeza de alma.

Deste modo, em *De la Solitude*, ele procura exprimir sua visão pessoal quanto aos desígnios da vida solitária e dar forma à sua própria idéia de *sagesse*, descolando-se de seus modelos antigos. Faz referência neste sentido ao *leitmotiv* central do *De Providentia* de Sêneca, do modelo magnânimo e heroico do sábio, que deseja as adversidades enquanto matéria privilegiada para o exercício da virtude e assim dar provas da própria coragem e firmeza. Com efeito, a escolha da secessão do mundo, que Jean Starobinski bem definiu como ato inaugural da escrita dos *Essais*, está longe de identificar-se ao desejo de expor-se aos males da sorte, mas justifica-se, ao contrário, como proteção da própria integridade e preservação da posse de si mesmo a todo tempo ameaçada pelos golpes da fortuna que podem lhe arrancar tudo, bens, mulher e filhos de um momento para outro. Como nos diz Montaigne, é preciso ter “*une arriereboutique*” ao abrigo das coisas e das comunicações de fora, a que única e exclusivamente o “*moy*” tenha acesso, aonde aprenda a fazer depender seu contentamento somente de si próprio: “*en laquelle nous établissons nostre vraye liberté et principale retraicte et solitude. En cette-cy faut-il prendre nostre ordinaire entretien de nous à nous mesmes.*” (MONTAIGNE, 1988, I.39, p. 241).

O ensaísta descobre na aspiração de equiparar-se aos grandes modelos uma forma astuciosa da ambição de glória, que destaca como “*la plus contraire humeur*” ao isolamento, pois que desvia a alma de si mesma ainda que em solidão e a direciona para o domínio externo da admiração da *doxa*². Descartando como

2 Tal noção de um *otium* falso, contraexemplo fundamental do *otium* montaigneano, ganha forma nas figuras de Plínio e de Cícero ao final do ensaio, que, ao invés de dedicar a solidão à própria tranquilidade, entregaram-se à penosa e desgastante ocupação das letras, tendo em seu horizonte

excessiva, portanto, esta concepção marcial e heroica da virtude, Montaigne valoriza a própria tranquilidade, na fruição prazerosa de sua boa fortuna, mas sem perder de vista, contudo, o ideal estoico da liberdade e autonomia da alma. Recomenda assim, o usufruto regrado das comodidades externas sob a vigilância constante do juízo a nos lembrar a cada instante de seu caráter transitório: “*Il se faut servir de ces commoditez accidentales et hors de nous en tant qu’elles nous sont plaisantes mais sans en faire nostre principal fondement.*” Menciona Arcesilau como exemplo desta rara austeridade, pois soube exercitar sua firmeza no sábio usufruto de sua boa condição sem pretender incorporar-se a ela como parte de si próprio e deste modo evitando ser por ela subjugado. Montaigne, do mesmo modo, considera desnecessário “*aller si avant*”, antecipando-se aos rumos imprevisíveis da fortuna, já que, como nos diz, tanto há ainda a fazer dentro mesmo das condições presentes. Contenta-se em “*sous la faveur de la fortune, me preparer à sa défaveur, et me représenter, estant à mon aise, le mal advenir, autant que l’imagination y peut attendre.*” (MONTAIGNE, 1988, I.39, p. 243).

Atualiza assim outro conselho dos antigos e de Sêneca em particular, praticando o exercício da “premeditação dos males” - *praemediatio malorum* -, de modo a renovar e manter sempre aguçada a consciência da fragilidade e inconstância fundamental da boa fortuna, irremediavelmente “*hors de nous*”. O emprego da “*imagination*”, assim, possibilitando o exercício de um usufruto sábio de seus recursos, vem contrapor vivamente a *sagesse* de Montaigne à busca da experiência concreta da privação, mas também a afasta de modo significativo do conceito clássico da *praemediatio malorum*, que envolve por sua vez, outra figuração, interiorizada por assim dizer, da magnanimidade do sábio. É, sobretudo, o exercício da *razão* e não da *imaginação* que a *praemediatio malorum* exige, consubstanciado na leitura, no exame aprofundado e na memorização de *sententia* e máximas morais de forte poder persuasivo, que ensinam a situar os acidentes na escala universal da *natura* e ascender assim ao *logos* divino. A magnanimidade põe-se, deste modo, como horizonte último da ação ética segundo o estoicismo, na conformação da própria alma e intenção, à vontade superior da razão providencial, com que passa a aceitar os males, como a pobreza, a doença e a morte como suas manifestações naturais. De fato, ao representar-se o mal por vir tanto quanto pode a imaginação, Montaigne não vivencia nada que se assemelhe a esta conversão interior à razão cósmica. Com vistas a acolher tranquilamente os males como acontecimentos naturais, ele não vislumbra a dimensão superior da racionalidade da *natura*, mas esforça-se por compreendê-los na dimensão concreta e efetiva de sua experiência como evento particular. Para naturalizar deste modo a pobreza, ele recorre principalmente à imaginação, tentando acessar o quanto possível o ponto de vista específico do homem pobre que, efetivamente habituado à miséria, fez-se insensível aos seus sofrimentos. Como nos diz, ensaia-se no lugar

a recompensa da glória literária: estes tiveram apenas “*les bras et les jambes*” fora das multidões, permanecendo presos a elas em “*leur ame et en leur intention*”. MONTAIGNE, 1988, I.39, p. 247.

do “*pauvre mendiant*” que bate à sua porta: “*je me plante à sa place, j’essaye de chausser mon ame à son biaiz*”, procedendo do mesmo modo com relação aos outros acidentes que o ameaçam. Montaigne, em suma, ao invés de pretender sair de si próprio e transcender seu ponto de vista particular, procura incorporar a si as visões de mundo dos outros homens, especialmente dos mais simples, constituídas de todo pelos “*effects de l’accoustumance*”, que naturalizam os infortúnios mais eficazmente do que a razão dos sábios. Para ele o “*vigueur de l’entendement*” e os “*effects du discours*” pouco valem se não forem capazes de beneficiar-se do exercício da “*imagination*” que permite familiarizar-se com a condição e perspectiva do outro como natural (MONTAIGNE, 1988, I.39, p. 243).

