



## O canibal sob o crivo da razão: tutela ou maioria-selvagem?

### The cannibal under the sieve of reason: tutelage or savage-majority?

Leonardo O. Moreira<sup>1</sup>  
leom.philosophie@gmail.com

**Resumo:** Estudaremos aqui o papel que a razão desempenha, bem como os seus efeitos, na apreciação do outro-selvagem nos *ensaaios americanistas* de Montaigne. Entraremos assim na recente discussão sobre os significados de uma conquista imaginária dos ameríndios pela antiguidade greco-romana (III, 6). O que nos conduz a uma apreciação mais abrangente do binômio maioria-minoridade, nos termos de Kant. Finalmente, veremos até que ponto a resposta indireta dada, nos *ensaaios americanistas*, ao problema da servidão voluntária lançado por La Boétie, pode ou não trazer outra orientação aos questionamentos sobre a razão, e sobre uma maioria selvagem.

**Palavras-chave:** Montaigne, Canibal, Razão, Maioridade-Minoridade.

**Abstract:** We will investigate the role which reason plays, as well as its effects, in the appreciation of the savage other in Montaigne's Americanist essays. We will thus enter the recent discussion on the meanings of an imaginary conquest of the Amerindians by Greco-Roman antiquity (III, 6). This will lead us to a more comprehensive appreciation of the binome majority-minority, according to Kant's terms. Finally, we shall see to what extent the indirect answer given in these Americanist essays to the La Boétie problem of voluntary servitude may or may not give another direction to questions surrounding reason, and savage majority.

Keywords: Montaigne, Cannibal, Reason, Majority-Minority.

---

1 Doutorando em Filosofia (Universidade de São Paulo - USP/ Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne). Atualmente ligado ao *Centre d'Histoire des Philosophies Modernes de la Sorbonne* (HiPhiMo – EA 1451).

## Apresentação do problema

Em meio a tantas abordagens possíveis dos *ensaios americanistas* de Montaigne (I, 31; III, 6)<sup>2</sup>, nos dedicaremos aqui a duas questões que aí se entrelaçam. A primeira ocupa, sem dúvida, lugar majoritário nos estudos sobre a recepção do outro-selvagem, a saber, a questão do relativismo antropológico e cultural, com a aclamada abertura e formalização de um espaço para o reconhecimento do outro, de seus costumes, de sua experiência social e de sua língua, portanto, de seu *ethos* e de seu *logos*. Para apresentar a segunda questão, nos valem de um excerto de Lévi-Strauss, no qual ele retoma a primeira questão ligando-a diretamente à segunda.

Sabemos o quanto os selvagens da América ocupam um lugar importante no pensamento de Montaigne. Ele os evoca correntemente para mostrar que as ideias de bem e mal são relativas, que as instituições sociais podem ser viáveis sob formas extremamente diferentes daquelas que conhecemos<sup>3</sup>.

Esse relativismo, quando pensado especificamente em relação ao selvagem, é avaliado pela tradição crítica tanto de um ponto de vista positivo, designando o pleno reconhecimento do outro, como de um ponto de vista negativo, no qual o outro restaria refém de uma projeção egóica do próprio Montaigne, de seus valores e objetivos<sup>4</sup>. Sem tomar de antemão partido por um desses pontos de vista, tentaremos elucidar a questão a partir do campo problemático no qual ela se insere, qual seja, o campo da “nossa prática milenar do Mesmo e do Outro”<sup>5</sup>. Partindo desse horizonte, analisaremos a apreciação do canibal em Montaigne, mas também o seu lugar na modernidade, especialmente nos termos característicos postulados por Kant, quando de sua resposta sobre os sentidos da *Aufklärung*.

A segunda questão diz respeito ao discurso crítico do capitão canibal (I, 31), ao denunciar os efeitos implausíveis e precários da razão organizacional da sociedade europeia. A partir dessa crítica, questionaremos: em que medida a organização social dos índios americanos pode dar provas do uso autônomo da razão? A fim de esclarecer esse raciocínio, faz-se necessário esclarecer como “formas extremamente diferentes das que conhecemos” podem inserir uma diferença entre a razão do indivíduo e aquela do Estado, que funda a razão individual na vida civil? Qual o elemento formal que poderia atestar essa diferença extrema? Notemos a princípio que a questão bifurca em duas direções. De um lado, o do relativismo, poderíamos

2 Montaigne faz referências ao Novo Mundo e aos seus habitantes em outros ensaios, como, por exemplo, em “Dos costumes” (I, 23), nos concentraremos, todavia, nos dois capítulos citados, que constituem a reflexão mais adensada sobre a alteridade ameríndia.

3 Excerto extraído da conferência “Une science révolutionnaire: l’ethnographie”, de Lévi-Strauss (2016-a, p. 38). Esta e todas as citações seguintes em língua francesa serão, livremente, por nós traduzidas.

4 Essa interpretação pode ser encontrada, dentre outros, em *Nous et les autres. La réflexion Française sur la diversité humaine*, de Tzvetan Todorov (1989).

