



## Montaigne, os canibais e todos os outros do mundo<sup>1</sup>

### Montaigne, the cannibals and everyone else in the world

Maria Cristina Theobaldo<sup>2</sup>  
mctheobaldo@gmail.com

**Resumo :** Parte significativa das análises do capítulo “Dos canibais”, Livro I dos *Ensaio*s, acertadamente destaca a singular abordagem de Montaigne sobre os então recentes contatos do europeu com os nativos americanos. Considera-se a perspectiva cética de Montaigne responsável por tal peculiaridade, cujo alvo final diz menos respeito à descrição da vida dos indígenas e mais à reflexão moral que tal modo de vida inspira, nisso se destacando: (1) as polarizações e inversões entre os sentidos de selvagem e de bárbaro e o de europeu civilizado – quem, afinal, é o bárbaro?; em seguida, (2) a maneira pela qual, no percurso dessas ressignificações, se pode apreender a relação entre natureza e artifício; e (3), portanto, a percepção da diversidade das culturas e os juízos sobre elas, isto é, a relevância “Dos canibais” para o que hoje se denomina etnocentrismo.

**Palavras-chave :** Montaigne; canibais; moral; diversidade cultural.

**Abstract :** A significant part of the analysis of the chapter “On the Cannibals”, Book I of the *Essays*, properly highlights Montaigne’s unique approach to the recent contacts of Europeans with Native Americans. We regard Montaigne’s skeptical perspective as responsible for such a peculiarity, whose ultimate aim is less about the description of indigenous life and more about the moral reflection that such a way of life inspires. We emphasize: (1) the polarizations and inversions between the senses of savage and barbarian and the civilized European - who, after all, is the barbarian?; (2) how, in the course of these resignifications, we can seize the relation between nature and artifice; which leads us to (3) the perception of the cultural diversity and the judgments about them, that is, the relevance of the chapter “On the Cannibals” to what today is called ethnocentrism.

**Keywords :** Montaigne; cannibals; moral; cultural diversity.

1 Neste artigo, deixamos o registro de nossa dívida com relação à interpretação de Telma Birchal, no seu *O eu nos Ensaio*s de Montaigne, publicado em 2007, para o capítulo “Dos canibais”.

2 Professora Doutora Associada do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Integrante do Núcleo de Sustentação do GT Ética e Política na Filosofia do Renascimento (ANPOF).

A literatura crítica é bem provida de interpretações sobre o capítulo “Dos canibais”, Livro I dos *Ensaio*s<sup>3</sup>. Há aquelas em que se sublinham a perspectiva etnográfica de Montaigne e sua desconfiança quanto aos relatos sobre o Novo Mundo: o ensaísta argumenta suspeitar dos homens cultos e especialistas, que “[...] nunca vos apresentam as coisas puras, curvam-nas e mascaram-nas [...] para dar crédito a seu raciocínio e atrair-vos para ele [...]” (I, 31, p.306\205)<sup>4</sup>. Em outras abordagens, que em alguma medida permanecem alinhadas a tal viés antropológico credita-se ao ceticismo montaigniano e seu modo de operação a aguda percepção em relação à diversidade natural e ao modo de vida dos nativos americanos: “Essa descoberta de um país infinito parece ser de considerável importância. Não sei se posso aprofundar que no futuro se faça alguma outra. [...] Temo que tenhamos os olhos maiores que o ventre, e mais curiosidade do que a capacidade que temos. Tudo abarcamos, mas estreitamos apenas vento.” (I, 31, p.303-304\203). Existem também os enfoques nos quais se ressaltam os aspectos políticos e éticos da crítica de Montaigne aos seus contemporâneos, especialmente os decorrentes das comparações entre os indígenas e os europeus em suas guerras, ambições e respectivos modos de vida, acerca do que Montaigne enfaticamente registra: “[...] há uma espantosa distância entre sua maneira de ser e a nossa.” (I, 31, p.318\212). Enumeremos brevemente algumas dessas abordagens.

Câmara Cascudo (1975) explora a comparação entre as impressões de Montaigne sobre o modo de vida selvagem – religiosidade, poligamia, antropofagia, costumes na vida cotidiana e na guerra – e as descrições apresentadas por estudiosos e viajantes da época, entre eles Hans Staden. Peter Burke (1981) discute a possibilidade de estabelecimento de uma postura etnográfica em “Dos canibais”, recorrente, em certa medida, no humanismo do século XVI, e afirma que tal postura configura uma transformação em Montaigne, que passa de funcionalista a relativista, ou de etnógrafo a moralista<sup>5</sup>. Segundo Burke, Montaigne leu *História geral das Índias*, de

3 Sobre os *Ensaio*s, as edições a que recorreremos são a brasileira, Livros I, II e III, da Editora Martins Fontes e traduzida por Rosemary Costhek Abílio; e a francesa, da Editora PUF e estabelecida por P. Villey. Nas citações desses escritos, as letras A, B e C, dispostas entre colchetes, designam as passagens que Montaigne foi acrescentando nos capítulos já publicados (três “camadas” de textos): “A”, primeira edição, de 1580; “B”, segunda edição, 1588; e “C”, edição póstuma, de 1595, segundo o manuscrito de Bordeaux. Nas referências os algarismos romanos indicam os livros e os arábicos os capítulos e as páginas, sendo que, em relação a este último elemento, sua primeira referência corresponde à página da edição brasileira e a segunda à da francesa.

4 Além das leituras sobre os assuntos do novo mundo, a curiosidade etnográfica de Montaigne nos traz uma coleção de artefatos produzidos pelos indígenas, incluindo letras de “canções guerreiras” e “amorosas” (I, 31, p.317-319\212-213).

5 Cunha (1990, p.100) também confere viés moral ao “Dos canibais”: “São esses canibais que conhecerão com Montaigne uma consagração duradoura. Tornam-se a má-consciência da civilização, seus juízes morais, a prova de que existe uma sociedade igualitária, fraterna, em que o Meu não se distingue do Teu [...]”.

Francisco López de Gómara, publicada em 1552<sup>6</sup>; *Curiosidades da França Antártica*, de André Thevet, em 1558; e *História de um viajante ao Brasil*, de Jean de Léry, editada em 1578<sup>7</sup>.

