



## Os Tupinambás no limite da razão

### Tupinambás at the limit of reason

Ana Carolina Mondini<sup>1</sup>  
mondiniann@hotmail.com

**Resumo:** O Brasil foi agraciado pelo olhar de Montaigne em análise rápida, porém, profunda sobre o povo Tupinambá. O filósofo não apenas elogia esse povo indígena em muitos aspectos, como aponta sua imensa semelhança com o povo europeu, tanto em relação aos costumes barbarescos quanto às boas virtudes. Propõe aos seus concidadãos o autoexame acerca de seus próprios hábitos, para que se institua uma observação humanizada do que antes entenderam por selvagem. Apresenta, a partir disso, um sentido de humanidade guiado pela concepção de natureza, que exclui estrategicamente os artificiosos costumes, mas que, ao mesmo tempo, possibilita a manifestação da alteridade. O resultado disso será a possibilidade de retornar o olhar para o outro, enquanto ser realmente existente, agora com o julgamento amenizado em relação à influência dos próprios costumes: uma visão antropológica.

**Palavras-chave:** Montaigne; Tupinambás; Humanidade; Natureza; Alteridade.

**Abstract:** Brazil was bestowed by Montaigne's gaze on a quick but profound analysis of the Tupinambá people. The philosopher not only praises this indigenous people in many aspects, but points out their immense resemblance to the European people in both barbaric customs and good virtues. He proposes to his fellow citizens a self-examination of their own habits, so that a humanized observation of what they once understood as savage may be instituted. It presents, from this, a sense of humanity guided by the conception of nature, which strategically excludes the artificial customs, but, at the same time, enables the manifestation of otherness. The result of this will be the possibility of returning the gaze to the other, while being really existing, now with the softened judgment regarding the influence of their own customs: an anthropological view.

**Keywords:** Montaigne; Tupinambá; Humanity; Nature; Otherness.

---

1 Doutoranda em Filosofia na Universidade Federal do Paraná. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES, Brasil), com período sanduíche no exterior em 2017, na EHESS (Paris, França).

*É que narciso acha feio o que não é espelho.*

Caetano Veloso, *Sampa*.

### **Um novo olhar antropológico**

Ao voltarmos nossa atenção à história dos povos ameríndios, um dos primeiros pensamentos que nos vem à mente é o massacre aos quais eles sempre foram submetidos. Todo e qualquer pensamento minimamente benevolente é direcionado pela vontade de defender o direito de ser e estar dessas civilizações, por mais inadequados que fossem seus costumes aos nossos olhos. E considerando o fato de que alguns desses povos ainda existem, ou melhor, resistem, corrobora-se essa necessidade.

Por outro lado, na medida em que nos deparamos com a existência do outro com todo seu exotismo, somos obrigados a enfrentar alguns conflitos: quando outras civilizações apresentam costumes que estão muito além do que compreendemos como aceitável, esbarramos com o problema sobre como refletir acerca desse fenômeno.

No início do século XVI o povo europeu teve a oportunidade de examinar de frente esse problema com a recém-descoberta do Novo Mundo e de seus povos totalmente distintos de tudo o que estavam acostumados a ver, ouvir e falar. Como observa Montaigne que “[A] essa descoberta de um país infinito parece ser de considerável importância” (2001, Livro I, Capítulo XXXI, p. 303). Mas o que de fato aconteceu foi uma verdadeira violência contra essas civilizações, fundamentada por uma irrefletida concepção de que eles eram “maus selvagens” e deveriam ser doutrinados segundo a religião cristã; exatamente como previu nosso filósofo:

[A] Três dentre eles, ignorando o quanto custará um dia à sua tranquilidade e à sua felicidade o conhecimento das corrupções de cá, e que desse contato nascerá a ruína deles, como pressuponho que ela já esteja avançada, bem infelizes por ter se deixado lograr pelo desejo da novidade e ter deixado a doçura de seu céu para ver o nosso, foram a Rouen, no tempo em que o falecido rei Carlos IX lá estava. (Montaigne, 2002, I, XXXI, p. 319).