A atitude cética, desenvolvida amplamente no ensaio *Apologie de Raymond Sebond*, de desprezo às pretensões da razão humana ao conhecimento perfeito, explica em grande medida a desconfiança de Montaigne em relação ao dogmatismo estoico, na maneira como negligencia qualquer referência à ordem universal e transcendente da *natura* e privilegia o auxílio da imaginação para tentar compreender as coisas em sua realidade autônoma e particular. Sua *sagesse*, centrada na consciência de si e na concordância com as disposições individuais do “*moy*”, ganha mais vigor no capítulo *De Menager sa volonté* no livro III, no qual traça seu autorretrato como homem político, narrando sua experiência como Maire de Bordeaux. Com efeito, este ensaio faz ressurgir e desenvolve a contraposição apenas mencionada de passagem em *De la Solitude* entre o *ethos* de Montaigne, em seu apreço pela vida solitária, e as “*ames actives e occupées*”, em seu desejo de “*embrasser tout*”. Diante da *hybris* das ambições do “*commun des hommes*” que se engajam indiferentemente nas atividades e ocupações públicas arrastados pelo desejo impetuoso de “*embrasser tant*” - em busca de mais poder, riquezas e honras - desponta como exemplo antagônico e virtuoso a conduta de Montaigne, que se tornara Maire por pressão das necessidades e pela honra do cargo (MONTAIGNE, 1988, III.10, p. 1004-1005). Neste contexto é, sobretudo, do ponto de vista da utilidade e da eficácia das ações que ele critica a disposição dos contemporâneos: a força do “ímpeto” desordena e submete o espírito, lançando-o fora de si, na absoluta desrazão e falta de discernimento, atrapalhando, portanto, mais do que auxiliando a boa condução de seus negócios: “*Nous ne conduisons jamais bien la chose de laquelle nous sommes possédez et conduicts.*” O desejo inflamado de *embrasser* muitas coisas prejudica “*la prise et la serre de l’ame*”, terminando por impedi-la de agir (MONTAIGNE, 1988, III.10, p. 1009). Como remédio contra esta doença da alma Montaigne evoca o princípio clássico e estoico da vida em conformidade com as leis da natureza que nos instrui a limitar os desejos às exigências exatas e originais que esta prescreveu para a “*conservation de nostre estre*”. Celebra então em termos similares à “*vertu excessive*” apontada em *De la Solitude*, o ascetismo dos exemplos antigos, como de Sócrates, Cleantes e Epicuro, que souberam viver somente com o indispensável para sua sobrevivência, desprezando qualquer comodidade que ultrapassasse esta parca medida. Cumpre assim diferenciar os desejos que provêm

da *natura*, que concernem justamente a nossa “*substance*” e cujo fim põe-se ao nosso alcance, dos desejos artificiais e insaciáveis que devem ser sempre evitados, resultantes do “*desreglement de nostre fantasié*” (MONTAIGNE, 1988, III.10, 1010).

Montaigne, entretanto, considerando pouco a medida original da *natura*, abrange um pouco mais como parte de sua “*substance*” adaptando o conselho aos “*foiblez*” como ele. Toma como critério de regulação moral não a medida predeterminada e universal das leis da natureza, mas a forma particular e individualizada do “*moy*”, consolidada em seu modo de vida habitual. A esta forma própria, imanente e consubstancial ao domínio prático da formação dos hábitos e costumes, ele chama “segunda natureza”. Aconselha-nos, portanto, a restringir as aspirações aos limites específicos e particulares com que cada qual tenha se habituado, fixados pela “*usage et condition de chacun de nous*” e a estender sempre até esta “segunda natureza” os próprios pertences e contas. Pretender exceder-se implicaria em pôr em risco a própria integridade; em deixar-se arrastar pelo poder do “ímpeto”: “*au delà de ces limites, ce n’ est plus que confusion.*” O curso regrado dos desejos, circunscrito aos bens mais próximos e contíguos, em suma, deve perfazer um círculo, “*duquel les deux pointes se tiennent et terminent en nous par un brief contour*”, levando-nos sempre a retornar a nós mesmos; a reforçar a consciência e posse de si próprio. Aquele que se aplica às ações somente com seu *jugement* e *adresse*, sublinha Montaigne, procede com mais vivacidade, sabendo adaptar-se sempre às exigências das circunstâncias, ao passo que nos cúpidos e ambiciosos que agem com toda a “*impetuosité de son desir*”, vê-se necessariamente muita “imprudência e injustiça”. Estes últimos, sem regradar as afecções são carregados por seus desejos num curso retilíneo, cujo fim os leva alhures, para longe de si. Correndo “sempre reto” e para frente e despossuídos da própria razão, os ambiciosos praticam frequentemente ações “errôneas e doentias” (MONTAIGNE, 1988, III.10, p. 1011).