Outro significativo conjunto de comentários ao “Dos canibais” retoma a severa crítica montaigniana ao que hoje denominamos etnocentrismo e debate os motivos e as consequências da receptividade empática do ensaísta aos índios brasileiros. Muitas das alegações nessa direção interpretativa apontam o ceticismo de Montaigne como elemento deflagrador de uma posição relativista acerca dos modos de vida diferentes daqueles da cultura europeia. A propósito da relação entre o ceticismo e o relativismo cultural e moral atribuído a Montaigne, Lévi-Strauss (1993, p.197) tece uma interpretação bastante instigadora: “O conhecimento e a ação estão para sempre colocados numa situação falsa: pegos entre dois sistemas de referências mutuamente exclusivos e que a eles se impõem. [...]. Contudo, é preciso domá-los [...]”. Para Lévi-Strauss, a clareza em torno dessas duas dimensões (epistemológica e ética) garante a Montaigne o julgamento prático sobre as questões em torno dos canibais e todas as outras que envolvem a ação. Essa argumentação é tomada por Comte Sponville (2008, p.93) para, ao final, confirmar que “O relativismo de Montaigne é, antes de mais nada, respeito pelo outro. Ninguém melhor do que ele defendeu o direito à diferença, como se diz hoje em dia [...]”. Debruçando-se também na questão, Tournon (2004, p.137) atribui ao ceticismo o mote para o peculiar interesse do ensaísta pela diversidade das culturas e dos costumes, liberando-o, dessa forma, dos preconceitos que impediriam a “descoberta” do outro: “O mesmo relativismo pirrônico abre os olhos do filósofo para as civilizações exóticas. Intitulando ‘Dos canibais’ (I, 31) as páginas que consagram aos Tupinambás descritos por Thevet e Léry, acentuam a parte dos costumes que abalavam mais violentamente os europeus [...]”<sup>8</sup>.

Uma fértil discussão, igualmente apoiada no ceticismo, focaliza as especulações em torno da admissão de uma natureza humana imutável, porém capaz de gerar tão variadas maneiras de viver como a dos tupinambás ou de qualquer outra sociedade. Nessa linha de raciocínio, nos deparamos com a síntese de Danilo Marcondes (2012, p.428) denominada “argumento antropológico”, que “[...] pode ser caracterizado sobretudo pelo questionamento de uma natureza humana universal, por um ceticismo acerca da existência de uma natureza única e homogênea, levando a um relativismo cultural quanto à possibilidade de entender, classificar e categorizar essas diferentes culturas [...]”.

6 Mencionada na introdução de Villey ao capítulo “Dos coches” (Montaigne, 2001, p.169-170\202).

7 Sobre as ressalvas de Montaigne aos historiadores e aos geógrafos, ver Bellenger (1988, p.277-287).

8 A respeito disso Friedrich (1968, p.219) escreve: “L’essai sur les cannibales est un beau produit du scepticisme clairvoyant. Celui-ci porte ses regards sur un vaste horizon cosmopolite et se rit de l’opinion qui veut que tout le monde s’aligne sur nous, et qu’il n’y ait rien que méprisable barbarie en dehors de ce que nous sommes. Les expériences ethnographiques des siècles de la Renaissance ont favorisé cette forme de scepticisme.”

Ainda nos mantendo na rota da influência do ceticismo em Montaigne e acrescentando-lhe a recepção lucreciana, encontramos o valioso estudo de Nicola Panichi (2008, p.507ss), que reúne o tema da variação e da diversidade sob a categoria da pluralidade, conjugando os termos “natural” e “razão” em múltiplas formas – linguagens, sociedades, alteridades –, resultado tanto do ceticismo quanto da participação do epicurismo na visão montaigniana. Ademais, relativamente à interface entre a influência epicurista e o tema ameríndio nos *Ensaaios*, há que se destacar a análise de Michel Conche (1984) sobre o capítulo “Dos coches” (III, 6), na qual fica evidente a relação da diversidade de costumes e condutas que Montaigne faz notar quando da descoberta de um “outro” mundo – “tão criança” que “vivía apenas dos meios de sua mãe nutriz” (III, 6, p.185\908) – e a concepção lucreciana da pluralidade dos mundos e da diversidade que a natureza neles se encarrega de engendrar. Conche assinala que o epicurismo convém a Montaigne na medida em que o argumento da “imensidão da natureza e seus inumeráveis recursos” (p.93) se converte em analogia para pensar a pluralidade dos “mundos culturais”, cujo exemplo se concretiza nos índios do Novo Mundo. O ensaísta se aproxima da moral epicurista para associar a felicidade dos nativos ao prazer, mas a ela acrescenta exigências morais que independem de alcançar ou não a felicidade, sendo esse o ponto que move sua crítica aos procedimentos dos colonizadores das Américas e que, para Conche, imprime originalidade a “Dos coches”.

Assim, ao “argumento antropológico” de Marcondes podemos acrescentar a crítica de Montaigne à conduta de seus contemporâneos quando comparada com as práticas morais dos indígenas. Isso inclui, por sua vez, as discussões em torno da moral cristã e da ética dos antigos<sup>9</sup> e, principalmente, tudo o que envolve as justificativas para a evangelização dos nativos e a defesa da colonização europeia da América. Nessa mesma direção se põe o estudo de Maria Célia França (2018, p.279), para quem, “[...] assim como os antigos, os indígenas alcançaram valores e virtudes que os cristãos não conseguiram colocar em prática. No reconhecimento de uma virtude totalmente pagã reside toda a ousadia de nosso autor [Montaigne].”.