Mesmo que no século XVI o modo colonialista de interpretar os fatos tenha sido refutado por alguns teóricos, como foi o caso de Montaigne, tal concepção sobreviveu, inclusive entre os tratados antropológicos; embora na maioria das vezes de forma muito camuflada. Perspectivas humanistas não foram o suficiente nem para que a antropologia se desenvolvesse, posteriormente, sem a violência da visão eurocêntrica sobre as nações ameríndias, como observa Eduardo Viveiro de Castro, em sua *Metafísicas canibais, elementos para uma antropologia pós-estrutural*: “Sabemos da popularidade que desfruta, em certos círculos, a tese segundo a qual a antropologia,

congenitamente exotista e primitivista, não passa de um teatro perverso, no qual o ‘outro’ é sempre ‘representado’ ou ‘inventado’ segundo os interesses sórdidos do Ocidente”, (2018, p. 21).

Montaigne, *l'honnête homme*, dedicou-se à tarefa de refletir com integridade sobre o inusitado fenômeno descoberto e nos legou um modelo de análise exemplar. Em um de seus ensaios mais conhecidos, o “Dos canibais”, apresenta uma visão audaciosa ao adotar como princípio a reestruturação do pensamento eurocêntrico vigente. Elege o povo Tupinambá, que possuía o intrigante hábito canibalesco, com o intuito de discutir o uso da noção de *bárbaro*. Certamente, o filósofo encontra-se longe de simplesmente descrever as barbaridades desse povo indígena, ao contrário, utiliza-se da circunstância inédita para refletir sobre a condição sociopolítica de seu povo, que considera, por vezes, ser merecedora daquele mesmo adjetivo:

[A] Não me aborrece que salientemos o horror barbaresco que há em tal ação, mas sim que, julgando com acerto sobre as faltas deles, sejamos tão cegos para as nossas. Penso que há mais barbárie em comer um homem vivo do que em comê-lo morto, em dilacerar por tormentos e por torturas um corpo ainda cheio de sensibilidade, assá-lo aos poucos, fazê-lo ser mordido e rasgado por cães e por porcos (como não apenas lemos mas vimos de recente memória, não entre inimigos antigos mas entre vizinhos e concidadãos, e, o que é pior, sob pretexto de piedade e de religião), do que assá-lo e comê-lo depois que ele morreu. (Montaigne, 2002, I, XXXI, p. 313)

Sabe-se que os Tupinambás tinham o costume de ingerir a carne de seus *inimigos* vencidos em guerra e, “[A] não é, como se acredita, para se alimentarem dele, como faziam antigamente os citas; é para expressar uma extrema vingança”, (Montaigne, 2002, I, XXXI, p. 313). E também, como diz Florestan Fernandes, pela crença de que “o ‘espírito’ beneficiário do sacrifício entrava na posse da integridade do seu ser” (2006, p. 259). O hábito antropofágico, portanto, tinha fundamentos verdadeiramente religiosos: “os ‘maus costumes’ dos Tupinambás eram sua verdadeira religião, e sua inconstância era o resultado da adesão profunda a um conjunto de crenças de pleno direito religiosas”, (Viveiro de Castro, 2018, p. 192). Do mesmo modo, os europeus civilizados cometiam atrocidades semelhantes justificadas pela religião, como fora o caso da “caça às bruxas”, que exterminou não apenas muitas curandeiras e benzedoras, mas também pessoas cujos vizinhos denunciavam falsamente pela satisfação de vingança. E ainda com o agravante de que as agressões não ocorriam apenas com os membros dos povos inimigos.

O objetivo de Montaigne não consiste tão somente em concluir que tanto o povo Tupinambá quanto o povo europeu praticavam ações bárbaras, mas conduzir seus concidadãos ao reconhecimento da semelhança entre suas próprias práticas e a ação antropofágica. E, assim, esclarecer que uma atitude cruel não condena toda uma civilização ao estado de não humanidade:

[A] Mas, para retornar a meu assunto, acho que não há nessa nação nada de bárbaro e de selvagem, pelo que me contaram, a não ser porque 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. (Montaigne, 2002, I, XXXI, p. 307)

O modo como Montaigne reconhece os equívocos de sua própria civilização antecipa, em séculos, as ideias antropológicas. Sua discussão assemelha-se às investigações mais atualizadas e coerentes sobre o assunto. Como é o exemplo de Viveiro de Castro em sua *Metafísica*:

Uma verdadeira antropologia, ao contrário, “devolve-nos uma imagem de nós mesmos na qual não nos reconhecemos” (Maniglier 2005b: 773-74), pois o que toda experiência de uma outra cultura nos oferece é a ocasião para se fazer uma experiência sobre nossa própria cultura; muito mais que uma variação imaginária – a introdução de novas variáveis ou conteúdos em nossa imaginação – é a própria forma, melhor dizendo, a estrutura conceitual que deve entrar em regime de variação, assumir-se como variante, versão, transformação (Viveiro de Castro, 2018, p. 21-22).