II – A Descoberta do Novo Mundo nos *Essais*: amplificação do contraste entre a *sagesse* de Montaigne e a *hybris* das ambições do século.

De la Solitude e, sobretudo, *De Ménager sa volonté*, pondo em evidência deste modo a tolice do “*commun des hommes*”, despossuídos de sua razão e vontade, retomam um *topos* bastante frequente nos *Essais*, que é um dos principais procedimentos para a configuração, por comparação, de seu próprio *ethos*: da acusação da *hybris* das ambições dos contemporâneos. Desenvolvendo o *topos* em contextos e perspectivas variados, Montaigne exprime seu olhar sobre o tempo, forjando um quadro geral da corrupção do século, aonde inscreve desde as Reformas aos conflitos religiosos; das questões relativas ao desenvolvimento das ciências às grandes navegações e, notadamente à descoberta da América. Com efeito, o mesmo “*humeur commun*”, a paixão irresistível e insaciável de *embrasser* mais coisas do que se pode e de alienar-se de si mesmo, havia impulsionado para tão longe os homens do tempo, destituídos por inteiro da moderação que só a razão e a consciência de si garantem, para

defrontar-se com um grande continente desconhecido. O *topos* das ambições, neste contexto, será explorado em grande medida a partir da chave cética da *Apologie de Raymond Sebond*, pondo em dúvida antes de tudo a capacidade dos europeus de apreender o sentido de tal descoberta de uma realidade tão diversa da sua própria, visto que abateram-se sobre os ameríndios com tão grande crueldade para satisfazer sua cupidez. De fato, o ceticismo da *Apologie* também salienta o alcance do mal moral inerente à *hybris* das ambições, identificando-a ao orgulho, mal natural e ruína do gênero humano segundo os cristãos. O orgulho nos diz Montaigne é a causa fundamental das guerras religiosas que devastavam a França, é ele que anima a curiosidade excessiva e a preocupação em “*s’augmenter en sagesse et en science*” sob a qual os homens *embrassent* cegamente todo tipo de “*nouvelletez*”, trazidas pelos huguenotes ou pela Liga, e que sustenta a convicção de que detêm a verdade quanto aos mistérios insondáveis da fé³.

Mas a gravidade deste mal moral tem seu exemplo mais dramático com o tema do Novo Mundo sobretudo nos capítulos *Des Cannibales* e *Des Cochés*, consagrados à descrição das sociedades e civilizações indígenas, sua espoliação sistemática e rápida destruição, enquanto figura extrema das injustiças e crueldades de que são capazes os europeus. A questão, porém, se faz intensamente presente nos *Essais* para além destes capítulos, na abundância de referências e de exemplos concernentes ao Novo Mundo - veja-se, para citar alguns casos, nos capítulos *De la Modération*, *De la Cruauté*, *Apologia de Raymond Sebond* e no texto proemial, *Advis au lecteur*. Os *Essais* situam-se deste modo na contramão do relativo desinteresse que os homens votavam à época à América, bem mais fascinados pela Ásia e pelo lucrativo comércio com os Otomanos. Como bem sublinha Geralde Nakam, o autor dos *Essais* enxerga no tratamento da conquista a oportunidade perfeita para o “processo mais radical” contra a civilização europeia já feito em seu tempo (NAKAM, 1984, p. 332-333).

Nutre, por sua vez, grande simpatia e ternura pelos indígenas na distância e nas diferenças profundas que tanto os distancia da Europa. Com efeito, Montaigne não perde ocasião de manifestar seu encanto com o fato de que possa existir nos tempos modernos, uma sociedade absolutamente diversa da “*maladie*” europeia, tão próxima à simplicidade da natureza e destituída de seus artifícios e ambições. Já na primeira página, no *Advis au lecteur*, ele encarna a alteridade do índio, assimilando-se à sua nudez, como metáfora mais adequada para exprimir os desígnios do projeto de pintar-se a si em sua “*façon simple, naturelle et ordinaire*”⁴: “*si j’eusse este entre ces*

3 Geralde Nakam atenta para o sentido pejorativo que o termo “*nouvelletez*” assume nos *Essais*, ao contrário de “*innovations*”. Estas últimas implicam nas forças criadoras, portadoras de nobre e justa liberdade, interditas, entretanto, pela intolerância e corrupção das guerras civis. As “*nouvelletez*”, ao contrário, provêm de espíritos despóticos, de paixões e interesses egoístas, abrangendo as doutrinas dos reformadores, mas, sobretudo as ideias políticas tirânicas da Santa Liga, que contrariavam a liberdade da conduta e do comportamento conforme os costumes estabelecidos. NAKAM, 1984, p. 194

4 “*A seasoned reader may often wonder if the author’s project of self portraiture, in which he wishes*

nations qu'on dit vivre encore sous la douce liberté des premières loix de nature, je t'assure que je m'y fusse tres-volontiers peint tout entier et tout nud." (MONTAIGNE, 1988, I, p. I). O encontro com os ameríndios faz-se, portanto, circunstância privilegiada para o exercício e aprofundamento de sua *sagesse*. O empenho por apreender em seus próprios termos ou em sua particularidade irreduzível, as sociedades do Novo Mundo tem sua contrapartida na atualização do “*moy*” como objeto de investigação⁵. Como veremos, a estratégia descrita em *De la Solitude* de ajustar a própria alma à perspectiva do outro pela imaginação, uma vez aplicada à alteridade radical dos costumes e hábitos indígenas leva necessariamente a um olhar de estranhamento para si mesmo; ao questionamento da própria identidade como se fosse de um outro.