Sobretudo, a literatura crítica referente a “Dos canibais” nos auxilia entrever a originalidade e o polêmico horizonte em que se movimentam os argumentos de Montaigne, bem como deixa evidente muitas das implicações do seu ceticismo em relação tanto aos conhecimentos sobre o Novo Mundo, quanto aos juízos que elabora sobre sua gente. Confirma-se essa perspectiva cética como protagonista na percepção e tratamento do diferente – outros costumes, outros mundos, outras

9 Inscreve-se em tais debates as considerações de Sylvia Giocanti (2013, p.5), “À force de vouloir lire en Montaigne ce qu’il n’y a pas: une morale du péché et non une éthique de la jouissance, une peinture d’un paradis perdu par la Chute, et non la description d’un peuple moins corrompu par la civilisation que nous (thème lucrétien et non chrétien en I, 31), on ne voit pas que les Cannibales, par leur cannibalisme même, qui “represente” c’est-à-dire exprime et réalise une extrême vengeance, sont barbares.”.

sociedades<sup>10</sup> – e na conseguinte crítica a seus contemporâneos no que concerne ao próprio modo de vida e aos valores e intenções em relação às terras americanas. Enfim, as informações e os conhecimentos apresentados pela “voz comum” sobre a América e seus habitantes não são merecedores de confiança e geram em Montaigne um triplo descrédito: primeiro, das opiniões correntes sobre quem é o “bárbaro” e a limitada e prepotente visão de mundo que lhe dá suporte, conforme parece expressar o que vai neste excerto:

[...] cada qual chama de barbárie aquilo que não é de seu costume; como verdadeiramente parece que não temos outro ponto de vista sobre a verdade e a razão a não ser o exemplo e o modelo das opiniões e usos do país em que estamos. Nele sempre está a religião perfeita, a forma de governo perfeita, o uso perfeito e cabal de todas as coisas (I, 31, p.307\205).

Segundo, descrédito dos homens de “ciência”: topógrafos, geógrafos e historiadores, todos esses que se mostram impregnados pelos vícios da razão e por isso não são confiáveis: “Ou é preciso um homem muito confiável, ou tão simples que não tenha com que construir invenções falsas e dar-lhes verossimilhança [...]” (I, 31, p.307\205). E, por último, descrédito, ou rejeição, dos relatos antigos sobre a existência de terras longínquas supostamente paradisíacas, onde a inocência e a vida simples desenham a imagem idílica da humanidade: “Essa narrativa de Aristóteles também não está de acordo com nossas terras novas.” (I, 31, p.306\204).

Descartadas as fontes amplamente conhecidas no século XVI, todavia consideradas pouco afiançáveis quando passadas pelo crivo cético, Montaigne prefere colher as informações sobre os relatos do Novo Mundo naquele considerado moralmente confiável e não nos que detêm supostos conhecimentos especializados. Consequência da aplicação metodológica do ceticismo (Marcondes, 2012, p.431), Montaigne recusa subsidiar os julgamentos exclusivamente no campo da ciência, passando a acomodá-los na esfera moral. Porém, não se trata somente de duvidar das condições e dos instrumentos de alcance da verdade sobre as coisas, mas também de suspeitar da palavra de quem as profere, disso decorrendo a opção de ajuizar com base no depoimento de um homem simples, que esteve no Brasil, e confiável (I, 31, p.306\205).

Efetivamente, vários relatos de viajantes e descrições de povos “bárbaros” em textos gregos e romanos são perscrutados por Montaigne e utilizados na sua descrição e reflexão sobre os indígenas brasileiros. Contudo, não é esse o ponto central em seu escrito; o cerne da questão posta em “Dos canibais” é menos uma preocupação descritiva do índio e mais o julgamento e a crítica resultantes das comparações entre a sociedade indígena e a sociedade europeia. Assim, como bem nos conduz Birchal (2007, p.107): “[...] nem verdade objetiva, nem descrição científica da vida

10 Acerca do assunto, Marcondes (2012, p.431) pondera que em Montaigne “[...] o ceticismo abre o caminho para a aceitação e o entendimento do novo, agora no sentido de novos costumes.”

dos primitivos, o que permanece como exigência de fundo em “Dos canibais” é a recusa em erigir o que é relativo em absoluto, na forma de recusa da “opinião vulgar” que pretende saber quem é o bárbaro e quem é o civilizado.”

Desse modo, os movimentos do capítulo I, 31 estruturam vários núcleos interpretativos acerca do selvagem e do civilizado, os quais aos poucos vão ocupando o lugar de uma descrição factual, que efetivamente não chega a ocorrer<sup>11</sup>. Ressaltamos, pois, que o alvo final em “Dos canibais” diz menos respeito à descrição do modo de vida exótico dos indígenas e mais sobre a reflexão ética e antropológica que tal modo de vida inspira. Em torno dos termos bárbaro, barbárie, selvagem, desenvolvem-se comparações e ressignificações que remetem ao debate da diversidade cultural e dos distintos protagonismos na esfera da moralidade e da política.

Cientes, portanto, do complexo quadro de questões que circundam o “Dos canibais” e dos pressupostos mobilizados em sua construção, optamos por nos deter no que consideramos ser o núcleo do capítulo: as polarizações e inversões de sentidos de selvagem e bárbaro e de europeu civilizado – quem, afinal é o bárbaro? –, seguidas da forma como, no percurso dessas ressignificações, podemos apreender a relação entre natureza e artifício (hábitos, costumes e valores), isso nos conduzindo à diversidade das culturas e aos julgamentos a elas dirigidos a partir de determinados pontos de vista, ou seja, a relevância “Dos canibais” para as questões constantes do debate sobre diversidade cultural e preconceito.

### **Natureza e arte: selvagem? Quem?**

Logo no primeiro parágrafo “Dos canibais”, lembrando episódios históricos de guerras, Montaigne compartilha da desconfiança dos chefes militares com relação às impressões da “voz comum” quanto a quem vem a ser o bárbaro: a disposição dos exércitos inimigos sugere indícios, aos olhos dos comandantes gregos, de que por trás daquela gente diferente havia uma capacidade refinada para a arte de guerrear (I, 31, p.303\202). Mais à frente, já numa alusão direta aos indígenas, surge a suspeita de que o bárbaro e o selvagem não estão definidos pelo que efetivamente são e sim pelo que o europeu, em relação aos seus próprios padrões usuais, vê de diferente neles. O diferente é rebaixado, diminuído, pois os critérios de avaliação são definidos por aqueles que emitem o julgamento sem nenhuma tentativa de mediação com o outro. Então, a opinião corrente identifica ser barbárie tudo o que é dessemelhante do seu modo de viver: “[...] cada qual chama de barbárie aquilo que não é de seu costume [...]” (I, 31, p.307\205). Montaigne, ao contrário, escapa da armadilha etnocêntrica indo ao encontro do que há de diverso e de estranho no outro.

11 Mesmo admitindo o distanciamento entre a sociedade tupinambá e a pena de Montaigne, consideramos inegáveis as dimensões antropológica e simbólica que suas análises revelam. De igual modo, Chougnat (n. d.) avalia que, ao distinguir duas esferas simbólicas do canibalismo, uma relativa à aniquilação dos adversários (exocanibalismo) e outra referente à demonstração de respeito aos ancestrais (endocanibalismo), o ensaísta expressa uma aguda percepção do universo simbólico dos indígenas.