5 Tomamos aqui emprestada as expressões utilizadas em *Les mots et les choses*, de Michel Foucault (1966, p. 7).

“simplesmente” compreender o reconhecimento e a legitimação da existência de uma sociedade que vive sem “superioridade política” (I, 31, p. 206<sup>6</sup>). O significado dessa legitimação será retomado mais a frente, pois insere-se na discussão em torno de uma tutela imaginária dos selvagens pela antiguidade greco-romana (III, 6), que pode assumir tanto um aspecto retórico, quanto problemático, no sentido de contrapor-se à apreciação integralmente positiva do outro. De todo modo, temos já aí, com o reconhecimento da forma organizacional da sociedade canibal, uma questão espinhosa no que diz respeito à tradição da filosofia política; recordemos que Hobbes, no século seguinte, nega mesmo o estatuto elementar da *societas* aos selvagens americanos (*nulla societas*), pois não concebe a sociedade senão em sua paridade nocional com a *civitas*<sup>7</sup> (*civilis societas*). Leibniz, Locke e Rousseau seguem posteriormente por outras vias – mais próximas do direito natural<sup>8</sup> – ao dissociarem a existência consensual da sociedade selvagem da existência contratual do corpo político<sup>9</sup>. Do ponto de vista dos *Ensaio*s, segundo Lévi-Strauss, o modo de vida selvagem, ingênuo e simples, com sua organização social politicamente acéfala, e tecnicamente limitada<sup>10</sup>, pode fornecer parâmetros para se repensar as instituições sociais e, acrescentaríamos, a suficiência da razão natural. Essas duas direções podem conduzir a uma vasta gama de abordagens; sem as esgotarmos, nos limitaremos a analisar o papel que pode ocupar a razão na resposta enviesada ao problema da servidão voluntária anunciado por La Boétie. E, mais precisamente, confrontaremos os resultados da avaliação antropológica com esta resposta, a fim de se interrogar sobre o que pode ou não influir em relação ao binômio moderno maioria/minoridade. Eis, em linhas gerais, os eixos de nossa intervenção. Agora, exporemos em blocos os termos implicados e seu campo de inserção exegética:

Normalmente, a razão assume duplo significado na apreciação antropológica do outro-selvagem<sup>11</sup>. Por um lado, uma “razão” que se limita ao mundo da opinião, do costume e da imaginação<sup>12</sup>: a “voz comum”; por outro lado, uma razão fiável, supostamente neutra, que não se confunde com a uniformidade das opiniões, e serve assim de parâmetro seguro para o bom julgamento. A

6 Todas as citações dos *Ensaio*s de Montaigne remetem à edição Villey-Saulnier, PUF/ Quadrige, com prefácio de Marcel Conche (Montaigne, 2004). No que concerne às citações dos *Ensaio*s em língua portuguesa, são nossas todas as traduções.

7 Tal como se vê, por exemplo, no prefácio do *De Cive*, cf. Hobbes (1982, p. 74). Ver ainda o capítulo 13 do *Leviatã*.

8 Pois, como observara atentamente Georges Gusdorf, “a teoria do direito natural pressupõe, antes da constituição das sociedades políticas, a existência de uma ‘sociedade natural’ [*société de nature*]” (1973, p. 511).

9 *I filosofi e i selvaggi (1580-1780)* nos fornece uma excelente análise sobre essas distintas apreciações no registro político, cf. Sergio Landucci (1972).

10 I, 31, p. 206: “avec si peu d’artifice et de soudeure humaine”.

11 O artigo “Retour à Montaigne”, segue, no entanto, por outras vias, dividindo três modos da razão nos *ensaio*s *americanistas*, cf. Lévi-Staruss (2016-b, p. 78 ss).

12 Em seu sentido negativo, pois a imaginação, além de ser a base formal da própria razão, pode adquirir um sentido positivo nos *Ensaio*s.

literatura crítica expõe correntemente os efeitos desta última razão, o que ela permite à avaliação de Montaigne, sem buscar, todavia, seu significado estruturante (*razão de viés ontológico ou multiplicidade empírica?*) e relacional (*como esta razão pode ser compreendida na dinâmica do mesmo e do outro?*); e, no registro mais amplo da modernidade, deixa-se de se perguntar sobre seu sentido em relação a concepção kantiana da *Aufklärung*, do uso autônomo do entendimento – segunda condição da maioridade, visto que a liberdade é condição primeira.

Sem desvincular-se das questões deste primeiro bloco, confrontaremos a apreciação positiva do ensaio I, 31 como a possível apreciação “negativa” do capítulo III, 6. Teria Montaigne enveredado por um caminho paradoxal ou alheio à sua apreciação positiva, imaginando uma conquista dos selvagens pelos antigos gregos e romanos, ou se trata ali apenas uma figura retórica, um recurso de pensamento que reforçaria a positividade antropológica e cultural do selvagem? Sem precipitar-se em advogar a favor ou contra, tentaremos tomar a distância necessária para realizar uma análise imparcial, pela qual exporemos os argumentos em questão: primeiramente, aqueles que tendem a demonstrar que Montaigne, de acordo com a lógica geral de seu pensamento, não poderia de modo algum visar a uma conquista que tentasse modificar, melhorar ou aperfeiçoar o selvagem; depois, partindo do próprio texto de Montaigne, evocaremos outros elementos que podem levar a análise a desdobramentos ainda inexplorados sobre a questão.

### A crítica da “razão” pela razão

A reflexão sobre a barbárie que serve de introdução ao ensaio I, 31, atesta a inclusão da apreciação do outro-selvagem na historicidade da dinâmica do *mesmo* e do *outro*. E Montaigne está aí muito mais interessado em seus efeitos do que na sua própria teoria (*ser/ não-ser, movimento/ repouso*<sup>13</sup>). O que importa é que nessa introdução os termos do problema são já anunciados. O episódico encontro do rei Pirro com o exército romano marca o deslocamento operado pela crítica imparcial da razão. Mas, o termo bárbaro não possui, em sua origem, uma conotação restrita para se designar esta ou aquela formação militar: o *logos* grego é o elemento determinante de seu *ethos*; assim, o rei, embaraçado perante a guarda romana, assume que não via ali traços de barbárie (I, 31, p. 202). Dito de outro modo, tal disposição militar não estaria longe do *ethos* grego, como efeito de seu *logos*. Consequentemente, é o próprio *logos* dos gregos que é desvendado, mostrando sua verdadeira tintura nas “opiniões vulgares”, ou seja, “a voz comum” (p. 202). Ora, essa voz comum que empresta sua fisionomia à *doxa*, aparecia disfarçada pela máscara

