



**Heranças canibais.  
Oswald herdeiro de Montaigne e vice versa**

**Cannibal inheritances.  
Oswald heir of Montaigne and vice versa**

Filipe Ceppas<sup>1</sup>  
filcepps@gmail.com

a Hubert Vincent

Filiação. O contato com o Brasil Caraíba. *Où Villegaignon print terre*. Montaigne. O homem natural. Rousseau. Da Revolução Francesa ao Romantismo, à Revolução Bolchevista, à Revolução Surrealista e ao bárbaro tecnizado de Keyserling. Caminhamos.<sup>2</sup>

**Resumo :** A partir das questões da herança, do autorretrato e da nudez, tal como elas aparecem no texto de Montaigne, propomos uma avaliação do lugar dos ameríndios nos *Essais*, assim como uma reavaliação da importância do filósofo francês na elaboração da filosofia antropofágica de Oswald de Andrade.

**Palavras-chave :** Antropofagia, Oswald de Andrade, Montaigne, herança.

**Abstract :** Based on the questions of inheritance, self-portrait and nudity, as they appear in Montaigne's text, we propose an understanding of the place of the Amerindians in the *Essais*, as well as a reevaluation of the importance of the French philosopher in the development of Oswald de Andrade's anthropophagic philosophy.

**Keywords :** Anthropophagy, Oswald de Andrade, Montaigne, inheritance.

1 Professor Dr. Associado da Faculdade de Educação e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Coordenador do Laboratório de Ensino de Filosofia Gerd Bornheim da Faculdade de Educação da UFRJ (LEFGB-FE/UFRJ) e do Núcleo de Pesquisa em Filosofia Contemporânea do Programa de Pós-Graduação de Filosofia da UFRJ (NuFFC-PPGF-UFRJ/CNPq).

2 Oswald de Andrade, *Manifesto Antropófago*, 1972, p.14.

### Sobre heranças - apresentação.

Vamos falar de herança, de herança e filiação. O que exatamente Oswald de Andrade herda de Montaigne? Trata-se mesmo de uma herança ou, antes, de uma apropriação selvagem? E qual seria o sentido de inverter a relação e fazer de Montaigne um herdeiro de Oswald? Começo com essa última questão aparentemente sem pé nem cabeça. Duas perguntas ajudam a matizar o eventual incômodo.

— Não seria um truísmo dizer que um clássico só tem sentido e valor através do modo como a tradição o lê e o interpreta?<sup>3</sup>

— É possível, hoje, ler tudo o que Montaigne escreveu sobre os povos originais da América sem levar em conta o que autores como Oswald dele herdaram e as reviravoltas desta herança? (Mas herdaram de qual Montaigne? Como se houvesse *um*.)

As duas perguntas são versões de uma mesma questão. Com relação à primeira, evidentemente, não se trata de truísmo, mas de um problema, sobre o qual não vou me deter aqui.<sup>4</sup> Já a segunda pergunta tem sentido mais preciso. Dizer *não ser mais possível, hoje, ler o que Montaigne escreveu sobre os ameríndios ignorando o que Oswald escreveu sobre Montaigne* vale somente no âmbito de “nossas preocupações”, com relação ao “nosso Montaigne”, isto é, aquele que faz parte de *nossa* herança colonial; herança em uma coletividade que, atenta à referência aos indígenas nos *Essais*, entende que sua leitura é indissociável de um questionamento sobre o colonialismo e os usos e abusos da figura do “canibal”. Neste sentido, não se trata somente de reler Montaigne a partir de Oswald, por exemplo, mas de reconhecer (tatear, explorar, ensaiar, se perder em, deixar falar, compreender) a estrutura complexa de uma ou mais heranças, de *nossas heranças*, heranças errantes (uma *herrância*, para evocar já outra herança, a de Derrida, que permanecerá apenas espectral ao longo deste texto), compreendidas naquilo que poderíamos chamar de uma “herança canibal”.

### Montaigne, nosso irmão canibal

Tudo começa com uma coleção de grotescos, e de um em especial, em que aparecem os “irmãos” Michel de Montaigne e Oswald de Andrade, unidos pela sanha de abarcar o mundo, devoradores contumazes de todos os costumes, de todos os ditos e escritos, de toda a história da humanidade.<sup>5</sup> Irmãos e herdeiros um do outro, portanto, restando saber quais são essas heranças e como elas se dão.

3 Ítalo Calvino, 1993, p.11: “Os clássicos são aqueles livros que chegam até nós trazendo consigo as marcas das leituras que precederam a nossa e atrás de si os traços que deixaram na cultura ou nas culturas que atravessaram...”

4 Também Calvino: “Um clássico é uma obra que provoca incessantemente uma nuvem de discursos críticos sobre si, mas continuamente os repele para longe” (idem, p.12).

5 Ambos inovadores também no que se refere à escrita, transgressores das regras dos gêneros textuais em seus respectivos contextos históricos. Com relação ao “apetite devorador” de suas inteligências, entretanto, haveria muito o que dizer quanto a proximidades e diferenças significativas, levando em conta que, para ambos, esta metáfora não tem papel meramente figurativo, mas abarca, de modo explícito, aspectos importantes, éticos e políticos, de suas concepções de conhecimento. Para a questão do comer ou da culinária em Montaigne, ver sobretudo o capítulo “Da experiência” (III, 13). Para a relação desta questão com a questão do conhecimento nos *Essais*, ver Goldstein, 2017.