As reinterpretações dos sentidos de selvagem e de bárbaro, que nos primeiros parágrafos do capítulo são empregados de forma aproximativa, “[...] acho que não há nessa nação nada de bárbaro e de selvagem [...]” (I, 31, p.307\205), deslocam a argumentação do apoio ao diferente do costumeiro e ao incomum para a alusão, por um lado, à proximidade que o indígena tem da natureza, possibilitando-lhe construir um modo de vida associado aos desígnios naturais; e, por outro, ao sentido de selvagem associado à brutalidade, à selvageria, ao ato cruel, independente do agente. Nisso, a crueldade e a corrupção dos valores se firmam como critério de identificação do bárbaro ou do selvagem, sugerindo uma nova distinção do indígena e do europeu. Nessa nova perspectiva, os nativos americanos são selvagens “[...] assim como chamamos selvagens os frutos que a natureza, por si mesma e por sua marcha habitual, produziu [...]” (I, 31, p.307\205), e o que os qualifica é a proximidade da natureza, valorizando-se sua “naturalidade original” em detrimento dos artifícios produzidos pelo civilizado.

O critério de distinção entre bárbaro e selvagem reside, então, na proximidade ou afastamento da maneira de viver conforme a ordem da natureza: “[A] Não é razoável que a arte ganhe o ponto de honra sobre nossa grande e poderosa mãe natureza [...]” (I, 31, p.308\205-206). Ademais, os nativos americanos são selvagens no sentido que receberam “[...] pouca preparação do espírito humano [...]” (I, 31, p.308\206), mas não o são no sentido de serem cruéis em seus costumes. A ênfase na humanidade selvagem do índio e na civilidade bárbara e corrupta do europeu pode ser corroborada no capítulo “Dos coches” (III, 6) a partir do comentário sobre as tratativas entre os nativos e os europeus: “A maior parte das respostas deles e das negociações feitas com eles atestam que nada nos ficam a dever em lucidez de espírito natural e em pertinência.” (III, 6, p.186\909). As expressões “espírito natural” – alusiva aos indígenas – e “espírito humano” – referente ao lustro intelectual proporcionado pela cultura europeia – podem aqui ser inferidas como a capacidade de discernimento sem e com o amparo dos artifícios produzidos pela razão, mas não insinuam nenhum demérito à humanidade dos nativos do Novo Mundo<sup>12</sup>: “[...] bem podemos chamá-los de bárbaros com relação às regras da razão, mas não com relação a nós, que os sobrepujamos em toda espécie de barbárie.” (I, 31, p.314\210). Ao contrário, sobre o “espírito natural” dos indígenas, Montaigne afirma no capítulo “Apologia de Raymond Sebond”:

[C] O que dizem dos [nativos] do Brasil [...] eu atribuo antes à tranquilidade e serenidade de sua alma, livre de toda paixão e pensamento e ocupação tensa e desagradável, sendo pessoas que passam a vida numa admirável simplicidade e ignorância, sem letras, sem lei, sem rei, sem religião (II, 12, p.238\491).

12 Sobre a comparação entre a humanidade do europeu e a do indígena e a posição de Montaigne (e sua motivação respaldada no ceticismo), ver França (2018, p.23 e p.259).

A alma dos indígenas é pouco impregnada de artifícios, “[mantendo-se] vivas e vigorosas as verdadeiras e mais úteis virtudes e propriedades [...]” (I, 31, p.307-308\205), enquanto a dos europeus, distantes do “espírito natural”, é por eles mesmos adulterada com sua própria arte (p.308\206-207). São estes últimos os selvagens: eles agridem, sufocam e desviam a natureza de sua “ordem comum”, modificando-a e adaptando-a ao seu modo de vida, já “[...] corrompido por vãos e frívolos empreendimentos [...]” (I, 31, p.308\206). Em face dessas considerações, pode-se dizer que a distinção entre o indígena e o europeu reside no tipo de interação que ambos promovem entre a arte e a natureza e as repercussões disso em seus modos de vida e suas condutas. O indígena é selvagem por manter sua “naturalidade” simples e pura, por ser governado por leis da natureza<sup>13</sup> e pouco se deixar violar por leis humanas. O europeu é selvagem pela brutalidade com que transforma sua própria natureza e se afasta da “mãe natureza”, consequências do emprego dos artifícios que produziu, desfigurando a si próprio e a natureza com invenções postizas e supérfluas. Novamente uma passagem da “Apologia” corrobora a crítica (de viés epicurista) às distorções provocadas pelo “espírito” cultivado do europeu:

Aquelas nações que acabamos de descobrir [...] acabam de nos ensinar que [...] nossa mãe natureza nos havia munido abundantemente de tudo o que nos era preciso; e mesmo, como é plausível, mais plenamente e mais ricamente do que o faz agora que lhe misturamos nossos artifícios, [...] os excessos e o desregramento de nossos apetites ultrapassando todos os expedientes que buscamos para saciá-los (II, 12, p.188-189\457).

Os indígenas são, por conseguinte, o que de mais genuinamente primevo o europeu pode vislumbrar da interação humana com a natureza e da ação desta sobre suas práticas. Montaigne lamenta pelos homens que a exemplo de Platão<sup>14</sup> e Licurgo, não tiveram a chance de conhecê-los.

Então, perguntamos se, aos olhos de Montaigne, estaríamos diante de uma cena da infância da história do homem: “Nosso mundo acaba de descobrir um outro [...] tão novo e tão criança que ainda estão lhe ensinando o abecê [...]” (III, 6, p.185\908). Apressadamente até poderíamos interpretar que os fortes vínculos entre o índio e a natureza espelham uma imagem próxima à de um estado de natureza. Contudo, o comentário crítico descarta essa interpretação. Particularmente, concordamos com Tournon (2004, p.137) quando ele afirma que “Nem nostalgia fingida do estado de natureza, nem condescendência de civilizado: e sim a descoberta do outro, possibilitada pela extirpação dos preconceitos e dos critérios inveterados.”. Montaigne sobreleva os benefícios proporcionados pelo íntimo convívio com a natureza, indica a pureza e vigor que suas leis engendram

13 Para uma discussão sobre os canibais e a lei natural, ver Azar Filho (2013).

14 Em relação a essa questão, ver Romão (2010, p.159-172).

em cada homem e nas sociedades do Novo Mundo, mas nada é possível inferir sobre as características específicas da natureza, do estado de natureza do homem ou mesmo da natureza humana<sup>15</sup>. Mais que a descrição de uma “ordem natural”, a argumentação incide sobre as decorrências benéficas da vida experimentada junto à natureza e do quanto os artificios elaborados pelo “espírito humano” degradaram e corromperam o europeu. Não existe, portanto, uma doutrina ou metafísica sobre a vida segundo a natureza ou sobre a natureza em si (Birchal, 2007).