13 No artigo “Mobilismo e relacionalismo no *Des cannibales* de Montaigne”, Celso Martins Azar Filho observa que “a abordagem ensaística do que pode ser visto como o problema primeiro do que chamamos filosofia – o problema da mudança e da permanência, do mesmo e do outro – não o conduz ao forjar de um vocabulário técnico ou de alguma tecnologia lógico-retórica que o permitisse expor formalmente sua ontologia: bem além de uma mera renovação ou reforma terminológica, trata-se aqui da criação de novos procedimentos discursivos – o ensaio aspira a uma nova linguagem, a um tempo investigativa e cética (II, 12, 527A)” (2020, p. 113).

da razão, amálgama do *logos* com o *ethos*, ou melhor, da contraditória direção do *logos* pelo *ethos*. Algumas páginas depois do início de I, 31, Montaigne declara que a concepção da verdade e da razão dependem invariavelmente dos costumes e das opiniões de cada cultura<sup>14</sup>. Essa razão, que poderíamos chamar *razão-doxa* – pois expressão maior da opinião – é condicionada pelo costume, que deforma, afasta e desvia o homem da “ordem comum”, das propriedades e virtudes naturais e, conseqüentemente, da própria razão. Por outro lado, ao efetuar o distanciamento das opiniões e costumes, Montaigne idealiza uma razão que forneceria as regras necessárias para o julgamento. Assim, seria mesmo possível – e este parece ser um limite plausível do relativismo de Montaigne – estabelecer um juízo imparcial sobre o outro: do ponto de vista da opinião, não podemos julgar o outro, mas, sob o crivo das regras da razão, pode-se mesmo chamar os indígenas de bárbaros<sup>15</sup>.

Como podemos então compreender o papel da razão na apreciação do outro-selvagem? Desde o início do capítulo I, 31, Montaigne opõe a “via da razão” à “voz comum” (p. 202). A via da razão reaparece depois referenciada pela expressão “regras da razão” (p. 210), que figura igualmente no ensaio I, 37 (p. 231). A oposição que marca a disjunção entre essas duas razões é clara. Assim, pode-se dizer que a razão permite um julgamento que vai além do julgamento binário, desde que force seu próprio intelecto a sair da zona de segurança da opinião<sup>16</sup>. Talvez, como parece sugerir o exemplo do rei Pirro, exista um pré-requisito que facilite o acesso aos caminhos da razão. Se a condição privilegiada se revelar eficaz, no sentido de não exigir grande esforço intelectual, o contacto imediato com uma experiência contrastante seria suficiente para despertar a razão, e retirar o indivíduo do torpor da “voz comum”. Tal observação, porém, permanece contingente e parcial, e pouco diz sobre a razão. Sem a ação neutra da razão, os homens restam no domínio dos costumes e leis locais<sup>17</sup>. Que essa razão tenha por tarefa desmascarar a *razão-doxa*, não há dúvida; e que ela é o principal meio ou procedimento para o reconhecimento integral do outro, também é algo evidente nos *ensaios americanistas*. O que parece suscitar um problema, certamente mais oblíquo, é a descrição minuciosa e estrutural desta razão. Para ir-se além das evidências, deve-se inquirir sobre sua relação constitutiva com o *eu*, o *nós* do europeu moderno e, conseqüentemente, com o outro-selvagem ou bárbaro. Essa razão escapa, com suas regras, à prática do *mesmo* e do *outro*? Ou, ao contrário, nesta recai – embora inconscientemente – sob a forma de uma aporia entre dois planos de apreciação do outro?

14 I, 31, p. 205: “comme de vray il semble que nous n’avons autre mire de la verité et de la raison que l’exemple et idée des opinions et usances du país où nous sommes”.

15 I, 31, p. 210: “Nous les pouvons donq bien appeller barbares, eu esgard aux regles de la raison, mais non pas eu esgard à nous”.

16 Cf., entre outros, o artigo “‘Voye de la raison’ et ‘voix commune’ (Essais I, 31): reconnaissance de l’autre et mise en cause de la logique duelle”, de Raffaele Carbonne (2013, p. 5-7).

17 I, 26, p. 149: “les hommes, se jettans incontinent en des accoustumances, en des opinions, en des loix, se changent ou se deguisent facilement”.

### Uma única e mesma razão para a espécie? O papel fundamental da crítica

Ora, seja em relação ao *nós*<sup>18</sup>, ou ao outro, trata-se sempre de construções históricas, fruto de um processo de afastamento do que é natural, original, onde interpõem-se camadas e camadas de opiniões. E a uniformidade destas opiniões consolida, por sua vez, a voz comum como “razão”, de modo que a razão parece usufruir da mesma multiplicidade dos costumes, infinita em matéria e forma<sup>19</sup>. Não obstante, procuremos tomar a distância necessária para compreender o problema, ou seja, para se perguntar se existe nesta multiplicidade uma base comum da razão, uma “fonte original” (*originelle source*). A primeira questão que se impõe é: a apreciação do outro funciona em um único registro? Se a alteridade dos ameríndios é reconhecida em sua particularidade cultural, será o *ser* deste outro distinto do *ser* de Montaigne, ou dos europeus em geral? Quando nos utilizamos aqui da vaga expressão *ser*, queremos nos referir ao conjunto nocional homem-espécie. Longe de procurar uma transcendência, a questão mantém-se no campo imanente: a totalidade do *ser* é inatingível em Montaigne, nem mesmo a natureza dá prova, em nós, de um *ser* substancial<sup>20</sup>. Os índios americanos podem ser compreendidos a partir da concepção geral do homem (*de l’homme en “gros”*), como um amálgama fragmentado do todo e das partes?<sup>21</sup> Além disso, este homem *en gros* corresponderia a uma historicidade geral, ou apenas a uma realidade contingencial, dentro dos limites de uma geografia? Segundo o ensaio I, 14, se houvesse um ser geral nas coisas, como por exemplo nestas que tememos, esse mesmo ser se encontraria, por direito, em todos nós, pois pertencemos a uma única e mesma espécie, munidos, mais ou menos, das faculdades de julgamento<sup>22</sup>.