Há povos [...] em que os herdeiros não são os filhos, e sim os irmãos e os sobrinhos; e alhures somente os sobrinhos, exceto na sucessão do príncipe. [Há povos] Em que para organizar o uso comum dos bens, que ali se adota, alguns magistrados soberanos têm o controle total do cultivo das terras e da distribuição dos frutos, de acordo com a necessidade de cada um.<sup>6</sup>

Tudo gira em torno de herança e partilha, e em torno de quais seriam os magistrados soberanos como imagem paradigmática da justiça. Como se sabe, para Oswald, o grande gesto de Montaigne foi o de ter *anunciado* o canibal contra os reis, esses comedores de gente viva: “Montaigne que soube como ninguém anunciar o canibal. Contra os comedores de gente viva, que é como ele classificava os mandões de sua época, ele opunha os comedores de gente morta, como coisa melhor” (Andrade 1976, p.111). Oswald refere-se, aqui, à famosa passagem em que Montaigne compara o canibalismo ameríndio ao canibalismo omofágico supostamente cometido na guerra religiosa de sua época.<sup>7</sup> Antropofagia contra a omofagia, portanto (voltaremos a essa anúncio/enunciação). Em uma palavra, o Montaigne de Oswald seria um revolucionário, ou ao menos o único pensador a anunciar, no século XVI, uma revolução que se tornaria inevitável, incontornável, necessária e... iminente, nos idos dos anos 1950: a revolução antropofágica do *bárbaro tecnizado* —e que só pôde ser anunciada, percebida, antevista, profetizada, graças ao canibal que Montaigne soube compreender e que lhe deu a régua, o esquadro, a bitola para, na primeira aurora do capitalismo, analisar seu principal mecanismo de (re)produção: a manutenção da desigualdade econômico-social.

“*Yardstick*” (bitola) é o termo escolhido por Robert Launay para falar da importância da cultura antiga com a qual Montaigne “mede a si mesmo e o resto do mundo”, em contraposição à época precedente, em que a encarnação de Cristo servia “como o momento definidor da humanidade”.<sup>8</sup> Mas prefiro caracterizar como diálogo, e não contraposição, os contrastes, aproximações e distanciamentos que os *Essais* não cansam de traçar entre cultura antiga e cristianismo, acrescentando a centralidade que o *nosso Montaigne* atribui ao canibal, como régua e compasso, se não para medir a si e o resto do mundo, ao menos para relativizá-los de modo radical. Neste diálogo, a encarnação de Cristo como momento definidor da

6 I, 23 “Do costume e de não mudar facilmente uma lei aceita”, p.168. As referências ao texto de Montaigne indicam o livro, capítulo, título e página, na tradução dos *Ensaio*s para o português, de Rosemary C. Abílio (Montaigne, 2002), que segue a edição Villey (Montaigne 1988).

7 I, 31, “Dos canibais”, p.313. Em toda a sua obra, Oswald se refere a Montaigne pouco mais de uma dezena de vezes e, em ao menos quatro delas, exclusivamente para louvar o único [verdadeiro] *humanista francês* (2000, “Sobre o romance”, p.87) que, dentre outras virtudes, foi capaz não apenas de compreender o espanto dos indígenas frente à desigualdade econômico-social europeia de sua época, no “episódio de Rouen”, mas de perceber toda a significação, por assim dizer, planetária, política e utópica deste acontecimento. Sobre a veracidade ou não, factual e/ou simbólica, do canibalismo europeu referido por Montaigne, ver Lestringant 2016, caps. VI e VII, e Lestringant 2012.

8 Launay, 2018, p.38.

humanidade não é exatamente, em Montaigne, um tema menor ou perspectiva a ser superada.

Mas não nos apressemos. Voltemos ao “quadro” de costumes diferentes, no qual Montaigne situa a diversidade das heranças. A passagem acima citada, da herança e dos magistrados soberanos, encontra-se em meio a um turbilhão de exemplos, de “grotescos”, que provam a diversidade dos costumes e justificam o relativismo defendido um parágrafo antes:

Os milagres são devidos à ignorância em que estamos da natureza, e não à essência da natureza. A habituação [*L'assuefaction*]<sup>9</sup> embota a visão de nosso discernimento [*jugement*]. Os bárbaros não são nem um pouco mais surpreendentes para nós do que o somos para eles, nem com mais razão — como todos reconheceriam se, após ter perambulado por esses novos exemplos, soubessem assentar-se sobre os seus próprios e compará-los exatamente. A razão humana é uma tinta infundida mais ou menos na mesma proporção em todas as nossas opiniões e costumes, de qualquer forma que eles sejam: finita em matéria, infinita em diversidade.<sup>10</sup>

Como todo leitor atento de Montaigne sabe, esse relativismo para uso pessoal não é ou não tem a última palavra. Importa, sobretudo, o *discernimento* ou o *ajuizamento*.<sup>11</sup> No início do capítulo “Da amizade”, Montaigne escreve:

Examinando o procedimento de um pintor num trabalho que possuo, senti vontade de imitá-lo. Ele escolheu o lugar mais belo e no centro de cada parede para ali instalar um quadro elaborado com todo o seu talento; e o vazio ao redor, encheu-o de grotescos, que são pinturas fantasiosas cuja única graça está na variedade e estranheza. O que são estes [ensaios] também, na verdade, senão grotescos e corpos monstruosos, remendados com membros diversos, sem forma determinada, não tendo ordem, nexos nem proporção além da casualidade?

*Desinitt in piscem mulier formosa superne.*<sup>12</sup>

9 Villey traduz em nota o termo para o francês moderno: “l'accoutumance” (Montaigne 1988) —em português, “o acostumar-se”.

10 I, 23, “Do costume e de não mudar facilmente uma lei aceita”, p.167-168.

11 Na verdade, nem todo leitor o sabe. Para além de leituras mais rasteiras, como a de Todorov (ver Lestringant, 1999, p.33ss), o ótimo capítulo de Robert Launay sobre Montaigne, em *Savages, Romans, and Despots. Thinking about Others from Montaigne to Herder*, termina por subscrever a constante autodepreciação do ajuizamento por parte de Montaigne, para concluir que o autor “condemns himself, with the twin beacons of the cannibals and the ancients, to mediocrity” (Launay, 2018, p.51). Launay parece subestimar o caráter retórico do clássico *topos* da auto-depreciação. O valor, a dificuldade, ou mesmo a impossibilidade para se estabelecer um juízo correto não se confundem com a depreciação retórica do próprio ajuizamento, recurso ao qual Montaigne apela inúmeras vezes. Mesmo em sua fase cética mais radical, não é difícil reconhecer o valor inquestionável do discernimento ou do ajuizamento para Montaigne. Sobre essa questão, ver Hubert Vincent 1997 e Raymond La Charité 1968.

12 “É o corpo de uma bela mulher terminando em cauda de peixe” (Horácio, *Arte poética*, 4.). Tal citação reforça a centralidade das referências canibais nos *Ensaio*s. Não é irrelevante que, nesta passagem, para representar o monstruoso de seu amontoado de “grotescos”, Montaigne escolha precisamente a figura antropófaga da sereia.