Ao tratar deste modo da descoberta da América, procurando assumir a visão de mundo destes povos tão diferentes de seus pares, Montaigne repõe de maneira irremissível e definitiva a contraposição entre o “*moy*” e os contemporâneos europeus. Este contraste entre o *ethos* do ensaísta e a *hybris* geral das ambições será analisado aqui sob a forma de instâncias diversas e opostas de comportamento face ao desconhecido ou absolutamente outro e em suas respectivas consequências morais e éticas, a partir do estudo do capítulo *Des Cannibales*.

II.1 – *Des Cannibales*: a alteridade absoluta dos ameríndios.

É a crítica cética da *Apologie* que articula a reflexão cosmográfica da primeira parte de *Des Cannibales*. A descoberta “*d'un país infini*” é apresentada não como êxito devido à expansão do saber, mas, paradoxalmente, como signo da limitação e ignorância dos europeus, a realçar o caráter derrisório dos apetites de sua razão. O descobrimento de tão vasto mundo é fato tanto mais digno de consideração para Montaigne face à estreiteza dos recursos da ciência para apreendê-lo, visto que tantos “*personnages plus grands que nous ayans esté trompez*”: “*J'ay peur que nous avons les yeux plus grands que le ventre et plus de curiosité que nous n'avons de capacité. Nous embrassons tout, mais nous n'étreignons que du vent.*” (MONTAIGNE, 1988, I.31, p. 203)⁶. O desejo de *embrasser tout*, reduplicado de modo irônico na “curiosidade maior

to that 'I want to be seen here in my simple, natural, ordinary fashion, without straining or artifice' could not be done without the newly found alterity or the discoveries brought from the New World.” CONLEY, 2005, p. 74.

5 “*Face aux cannibales, qui sommes-nous? Et qui suis-je moi, l'écrivain des Essais?*” Marc Blanchard chama a atenção para a ligação intrínseca entre a indagação sobre o outro e a indagação sobre si mesmo, recolocando o tratamento do “selvagem” ou do “canibal” no contexto do autorretrato ou da busca da imagem perfeita do “*moy*”, projeto fundamental dos *Essais*. Afirma com isso seu distanciamento em relação a duas tradições interpretativas bem estabelecidas: da “histórica e ideológica” representada por Geralde Nakam que procura no texto a reconfiguração do “espaço mental” de sua época e da “antropológica e estrutural” representada por Todorov, para quem o tema propicia, sobretudo, o questionamento não só da herança Greco-latina, mas também dos fundamentos do conhecimento e da experiência. BLANCHARD, 1990, p. 110 -112.

6 A atitude cética nos introduz ao mesmo tema também em *Des Coches*, ligada à ocorrência do termo *embrasser*, mas que vem evidenciar neste caso o alcance verdadeiro e bastante diminuto da

que a capacidade” e nos “olhos maiores que o ventre”, ressurgem assim como a própria antítese do conhecimento: a ânsia de conhecer demais que, por seu excesso mesmo, compromete “*la prise et la serre de l’ame*”, conforme a passagem do ensaio III.10 que repõe o problema. Este viés antiintelectualista visa, sobretudo, as explicações dos cosmógrafos, em sua pretensão de dar conta do universo inteiro; cujas descrições hiperbólicas perdem de vista a experiência das coisas em sua realidade concreta e particular: conquanto observem “*bien plus curieusement et bien plus de choses*” só o fazem com o intuito de glosá-las e inseri-las em seu sistema de saber.

Montaigne reforça, com isso, antes de passar ele mesmo a descrevê-lo, a absoluta alteridade do novo continente, descartando as hipóteses que o reduzem às referências familiares enraizadas na tradição Greco-latina, pretendendo esvaziar a descoberta ao relatá-la como uma “redescoberta” a partir da identificação da América com a Atlântida de Platão⁷ ou com a colônia cartaginesa ora mencionada por Aristóteles, abandonada por seus habitantes originais⁸. Mas ao rechaçar assim os homens de ciência para afirmar a novidade do “*païs infini*” ele não deixa de reconhecer, por outro lado, a forte problemática ligada à noção de descoberta; a impossibilidade de acessar de modo direto e integral uma realidade de todo desconhecida, para a qual, portanto, não valem absolutamente nada a linguagem e as referências de sua própria cultura: “Por definição, aquilo que é desconhecido permanece para além do perímetro daquilo que é conhecido e sua tradução é de fato uma interpretação por um terceiro.” (BLANCHARD, p. 114). Não é, portanto, a pretensão ao conhecimento perfeito a alternativa que anima a acusação do falso

razão humana diante da multiplicidade infinita das formas produzidas pela natureza no tempo e no espaço: “*Je crains que nostre cognoissance soit faible en tous sens, nous ne voyons ny gueres loin, ny guere arriere; elle embrasse peu et vit peu, courte et en estandue de temps et en estandue de matiere.*” MONTAIGNE, 1988, III.6, p. 907. Como bem nos mostra F. Lestrignant, os dois capítulos representam deste modo dois momentos opostos e correspondentes da crítica cética: primeiro o descarte radical do saber estabelecido no início de *Des Cannibales* e, em seguida, a abertura extrema a todas as audácias do pensamento em *Des Coches*, que deixa em aberto a hipótese da pluralidade dos mundos, ligada ao materialismo de Lucrécio. LESTRIGNANT, 2010, p. 12.