De fato, é tarefa gloriosa o retorno reflexivo sobre a própria cultura, a fim de reavaliá-la. Mas, será que, ao observarmos outras nações, sempre estaremos limitados apenas ao retorno do olhar sobre a nossa própria condição?

Caso queiramos fazer um bom uso da razão, faz-se necessário mantermos um justo posicionamento sobre a moral de outros povos. Mas, como a não projeção de nossa própria realidade sociocultural em análise acerca de outras civilizações consiste em uma atividade muito complexa, dado o imanente peso dos costumes lançados à razão, uma alternativa fraca seria o infundado “respeito” por algo que aos nossos olhos seria uma terrível e recorrente ação alheia; em outras palavras, o não posicionamento. E se assim o fizermos, ao nos depararmos com o estranho hábito de outra nação, podemos facilmente aceitar como válido um ato barbaresco, indo em oposição contrária aos nossos reais sentimentos.

Dada a distância temporal entre a ocorrência da antropofagia narrada por Montaigne e nossa realidade atual, é muito fácil mantermos um distanciamento intelectual e, até mesmo, afetivo em relação ao canibalismo. Por pertencer à uma realidade distante e extinta e, portanto, visto hoje como algo inócuo, poderíamos facilmente aceitá-lo como um costume de outra nação, sem manifestarmos qualquer vontade de intervenção. Mas, será que seríamos capazes de mantermos a mesma serenidade com alguns fatos mais próximos, que acontecem atualmente em diversos países, como, por exemplo, a mutilação genital feminina, ocorrente inclusive com crianças? Provavelmente, não é um fato que causa horror apenas nas mulheres de nossa sociedade, mas muitos homens também se chocam com esse acontecimento

em pleno século XXI. Poucas pessoas seriam da opinião de que a ONU não deveria intervir em um caso de tremenda invasão dos direitos sexuais das mulheres. E, principalmente, porque muitas das vítimas são apenas crianças.

Nesse caso mais próximo de nossa realidade, torna-se mais visível o conflito que enfrentamos ao observarmos atos barbáricos de outros povos: como impedir a força de nossas crenças e costumes emaranhados em nossos julgamentos e, por conseguinte, afetos?

“[A] Eis como é preciso evitar ater-se às opiniões do vulgo, e como é preciso julgá-las pela via da razão e não pela voz comum”, (Montaigne, 2002, I, XXXI, p. 303).

### **Inversão de perspectiva sobre a moral**

O reconhecimento da dificuldade de julgarmos, sem a interferência dos nossos, os costumes dos outros, não significa que na filosofia montaigneana haja qualquer relatividade moral, ao contrário: Montaigne jamais deixa de anunciar seu desconforto em relação às ações cruéis dos europeus e dos Tupinambás. Seu posicionamento, no entanto, é particular, uma vez que se justifica pela conformidade ao seu *temperamento*. E, por isso, pode parecer filosoficamente insatisfatório. Além disso, a ausência de máximas morais, poderia, por um lado, causar a impressão de inércia intelectual diante de qualquer situação, por mais catastrófica que ela possa parecer.

Contudo, não parece ser esse o caso da filosofia dos *Ensaio*s, cujo autor busca por conceitos, para além da influência das leis e costumes de sua tradição: “[A] portanto 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” (Montaigne, 2002, I, XXXI, p. 314 – grifos nossos).

A breve menção às *regras da razão* exige nosso esforço interpretativo a fim de bem observarmos novos conceitos que possibilitam o esclarecimento do problema que nos motiva.

Com a comparação entre os dois povos, fica posto que os europeus estão equivocados em considerar os indígenas como selvagens, destituindo-os de humanidade, na medida em que também deixam a desejar no quesito moral. O elogio aos Tupinambás com o intuito emulador de denunciar os vícios de seus concidadãos, conduz, num primeiro momento, à ideia de que a única grande e real diferença efetiva entre os indígenas e os europeus consistiria no irrisório fato de que uns usam vestimentas, enquanto outros não. Como Montaigne conclui o ensaio “Dos canibais” pelo relato de sua conversa com o chefe Tupinambá, que visitou a França, no século XVI:

[A] Quando lhe perguntei que benefício recebia da superioridade que tinha entre os seus (pois era um comandante, e nossos

marinheiros chamavam-no de rei), disse-me que era ser o primeiro a marchar para a guerra [...] Tudo isso não está muito mal; mas, ora, eles não usam calças. (MONTAIGNE, 2002, I, XXXI, p. 320).