Acompanho bem meu pintor até esse segundo ponto, mas fracasso na outra e melhor parte; pois meu talento não vai tão longe a ponto de ousar tentar um quadro rico, polido e formado de acordo com a arte. Resolvi tomar emprestado um de Etienne de la Boétie, que honrará todo o restante deste trabalho.<sup>13</sup>

Dois pontos fundamentais aqui: em primeiro lugar, Montaigne afirma o valor do quadro principal, da esperada “ousadia” do “quadro rico e polido”, como a *melhor parte*, e, em segundo lugar, na aparente ausência de um de seu próprio punho, escolhe aquele que herdou de seu melhor, único verdadeiro amigo, La Boétie. Esta ausência de um quadro de próprio punho será apenas aparente, retórica, se soubermos reconhecer, emergindo por entre a montanha de grotescos, o retrato suficientemente rico e bastante polido, embora multiforme, prismático (monstruoso!), do próprio Montaigne (“pois é a mim que pinto”), ou, antes, o retrato do movimento de seu ajuizamento, de sua constante busca pelo discernimento. Supondo que a busca pelo bom ajuizamento seja o retrato central, para além da retórica — enquanto o próprio movimento (excessivamente? aparentemente?) aleatório, muitas vezes contraditório, de seus grotescos impede uma estrutura fixa e coesa, como o próprio autor o afirma repetidas vezes — caberia somente ao leitor a tarefa de identificá-lo, classificá-lo, julgá-lo.<sup>14</sup>

Mas o valor e o sentido desse “lugar vazio” do desejado retrato ocupado estrategicamente pelo texto do amigo aparece em outros momentos com uma qualificação precisa: a do canibal. É o *próprio livro*, desde seu início, que adverte os leitores, e *de boa-fé*, sobre a natureza do único retrato passível de mostrar-se soberano dentre todos os outros retratos possíveis:

Quero que me vejam aqui em minha maneira simples, natural e habitual, sem apuro e artifício: pois é a mim que pinto. Nele meus desejos serão lidos ao vivo, e minha maneira natural, tanto quanto o respeito público mo permitiu. Pois, se eu tivesse estado entre aqueles povos que se diz viverem ainda sob a doce liberdade das primeiras leis da natureza, asseguro-te que de muito bom grado me teria pintado inteiro e nu.<sup>15</sup>

Antinomia inescapável da pintura naturalista, a escrita de um eu em sua naturalidade radical: pintar ou escrever sem apuro e artifício. Além do artifício, outro obstáculo: o respeito público. Montaigne, então, apresenta uma hipótese, e uma única hipótese, para superar obstáculos aparentemente insuperáveis. Apenas uma única condição, a de um “Montaigne canibal”, seria capaz de suplantar a

13 I, 28, “Da amizade”, p.273-274.

14 Isso não vale menos para qualquer outro autor, qualquer outra obra, conjunto de “quadros” ou “retratos”, seja de Botticelli ou de de Kooning. Mas, se podemos afirmá-lo hoje com certa tranquilidade, isso indica a importância dos *Essais* para se pensar o lento processo de superação dos rígidos cânones que mais diferenciavam do que aproximavam as diversas produções e discursos artísticos e históricos, competidores entre si, desde a Grécia clássica.

15 Montaigne 2002, “Ao leitor”, p.4.

barreira do respeito público e fornecer seu retrato *inteiro e nu* (no condicional “se eu estivesse estado entre aqueles povos...” enuncia-se simultaneamente a dúvida e a certeza, “asseguro-te que...”). Deixo em suspenso a pergunta sobre porque a nudez seria capaz de anular o artifício do retrato (ela não o é, e nem é desejável que o seja).<sup>16</sup> O fato irrefutável é que o *nosso Montaigne*, segundo sua própria letra, apenas poderia projetar-se em plena e total simplicidade, em plena e total naturalidade, para além da mera conformidade ao respeito público, em se espelhando no canibal — e ele o faz até mesmo, sub-repticiamente, quando elege o “quadro de La Boétie” em substituição ao seu, como veremos adiante.

Nesta passagem de abertura dos *Ensaaios*, como bem indicou Launay, “o canibal — Montaigne o sugere de modo brincalhão — é seu alter ego”<sup>17</sup>. Poder-se-ia contestar que uma tirada brincalhona só não faz verão, ainda que este seja *o único caminho* que Montaigne encontra para qualificar o seu retrato possível, naquela que é a advertência ao leitor *quanto à natureza mesma do livro* — e é *o livro mesmo* que nos adverte, o livro em sua totalidade ou em seu acabamento final. Eis as primeiras palavras dos *Essais*, escritas após terminado o livro: “C’est icy un livre de bonne foy, lecteur. Il t’advertit dès l’entrée, que je ne m’y suis proposé...” (grifo nosso). Poder-se-ia contestar que a presença do condicional do “Montaigne canibal” (“...se eu tivesse estado entre aqueles povos...”) neste início do livro, nesta advertência ao leitor, não implica necessariamente privilégio à importância da imagem do canibal nos *Ensaaios*. Esta suposta exclusividade poderia ser interpretada de múltiplas maneiras, sendo necessário sopesa-la em meio à dança das demais referências aos “canibais” na obra. Ao aceitar o desafio, o privilégio se confirma, como veremos brevemente a seguir, com a ajuda de *Montaigne em movimento*, de Starobinski, que não pode ser acusado de superdimensionar o papel dos habitantes do Novo Mundo nos *Essais*. Se a escassa referência aos indígenas deste Novo Mundo (tanto no livro de Starobinski, como nos próprios *Essais*) pode dar a entender tratar-se de tema menor, mero exemplo da diversidade dos seres e dos costumes, o crítico suíço reconhece, em pontos fundamentais, sua importância, senão mesmo sua centralidade, em meio à complexa relação que Montaigne estabelece entre o retrato do eu, sua época e a cultura clássica.