Este raciocínio nos permite tomar a questão em sua totalidade. No campo intencional de Montaigne, os *Ensaio*s evidenciam o reconhecimento do outro, de sua cultura e de sua língua. Mas, do ponto de vista da espécie, pode-se afirmar que o outro pertenceria a uma escala antropológica que tende para o *nós* europeu – enquanto equivalência consciente ou inconsciente do *mesmo*? Voltaremos a este problema em seguida, tentaremos agora responder à questão posta em nosso subtítulo: teríamos nos *Ensaio*s uma única e mesma razão? Notemos que, aqui, a pergunta vai para além da disjunção dessa razão com a *razão-doxa*. O capítulo I, 14 postula, ao lado

18 Cf. Raffaele Carbonne (2013, p. 7).

19 I, 23, p. 112: “La raison humaine est une teinture infuse environ de pareil pois à toutes nos opinions et mœurs, de quelque forme qu’elles soient: infinie en matiere, infinie en diversité”.

20 I, 23, p. 112: “nous sommes de la nature, non selon l’estre de la nature”.

21 Como diz Marie-Luce Demonet, “Montaigne inventa o homem ‘en gros’ que não equivale ao homem universal objeto da metafísica e da moral. O elogio do gênero histórico em ‘Dos livros’ (II, 10) está em conformidade com a consciência de dois níveis extremos do conhecimento do homem, ‘en gros’, ou seja, em sua generalidade, e ‘em detalhe’, quer dizer, em particular” (1999, p. 6).

22 I, 14, p. 51: “Si l’estre originel des choses que nous craignons, avoit credit de se loger en nous de son autorité, il logeroit pareil et semblable en tous: car les hommes sont tous d’une espèce, et sauf le plus et le moins, se trouvent garnis de pareils outils et instruments pour concevoir et juger”.

dos costumes, a multiplicidade da razão, mas, o que nessa multiplicidade de matéria e formas permite um lugar comum da crítica? Pode a crítica, que fundamenta o relativismo, ser posta em prática sem obter subterfúgio em uma generalidade (apreciação imparcial das partes)? Se a razão se localiza invariavelmente ligada aos costumes, possuindo mais ou menos o mesmo peso, sendo, portanto, particular e contingente, como poderia ela afastar-se do “império do costume” para exercer o bom julgamento?

Desde a primeira avaliação da questão, com o episódio do rei Pirro, temos a submissão da “voz comum” ao crivo da razão, como é o caso de todo o ensaio I, 23, onde o relativismo cultural fora exaustivamente exposto. Em seguida, no ensaio I, 31, é esta mesma razão que é evocada para revelar os falsos julgamentos da opinião sobre a suposta barbárie e selvageria dos ameríndios. Embora tudo esteja em movimento<sup>23</sup>, o hábito mantém sua força e uniformidade, o que pode ser confirmado desde os julgamentos dos gregos sobre os bárbaros até o julgamento dos europeus sobre os índios americanos. Os personagens mudam, os tempos são outros, mas a “razão” continua a sujeitar-se aos costumes. Há sempre uma uniformidade própria dos costumes e das opiniões, pois são as próprias regras da consciência que as representam<sup>24</sup>. Mas esta uniformidade manifesta-se na multiplicidade, dado que cada cultura possui seu campo próprio de formação da opinião. O movimento que pode conduzir o juízo para além da “voz comum” permanece, assim, como um raro predicado da razão.

As regras da razão são aplicadas não apenas para julgar os antigos, os europeus modernos, mas, como vimos, também os índios do Brasil colombiano. E assim o é, porque todos pertencem a uma mesma espécie. A multiplicidade pertence à unidade e vice-versa. Há uma única espécie, mas também há todo um mosaico de culturas e costumes que coexistem. No entanto, a prevalência da opinião não significa a supressão de uma unidade comum da razão. Se a ação da razão é uma raridade no indivíduo, é ainda mais difícil de se encontrar sua unidade comum, pois as primeiríssimas razões são de difícil acesso<sup>25</sup>. Em uma passagem já citada, Montaigne especifica os termos do julgamento investido pela razão, e quando diz *no que nos diz respeito, não podemos julgá-los bárbaros*, ele quer dizer *pelos nossos preconceitos e opiniões*. Mas, de acordo com as regras da razão, todos são susceptíveis a serem legitimamente julgados, mesmo o canibal, que deste ponto de vista pôde ser chamado de bárbaro. O terreno comum da razão parece ser então a própria crítica. Só através do distanciamento crítico é que se pode apreciar a diversidade das relações entre culturas e distinguir as opiniões do julgamento imparcial da razão. Sua atualização depende certamente das circunstâncias, bem como do sucesso interno da força da razão sobre a força do hábito, mas, no entanto, só a crítica pode

23 III, 2, p. 804: “Toutes choses y branlent sans cesse : la terre, les rochers du Caucase, les pyramides d’Égypte”.

24 I, 23, p. 115: “Les loix de la conscience, que nous disons naistre de nature, naissent de la coustume”.

25 I, 23, p. 117: “les premieres et universelles raisons sont de difficile perscrutation”.

projetar a neutralidade do olhar sobre a totalidade das partes. Com maior ou menor intensidade, a razão está dentro de cada um de nós, seja selvagem, seja antigo ou moderno. Se a crítica não se alinha com a base comum de julgamento da razão, a distinção entre razão e opinião nunca poderá ser ultrapassada, a não ser em uma mesma cultura.