7 A identificação do Novo Mundo com Atlântida era argumento corrente em defesa da ortodoxia cristã, dentro do intenso debate que tinha lugar à época sobre a origem dos ameríndios. Fora levantada, notadamente, por Antoine de Laval, geógrafo de Henrique III, contra a tese herética poligenista de que os índios não provinham de Adão. Laval aderiu com isso à doutrina do cabalista cristão Guillaume Postel, segundo a qual a verdade da fábula grega encontra-se na tradição hebraica: “*Laval voit dans le Critias de Platon la confirmation que les Amérindiens descendent du petit-fils de Japhet, le troisième fils de Noé, un certain Elisa, fils de Javen, fils de Japhet, fils de Noé selon la Bible, échouée là après des navigations que le Déluge avait facilitées.*” Idem, p. 18.

8 A ‘meditação cosmográfica’ de *Dos Canibais* e, sobretudo, os testemunhos antigos de Platão e de Aristóteles, de que Montaigne se desfaz para abrir possibilidades e instigar o *jugement* do leitor, é quase que literalmente tomada da tradução de Urbain Chauveton de *l’Histoire nouvelle du nouveau monde* de Girolamo Benzoni. Chauveton, por sua vez, pastor calvinista de Genebra, tinha razões de ordem política e religiosa para contestar a identificação da América com Atlântida, pois não podia admitir que a América fosse originalmente contígua à Espanha tal como havia sido a Atlântida platônica, e que, portanto estivesse sob a jurisdição natural da monarquia católica de Felipe II. Ver sobre o assunto, NAKAM, 1984, p.240; LESTRIGNANT, op. cit., p. 19.

saber de “*les fines gens*” que nunca nos apresentam “*les choses pures*”, mas “*l’alongent et l’amplifient*”, mas a busca por informações tão fidedignas quanto possível. Para tanto Montaigne nos diz ter optado pelo testemunho fundado na experiência de um marinheiro “*simple et grossier*”, incapaz de construir invenções falsas, que, como nos diz, permanecera de dez a doze anos “*en cet autre monde*”, a que Vilegaignon dera o nome de França antártica (MONTAIGNE, 1988, I.31, p. 205).

Buscando assim mediação mais confiável para bem exercer o *jugement* e proceder a uma descrição do Novo Mundo tão honesta quanto possa ser, ele põe em prática a lição dada no parágrafo de abertura, que terá importância decisiva ao longo de todo o ensaio: da prudência de desfazer-se das “*opinions vulgaires*”; de desprezar a “*voix commune*”, aonde situa a mediação dos juízos científicos sobre os fatos testemunhados, para seguir “*la voye de la raison*”. Tal lição se depreende da fábula introdutória tomada de Plutarco, que encena o encontro dos generais gregos, Pirro, Flamínio e Felipe com os romanos que até então tinham como “bárbaros”, seguindo o costume grego de assim chamar as nações estrangeiras. A surpresa que reverte as perspectivas dos gregos “civilizados” diante da organização e distribuição dos exércitos romanos – afinal em nada semelhantes a “bárbaros” –, anuncia o relativismo cultural que vai dominar o olhar do ensaísta sobre os índios. A imagem tirada do passado clássico, de fato, reflete e antecipa a tese de que os índios recém-descobertos não são bárbaros e que tal designação deve-se ao juízo enganoso dos que *embrassent* precipitadamente as “*opinions vulgaires*” como se verdades fossem. Privilegiando, ao invés disso, “*la voye de la raison*”, Montaigne recomenda que cada qual saiba limitar-se a *embrasser* a “pequena migalha” – ou *petit lopin* – que constitui a parcela de seu conhecimento efetivo das coisas; a julgar somente sobre aquilo que viu e de que tem experiência: “*Je voudroy que chacun escrivot ce qu’ il sçait, et autant qu’ il en sçait, non en cela seulement mais en tous autres subjects.*” Deste modo, conquanto jamais tenha ele mesmo visitado a América, vale-se da experiência de um homem “*simple et grossier*” que se vira diante dos ameríndios tal como outrora haviam estado os gregos pela primeira vez diante dos romanos, de modo a autorizar a sua própria opinião tão contrária à *doxa* fortemente negativa do tempo: “*Je trouve, pour revenir à mon propos, qu’il n’y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu’ on m’ en a rapporté, sinon que chacun apelle barbarie ce qui n’ est pas de son usage.*” (MONTAIGNE, 1988, I.31, p. 205).