Para começar, se poderia dizer, com Starobinski, que, em todos os casos nos quais a referência indígena aparece nos *Ensaaios*, a virtude *vem de baixo*, do mais natural, mais próximo ao animal, à simplicidade, ao sensível. Mas, por outro lado, e simultaneamente, quando comparece comparada à vida civilizada, da arte e da razão, essa referência explícita a percepção de uma injustiça e inverte a perspectiva, agora tomada *do alto*, de uma superioridade intelectual e moral. Escreve Starobinski:

A simpatia, forma expansiva do sentir, inscreve a exigência moral de universalidade no plano elementar, ali mesmo onde os efeitos da arte e da razão ainda são inexistentes. A convivência sensível

16 Para essa questão, ver Starobinski, *Montaigne em movimento*, 1992, p.100ss. e p.137-140.

17 Launay, 2018, p.43.

de Montaigne (...) estende-se aos animais (ao cervo encurralado, ao cão que faz festa para seu dono, à gata que “brinca” com ele), aos canibais da América, aos camponeses e aos “pobres”, à criança atormentada pelo mestre-escola, a todos aqueles que são desprezados ou oprimidos em nome de um conhecimento presunçoso.

Montaigne não se limita à compaixão por esses seres “inferiores”; está pronto a reconhecer, para além dos jogos humanistas do *paradoxo*, sua superioridade intelectual e moral: em muitos domínios, os animais nos superam — até em suas guerras, os canibais são mais humanos do que nós e são bastante perspicazes para perceber os abusos de nossa ordem política.<sup>18</sup>

Mas é em relação à saúde do corpo que Starobinski primeiramente nos aponta a importância-centralidade da referência aos indígenas nos *Essais*, sendo curioso que, poucas páginas depois, em torno do mesmo tema, ele pareça querer relativizá-la, afirmando que tal referência apenas reforça o apego de Montaigne a uma alternativa médica tomada da antiguidade.<sup>19</sup> Eis a passagem crucial na qual Starobinski situa lado a lado a referência aos indígenas, o modelo da antiguidade clássica e — o que não é pouco — o que ele nomeia “*toda a envergadura ética e política*” da crítica cultural de Montaigne:

O afastamento temporal e espacial [na crítica ao pensamento médico do período] autoriza o julgamento a alçar um vôo mais vasto. Para começar, a ampliação do espetáculo oferece o pretexto de uma crítica *intelectual*: a soma das coisas conhecidas é apenas uma parte ínfima daquilo que é, daquilo que foi e que ignoramos. Montaigne aí encontra em seguida a oportunidade de uma crítica *cultural*: a “pompa e magnificência” dos antigos, especialmente nos jogos do circo, ultrapassava a nossa; e o fausto dos americanos, em muitos aspectos, nada tinha a invejar aos esplendores da Antiguidade. Nesse plano, a vantagem é concedida aos outros, contra nós. Mas a crítica não se detém aí: ao falar dos imperadores romanos, incrimina, de maneira mais geral, a prodigalidade dos príncipes que tomam os recursos do povo para brilhar por suas liberalidades públicas; ataca, sobretudo, a brutalidade dos conquistadores da América. É apenas então que a crítica adquire toda a sua envergadura ética e política.<sup>20</sup>

Starobinski, logo em seguida, nos chama ainda a atenção — e este momento me parece decisivo — para a aproximação plena de sentido entre os canibais e La

18 Starobinski, 1993, p.240.

19 “Para desqualificar a medicina das universidades e a linguagem doutoral dos ‘sábios’, Montaigne apenas retoma objeções antitécnicas bastante clássicas. Apela a um discurso devidamente transmitido pela cultura — apologia da ‘apatia’ como prevenção da doença, elogio da automedicação instintiva — a fim de lançar dúvidas sobre os benefícios ilusórios da cultura. Atribuir, por exemplo, a saúde dos indígenas do Brasil à ‘tranquilidade e serenidade de suas almas’, antes que às vantagens do *ar*, não é afastar-se da linguagem médica — é fazer uma escolha entre duas das categorias causais estabelecidas pela própria medicina (...), entre as ‘seis coisas não naturais’ cujo uso constitui a higiene.” Starobinski, 1993, p.157-158.

20 Starobinski, 1993, p.124. Os grifos são do autor.

Boétie, seu único amigo, “irmão”<sup>21</sup>, autor do “quadro rico e polido” que Montaigne diz não ter talento para realizar:

Falando de sua amizade com La Boétie, Montaigne (...) escreve: “Participávamos a meias de tudo”. Mas, de seu encontro com três selvagens da América, Montaigne reteve: “eles têm um tal jeito de linguagem que chamam os homens de ‘metades’ uns dos outros”.<sup>22</sup>

Na crítica às desigualdades e ao abuso dos poderosos, escreve Starobinski, La Boétie e os canibais se irmanam, qual duas metades de (ou *em*) Montaigne. Retenhamos este ponto: é na “altura” desta irmandade que a questão da centralidade do “selvagem” em Montaigne se impõe.<sup>23</sup> Mas isso não é tudo. Lestringant nos leva a pensar que, se a filiação a La Boétie confere aos canibais uma força desproporcional às suas esparsas aparições nos *Ensaio*s, é porque ela vai além da denúncia: a dimensão política das críticas (de La Boétie e dos canibais) às desigualdades e ao abuso dos poderosos é indissociável da questão da Eucaristia como centro das disputas religiosas entre católicos e protestantes.<sup>24</sup> Afinal, a radicalidade virtual da crítica aos poderosos em que La Boétie e os canibais se irmanam nos *Ensaio*s parece escandalosamente contraditória com o conservadorismo de Montaigne, cuja divisa sempre foi a de que devemos obedecer às leis e costumes de nossa cidade ou país, o que é inseparável de seu catolicismo inquebrantável!<sup>25</sup> Como mostra Lestringant, a indissociabilidade entre crítica política e Eucaristia na trama dos *Ensaio*s é essencial

21 “...o termo irmão é um nome belo e cheio de dileção, e por esse motivo nós dois, ele e eu, usamo-lo em nossa aliança”, I, 28, *Da amizade*, p.276.