### **As camadas da apreciação do outro-selvagem. Retomada da problemática em torno da conquista imaginária do capítulo III, 6**

Se Montaigne reconhece a alteridade do selvagem, tentaremos agora identificar o domínio em que se deve vislumbrar esse reconhecimento; sem dúvida, no plano cultural, de onde deriva o relativismo antropológico. Tal relativismo engloba e une, portanto, esses dois registros. Se Montaigne nos ensina que os homens pertencem a uma única espécie e possuem, mesmo se inativa, uma razão comum (pois o sentimento da verdade e a razão são comuns a cada um de nós<sup>26</sup>), não poderíamos daí deduzir um campo ontológico da razão, embora condicionado pelo princípio da inconstância e da multiplicidade cultural? O leitor poderia objetar a este raciocínio e imprecisar a imanência própria ao campo antropológico (movimento, dever, multiplicidade cultural, imaginação, etc.). Não há nenhum argumento para se contrariar a ideia de que um possível campo ontológico seja diretamente ligado ao campo imanente da apreciação, do movimento que lhe é próprio. O que nos conduz, então, a articular essa questão senão a própria razão? Não porque esta possua um viés metafísico, mas, precisamente, porque só a razão é capaz de fornecer os parâmetros para se compreender e julgar as diferenças em sua totalidade, sem se submeter às leis da consciência, dos hábitos. A razão é o único guia seguro que temos por faculdade<sup>27</sup>. Trata-se de algo que, mesmo pertencendo ao domínio antropológico, escapa à cultura. E sua realização, sua atualização, por assim dizer, escapa à normalidade da experiência, ao mesmo tempo em que dela necessita. Uma conjuntura, que dificilmente poderíamos reduzir aos esforços pessoais, se faz necessária à atualização da razão. Inativa e sem efeito, ela permanece uma ideia *quase* metafísica perante a concretude das opiniões. O rei Pirro ilustra bem esse momento quase mágico do despertar da razão, pela via comparativa ele percebe que as semelhanças ultrapassam a diferença absoluta. Note-se que, enquanto a condição não se apresenta, a razão não é *de fato*, mesmo que seja *de jure*, no sentido de sua condição humana, natural e partilhada; e, nesse sentido, refuta a própria ideia de uma ontologia metafísica da razão.

Desta forma, temos pelo menos dois estratos interligados, um dependente do outro, uma vez que o relativismo cultural não funciona sem relação ao antropológico. Mas, há ainda um terceiro estrato a ser considerado, e é justamente através dele que poderemos evocar outros elementos para o debate sobre a conquista imaginária dos

26 I, 26, p. 152: “la verité et la raison sont communes à chacun”.

27 Assim como nas lições para a instrução das crianças: “Que sa conscience et sa vertu reluisent en son parler, et n’ayent que la raison pour guide” (I, 26, p. 155).

ameríndios pelos antigos gregos e romanos: referimo-nos ao estrato histórico, ou melhor, a uma visão clarividente do desenrolar da história.

O recurso imaginário, que permite a elucubração sobre o encontro do Novo Mundo com a antiguidade, não é exclusivo do capítulo III, 6. Primeiramente, esse mesmo recurso aparece, não exatamente nos mesmos termos, no ensaio I, 31, quando Montaigne lamenta que as nações indígenas não tenham sido descobertas mais cedo pelos antigos – como Platão e Licurgo –, que poderiam melhor ter julgado sobre a simplicidade originária (*naïfveté originelle*) desses povos (I, 31, p. 206). Nesse momento, não há qualquer conotação de tutela ou conquista, pelo contrário, Montaigne sugere que a “condição feliz dos homens”, então contemplada nos povos selvagens, poderia ter servido para a reflexão sobre o bem comum – questão cara a toda a tradição da filosofia política<sup>28</sup> –, uma vez que os povos americanos experienciavam, em sua própria realidade, as concepções e o desejo mesmo da filosofia (p. 206).

A discussão sobre a avaliação aparentemente duvidosa do ensaio III, 6 foi recentemente reavivada, depois de ter sido inserida no quadro geral e mais relevante das interpretações dos *ensaios americanistas* de Montaigne<sup>29</sup>. A resposta foi imediata e bem delimitada<sup>30</sup>. Começemos por explicitar os termos que suscitaram a discussão. Trata-se, precisamente, de procurar o coeficiente entre duas afirmações: a primeira, designa os ameríndios na infância da humanidade; e a segunda, de acordo com o procedimento acima mencionado, parte da conjectura sobre uma conquista imaginária dos ameríndios pelos gregos ou romanos da antiguidade. Vejamos as referências textuais:

“Nosso mundo acaba de descobrir um outro [...] mas tão novo e tão infantil que se lhe ensinam ainda seu a, b, c”<sup>31</sup>; “Era um mundo criança”<sup>32</sup>; “Eis o exemplo da balbúcia dessa infância”<sup>33</sup>.

“Por que uma nobre conquista como essa não caíra sob Alexandre ou sob esses gregos ou romanos”<sup>34</sup>.

A questão não deixa de ser, mesmo que aparentemente, embaraçante. Poderiam estas duas afirmações – sobre a infância balbuciante e uma conquista

28 I, 53, p. 309: “cette grande dispute qui a tousjours esté entre les Philosophes pour trouver le souverain bien de l’homme, et que dure encores et durera éternellement [...]”.

29 Cf. o artigo “Quatre pistes de lectures autour des *essais amérindiens* de Michel de Montaigne”, de Fabien Pascal Lins (2019).

30 Ver o artigo “L’européanisation manquée des peuples amérindiens: une fausse piste de lecture du chapitre ‘Des Coches’ (Montaigne, *Essais*, III, 6)”, de Sylvia Giocanti (2020).

31 III, 6, p. 908: “Notre monde vient de trouver un autre [...] non moins grand, plain et membru que luy, toutefois si nouveau et si enfant qu’on luy apprend encore son a, b, c”.