As leis da natureza não são perceptíveis. No europeu, elas estão completamente recobertas pelo véu dos costumes e pelas “regras da razão”: “É de crer que haja leis naturais, como se veem nas outras criaturas, mas em nós elas estão perdidas, com essa bela razão humana intrometendo-se em toda parte para dominar e comandar [...]”. (II, 12, p.372\580). No indígena, a existência de uma regularidade natural talvez possa ser fracamente inferida pela contiguidade que mantém da natureza, proximidade que lhe permite, justamente, gozar de sua auspiciosa influência. São, entretanto, as consequências da intensa familiaridade com a natureza que podem ser conhecidas e avaliadas e não ela própria. Em outras palavras, tanto o índio quanto o europeu se fazem conhecer por intermédio de sua arte, cujo potencial de interferência numa suposta ordem natural é proporcional às mediações que criam no intuito de satisfazer necessidades e desejos. Quanto mais complexo e maior o número de mediações relativas aos hábitos, aos costumes, à cultura, maior a distância entre o homem e a natureza e menos visível ela se torna. Os homens interferem na natureza e seus artificios geram não só necessidades, opiniões e costumes distintos nas sociedades, mas também hábitos pessoais distintos<sup>16</sup>: “Os objetos têm diversos aspectos e diversas formas de consideração; é principalmente daí que se engendra a diversidade de opiniões. Uma nação encara um objeto por um ângulo e se fixa nele; a outra, por outro.” (II, 12, p.372\581).

Além disso, não é possível, ou melhor, o risco de equívoco pode ser ainda maior caso se tome o indígena como campo de especulação sobre a possibilidade de uma moralidade natural e originária. A “naturalidade original” dos nativos favorece, segundo Montaigne, uma moral enxuta e simples e nada mais que isso: “[...] toda a sua ciência ética contém apenas dois itens, coragem na guerra e afeição por suas mulheres.” (I, 31, p.311\208). A moralidade, seja qual for sua gênese (divina, natural ou costumeira), recobre a matéria-prima original, que, por fim, se torna de toda inacessível mesmo para homens tão irmanados da natureza quanto o são os índios. É sobre a facticidade dos costumes do indígena que Montaigne empreende seu exame, e o faz com prudência cética apurada para não retirar daí normas morais universais extraídas de leis naturais (ou mesmo teológicas). Nada é possível conjecturar sobre

15 Segundo Friedrich (1968, p.165), Montaigne não está preocupado com a “espécie humana” nem com sistemas de classificação que visem definir características gerais da natureza humana.

Ao contrário, concentra-se no detalhe, procurando “julgar o homem peça por peça.”.

16 “O hábito é uma segunda natureza, e não menos poderosa.” (III, 10, p.338\1010).

a natureza humana, se boa ou má; o centro da argumentação reside, isso sim, no exercício da engenhosidade humana e suas consequências para a moralidade<sup>17</sup>.

Ainda concentrado em torno do tema das mediações entre cultura e moralidade, Montaigne se impressiona com a altivez e a fibra do indígena nas manifestações de justiça e de honra nas guerras, particularmente no tratamento dos prisioneiros, e até mesmo nos costumes matrimoniais (I, 31, p.312ss\208ss). Trata-se agora da argumentação a respeito das “vantagens emprestadas” da arte ou do acaso em contraposição ao legítimo ato virtuoso. A fortuna, tal como o costume, dirige e consolida condutas e modos de vida; dessa forma, ambos restringem a liberdade de escolha e decisão: “Com o longo uso esta minha forma transformou-se em substância, e a fortuna em natureza. [...] Quanto mais ampliamos nossas necessidades e nossa posse, tanto mais nos embrenhamos nos golpes da fortuna e das adversidades.” (III, 10, p.340\1011). Os nativos americanos estão mais próximos da natureza e, portanto, com maior facilidade e espontaneidade regram os desejos: “Estão ainda naquele ponto feliz de desejar apenas o tanto que suas necessidades naturais lhes exigem; tudo o que está além é supérfluo para eles.” (I, 31, p.314\210). Mesmo com supostos favorecimentos seja da natureza seja da fortuna, o que conta como conduta virtuosa é a autenticidade da vontade nela manifestada e não qualquer outro dispositivo. Isso porque o valor moral de uma ação não reside no acaso das circunstâncias, já que relativamente à sorte não há controle, nem está na vantagem da posse de artifícios e conhecimentos, bem como – e muito menos – numa “[...] servil sujeição à sua tradição e pela pressão da autoridade de seu antigo costume, sem reflexão e sem discernimento [...]” (I, 31, p.318\213). Todos esses aspectos fazem parte de uma exterioridade que escapa ao verdadeiro e pessoal assentimento moral: “O valor e o mérito de um homem consistem no ânimo e na vontade; é onde se abriga sua verdadeira honra [...]” (I, 31, p.316\211).

### **Canibalismo: a arte em ato**

De todos os costumes atribuídos aos índios brasileiros, aquele que mais choca o europeu é o canibalismo. Novamente, a “voz comum” julga estar nesse ato toda a selvageria, a animalidade e até mesmo o motivo da dúvida acerca da humanidade dos indígenas. Montaigne não nega o “horror barbaresco que há em tal ação” (I, 31, p.313\209), nem o quanto tal prática inflige golpes às “regras da razão”, e certamente há barbárie nesse ato. Entretanto, mais uma vez, antes de emitir seu julgamento, ele vai ao encontro do ponto de vista dos canibais no intuito de compreender seus motivos.