22 Starobinski, 1993, p.240. Citação modificada seguindo a tradução de Rosemary C. Abílio. Assim, “...ils ont une façon de leur langage telle, qu’ils nomment les hommes moitié les uns des autres” não seria nunca “Em sua linguagem metafórica a tais infelizes chamam metades”, tal como na tradução de Sérgio Milliet, adotada pela tradutora brasileira do texto de Starobinski. Também o original “Nous étions à moitié de tout” foi traduzido por Milliet por “Éramos de metade em tudo”. A tradução de Rosemary C. Abílio: “participávamos a meias de tudo” me parece mais apropriada.

23 Lestringant 2016, p.29, também chama a atenção para esse aspecto: “La question du Cannibale d’Amérique, avec Montaigne, ouvre à celle du politique. L’auteur des *Essais* transporte au Nouveau Monde le paradoxe de la Servitude volontaire cher à son ami La Boétie. Le scandale du mort que l’on mange fait place à celui, plus insupportable encore, des vivants que l’on dévore.” Este vínculo entre os canibais e La Boétie (anunciado novamente à pág.179) será desenvolvido ao final desse que é um dos mais abrangentes textos escritos sobre Montaigne e os canibais, o cap. VIII de *Le cannibale. Grandeur et décadence*, intitulado “Un cannibale que crache”, numa seção intitulada, precisamente, “Frères cannibales”.

24 Ver “Montaigne et le miracle de l’hostie”, em Lestringant 2012.

25 É curioso, por exemplo, que a romaria a Loreto tenha suscitado tanto escândalo entre os leitores iluministas de Montaigne no século XVIII (ver Moureau, “Le Pèlerinage à Lorette de quelques voyageurs français entre Renaissance et Lumières”, acessível em <http://www.crlv.org/conference/le-pelerinage-a-lorette-de-quelques-voyageurs-francais-entre-rennaissance-et-lumieres>). Não é patente que, apesar de todas as críticas que Montaigne dirige às superstições e fábulas das religiões, incluindo a católica, ele demonstre sempre, e em momentos estratégicos (como nas citações de Santo Agostinho na Apologia de Raymond Sebond), um apego incondicional aos dogmas cristãos? Sobre o conservadorismo de Montaigne, destaco a interessante análise de Costa Lima 1993, p.36ss.



para compreender o sentido de ambas. Voltemos, no entanto, a Oswald, para avaliar um outro problema, relativo à *bondade* dos indígenas brasileiros em Montaigne.

### Da Revolução Francesa ao bom selvagem e além

Um importante texto de Afonso Arinos de Melo Franco, admirado por Oswald, seria a comprovação erudita de uma das tiradas mais inspiradas do *Manifesto Antropófago*: “Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem.” Segundo Oswald e Afonso Arinos, Montaigne teria sido o principal fio condutor da ideia do *bom selvagem / homem natural* que teria inspirado a Revolução Francesa. Em seu livro, Afonso Arinos procurou demonstrar como a ideia de bondade natural de Rousseau teve sua origem e continuidade nesta assimilação europeia do indígena brasileiro (como se houvesse *um*). Resumindo sua pesquisa erudita, o autor escreve:

(...) consideramos a ideia de bondade natural em três acepções diferentes, com as quais se apresentou sucessivamente, nos séculos dezesseis, dezessete e dezoito. No primeiro, o seu conteúdo era de um princípio filosófico e moral; no segundo, o de uma doutrina jurídica; no terceiro, o de uma teoria política. (...) Como conceito filosófico, visava a reforma dos homens, a melhoria das almas. Como doutrina jurídica, a evolução pacífica das instituições, a adaptação destas às novas necessidades, definidas pela razão científica. Como teoria política, no entanto, ela não podia senão dar no que deu. Era um apelo à violência, a se juntar aos inúmeros outros que se levantavam. Era mais uma labareda para o incêndio, mais um fio de água para engrossar o curso poderoso da torrente. Não se tratava mais de ensaio de reforma, nem de tentativa de evolução. Tratava-se, já, de revolução, isto é, da propagação de um mito pelas massas e do levante destas, a fim de derrubarem o aparelho de Estado, empolgando diretamente o poder político.<sup>26</sup>

Na concepção “moderada” (ou francamente conservadora) do escritor e político brasileiro, a assimilação do bom selvagem degenera em “mito” que engrossa a violência, e cuja origem ideológica encontra-se em Montaigne, leitor de Jean de Léry: “Montaigne foi, em certa época, a própria semente ideológica, foi o princípio animador das conjecturas de Rousseau sobre o homem natural, com o seu *Ensaio* sobre o selvagem do Brasil” (idem, p.275). Oswald, nos anos 1950, em texto intitulado “O achado de Vespúcio”, desejava de chamar para si a contribuição erudita de Afonso Arinos, escreve:

Um dos melhores documentos que produziu uma fase da literatura modernista de 22, a fase que se chamou de “antropofágica”, foi o belo livro de Afonso Arinos intitulado *O Índio brasileiro e a Revolução Francesa*.<sup>27</sup>

26 Franco 2000, p.266

27 Andrade 1972, p. 214. O livro de Afonso Arinos é de 1937, enquanto a “fase antropofágica” do movimento modernista se deu de 1928 a 1930. Oswald poderia estar querendo dizer que foi esta que “produziu” aquele (o que não é muito preciso, se não talvez no intuito de Afonso Arinos de *combater* o modernismo antropofágico...); ou, mais livremente, que o livro foi impor-

Oswald cita deste livro apenas três breves passagens que confirmariam sua tese sobre a importância inigualável de Vespúcio, pois “*ele [Vespúcio] descobriu e anunciou o homem natural*” (Andrade 1972, p.210, grifo do autor). Segundo Oswald,

O êxito das cartas de Vespúcio não foi unicamente um êxito de divulgação. Foram *essas pequenas imagens do mundo novo* que desencadearam um movimento intelectual de primeira ordem. *Foram elas que criaram as Utopias.*<sup>28</sup>

E, como que para demonstrá-lo, Oswald cita o texto de Afonso Arinos:

Sobre a índole dos habitantes [do Brasil], [Vespúcio] diz que era cheia de cordura e de inocência. Viviam num regime de absoluto comunismo, pois que ignoravam a propriedade, a moeda, o comércio e assim se davam muito bem. Inteiramente livres, não tinham reis nem chefes, sendo cada um rei de si próprio. Esta liberdade social era completada por absoluta liberdade moral, pois não tinham nenhuma espécie de religião e desconheciam os templos e os ídolos.<sup>29</sup>