32 III, 6, p. 909: “C’estoit un monde enfant”.

33 III, 6, p. 911: “Voilà un exemple de la balbucie de cette enfance”.

34 III, 6, p. 910: “Que n’est tombé soubz Alexandre ou soubz ces anciens Grecs ou Romains une si noble conqueste”.

imaginária – pôr fim ao “velho sonho crítico da abordagem inocente, da apreensão total e pura do objeto, no respeito radical da sua exterioridade e da sua diferença”<sup>35</sup>? A resposta será dada posteriormente; voltemos previamente a atenção para os termos em questão, pois é a partir deles que as propriedades – da infância, da imaginação, etc. – podem ser melhor apreciadas. Ponderemos, de antemão, que a afirmação de que Montaigne seria a favor de uma efetiva conquista dos ameríndios pela antiguidade greco-romana é sem dúvida de pouca consistência, pois ignora a natureza anacrônica do processo imaginativo. Além disso, tal interpretação mostra certo descuido exegético no que concerne ao desenvolvimento da exposição: a crítica da violência imprimida na conquista do Novo Mundo que precede e sucede ao recurso imaginativo. O significado de tal procedimento imaginativo dificilmente se encontraria na superfície, ou seja, em uma possível verdade indiretamente expressa no quadro da proposta condicional: Ah, *se* Platão tivesse conhecido esses povos... Ah, *se* fosse Alexandre... Em ambos os casos, parece mais frutuoso investigar o que subjaz às declarações. Tal tarefa fora já realizada, de uma forma ou de outra, direta ou indiretamente; mas gostaríamos de ir um pouco mais longe – especialmente no que diz respeito a abrangência da abordagem – a fim de convocar outros elementos sem, contudo, negar os avanços dos estudos mais recentes sobre a questão<sup>36</sup>.

Negar em bloco o carácter da infância então evocado por Montaigne, seria resistir não apenas a uma afirmação isolada, mas a pelo menos três ocorrências, que não parecem ser desprovidas de propósito. Teríamos, assim, uma simples desvalorização dos dados textuais. Comparar a infância às características de uma figura ilustre, como Sócrates, por exemplo, pode ser útil em certa medida, mas é um paralelo que permanece refém de limites constitutivos bem delimitados: a realidade individual de uma figura histórica *versus* a realidade atual de muitos povos. De outro modo, querer atribuir a esta infância uma positividade trivial e sem constrangimentos, estaria em desacordo com a própria condição da infância: a dependência<sup>37</sup>. No outro polo da problemática, a interpretação que busca dar concretude a uma *helenização* imaginária, esbarra nos próprios limites da antiguidade, pois esta, seja grega, seja romana, não constitui um bloco homogêneo de positivities (morais, físicas, bélicas, etc.). E a desqualificação do relativismo e do panegírico das qualidades dos nativos americanos, como resultado da interpretação dessa conquista imaginária seria uma tarefa ainda mais árdua; pois, para provar tal raciocínio, seria necessário rejeitar em bloco o relativismo cultural, que excede a apreciação do outro-selvagem.

Os argumentos que buscam refutar uma possível imposição da cultura europeia aos povos indígenas, demonstram mais consistência em relação aos

35 Cf. o artigo “Montaigne, la différence et la logique de l’identité”, de Gérard Defaux (1982, p. 928).

36 Nos referimos aqui aos avanços do artigo já citado de S. Giocanti (2020).

37 Pois existe uma quantidade de afazeres que as crianças não podem realizar por si mesmas (I, 26, p. 149), de modo que elas necessitam, de ordinário, de um *gouverneur*, de um *conducteur* (p.150).

*ensaios americanistas* e ao ceticismo subjacente no conjunto dos *Ensaio*s. Antes de considerarmos a questão pelo ponto de vista da história, exporemos outros elementos que não foram até então considerados. Mais uma vez, tentaremos identificar aí o papel da razão. Ao analisá-la, poderemos descartar mesmo os termos *europização* e *helenização*, pois não se trata, de fato, da ação de um povo sobre outro. O *nós*, desacreditado por Montaigne (*non eu esgard à nous*) para julgar a selvageria ou a barbárie do canibal, não cede a uma pura generalidade cultural dos antigos gregos ou romanos (ambos modelos de virtudes e vícios), uma vez que eles próprios são parte constituinte desse *nós*. O ensaio “Dos Canibais” começa por demonstrar a ação da voz comum sobre o povo grego, ou seja, a força e os efeitos da falsa imaginação, do engano das opiniões, da cegueira dos costumes que os mantém na ignorância do julgamento; ignorância expressa na fórmula da barbárie (*car les Grecs appeloient ainsi toutes les nations estrangieres*, I, 31, p. 202). Neste mesmo capítulo I, 31, a antiguidade é cuidadosamente nomeada, trata-se de Platão e Licurgo (*Il me desplait que Licurgus et Platon ne l'ayent eüe; C'est une nation diroy je à Platon*, p. 206). Enquanto no ensaio III, 6 temos uma nomeação precisa e depois a generalidade (*Que n'est tombé sous Alexandre ou sous ces anciens grecs ou romains une si noble conquiste*, III, 6, p. 910). Poderíamos acreditar que a nomeação que precede a generalização deve delimitar a qualidade desta última, ou seja, em torno das qualidades de Alexandre, no que a antiguidade teria em comum com ele? Em certo sentido, sim, mas sabendo que o fundo qualitativo é outro que o próprio personagem. Evocaríamos Platão, Licurgo ou Alexandre se não fizessem uso correto da razão, uso distinto da voz comum das opiniões? Não seriam estes personagens convocados, no procedimento imaginário, precisamente por que são modelos do uso correto da razão? Não é a razão a única a fornecer os parâmetros para um julgamento justo e neutro, que decanta as paixões e se distancia da uniformidade da opinião? Pois bem, se queremos considerar os antigos gregos ou romanos, devemos considerá-los de acordo com o uso da razão, pois, enquanto generalidade cultural e histórica, os antigos são eles próprios susceptíveis de críticas sob o crivo da razão. Portanto, mesmo que a antiguidade greco-romana apareça de maneira generalizada (em III, 6), deve-se observar que este uso não demonstra uma positividade homogênea, como provado no ensaio I, 31. Montaigne parece fazer mais um apelo à razão do que um apelo propriamente cultural, apesar de mencionar as virtudes dos povos antigos. Aproximemo-nos dos termos da nobre conquista imaginada no capítulo “Das carruagens” (III, 6), e analisemo-los separadamente para melhor apreender suas nuances. O que Montaigne deseja então, são mãos que tivessem docemente preparado e polido o que havia de selvagem, e promovido as sementes naturais, e, nos casos necessários, misturado as artes do velho mundo (arquitetura, agricultura, etc.), como também as virtudes greco-romanas, em respeito e consideração das virtudes já existentes no Novo Mundo<sup>38</sup>.