O argumento fundamental desta posição relativista sustenta-se na autoridade de Platão, postulando a beleza e perfeição das produções da natureza e sua superioridade sobre os produtos do engenho e das artes humanas: “*Ils sont sauvages, de mesme que nous appellons sauvages les fruicts que nature, de soy et de son progrez ordinaire, a produict: là où, à la verité, ce sont ceux que nous avons alterez et detournez de l’ordre commun, que nous devrions appeller plutost sauvages.*” Montaigne explicita aqui pela primeira vez a radical inversão de perspectivas que vai articular todo o

desenvolvimento do ensaio: “*sauvages*” afinal, não são aqueles que costumamos assim considerar por estar mais próximos de sua “*nayfveté originelle*”, mas justamente os que lhes corrompem com artifícios, as verdadeiras e mais úteis “*naturelles vertus et proprietéz*” presentes então com toda sua vivacidade e vigor original. Com efeito, convictos da perfeição de sua religião e política, seguindo não o juízo racional, mas a opinião enganosa da “*voix commune*”, os europeus não hesitaram em “*altérer*”, “*corrompre*” e “*abastardir*” com suas invenções, a pureza com que haviam se defrontado, de um modo de vida vizinho à superioridade das obras de “*nostre grande mère nature*”. Consolidam-se assim como exemplo máximo de crueldade e decadência moral, encontrando entre as sociedades do Novo Mundo um campo aberto para satisfazer livre e impunemente a *hybris* de suas ambições, culminando na quase total destruição dos ameríndios.

II.2 – A visão de Montaigne da sociedade canibal e o aprofundamento de sua *sagesse*

Nem os poetas e pensadores da Antiguidade puderam conceber “*nayfveté si pure et simple*” como a que se vira então por experiência e que a sociedade humana pudesse manter-se na prática com “*si peu d’artifice et de soudeure humaine*”, sublinha Montaigne atentando para a discrepância entre as idealizações poéticas da idade de ouro e a efetiva felicidade dos novos povos, confirmando a ênfase platônica do quanto a riqueza e beleza das produções da natureza causam vergonha aos nossos “vãos e frívolos” empreendimentos. De todo modo, esta descoberta havia sido um acaso infeliz. Não teria resultado em destruição se tivesse sido oferecida de preferência aos espíritos da Antiguidade que se empenharam por imaginar a condição humana feliz em concordância com a natureza.

Grandes filósofos e legisladores como Platão e Licurgo, construtores de sistemas políticos ideais, teriam sabido julgá-la adequadamente, mas na ausência deles, Montaigne se dispõe a fazê-lo, ensaiando o exercício do *jugement* à maneira de seus modelos do passado para deixar um testemunho tão fiel quanto possível de realidade tão próxima à perfeição superior da *natura*. Descreve assim a sociedade ameríndia na simplicidade de seus costumes e hábitos formando um grande retrato idílico sob a forma de uma *declamatio* retórica onde encena um diálogo fictício com Platão, apresentando-lhe esta “*nayfveté*” de base empírica que superava a república ideal que o ateniense imaginara (TOURNON, 1983, p. 220): “*C’est une nation, diroy je à Platon, en laquelle, Il n’y a aucune espece de traficque; nulle cognoissance de lettres, nulle science de nombres; nul nom de magistrat, ny de superiorité politique (...)*”. Esta série de negações nomeia por antítese as imperfeições da civilização ocidental, nas leis, práticas, instituições e ciências que a constituem para definir em contrapartida a perfeição da sociedade ameríndia, louvada justamente pelas coisas que lhe faltam. Tal perfeição, de fato, tem um sentido paradoxal ou negativo, pois não se deve à posse de algum elemento extraordinário, mas equivale à autarcia de uma existência

regida de modo direto e inteiramente pelas leis da natureza, que prescinde dos artifícios da moral e da política e desconhece os vícios tão habituais nos europeus (TOURNON, 1983, p. 218-219; ROMÃO, 2010, p. 179): “*Les paroles memes qui signifient le mensonge, la trahison, la dissimulation, l’avarice, l’envie, la detraction, le pardon, inouies.*” (MONTAIGNE, 1988, I.31, p. 206). Dois itens apenas resumem toda a ciência ética dos canibais, preceituadas diariamente pelos sacerdotes: a “*vaillance*” e “*resolution*” nas guerras e a “*affection*” às suas mulheres. O retrato que ocupa a maior parte do ensaio é de uma sociedade dedicada, sobretudo às atividades guerreiras, organizada em torno do culto à “*vaillance*” e à honra. Trata-se assim de guerra “*toute noble et genereuse*” quanto pode ser esta “*maladie humaine*”, pois exercida exclusivamente pela “*jalousie de la vertu*” e não pelas ambições de apoderar-se de mais bens e territórios. Afinal os ameríndios, segundo Montaigne, encontram-se no “*heureux point*” de não desejar nada para além do que ordenam suas necessidades naturais, formando com isto um vivo contraponto com a cupidez que movia as guerras dos europeus.

É este quadro da “*naïveté*” próxima à perfeição da *natura*, tendo no culto à “*vaillance*” nas guerras seu único elemento de ordenação moral, que possibilita no ensaio uma resignificação profunda da prática do canibalismo. A esta altura Montaigne reafirma sua visão do europeu como o verdadeiro “*sauvage*” confrontando o aspecto mais chocante dos costumes indígenas aos olhos ocidentais, e, portanto, a mais forte evidência a ser levantada contra sua posição relativista: de que não pode haver selvageria ou barbaridade mais extrema do que a prática indígena de comer carne humana. Como nos diz, não pretende contrapor-se tão frontalmente à *doxa* a ponto de negar o “*horreur barbaresque*” de tal prática, mas sim desautorizar o espanto excessivo com faltas alheias que nos deixa cegos para o discernimento das nossas próprias. Aponta, portanto, em passo célebre do texto, a barbaridade mais grave das fogueiras, das torturas e tormentos a que os europeus submetiam seus semelhantes em razão de crenças religiosas e políticas, em designação metafórica que iguala tais violências ao ato de “*manger*” carne humana, porém, de modo mais cruel: “*Je pense qu’ il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu’ à le manger mort*” (MONTAIGNE, 1988, I.31, p. 209). É possível encontrar, de resto, argumenta ainda, entre os grandes autores, referências a determinadas situações que justificam o canibalismo. Zenão e Crisipo não viram nenhum mal nesta prática, quando a serviço de nossas necessidades de nutrição, como havia sido o caso dos Gascões sitiados por César na Alésia, que para manter-se vivos precisaram ingerir os corpos das pessoas inúteis para o combate. Não se tem notícia, no entanto, de nenhuma circunstância em que alguma “*opinion si desreglée*” tenha sido capaz de tornar aceitáveis as falhas mais comuns nos europeus, como “*la trahison, la desloyauté, la tyrannie, la cruauté*”, bem mais contrárias à razão e à natureza do que o canibalismo (MONTAIGNE, 1988, I.31, p. 210).