Não é possível, aqui, avaliar toda a herança retrabalhada a partir desta suposta origem, levando em conta o quanto de projeção cultural européia e milenar serviu para as diversas e imprecisas (para dizer o mínimo) caracterizações do Novo Mundo, nos textos dos viajantes.<sup>30</sup> Interessa, antes, reconhecer e avaliar a imagem oswaldiana, positiva e revolucionária (na contramão da avaliação de Afonso Arinos), projetada nos indígenas brasileiros e, por assim dizer, o papel de Montaigne como sendo, segundo Oswald (e Afonso Arinos), quem melhor fixou esta imagem e melhor a teria transmitido a Jean-Jacques Rousseau. Meu modesto propósito, com isso, é somente o de limpar um pouco o terreno, apontando uma ambiguidade recorrente em torno do “bom” ou “mau” selvagem, quando o assunto é a leitura oswaldiana de Montaigne, chamando a atenção para alguns dos aspectos dessa leitura, no que diz respeito à apropriação do ritual antropofágico por parte de Oswald.

Em seu romance de 1945, *Marco Zero II, Chão*, Oswald fala pela boca de um de seus alteregos, Jack de São Cristóvão:

— As origens intelectuais da Antropofagia estão em Montaigne, em Rousseau! — exclamou Jack — É a exaltação do homem

---

tante para a fase antropofágica na medida em que o próprio Oswald a retoma de modo mais sistemático nos anos 1950. Em sua coluna jornalística de 12 de agosto de 1947, intitulada “Civilização”, Oswald, com liberdade poética, caracterizava Afonso Arinos como sendo “um profeta da ‘Antropofagia’!” (Andrade 2007, p.325)

28 idem, p.213, grifos nossos.

29 *apud* Andrade, idem, p.215. Esta passagem encontra-se em Franco 2000, p.53

30 A literatura a respeito é vasta, mas vale destacar dois textos fundamentais, como o do já citado Frank Lestringant, *Le Cannibale, grandeur et decadence*, publicado originalmente em 1994 (Lestringant 2016), e de Sérgio Buarque de Holanda, de 1959, *Visão do Paraíso. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil* (Holanda, 2000).

natural, com uma diferença, não o elogio do “bom selvagem” mas do mau, do verdadeiro.<sup>31</sup>

E, no texto “Descoberta da África”, escrito nos anos 1950, Oswald decreta:

Jean-Jacques já não é mais subversivo. (...) é quase idílica a figura desse reformador social. Pelo menos o seu índio, o índio bom, é perfeitamente utópico. (...) É que todos os índios, conformados e bonzinhos de cartão postal e de lata de bolacha, tinham saído de Rousseau. O Romantismo serviu-se dele à vontade e ele veio espriar-se aqui, ninado pela suave contrafação de Alencar e Gonçalves Dias.<sup>32</sup> Tempos antes, no entanto, outro francês, este um poderoso e culto espírito humanista, havia definido genialmente o *segredo bárbaro do índio*.<sup>33</sup>

O texto continua com a descrição do mítico encontro de Montaigne com os índios em Rouen, com sua denúncia da desigualdade social e do absurdo que é um súdito adulto obedecer a uma criança. A partir desta passagem, Haroldo de Campos, em “Uma poética da radicalidade”, precisa que “O ‘índio’ oswaldiano não era o ‘bom selvagem’ de Rousseau”, mas um “mau selvagem”, “inspirado no selvagem brasileiro de Montaigne” (in Andrade 1971, p.49-50). Essa tentativa de precisão não desfaz, entretanto, o nó da herança.<sup>34</sup> No quebra-cabeças da apropriação oswaldiana do “selvagem” assimilado pela tradição européia, a crítica aos poderosos realizada pelo índio brasileiro de Montaigne é revestida de uma perspectiva política que, nos *Essais*, como tentamos indicar acima, pouco tem de revolucionária e nada tem a ver com um “mau selvagem”. É certo, por outro lado, que o índio brasileiro de Montaigne é um *canibal*, um *antropófago*, *nobre guerreiro* que come seu semelhante por vingança; e é essa sua natureza que permite a Montaigne radicalizar sua crítica

31 Andrade 2008, p.320.

32 Em texto de 1950, Oswald refere-se à “sociologia de piquenique” de Rousseau. Eis a passagem completa, da qual citei um pequeno extrato acima: “Basta ter em vista a espetacular virada de Lévy Bruhl, para se ver que o ‘homem primitivo’ ressurgue hoje com a soma de seus direitos e concepções, não na imagem romântica de Rousseau que produziu uma sociologia de piquenique, mas na sadia visão de Montaigne que soube como ninguém anunciar o canibal. Contra os comedores de gente viva, que é como ele classificava os mandões de sua época, ele opunha os comedores de gente morta, como coisa melhor.” Andrade 1976, p.111.

33 Andrade, 1972, p.226, grifo nosso

34 Importante notar que, tanto na primeira citação, do romance de 1945, quanto na segunda, de texto dos anos 1950, Oswald não identifica o “índio de Montaigne” com um “mau selvagem”. Haroldo fala em “inspiração”, mas, na primeira passagem, o sentido é antes, claramente, de contraposição. Já na segunda, na sequência do texto de Oswald, a associação do índio de Montaigne com o índio de Vespúcio reforça a ideia do “bom selvagem”, apesar do *segredo bárbaro* revelado por Montaigne em contraste com os índios “conformados e bonzinhos” do Romantismo, inspirados no bom selvagem de Rousseau. Em outros termos, Oswald não cansou de afirmar a natureza boa do índio de Montaigne, como em “O caminho percorrido”, de 1945: “... de *Pau-Brasil* sairia na direção do nosso primitivo, do ‘bom canibal’ de Montaigne e Rousseau.” Andrade 2000, p.165. Apesar das análises via de regra certas de Haroldo, essa ideia de um *mau selvagem* inspirado em Montaigne é, no mínimo, ambígua, mas tem sido entusiasticamente repetida na literatura sobre Oswald.