A antropofagia dos índios brasileiros inscreve-se em pelo menos dois contextos simbólicos<sup>18</sup>: nos rituais de honra ao guerreiro como expressão de vingança e de

17 O capítulo “Dos costumes” (I, 23) é esclarecedor das questões que envolvem a maneira como cada homem e cada país constituem e consolidam um modo de viver em torno de costumes arraigados, a ponto de Montaigne alertar para a relação direta entre os costumes estabelecidos e a manutenção ou alteração das leis.

18 Segundo Cunha (1990, p.99) “Os Tupi [...] não são canibais, e sim antropófagos: a distinção

reconhecimento da coragem e altivez do inimigo (I, 31, p.317-318\212); e na demonstração de respeito e afeição entre parentes, no qual os filhos julgam indigno lançar os pais à terra para enterrá-los (II, 12, p.373\581). Nos dois episódios, devorar o inimigo ou o ente querido é fazer-lhe reverência, ideia que, como bem adverte Montaigne, “De forma alguma [...] cheira a barbárie” (I, 31, p.317-318\212).

Tomar o canibalismo numa perspectiva simbólica, ou seja, como uma expressão cultural e não como mera dieta alimentar, revela, ao mesmo tempo, a vida social dos índios e afasta completamente um suposto estado de natureza ou mesmo de uma inumanidade. E isso incorpora, então, ao reconhecimento do universo simbólico dos canibais a constatação de um grau de proximidade entre o índio e o europeu: ambos constroem redes de crenças, costumes e artifícios nas quais, cada um a sua maneira, deixa entrever um sentido civilizatório. As semelhanças, não obstante, são restritas; entre os modos de vida de um e outro existe um profundo abismo moral, incisivamente denunciado, além “Dos canibais”, no capítulo “Dos coches” (III, 6). Aliás, para Nakan (1984, p.349-350), esses ensaios promovem o encontro do Velho com o Novo Mundo, sendo este último descrito por Montaigne em sua vivacidade e contrastes e também em sua agonia, resultado do contato e das atrocidades levadas a cabo pelo europeu<sup>19</sup>.

O mote antropofágico outra vez nos permite retomar a pergunta sobre quem é o bárbaro: é selvagem aquele que na morte honra inimigos e amigos por meio da antropofagia ou o europeu que mata com requintes de crueldade e de intolerância? Os termos nos quais Montaigne opera a questão não deixam dúvidas quanto à resposta; os motivos implicados na selvageria resolvem a demanda: “Sem mentir, em comparação conosco, lá estão homens bem selvagens; pois é preciso que eles o sejam de fato, ou que o sejamos nós [...]” (I, 31, p.318\212). Confirma-se, com

---

que é, num primeiro momento léxica, e mais tarde, quando os termos se tornam sinônimos [...] semântica, é crucial no século XVI, e é ela quem permitirá a exaltação do índio brasileiro. A diferença é esta: canibais são gente que se *alimenta* de carne humana; muito distinta é a situação dos tupi que comem seus inimigos por *vingança*”. Para outra interpretação da antropofagia e “Dos canibais”, temos o ponto de vista de Oswald de Andrade, que, segundo Benedito Nunes (1990, p.19, 20), “[...] tirou do capítulo XXXI dos *Essais* de Montaigne a própria ideia da vida primitiva. Costumes são quanto à liberdade matrimonial e à propriedade comum da terra, o gosto do ócio e o prazer da dança, virtudes naturais que a ‘ingenuidade originária’ inspirava, instituições sóbrias e sábias que a Platão fariam inveja, formam o retrato que o humanista traçou da sociedade selvagem, equilibrada e feliz, incomparavelmente superior a dos civilizados, não obstante a antropofagia, ato de vindita menos bárbaro do que a crueldade com que os europeus, incapazes de comer um homem morto, torturam e estraçalham um corpo humano vivo, ‘sob pretexto de piedade e de religião’. Vem desse quadro a sobreposição da vida dos tupis, que teria sido o modelo em que Montaigne decalcou a sua interpretação da sociedade primitiva, à mítica Idade de Ouro, matriarcal e sem repressão, cuja violência se descarregaria no ritual antropofágico, que foi a espécie de canibalismo valorizada por Oswald de Andrade.”.

19 Lestringant (2000, p.82-83), seguindo outra abordagem, ao tratar o tema da evangelização, nos auxilia a compreender a perspectiva montaigniana quando a compara com a descrição de Léry dos indígenas em *História de uma viagem à terra do Brasil* (1578): “Seu Brasil [de Léry] é um mundo já velho; a humanidade que nele habita pertence indubitavelmente à ‘raça corrompida de Adão’.”.

isso, a crítica ao civilizado europeu. Mais que constatação, as narrativas dos rituais antropofágicos, como num espelho reverso em que se olha para o outro e se vê a si mesmo, denunciam os meios cruéis do europeu na imposição de suas convicções e propósitos.

Observar o canibalismo dos indígenas para além do ato de comer gente é o que propõe a visada de Montaigne. Na expansão da percepção rumo ao diverso e adiante das próprias fronteiras culturais reside a oportunidade do alargamento das bases para os julgamentos. Nessa direção, Montaigne retorna aos antigos e toma Sócrates (III, 9, p.281-282\973; I, 26, p.235\157) como inspiração e exemplo de abertura para o mundo: a variedade (de costumes, de geografia, de linguagem) amplia os horizontes e embaraça as próprias escolhas e práticas; o familiar e o estranho se transformam em matéria de dúvida e investigação.

### **Todos os outros do mundo**

Assumir o que nos atinge como extensivo a toda humanidade (I,26,p.235\157) é apenas o caso particular de um equívoco maior, um erro que traz “[C] grande consequência e prejuízo” (I, 26, p.236\157). Qual erro, qual consequência e qual prejuízo? O erro: tomar a experiência pessoal como extensiva a todo o mundo. A consequência: perder a dimensão da ignorância humana frente às coisas. O prejuízo: emitir julgamentos dogmáticos. A vaidade e a presunção arrastam consigo a ilusão de que o homem está no centro e acima das demais criaturas. Ao denunciar tal descaminho, Montaigne indica o efetivo lugar do homem no mundo:

[A] A presunção é nossa doença natural e original. A mais calamitosa e frágil de todas as criaturas é o homem, e ao mesmo tempo a mais orgulhosa. Ele se sente e se vê instalado aqui, em meio ao lodo e ao esterco do mundo, amarrado e pregado à parte pior, mais morta e infecta do universo, no pavimento mais baixo da casa e mais afastado da abóbada celeste, com os animais da pior das três condições, e pela imaginação vai se implantando acima do círculo da lua e trazendo o céu para baixo de seus pés. É por vaidade dessa mesma imaginação que ele se iguala a Deus, que se atribui as características divinas, que seleciona a si mesmo e se separa da multidão das outras criaturas [...] (II, 12, p.181\452).