De todo modo, na sociedade ameríndia, o canibalismo justifica-se não por necessidade, mas como “*extreme vengeance*” sobre o inimigo, no contexto do combate pelo exclusivo proveito da glória; como disputa sem tréguas para afirmar a própria superioridade sobre o adversário em valor e coragem. Mas neste sentido a verdadeira e mais alta glória pertence não ao combatente vitorioso que exerce a vingança, mas ao inimigo vencido, devorado após meses de cativo. Com efeito, examinando assim a prática canibal da perspectiva do vencido que a sofre por escolha própria, Montaigne altera e redefine a tópica, desviando-a por assim dizer de sua significação mais comum como crueldade abominável. Conforme conta o ensaísta a “*extreme vengeance*” de se alimentar dos prisioneiros de guerra é um substituto menor para a autêntica vitória que não pudera ser alcançada, a que se dá não sobre o corpo, mas sobre a alma do outro. É por visar somente à verdadeira vitória que os que vencem não se apropriam dos bens dos derrotados, mas exigem-lhes, como resgate, a confissão e reconhecimento de terem perdido. Estes são mantidos para tanto, por longo tempo com todas as comodidades, enquanto seus algozes lhe fazem ameaças de sua futura morte, “*du detranchement de leurs membres, et du festin qui se fera à leurs dépens*”, caso não admitam a derrota. Não houvera nem um só, porém, no espaço de um século que não preferira acabar assassinado e devorado a proferir alguma palavra “*molle et rabaisée*”. Durante todo o tempo do cativo, estes homens mostram-se alegres, dando provas “*d’une grandeur de courage invincible*”, desafiando e injuriando seus dominadores que jamais conseguem perturbar sua “*constance*”.

Enfatizando assim em seu relato não a “*extreme vengeance*” praticada pelos vencedores, mas a coragem e *constantia* dos vencidos, Montaigne faz com que o canibalismo nos remeta não tanto à violência extrema contra o corpo, à sua ruína e aniquilamento, mas sim ao triunfo da grandeza de alma que persiste recusando abandonar o combate. Situa-se na alma e não no plano externo das capacidades físicas o lugar da autêntica vitória e mérito pessoal, conforme ele exalta, lançando mão de uma série de *exempla*, de derrotas mais triunfantes do que vitórias e de vencidos mais gloriosos do que os vencedores, sobressaindo pela coragem e firmeza extraordinárias da alma. Desta perspectiva os indígenas canibalizados, aparecem não como vítimas a serem lamentadas, mas como verdadeiros vitoriosos, detentores da mais alta glória a ser admirada: “*le pris d’un homme consiste au coeur et en la volonté; c’est là où gist son vray honneur; la vaillance c’est la fermeté, non pas des jambes et de bras, mais du courage et de l’ame*” (MONTAIGNE, 1988, I.31, p. 211). A *sententia* do *De Providentia* de Sêneca - “*si succiderit, de genu pugnabit*” - incluída posteriormente no texto, consolida a semelhança flagrante entre a magnanimidade dos heróis antigos e a coragem e *constantia* dos ameríndios. Estes últimos entregam o corpo para perecer devorados visando ao bem maior da glória, à maneira daqueles, que escolhem o combate com os revezes da fortuna e medem sua força de alma com as piores adversidades para demonstrar sua força. De fato, o ensaísta reencontra na exemplaridade viva e tangível dos canibais, a concepção marcial da virtude que

considera “*excessive*” em *De la Solitude*, atributo de naturezas “*plus roides et plus fortes*”. Os ameríndios refletem-se diretamente no elevado exemplo de Catão de Utica, de pé em meio aos desastres repetidos de seu partido, conforme descreve Sêneca, inflexível em meio às calamidades públicas e que, enfim, preferira o suicídio a suplicar pela vida aos soldados de César (SÊNECA, 1962, II.9-10, p. 760). Eis que, portanto, o empenho de Montaigne para retratar os ameríndios em seus próprios termos, em sua “*nayfveté*” original o reenvia à já familiar virtude superior dos antigos, que reaparece encarnada na figura dos heróis mortos e canibalizados pelos inimigos. A distância entre as grandes almas da Antiguidade e a Europa moderna revela-se definitiva e intransponível quando identificada à alteridade absoluta destes novos povos, na qual Montaigne ensaia, por sua vez, sua própria diferença e autonomia em relação ao século corrompido. Desde o *Advis au lecteur*, de fato, mimetizando a nudez de “*ces nations*”, tão próximas à pureza das “*loix de nature*”, ele se apresenta ao leitor recusando as convenções e artifícios ligados ao gênero da escrita em primeira pessoa para descrever-se conforme a sua consciência de si, convidando-o a exercer um comércio franco de alma a alma de todo alheio aos valores e às ambições do tempo que levavam os escritores a adornar-se para conquistar o “*faveur du monde*.”