à devoração *ainda mais bárbara*, cruel, dos europeus poderosos e reféns do fanatismo religioso. Já o “bom selvagem” de Rousseau é totalmente desprovido de “carne”. Como afirma ironicamente Lestringant:

A voz do canibal mantém com Rousseau sua exaltada violência, mas é apenas uma voz. Toda a presença carnal desapareceu. (...) Após uma longa série de transmissões e metamorfoses, vemos que na Era do Iluminismo a eloquência canibal foi expressa pela boca de um adepto da dieta vegetariana!<sup>35</sup>

Em Oswald, entretanto, é sempre a coincidência daquelas “pequenas imagens”, paradisíacas, do homem natural, em Vespúcio, Montaigne e Rousseau, que fala mais alto, enquanto potência revolucionária de uma vida utópica saudável, do ócio contra o negócio, do comunismo primitivo, da “realidade sem complexos, sem loucura, sem substituições e sem penitenciária do matriarcado de Pindorama”, tal como ele finaliza, em grande estilo, o seu *Manifesto antropófago* de 1928 (Andrade, 1972, p.19). É certo que, dos anos 1930 em diante, Oswald irá submeter tudo isso a uma concepção dialético-hegeliana da história, transformando a antropofagia numa *Weltanschauung* utópico-revolucionária, de eterna luta entre o dogma e a revolução.<sup>36</sup>

### *A berrância matriarcal*

*Bien heureux es tu, Lecteur,  
si tu n'èz pas d'un sexe  
qu'on ait interdit de tous les biens.*<sup>37</sup>

Quem são nossos amigos, amigas, aliados, aliadas, irmãos, irmãs? (*O mes amis, il n'y a nul amy*<sup>38</sup>). Quem os nossos pais, sobrinhos, filhos e filhas? De quem herdamos e a quem deixamos de herança aquilo que mais nos fortalece em meio às intempéries? Seria a antropofagia (como se houvesse *uma*) uma “boa herança” para tempos sombrios, de discursos de ódio, misoginia, sexismo, de fanatismo religioso e ideológico associado a um governo de extrema direita? Num país onde os ataques aos indígenas são bárbara e regularmente reeditados, através de assassinatos de lideranças, invasões e exploração de suas terras, insistir na antropofagia não é perverter suas heranças, construir uma falsa aliança de simpatia e amizade, reforçando preconceitos, mesmo que a pretexto de combatê-los? E o que nos cabe reivindicar como herança, nessas relações tão raras que projetamos, ensaiamos, “no espírito”, nessa conversa (des)encarnada e infinitamente multiplicada na escritura, em textos,

35 Lestringant, 2016, p.231

36 Procurei iniciar uma análise sobre esse “hegelianismo” de Oswald em um texto intitulado “Antropofagia, o comum e o não conformismo” (no prelo).

37 Marie de Gournay, “Préface sur les Essais de Michel Seigneur de Montaigne par sa Fille d’Alliance” (Gournay 1998, p.34).

38 “Oh meus amigos, não existe amigo”, frase que Montaigne atribui a Aristóteles em I, 28, *Da amizade*, p.284.

textos e mais textos? Há realmente uma *presença*, de carne e osso, do “selvagem antropófago” em tudo o que elucubramos acima? Seria ela realmente a herança que buscamos? *Nossa* herança? O que herdamos de Oswald e Montaigne, de Montaigne através de Oswald e de Oswald através de Montaigne? Qual responsabilidade carregamos com nossa infinita (in)fidelidade aos textos, em nossos comentários-enxertos, sobretudo nos que ainda estão ausentes, inumeráveis, e que o próprio texto reclama?

Ao passar em revista as diversas virtudes dos canibais, Montaigne afirma:

Geralmente chamam uns aos outros, os da mesma idade, de irmãos, de filhos os que estão abaixo; e os velhos são pais para todos os outros. Estes deixam para seus herdeiros em conjunto a plena posse dos bens sem os dividir, sem outro título além de simplesmente aquele que a natureza dá às suas criaturas ao produzi-las no mundo.<sup>39</sup>

Comentando esta passagem, Lestringant afirma:

O quadro desta sociedade fraterna obedece a um modelo patriarcal, nada surpreendente num contexto de utopia regressiva. Ele insere-se, ademais, no elogio da amizade, essa amizade a que Montaigne dedicou um dos capítulos mais vibrantes dos *Essais* e que ocupa um lugar fundamental na utopia política de La Boétie.<sup>40</sup>

Oswald, mais preocupado em se apropriar da imagem de um comunismo primitivo, não atentou em absoluto para esse e outros aspectos do texto de Montaigne, aparentemente incompatíveis com a hipótese de uma suposta natureza matriarcal das sociedades ameríndias. Mérito de Oswald, neste caso, por avançar hipóteses que somente muito mais tarde poderiam vir a ganhar um sentido mais “científico”. Como já exploramos em outro lugar<sup>41</sup>, a questão das relações entre os sexos e a

39 I, 31, *Dos canibais*, p.314.

40 Lestringant 2016, p.185. As questões da amizade e da fraternidade como temas centrais que aproximam Montaigne, La Boétie e os canibais; a questão da mulher e do amor sexual como excluídos desse jogo, assim como a misoginia de Montaigne e seus raros mas significativos *insights* em prol das mulheres (como em III, 5, *Sobre versos de Virgílio*, p.103: “As mulheres não estão totalmente erradas quando rejeitam as regras de vida que são introduzidas no mundo, pois foram os homens que as fizeram, sem elas”); sua amizade com a “primeira feminista” da Europa, Marie de Gournay, autora de “*Égalité des Hommes et des Femmes*”, de 1622, e editora da versão de 1595 dos *Essais*, para a qual escreveu o “*Préface sur les Essais de Michel Seigneur de Montaigne par sa Fille d’Alliance*”, *op cit*; e toda a história da recepção desta versão 1595 dos *Essais*, sobretudo o total apagamento de seu nome fora do círculo dos especialistas em Montaigne, sobretudo no Brasil (até hoje não temos a tradução em português daquele prefácio); seria necessário investigar todas essas questões que se relacionam, direta ou indiretamente, com a filiação virtual entre os *Essais* Montaigne e a antropofagia matriarcal de Oswald a partir da penetrante análise de Derrida da questão da amizade em Montaigne, em seu livro *Politiques d’amitié*, cap.7 (Derrida 1994).