Apesar da graciosa ironia, a aproximação entre o índio Tupinambá e o europeu civilizado não é feita sem maiores motivos: institui-se a partir disso a ideia de *humanidade*.

Assim como Montaigne faz com que o europeu volte seu olhar para suas próprias ações, ele mesmo se aprofunda nesse exercício. E será exatamente essa inversão de seu olhar voltando-se para si mesmo que possibilitará o completo conhecimento de seu ser e, por conseguinte, que o conduzirá a seu *ser universal*. Ao investigar suas próprias afeições particulares e momentâneas, ele pôde reconhecer, primeiramente, sua forma particular, ou seja, seu *ethos*. E, por conseguinte, os aspectos *ainda mais gerais* de sua alma. Estes que, justamente por serem gerais, são *comuns*, “[B] cada homem porta em si a forma *integral* da condição humana”, (2001, III, II, p. 28 – grifo nosso). E com os quais outros homens poderão, de fato, se identificar. A consequência disso é a manifestação de uma filosofia moral ampla, “[B] ligamos *toda* a filosofia moral tão bem a uma vida comum e privada quanto a uma vida de mais rico estofa” (2001, III, II, p. 28 – grifo nosso), porque capaz de incluir toda a humanidade, independente dos aspectos individuais de cada qual, até mesmo os costumes específicos de cada sociedade.

Montaigne não apenas deixa sugerida a ilusão dos modelos de filosofia moral que se pretendem universais, mas sequer condizem com a natureza humana, como reconhece um sentido de humanidade que se concilia, respeitosa e coerentemente, com a existente particularidade dos sujeitos. Nesse sentido, humanidade caracteriza-se pelo conjunto que engloba todas as pessoas em conformidade às suas características comuns e particulares – o exato oposto do que seria considerar o indígena enquanto um objeto determinado pelo olhar eurocêntrico.

Caracterizada a igualdade por um conceito amplo, qualquer dissemelhança será tão somente circunstancial. Assim como assemelha as pessoas de distintas nações, Montaigne faz exatamente o mesmo em relação aos gêneros opostos, concluindo não haver qualquer diferença imanente entre os homens e as mulheres: “[B] [...] digo que os homens e as mulheres são feitos no mesmo molde: exceto a educação e os usos, a diferença não é grande” (Montaigne, 2001, III, V, p. 167).

Contudo, ao contrário do que poderíamos pensar, a principal característica da forma mestra não é apenas a permanência, mas a mutabilidade dentro de seus contornos: “[B] ora, os traços de minha pintura não se extraviam, embora mudem e diversifiquem-se” (Montaigne, 2001, III, II 27), e, assim como se refere a si mesmo, refere-se às outras pessoas. Portanto, ele reconhece que, como o movimento, a *distinção* impera na natureza:

[B] A dissemelhança ingere-se por si mesma em nossas obras; nenhuma obra pode chegar à similitude [...] a semelhança não torna tão igual quanto a diferença torna diferente. [C] A natureza obrigou-se a não fazer outra coisa que não o dissemelhante. (Montaigne, 2001, III, XIII, p. 423).

Ou seja, os homens são tão diferentes uns dos outros quanto um mesmo sujeito difere de si próprio a cada passagem que, como diz o filósofo, não ocorre de uma idade para outra, ou de sete em sete anos, mas dia a dia, minuto a minuto (Cf. Montaigne, 2001, III, II, p. 27). A constante *movimentação* e *dissemelhança* são características que se estendem a todos os homens.

As noções de dissemelhança e semelhança denunciam o objetivo metodológico de Montaigne, pois conduzem a dois movimentos mentais opostos, a saber, respectivamente, de expansão e contração. O de expansão se refere aos diversos relatos sobre os hábitos e costumes de culturas totalmente distintas, que resultam em inúmeras imagens. Ao assemelhar os Tupinambás e os europeus, Montaigne nos leva a fazer o exercício de compreender a contingência dessas imagens e, por conseguinte, de reunir toda essa diferença. Feito isso, instituída a semelhança imagética pela característica da contingência, contraímos nosso entendimento envolvendo as imagens por um único conceito, a saber, o de humanidade. Ou seja, embora esse conceito seja amplo e abrangente, ela se contrai em uma única forma imagética.