38 III, 6, p. 910: “[...] des mains qui eussent doucement poly et defriché ce qu'il y avoit de sauvage, et eussent conforté et promeu les bonnes semences que nature y avoit produit, meslant non seulement la

Tentemos compreender as possíveis conotações que o termo “selvagem” assume nesse contexto. O capítulo I, 31 já nos advertira contra o uso pejorativo do termo em relação aos ameríndios: se eles são selvagens, o são no sentido do que é natural, do que não dependera senão dos cuidados da natureza. Já os europeus, adulterados pelos processos da tecnologia, das artes, e pelas opiniões, seriam os verdadeiros *selvagens*, no sentido pejorativo do termo. Sobre este aspecto, faz-se imperativo distinguir os níveis de apreciação: por um lado, a apreciação de uma cultura em respeito ao seu campo simbólico, cultural, por vias do relativismo; e por outro, o ponto de vista neutro da razão sobre todas as culturas, portanto, para além das particularidades contingenciais, os critérios encontram-se na própria razão. Temos aí dois tipos de avaliação distintos, por mais que ligados pela ação da razão. Para melhor esclarecer essa distinção, tomemos os dois exemplos que mais impressionaram e escandalizaram os europeus em relação aos selvagens da América: as guerras e o canibalismo. Encontramos aí uma sutileza que normalmente nos escapa silenciosamente, pois obliterada pelo contexto no qual se insere. Do ponto de vista do relativismo cultural, da análise de cada cultura em si, as guerras dos ameríndios expressam nobreza e mesmo generosidade; e o canibalismo é igualmente avaliado como um rito repleto de heroísmo, diretamente relacionado ao simbolismo social da guerra. De todo modo, um fato cultural. Utilizemos uma lupa para nos aproximarmos dos termos então apresentados. No que diz respeito às regras da razão, não é possível dar livre curso à presunção da opinião; pode-se dizer que os indígenas são bárbaros na mesma medida em que os europeus também o são. Todavia, a naturalidade na qual Montaigne enquadra o selvagem, não torna este uma realidade isenta do juízo da razão. O canibal é reconhecido em sua diferença, e mesmo incensado, mas o elogio não é desprovido de limites, sobretudo quando avaliado sob o crivo da razão. Se Montaigne diz que os selvagens não devem ser julgados pela opinião, isto não significa que, pela razão, as ações bárbaras não sejam suscetíveis de serem julgadas. Se os europeus os ultrapassam em barbárie<sup>39</sup>, é porque os selvagens possuem igualmente a sua própria barbárie, mesmo que seja em uma escala menor, mais natural e desprovida de más intenções. O carácter nobre da guerra selvagem não faz da guerra, em geral, um bem irrepreensível, pelo contrário, Montaigne não deixa de caracterizá-la como um mal da humanidade (*cette maladie humaine*)<sup>40</sup>. A razão permite que o relativismo seja posto em prática, mas sem apagar a realidade das coisas em si mesmas. Para um espartano, a guerra é um símbolo de coragem, de heroísmo, como assim o é também para os ameríndios. E para o europeu moderno, a invasão do Novo Mundo foi adornada com os belos nomes de conquista, descoberta, etc., mas este embelezamento não mascara, não elimina nem suaviza o extermínio massivo que

---

culture des terres et ornement des villes les arts de deça, en tant qu'elles y eussent esté nécessaires, mais aussi meslant les vertus Grecs et Romaines aux originelle du pays!”.

39 I, 31, p. 210: “nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie”.

40 I, 31, p. 210: “Leur guerre est toute noble et genereuse, et a autant d'excuse et de beauté que cette maladie humaine en peut recevoir”.

fora então praticado<sup>41</sup>. Uma coisa é compreender as respectivas motivações de cada cultura, outra é tentar apagar o significado real dos seus efeitos através do relativismo. A guerra, em qualquer cultura que seja, é um mal da humanidade.

Analisemos, enfim, a questão do ponto de vista da história. Se Montaigne não concebe a história e o tempo em uma linearidade formal<sup>42</sup>, ele não deixa, entretanto, de fazer uma avaliação do fosso histórico entre os dois mundos. Se no seu tempo falava-se seguramente de um fim, e se o poeta Lucrécio concluía da juventude de seu século, o Novo Mundo alcançaria as luzes tão somente quando o velho mundo as abandonasse, de modo que um membro cairia em paralisia, enquanto o outro usufruiria plenamente de seu vigor. Montaigne considera ainda que, muito provavelmente, os europeus já tivessem adiantado esse processo, precipitando os selvagens na ruína devido a seu contágio<sup>43</sup>. A imagem anuncia assim o desequilíbrio histórico com o desencontro desses dois mundos.

Essa reflexão, com ares de presságio e extremamente rica de significados, nos serve aqui para pesar a relevância ou irrelevância de uma conquista imaginária. Essa imagem da história não deve necessariamente ser entendida em termos de uma linearidade temporal. Ela diz muito mais sobre o encontro não linear de duas historicidades que inevitavelmente se cruzam no plano geral da história. E cada historicidade progride de acordo com sua própria não-linearidade. De qualquer maneira, temos aí uma imagem previsional do desenrolar da história e dos seus resultados no tempo. Se recordarmos o equilíbrio almejado por Montaigne, do qual Pascal faz menção<sup>44</sup>, poderíamos encontrar nele uma possível justificação para a conquista imaginária: através dessa conquista, o desequilíbrio então previsto poderia ser mitigado. Este argumento levanta, sem dúvida, outros problemas.