41 “Oswald contra o Patriarcado. Antropofagia, matriarcado e complexo de Édipo”, in Parente, A & Silveira, L. *Freud e o patriarcado: leituras para os nossos tempos*. Editora Hedra, no prelo. Viveiros de Castro, *d’après* Oswald, explorou a hipótese da centralidade do feminino nos rituais antropófagos.

divisão sexual do trabalho entre os ameríndios dificilmente se deixa traduzir (ao menos quando em suas culturas mais ou menos à salvo da invasão ocidental) por uma dominação patriarcal. No caldo da plataforma dialética oswaldiana, até o sentido do cristianismo para os indígenas indicaria a predominância do matriarcado:

Este é o meu corpo, **Hoc est corpus meum** (*sic*). O Brasil índio não podia deixar de adotar um deus filho só da mãe que, além disso, satisfazia plenamente gulas atávicas. Católicos romanos.<sup>42</sup>

Alternativamente a Montaigne, que opõe a nobre antropofagia dos indígenas à terrível omofagia dos europeus, nos horrores a que os seres humanos são levados pelo fanatismo religioso, Oswald, embora identifique nesta oposição a grande contribuição do ensaísta francês para uma possível “sociologia nova e uma nova filosofia”<sup>43</sup>, a dilui na geléia geral brasileira em nome de sua utopia matriarcal antropofágica.

---

Ver Viveiros de Castro 1986, p.165s. e 2002, p.281. Ver, também, Lestringant 2016, p.140.

42 Andrade 1975, “Schema ao Tristão de Athayde”, in *Revista de Antropofagia*, Anno 1, n.5, setembro de 1928, p.5.

43 Andrade 1972, “A marcha das utopias”, p.192.

## Bibliografia

- ANDRADE, Oswald de. 2017. *Poesias reunidas*, São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Marco Zero II. Chão*, São Paulo: Globo.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Telefonema*, São Paulo: Ed. Globo.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Ponta de lança*, São Paulo: Ed. Globo.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Marco Zero I. A revolução melancólica*, São Paulo: Ed. Globo.
- \_\_\_\_\_. 1976. *Obras Completas 10. Telefonema*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- \_\_\_\_\_. 1975. “Schema ao Tristão de Athayde”, in *Revista de Antropofagia*, Anno 1, n.5, setembro de 1928, edição Facsímile, São Paulo: Abril Cultural.
- \_\_\_\_\_. 1972. *Obras completas 6. Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias*, Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.
- CALVINO, Ítalo. 1993. *Por que ler os clássicos*, São Paulo: Cia. das Letras.
- CAMPOS, Haroldo. 2017. “Uma poética da radicalidade”, in ANDRADE 2017.
- CAMPOS, Regina Salgado. 1989. “As traduções de Montaigne”, in *Travessia*, n. 16,17,18 — acessado em:  
<https://periodicos.ufsc.br/index.php/travessia/article/viewFile/17472/16043>
- CEPPAS, Filipe. “Antropofagia, o comum e o não conformismo”, no prelo.
- \_\_\_\_\_. “Oswald contra o Patriarcado. Antropofagia, matriarcado e complexo de Édipo”, in Parente, A & Silveira, L. *Freud e o patriarcado: leituras para os nossos tempos*. Editora Hedra, no prelo.
- COSTA LIMA, Luiz. 1993. *Limites da voz. Montaigne, Schlegel*, Rio de Janeiro: Rocco.
- DERRIDA, Jacques. 1994. *Politiques d’amitié*, Paris: Galilée.
- FRANCO, Afonso Arinos de Melo. 2000. *O índio brasileiro e a Revolução Francesa, as origens brasileiras da teoria da bondade natural*, São Paulo: Topbooks.
- FUHRMANN, Sonia Maria Da Silva. 2011. *Dos “Essais de Michel de Montaigne”: Tradução e Reformulação*, Dissertação de mestrado, Departamento de Letras Modernas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- HOLANDA, Sérgio Buarque. 2000. *Visão do paraíso*, São Paulo: Brasiliense.
- GOLDSTEIN, David B. 2017. “Eats Well with Others: Culinary Skepticism in As You Like It and Montaigne’s ‘Of Experience’”. in *Criticism*. Fall 2017, Vol. 59 Issue 4, p.639-660.
- GOURNAY, Marie de. 1998. “Préface sur les Essais de Michel Seigneur de Montaigne par sa Fille d’Alliance”. In: *Preface to the Essays of Michel de Montaigne by his adoptive daughter, Marie Le Jars de Goumay*, translated, with supplementary annotation, by Richard Hillman & Colene Quesnel from the edition prepared by François Rigolot, Arizona: Medieval & Renaissance texts & studies, v. 193.
- LAUNAY, Robert. 2018. *Savages, Romans, and Despots. Thinking about Others from Montaigne to Herder*, Chicago: The University of Chicago Press.

- LA CHARITÉ, Raymond. 1968. *The concept of judgment in Montaigne*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- LESTRINGANT, Frank. 2016. *Le cannibale. Grandeur et Décadence*, Genève: Droz.
- \_\_\_\_\_. 2012. *Une saint horreur ou Le voyage en Eucharistie*, Genève: Droz.
- LESTRINGANT, Frank. 1999. “À espera do outro. Nota sobre a antropologia da Renascença. Um desafio ao espírito de sistema”, In Aduino NOVAES (org), *A outra margem do Ocidente*, São Paulo: Companhia das Letras.
- MONTAIGNE, Michel. 2002. *Os Ensaíos*, São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. *Essais*, Paris: Quadrige/PUF.
- MOUREAU, François. 2009. “Le Pèlerinage à Lorette de quelques voyageurs français entre Renaissance et Lumières”, acessado em <http://www.crlv.org/conference/le-pèlerinage-à-lorette-de-quelques-voyageurs-français-entre-rennaissance-et-lumières>
- STAROBINSKI, Jean. 1981. *Montaigne em movimento*, São Paulo: Companhia das Letras.
- VINCENT, Hubert. 1997. *Éducation et scepticisme chez Montaigne ou Pédantisme et exercice du jugement*, Paris: l'Harmattan.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosacnaif.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Anpocs.

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.