A partir de um único conceito que se atribui a ambos os povos, o leitor terá de antemão a *simpatia* necessária para julgar o outro que é diferente, porquanto, assim como o outro, ele mesmo se incluirá no grande coletivo da *humanidade*. E se não tiver simpatia para com o outro, jamais poderá ter para consigo mesmo. Em outras palavras, induz seus concidadãos a reverem os juízos lançados irrefletidamente sobre os outros.

O que nos faz humanos? Há um sentido amplo de humanidade implícito na obra. Quando Montaigne observa a inadequação das máximas morais que visam o ideal de humanidade, observa, ao mesmo tempo, que isso não significa a inexistência de uma qualidade moral humana, esta que modera o homem dentro de um limite entre a perfeição e bestialidade:

[C] Minha consciência está contente consigo, não como a consciência de um anjo ou de um cavalo, mas como com a consciência de um homem; [B] acrescentando sempre este refrão, não um refrão de mera formalidade mas de sincera e leal submissão: que falo inquirindo e ignorando, remetendo-me quanto à decisão, pura e simplesmente, às crenças comuns e legítimas. (Montaigne, 2001, III, II, p. 29-30)

O humano encontra-se dentro de um limite que não é demarcado com precisão, encontra-se entre o animalesco e o divino. Isso não significa que o humano

não possa, por vezes, se reconhecer dando um passo em direção a um desses dois extremos. Viveiro de Castro, coloca esse mesmo limite em sua antropologia, pelos conceitos de humano *versus* não-humano, mostrando, mais uma vez, grande aproximação com a filosofia montaigneana. O interessante, no entanto, é que ele se fundamenta na cosmologia ameríndia, para formular sua apreciação:

*A condição original comum aos humanos não é a animalidade, mas a humanidade. A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os não-humanos são ex-humanos, e não os humanos os ex-não-humanos. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 60)*

Revela-se um sentido de condição da humanidade que se sobrepõe às formas gerais, às meras aparências ou contornos superficiais, uma vez que o próprio sentido inato de movimento e dissemelhança impossibilitaria que leis e costumes particulares servissem para a definição de humano. Humanidade compreendida, portanto, enquanto o que cada humano revelaria acerca de si mesmo, dentro dos limites propostos.

A ideia de humanidade seria a primeira regra da razão para a moralidade. Realizado inicialmente o movimento de retirar-se do âmbito geral e externo, voltando-se para o interno e particular, Montaigne dissipa tudo o que é contingente em relação a si mesmo e aos outros. Feita a depuração das particularidades dos indivíduos, agora sim pode retornar para o que é geral e abrange a todos com equanimidade.

A humanidade, enfim, pode ser lapidada para seu propósito moral por meio de sua aproximação ou afastamento com a *natureza*.

### **A natureza como pedra-de-toque para o sentido de humanidade**

O conceito de humanidade apenas se realiza efetivamente por sua relação com a noção de natureza, que não pode ser considerada *apenas* em seu aspecto purista ou selvagem, mas também naquele que engloba as criações naturalmente humanas. O sentido de natureza purista, mesmo que faça sentido apenas em termos sistemáticos, é importante para que seja possível a demarcação do sentido de humano. E como consequência possibilita humanizar mesmo o que à primeira vista, pelos ares selvagens, seria não humanizável. Para delimitar os contornos da humanidade, é necessário considerá-la, portanto, em oposição aos artifícios. Montaigne anuncia essa distinção já na epígrafe da obra:

*[A] Quero que me vejam aqui em minha maneira simples, natural e habitual, sem apuro e artifício, pois é a mim que pinto. Nele [em seu livro] meus defeitos serão lidos ao vivo, e minha maneira natural, tanto quanto o respeito 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. (Montaigne, 2202, I, *Ao leitor*, p. 04 – grifos nossos)

Nessa passagem encontramos sugerida a ideia de uma pura natureza *versus* o artifício. Uma separação que parece ter sido bem sistematizada, posteriormente, por Jean-Jacques Rousseau. Este define a vida selvagem pelo estado de natureza, da seguinte maneira, conforme a síntese de Arbousse-Bastide e Gomes Machado: “vida puramente animal, limitada às sensações puras ‘e com muita dificuldade aproveitando-se dos dons que lhe oferecia a natureza’. Os acontecimentos principais dessa vida eram a alimentação e a sexualidade, mas não implicavam quaisquer relações contínuas dos humanos entre si”, (ROUSSEAU, 1999, p. 21). Para Montaigne o termo *natureza* também adota esse sentido amplo e compreensível como oposto àquilo que denotaria artifício cultural.