Nessa passagem, Montaigne se opõe à mentalidade renascentista da *dignitate homini*<sup>20</sup>, cuja maior referência é *A dignidade do homem*, escrito de Giovanni Pico para abrir suas teses. Pico defende a superioridade das capacidades humanas no enfrentamento das adversidades e no comando do próprio destino; o que torna o homem um ser único e elevado é, justamente, a prerrogativa de ascender à própria natureza por meio da liberdade de se autodeterminar<sup>21</sup>.

20 Sérgio Cardoso (1994, p.48) registra a peculiaridade da crítica montaigniana em relação a esta tópica: “Montaigne caminha em seu tempo, de algum modo, a contracurso.” A esse respeito, ver também Marcondes (2012, p.428).

21 “No homem, todavia, quando este estava por desabrochar, o Pai infundiu todo tipo de se-

A crítica montaigniana põe em causa a primazia humana em relação aos outros seres do mundo, o que, do ponto de vista do europeu, inclui os nativos americanos. À ilusão de superioridade é contraposta a miserabilidade e a insignificância da condição humana. De acordo com Montaigne, quando o homem se põe em comparação com quaisquer outros seres da natureza, ele percebe que não lhes é superior nem é dotado de recursos que o eleve à condição de assemelhar-se ao divino; ao contrário, em sua existência, ele em nada difere dos animais, pois ambos raciocinam, se comunicam, convivem entre seus iguais e criam meios para sobreviver: “De resto, qual tipo de competência nossa não reconhecemos nos atos dos animais? Haverá sociedade governada com mais ordem, diversificada em mais cargos e serviços e mais inalteravelmente mantida que a das abelhas?” (II, 12, p.184\454-455), ou, mesmo, comportamentos e intenções similares: “[C] Quando brinco com minha gata, quem sabe se ela não se distrai comigo mais do que eu com ela?” (II, 12, p.181\452). Trata-se de comentários tangentes ao tema da *miseria hominis* da tradição antiga e medieval, que em versão radical pode ser encontrado nos escritos de Lottario di Segni, o Papa Inocência III, no tratado *Contemptu mundi, sive de miséria humana conditionis* (escrito em torno de 1190)<sup>22</sup>. Na visão medieval, a miséria da experiência terrena se revela na depreciação do mundo como um todo e, especialmente, na condição humana como consequência não só do pecado original, mas também daqueles praticados por cada homem, o que o torna coautor de sua própria miserabilidade. A “Apologia” toma o discurso da miséria humana numa leitura cética, comparando os homens aos animais e, em seguida, destituindo as pretensões humanas de ser privilegiado e superior junto à natureza:

Será possível imaginar algo tão ridículo quanto essa miserável e insignificante criatura que nem sequer é senhora de si, exposta às agressões de todas as coisas, dizer-se senhora e imperatriz do universo, do qual não está em seu poder conhecer a mínima parte, quanto mais comandá-la. E o privilégio que ele se atribui, de nesta grande construção ser o único a ter capacidade para conhecer-lhe a beleza e as peças, o único que pode render graças por ela ao arquiteto e fazer a conta da receita e da despesa do mundo, quem lhe chancelou esse privilégio? Que ele nos mostre as credenciais desse belo e grande cargo! (II, 12, p.177\450)<sup>23</sup>.

Porém, ao contrário dos animais e dos indígenas, que vivem em concordância com a natureza, a prepotência do europeu misturou às provisões que a natureza igualmente oferece para todas as criaturas os seus próprios artifícios e

mentes, de tal sorte que tivesse toda e qualquer variedade de vida. As que cada um cultivasse, essas cresceriam e produziram nele os seus frutos. [...]. Mas se, porventura, não se afeiçoasse pelo destino de criatura alguma e se recolhesse ao âmago da unidade divina, tornando-se assim um só espírito com Deus, nesse caso ficaria inserido na soledade misteriosa do Pai. Que está constituído sobre todos os seres e sobre todos se avantajava. Quem não admira esse camaleão? Ou que outra coisa mais digna de ser admirada?” Pico (1999, p.54-55).

22 Sobre os escritos de Inocência III, ver Souza e Barbosa (1997, p.105-113).

23 Conferir em Friedrich (1968, p.132-136) e Starobinski (1992, p.126-129).

desregramentos: “Tanto sobrecarregamos com nossas invenções a beleza e a riqueza de suas obras [da natureza] que a sufocamos totalmente.” (I, 31, p.308\206), asfixiando junto, por fim, as necessidades e capacidades humanas.

O expediente para afastar dos indígenas o preconceito travestido na alcunha de bárbaros e efetivado na crueldade dos colonizadores pode ser emprestado do capítulo “Da educação das crianças” (I, 26), no qual a recomendação que faz as vezes de remédio contra a arrogância e o estreitamento de visão consiste em inverter a versão renascentista da metáfora do homem como espelho do mundo. O homem não é o maior e nem o melhor reflexo de todas as coisas, cabendo-lhe, antes, observar a imensa variedade de tudo o que o espelho do mundo reflete: “[...] é o espelho em que devemos olhar para nos conhecermos da perspectiva certa.” (I, 26, p.236\157). Nesse exercício, perceberá o quanto a profusão de imagens do mundo extrapola os limites da sua arte, dos seus costumes e até mesmo dos seus melhores anseios, como a sociedade dos tupinambás parece refletir no espelho de Montaigne:

[...] pois me parece que o que na prática vemos naqueles povos sobrepuja não apenas todas as descrições com que a poesia embelezou a idade de ouro, e todas as suas invenções para imaginar uma condição humana feliz, mas ainda a concepção e o próprio desejo da filosofia. Eles não conseguiram imaginar uma naturalidade tão pura e simples como a vemos na prática; nem conseguiram acreditar que nossa sociedade pudesse manter-se com tão pouca arte e soldadura humana (I, 31, p.308-309\206).