Por fim resta notar como este ensaio montaigneano para apreender a alteridade original dos canibais, ao levá-lo a voltar o olhar para si próprio, se internaliza no “*moy*”, aprofundando o plano geral de sua *sagesse* e consolidando o projeto de ter a si mesmo como matéria. Com efeito, como já visto, ao considerar a novidade absoluta do Novo Mundo, ele mostra-se o tempo todo consciente da problemática ligada à noção do conhecimento do desconhecido ou do absolutamente outro - do quanto a alteridade perde sua estranheza original sob o processo da interpretação por um terceiro⁹ - mas apesar disso se autoriza a ultrapassar o “*petit lopin*” que constitui seu saber - ainda que de segunda mão - por partir de testemunho não contaminado por pretensões científicas ou posicionamentos políticos e religiosos. Como se sabe, Montaigne se seve largamente de suas leituras dos modernos relatos de viajantes e também de autores antigos como Platão e Tácito, para exprimir uma visão só sua do Novo Mundo, construída pela imaginação. Mas, de todo modo, cuida de colher informações de fontes que considera mais fidedignas para tomar como ponto de partida, atendo-se bem menos às fontes oficiais ligadas à corte e à Igreja e bem mais aos textos contestatórios e críticos, de oposição à monarquia espanhola, dos polemistas protestantes, por exemplo, como de Urbain Chauveton, mas especialmente de Jean de Léry, de quem toma em grande parte seu juízo favorável sobre o indígena próximo à perfeição da *natura* e a idealização de suas guerras à maneira dos heróis clássicos.

9 Como observa M. Blanchard se Montaigne se felicita quanto à simplicidade de seu primeiro intérprete, o homem “*simple et grosier*” do início do ensaio, exprime ao final toda a dificuldade de conhecer o que é realmente outro, tendo outro intérprete cuja *bestisse* o incapacitava de compreender suas *imaginationes*. BLANCHARD, op. cit., p. 120.

A visão ampla, ainda que fictícia dos hábitos e costumes ou da vida cotidiana dos canibais, que os conformam enquanto outra humanidade em toda a sua plenitude e lógica interna, é a condição fundamental que permite ensaiar compreendê-los em seus termos particulares, ou seja, que fornece o contexto próprio e específico dentro do qual suas ações e práticas adquirem sentido. Tal tentativa evoca a estratégia relatada em *De la Solitude*, do ensaio de si no lugar do outro, adotando para si o ponto de vista deste, inerente aos seus hábitos e práticas. Mas se ao procurar ajustar sua alma à visão do “*pauvre médiant*” habituado à pobreza, Montaigne não vai além de aguçar a consciência do caráter externo e transitório da boa fortuna, ao ensaiar, por sua vez, incorporar a si a perspectiva geral pertencente à sociedade inteiramente diversa dos canibais, ele passa a questionar em profundidade a sua própria; a estranhar as práticas e costumes da tradição que a determina. O processo de apropriação consciente do “*moy*” em sua constituição individual nos *Essais* se intensifica de modo decisivo e crucial neste contexto, que atualiza o conhecimento de si próprio ao apresentá-lo como um outro, isto é, que deve ser apreendido como tal, na compreensão dos costumes que o constituem. Com efeito, a consciência de si, nos *Essais* é antes de tudo, a consciência de sua prática, ou, segundo o capítulo *De Menager sa volonté*, em sua “segunda natureza”: a “*condition et usage de chacun de nous*”.

Bibliografia

- BLANCHARD, Marc. 1990. *Trois Portraits de Montaigne: essai sur la représentation à la Renaissance*. Paris: A. G. Nizet.
- CONLEY, Tom, 2005. “The Essays and the New World”. In: *The Cambridge Companion to Montaigne*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 74-95.
- LESTRIGNANT, Frank. 2010. “Montaigne, le Brésil et l’unité du genre humaine”. In: *Montaigne Studies: Montaigne et le Nouveau Monde*. Chicago: The University of Chicago. Volume XXII. Number 1-2, p. 9-23.
- MONTAIGNE. 1988. *Les Essais*. Édition de Pierre Villey avec appendices, sources, index. Paris: Quadrige; Presses Universitaires de France.
- _____. 2002. *Os Ensaio*s, 3 vols. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes.
- NAKAM, Geralde. 1984. *Les Essais de Montaigne: miroir et procès de leur temps*. Paris: Librairie A. G. Nizet.
- ROMÃO, Rui Bertrand. 2010. “Nouveau Monde, politiques anciennes”. In: *Montaigne Studies: Montaigne et le Nouveau Monde*. Chicago: The University of Chicago. Volume XXII. Number 1-2, p. 173-187.
- SÊNECA. 1962. *De Providentia*, In: *Les Stoiciens II*. Textes traduits par Émile Bréhier. Paris: Gallimard.
- STAROBINSKI, Jean. 1996. *Montaigne em movimento*. São Paulo : Companhia das letras.
- TOURNON, André. 2010. *La Glose et l’Essai*. Paris: Honoré Champion.

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.