Ele utiliza esse sentido ideal de natureza selvagem como referência para distanciar-se ao máximo possível dos artifícios, sejam eles culturais, sejam relativos a determinado uso dos artifícios textuais. Como observamos no contexto da epígrafe, a aproximação ao estado natural *versus* o artificioso parece significar algo de maior valia para Montaigne. E, desse modo, os possíveis defeitos da apresentação de si mesmo residirão naquilo que surgir como oposto ao natural. Tanto é assim que ele procurará apresentar-se da maneira mais natural que lhe convém: “nele meus defeitos serão lidos ao vivo, e minha maneira natural, tanto quanto o respeito mo permitiu”.

Mas, justamente por procurar a naturalidade, não seria artificioso, por parte de Montaigne, mostrar-se de maneira diferente daquela que lhe é própria? Ele considera, portanto, todo o artifício existente em seu espírito como fazendo parte de *sua própria natureza*.

Os costumes são meios artificiosos na medida em que se distanciam da natureza, porém, paradoxalmente, considerando a ligação que eles têm com a natureza humana, como eles se desenvolvem nos homens, também fazem parte dessa mesma natureza. E dessa união muitas variáveis podem se realizar: costumes humanos e costumes não-humanos.

O sentido de natureza purista jamais se encaixaria no sujeito montaigneano ou no europeu do século XVI, devido a sua rica disposição cultural. Mas *não* é aplicável aos indivíduos Tupinambás, que embora se encontrassem muito próximos das “primeiras leis da natureza”, também possuíam certo desenvolvimento cultural.

É nítido que em sua análise sobre o povo Tupinambá, Montaigne não institua essa separação como o fez, sistematicamente, Rousseau, muito provavelmente pela influência do autor dos *Ensaio*s. Enfatiza, no entanto, que esses indígenas vivem mais próximos da natureza: “Eles são selvagens, assim como chamamos de selvagens

os frutos que a natureza, por si mesma e por sua marcha habitual, produziu; sendo que em verdade, antes deveríamos chamar de selvagens aqueles que com nossa arte alteramos e desviamos da ordem comum”, (Montaigne, 2002, I, XXXI, p. 307). E neste momento ele questiona a soberania da arte sobre a natureza:

[A] não é razoável que a arte ganhe o ponto de honra sobre nossa grande e poderosa mãe natureza. Tanto sobrecarregamos com nossas invenções a beleza e riqueza de suas obras que a sufocamos totalmente. No entanto, por toda parte em que sua pureza reluz, ela causa extrema vergonha a nossos vãos e frívolos empreendimentos [...] Todos os nossos esforços não conseguem sequer chegar a reproduzir o ninho do menor passarinho, sua textura, sua beleza e a utilidade de seu uso, e tampouco a tecedura da mísera aranha. (Montaigne, 2002, I, XXXI, p. 308)

Eleva a proximidade dos Tupinambás com a natureza a fim de elogiá-los e, principalmente, para destitui-los da condição de selvagem no sentido barbaresco. E como não desconsidera a relação da natureza humana com os costumes, inclui os Tupinambás nesse contexto de humanidade, pois, mesmo que poucas, possuem regras sociais: “Esse profeta fala a eles em público, exortando-os à virtude e ao dever; mas toda a sua ciência ética contém apenas dois itens, coragem na guerra e afeição por suas mulheres” (Montaigne, 2001, I, XXXI, p. 311)

À noção de humanidade, portanto, acrescentam-se os artificiosos costumes, mas isso não significa que todos os costumes sejam humanos. A inexistência de um limite muito bem demarcado entre o bestial e o divino, o humano *versus* o não-humano, para a definição de humanidade, é completada pelo limite pouco mais visível entre natureza e artifício.

A ideia de natureza purista será, portanto, a pedra-de-toque entre o animalesco e o humano, o humano *versus* o não-humano. É a própria noção de humanidade será uma espécie de critério moral para nossas ações. Por conseguinte, logicamente, assim como o humano pode vir a deixar de sê-lo por alguma ação animalesca, o próprio animal ou bicho também poderá vir a ser contemplado com o adjetivo de humanidade, nos casos em que suas ações sejam humanas.