Perceber a pluralidade das imagens do mundo – o Novo Mundo e tantos outros – é ter a chance de apreender os sentidos que as coisas assumem em cada mundo particular. Confrontar-se com o outro é também tomar a medida de si mesmo acompanhada da oportunidade de ressignificar e expandir os sentidos antes aceitos apenas por crédito (à autoridade, à tradição, ao costumeiro). Ao cotejar vários sentidos de selvagem, Montaigne ajuíza sobre os indígenas, que, instituídos na sua humanidade, refletem no espelho do ensaísta um ideal de homem<sup>24</sup> e de civilização<sup>25</sup>.

24 Para entendimento do assunto, ver Birchall (2007, p. 110).

25 Nakan (1984, p.350), ao aproximar “Dos canibais” e “Dos coches”, aponta estas importantes chaves de leitura para os dois capítulos: o que se pode entender por civilização e por cultura? Em que sentido se pode pensar a História?

## Bibliografia

- Azar Filho, C. M. 2013. “Les cannibales et la loi naturelle”. *Rouen 1562. Montaigne et les Cannibales*. Actes du Colloque organisé à l’Université de Rouen en octobre 2012. In *Publications numériques du CÉRÉdI*. Actes de colloques et journées d’étude (8). Acedido a 21 de março de 2019. [http://ceredi.labos.univ-rouen.fr/public/IMG/pdf/11-\\_Azar.pdf](http://ceredi.labos.univ-rouen.fr/public/IMG/pdf/11-_Azar.pdf)
- Bellenger, Y. 1988. “Dire l’histoire”. *Montaigne et l’Histoire*. Actes du Colloque International de Bordeaux, 277-287. Paris: Ed. Klincksieck.
- Birchal, T. de S. 2007. *O eu nos Ensaios de Montaigne*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- Burke, P. 1981. *Montaigne*. Madrid: Aliança Editorial.
- Cardoso, S. 1994. “O homem, um homem: do humanismo renascentista a Michel de Montaigne”. *Pertubador Mundo Novo: História, Psicanálise e Sociedade Contemporânea*, 45-65. São Paulo: Editora Escuta.
- Cascudo, L. C. 1975. “Montaigne et l’indigène du Brésil. Le chapitre ‘Des Cannibales’ lu et annoté par un brésilien”. *Bulletin de La Société Internationale des Amis de Montaigne*, 5<sup>a</sup> série (14-15): 89-102.
- Chougnet, J.-F. (n. d.). “Tupi or not tupi, that is the question”. *Núcleo Histórico Albert Eckhou e séculos XVI/XVII*. Acedido a 10 de fevereiro de 2019. <https://entretenimento.uol.com.br/27bienal/anteriores/1998/especiais/ult3926u14.jhtm>
- Comte-Sponville, A. 2008. “Montaigne cínico? (Valor e verdade nos *Ensaios*)”. *Valor e verdade: estudos cínicos*, 75-143. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Conche, M. 1984. “L’unité du chapitre ‘Des coches’”. *Études Montaignistes en hommage à Pierre Michel*, 89-94. Paris: Honoré Champion.
- Cunha, M. C. da. 1990. “Imagens de índios do Brasil: o século XVI”. *Estudos Avançados* 4 (10): 91-110.
- França, Maria C. V. 2018. *O Selvagem como figura da natureza humana: o discurso da conquista americana*. Porto Alegre, RS: Editora Fi. Acedido a 17 de fevereiro de 2019. <https://www.editorafi.org/329mariaveiga>
- Friedrich, H. 1968. *Montaigne*. Paris: Gallimard.
- Giocanti, S. de. 2013. “Les Cannibales Modèle de Société?”. *Rouen 1562. Montaigne et les Cannibales*. Actes du Colloque organisé à l’Université de Rouen en octobre 2012. In *Publications numériques du CÉRÉdI*. Actes de colloques et journées d’étude (8). Acedido a 21 de março de 2019. [http://ceredi.labos.univ-rouen.fr/public/IMG/pdf/12-\\_Giocanti.pdf](http://ceredi.labos.univ-rouen.fr/public/IMG/pdf/12-_Giocanti.pdf)
- Lestringant, F. 2012. “De Jean de Léry a Claude Lévi-Strauss: por uma arqueologia de *Tristes trópicos*”. *Revista de Antropologia*, 43 (2): 81-103.
- Lévi-Strauss, C. 1993. “Relendo Montaigne”. *História de Lince*, 190-203. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras.

- Marcondes, D. 2012. “Montaigne, a descoberta do novo mundo e o ceticismo moderno”. *Kriterion*. Revista de Filosofia (126): 421-433.
- Montaigne, M. de. 1992. *Les Essais 1, 2, 3*. Ed. P. Villey et V. L. Saulnier. Paris: PUF.
- Montaigne, M. de. 2000. *Os Ensaio 1, 2*. Ed. P. Villey e V. L. Saulnier. Tradução Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Martins Fontes.
- Montaigne, M. de. 2001. *Os Ensaio 3*. Ed. P. Villey e V. L. Saulnier. Tradução Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Martins Fontes.
- Nakan, G. 1984. *Les Essais de Montaigne: miroir et proces de leur temps*. Paris: Nizet.
- Nunes, B. 1990. “Antropofagia ao alcance de todos”. *A utopia antropofágica*, 5-8. São Paulo: Globo; Secretaria de Estado da Cultura.
- Panichi, N. 2008. *Les liens à renouer: scepticisme, possibilité, imagination, politique chez Montaigne*. Traduit par Jean-Pierre Fauquier. Paris: Honoré Champion.
- Pico, G. 1999. *A dignidade do homem*. Tradução e estudo introdutório de Luiz Feracine. Campo Grande: Solivros; Uniderp.
- Romão, Rui B. 2010. “Nouveau Monde, politiques anciennes: la subordination du politique à la guerre dans ‘Des cannibales’”. *Montaigne Studies. Montaigne et le Nouveau Monde*, XXII (1-2): 173-186.
- Souza, José Antônio de C. R. de e João M. Barbosa. 1997. *O reino de Deus e o Reino dos homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma gregoriana a João Quidort)*. Porto Alegre: Edipucrs.
- Starobinski, J. 1992. *Montaigne em movimento*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Tournon, A. 2004. *Montaigne*. São Paulo: Discurso Editorial.

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.