Além de nos libertar em certa medida da influência dos contingentes costumes, a noção de humanidade vinculada à ideia de natureza nos conduz à reflexão honesta a respeito da cultura e da real condição de outros povos. Desse modo, podemos compreender a antropofagia da seguinte forma: ela jamais definiria o aspecto humano dos Tupinambás, mas revelaria seu aspecto animalesco. E, como faz parte dos costumes e, por isso, é contingente, ela pode ser modificada. O humano, portanto, finaliza-se quando se aproxima do bárbaro. Porém, mais uma vez enfatizamos, uma única ação animalesca não destitui o sujeito de sua humanidade completa. Enfim, *a humanidade não é uma condição de ser, mas de estar.*

### Conclusão: a manifestação da alteridade

Ao invés de um relativismo moral, encontramos nos *Ensaaios* uma série de nuances que sugerem soluções muito mais perspicazes do que apenas suspender o julgamento sobre os costumes alheios. Como vimos, não é uma falha da filosofia de Montaigne jamais apresentar máximas morais, ao contrário, essa atitude corresponde à genialidade do filósofo. Ao invés de criar regras de conduta, por meio das quais possamos pautar nossas análises sobre o caminhar alheio, ele apresenta uma inversão de perspectiva: sua moral não se institui por meio de qualquer elemento criado pela razão, abarcando externamente os sujeitos, mas se realizará a partir do reconhecimento do *indivíduo* em sua própria humanidade.

A mudança de perspectiva, portanto, solidifica-se em uma filosofia moral ampla e condizente com a realidade humana, pois se estende a todos os seres. E, como não poderia ser diferente, a própria humanidade fundamenta-se como o critério. Mesmo que não esteja dado imediatamente aos olhos do leitor, o aspecto mais importante dessa moral define-se pela possibilidade de se formar a imagem da *alteridade*, que se mostrará essencial para que a noção de *humanidade* seja vinculada efetivamente ao plano moral. Afinal, toda a discussão de Montaigne não se inicia a partir da consideração da *existência* do outro, mais precisamente, dos Tupinambás e da sugestão de uma autoanálise, sugerida ao povo europeu, que possibilitará uma reflexão para além de sua determinação cultural?

A imagem do outro, no entanto, não se representará por uma criação eurocêntrica, ao contrário, como se depura ao máximo possível toda e qualquer determinação cultural – que, na maioria das vezes, manifesta-se violentamente com o que não é espelho –, ela manifesta-se legitimamente pelo que o outro revela de si mesmo. Não se trata nem mesmo de uma *criação*, mas sim da visualização da real manifestação do outro, por mais estranhamento que ele possa causar.

E Montaigne realiza esse expediente não apenas porque considera a impureza do olhar sobre os costumes alheios previamente determinado por um conjunto de crenças, inculcadas por meios externos na mente do sujeito. Mas porque apresenta esse mesmo olhar sob outra perspectiva: dessa vez os Tupinambás julgarão os hábitos do povo europeu. Como relata Montaigne:

[A] Disseram [...] em segundo lugar (eles têm um tal jeito de linguagem que chamam os homens de “metade” um dos outros) que haviam percebido que existiam entre nós homens repletos e empanturrados de toda espécie de regalias, e que suas metades estavam mendigando-lhes nas portas, descarnados de fome e pobreza; achavam estranho como essas metades aqui necessitadas podiam suportar tal injustiça sem agarrar os outros pelo pescoço ou atear fogo em suas casas. (Montaigne, 2002, I, XXXI, p. 319-320)

Apesar da enorme e legítima denúncia feita pelos Tupinambás, o europeu apenas será capaz de compreender o caráter do julgamento do indígena na medida

em que houver um senso moral *compartilhado*. Ou seja, para que os dizeres do Tupinambá toque o coração do europeu, é necessário que ambos compartilhem intelectualmente do mesmo valor de igualdade entre os concidadãos, mais precisamente, que os dois se manifestem em seu aspecto humano e não animalesco.

A afirmação da alteridade coloca a filosofia montaigneana, mais uma vez, em correspondência com um dos aspectos da nova antropologia, que apresenta o olhar do povo estrangeiro, mais precisamente, eliminando qualquer possibilidade de relativização:

[...] os Makuna diriam, muito ao contrário, que só existe *uma* verdadeira e adequada representação do mundo. Se um homem começa a ver os vermes que infestam uma carcaça animal como peixes grelhados, à maneira dos urubus, ele está se transformando em um deles, está deixando de ser humano para seus parentes (e vice-versa); em suma, ele está gravemente doente, ou mesmo já morreu e não sabia. Ou, o que é quase a mesma coisa, ele está em vias de se tornar xamã. *As perspectivas de cada espécie devem ser mantidas cuidadosamente separadas, pois são incompatíveis*. Apenas os xamãs, que gozam de uma sorte de dupla cidadania no que concerne à espécie (e à condição de vivo ou morto), podem fazê-las comunicar, e isso sob condições especiais controladas. (Viveiro de Castro, 2018, p. 63 – grifos nossos).

A verdade dos Makuna jamais deve ser compreendida apenas como um ponto de vista, porquanto nela está contida a real distinção e existência entre os indivíduos. Não se trata de um argumento que possa ser relativizado pelo seu oposto, a saber: a inexistência da alteridade. Qualquer coisa que se oponha a este argumento que visa defender a existência do outro, encarra-se em seu próprio solipsismo.

É um mesmo tipo de raciocínio que encontramos na mente de Montaigne quando ele declara estar em conformidade com a verdade: “Seja como for, talvez me contradiga; mas não contradigo a verdade” (2001, III, II, p. 28). Uma vez que Montaigne investiga seu próprio ser, não haveria como dizer qualquer coisa que não corresponda ao seu objeto de investigação, ou seja, ele mesmo. Assim como não há como contradizer que Montaigne expressa sua própria existência ao falar sobre si mesmo, não há como destituir o outro de sua existência. No caso de Montaigne, é quase como o *cogito* cartesiano em ação: “penso, logo existo”. E no outro caso, a “máxima” seria expressa um pouco diferente: “delimito minha existência, logo afirmo a existência do outro”. Na medida em que o ser existente delimita seus próprios contornos, o que apenas é possível pela existência do outro, simultaneamente concretiza para si mesmo a verdade manifesta da existência da alteridade.

Com o privilégio do julgamento amplificado, somos capazes de nos abstrairmos, momentaneamente, do peso de nossos próprios costumes, o que torna possível julgar os costumes alheios sem o comprometimento com nossos afetos. Ou

melhor, recolocamos o lugar da simpatia: deixa de ser uma simpatia separatista pela dissemelhança, passando a ser pela própria semelhança.

Agora, para finalizar, em relação ao problema da mutilação genital feminina, como poderíamos nos posicionar tendo em vista os elementos de análise proporcionados por Montaigne?

Dado o contato entre os distintos povos, todos os indivíduos estão sujeitos à interferência dos juízos estrangeiros. Toda e qualquer decisão sobre a interferência nos costumes e hábitos de outros povos consiste antes em uma decisão sobre a proximidade com o animal ou com o humano que eles nos apresentam ou que escolhemos em nós mesmos exaltar.

Assim sendo, talvez a melhor resposta que possamos dar nesse momento a respeito da mutilação genital feminina seja deixar sugerido o modo como Tupinambás julgariam isso – que aos meus olhos jamais deixaria de ser algo a ser evitado, uma vez que retira um elemento da humanidade e natureza feminina –, enfatizando mais uma vez o seguinte relato de Montaigne:

[A] Esse profeta fala a eles em público, exortando-os à virtude e ao dever; mas toda a sua ciência ética contém apenas dois itens, coragem na guerra e *afeição por suas mulheres*. (Montaigne, III, XXXI, p. 311 – grifos nossos)

### Referências bibliográficas

- FERNANDES, Florestan. 2006. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. Prefácio Roque de Barros Laraia. 3 ed. São Paulo: Globo.
- STADEN, Hans. *Viagem ao Brasil*. 1930. Versão do texto de Marpurgo, de 1557, por Alberto Löfgren. Revista e anotada por Theodoro Sampaio. Rio de Janeiro: Oficina Industrial Graphica.
- MONTAIGNE, Michel de. 2002. *Os Ensaaios, Livro I*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes.
- MONTAIGNE, Michel de. 2000. *Os Ensaaios, Livro II*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes.
- MONTAIGNE, Michel de. 2001. *Os Ensaaios, Livro III*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. 1999. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Coleção Os Pensadores. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Nova Cultura.
- VIVEIRO DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.
- VIVEIRO DE CASTRO, Eduardo. 2018. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. n-I edições. São Paulo: Ubu Editora.

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.