O termo selvagem, quando pensado em relação aos povos indígenas, refere-se apenas àquilo que é natural, como já sabemos; ele não ganha, todavia, uma conotação de *tabula rasa*. Os ameríndios possuem suas técnicas, suas habitações, seus ritos, uma linguagem, música e poesia; todas essas artes requerem aperfeiçoamento, tempo, técnica e exercício. A partir dessa observação, não se pode, contudo, concluir a favor de uma paridade tecnológica entre os dois mundos. No máximo, poder-se-ia dizer que essas técnicas estão de acordo com as necessidades atuais da cultura indígena. Não obstante, seria difícil afirmar que este aspecto possa evitar o desequilíbrio

41 E que hoje é reconhecido como sendo o maior genocídio da história, como pode-se ler em *O maior Genocídio da História da Humanidade – mais de 70 milhões de vítimas entre os povos originários das Américas – Resistência e Sobrevivência*, de Marcelo Grondin et Moema Viezzer (2018).

42 Como demonstra S. Giocanti (2020, p. 13).

43 III, 6, p. 909: “Si nous concluons bien de notre fin, et ce poëte [Lucrèce] de la jeunesse de son siecle, cet autre monde ne fera qu’entrer en lumiere quand le notre en sortira; l’un membre sera perclus, l’autre en vigueur. Bien crains-je que nous aurons bien fort hasté sa declinaison et sa ruyne par notre contagion, et que nous aurons bien cher vendu nos opinions et nos arts”.

44 Segundo Pascal, Montaigne considera todas as coisas em uma ordem universal, e que assim ele estabelece sua *démarche*, pondo os contrários sobre a balança e pesando as contradições para, conseqüentemente, alcançar um justo equilíbrio. (Pascal, *apud*; Montaigne, 2004, p. 1329).

universal entrevisto por Montaigne. A conquista imaginária baseia-se praticamente sobre um tripé (não incluindo aqui a tarefa de decantar o que há de selvagem no canibail): 1. o cuidado e a promoção do que fora erigido pela natureza (*les bonnes semences que nature y avoit produit*); 2. o ensino e a contribuição da agricultura, da arquitetura e das técnicas; 3. o intercâmbio, o encontro entre as virtudes selvagens e aquelas dos antigos greco-romanos. O primeiro eixo deste tripé parece não deixar dúvidas de que se trata de uma “lição” dada aos conquistadores espanhóis<sup>45</sup>. O segundo, sobre os contributos técnicos, só deve ser aplicado na medida em que haja necessidade. Entretanto, sabemos que os indígenas usufruem da “grande abundância” natural para se alimentarem<sup>46</sup>, que possuem suas casas bem formadas<sup>47</sup>, e que desenvolveram as artes necessárias para suprir suas atividades individuais e coletivas. Assim, esse segundo eixo parece estar mais próximo de uma duplicação da lição anterior. Já o terceiro eixo, parece ser o mais intrigante. O que poderíamos entender por virtude? Pois, se se trata de virtudes físicas, os ameríndios em nada deixam a desejar mesmo em comparação com os antigos<sup>48</sup>; do mesmo modo, em tudo o que diz respeito às virtudes guerreiras, heroicas, etc.<sup>49</sup> Como também não parece ser uma referência as virtudes intelectuais, pois os selvagens fazem uso de suas luzes naturais<sup>50</sup>. Continuaremos em seguida a questionar o significado que as virtudes dos antigos podem ter, mas, voltemos antes ao que deixamos de lado no tripé da conquista, a saber, a selvageria que deve ser polida.

Tentamos mostrar que a qualidade dos antigos gregos ou romanos se deve precisamente ao bom uso da razão, e não precisamente a uma particularidade cultural. Do ponto de vista do relativismo, a guerra e o canibalismo são reconhecidos como dados culturais específicos de um sistema simbólico particular. Esses elementos, contudo, parecem susceptíveis de serem polidos do ponto de vista da razão, especialmente a guerra, mal da humanidade. Mas, uma vez posto em prática um processo civilizatório a propósito desse mal, teríamos uma paradoxal restrição no que diz respeito ao que é próprio da apreciação relativista, pois assim remover-se-ia exatamente o que há de específico no *ethos* selvagem, sua ciência ética (*leur science ethique*) que, além da relação com as mulheres, se funda nos afazeres da guerra<sup>51</sup>.

45 Se trataria assim de mais uma lição em meio a uma série de lições (*lectio*) postas nos *ensaios americanistas*, como interpreta G. Defaux (1982, p. 921 ss).

46 I, 31, p. 207: “Ils ont grande abondance de poisson et de chairs qui n’ont aucune ressemblance aux nostres”.

47 “Leurs bastimens sont fort longs, et capables de deux ou trois cents ames, estoffez d’escorse de grandes arbres” (I, 31, p. 207).

48 “Quant à la hardiesse et courage, quant à la fermeté, constance, resolution contre les douleurs et la faim et la mort, je ne craindrois pas d’opposer les exemples que je trouverois parmy eux aux plus fameaux exemples anciens [...]” (III, 6, p. 909).

49 I, 31, p. 205: “En ceux là [les sauvages] sont vives et vigoureuses les vrayes, et plus utiles et naturelles vertus et proprieté”.

50 “La plus part de leurs reponces et des negotiations faictes [...] tesmoignent qu’ils ne nous devoient rien en clarté d’esprit naturelle et en pertinence” (III, 6, p. 909).

51 I, 31, p. 208: “toute leur science ethique ne contient que ces deux articles, de la resolution à la

Partindo de outra hipótese, poderíamos nos questionar se a selvageria a ser polida, não seria justamente a que fora adquirida pela contaminação dos europeus (*nostre contagion*), pois, como observa Montaigne, os europeus se aproveitaram de certa ignorância e ingenuidade para subjugar-los a toda sorte de desumanidade, de vícios e crueldades<sup>52</sup>. E a virtude dos antigos poderia ser justamente a prudência necessária para se defender e escapar da sedução<sup>53</sup> e da ambição dos exploradores, de modo a superar a covardia da fraca credence humana (*la lâcheté de l'humaine creance*, III, 6, p. 914). Outro exemplo desta selvageria susceptível de ser polida, diz respeito ao canibalismo, ou melhor, à prática que os ameríndios adotaram à maneira dos colonizadores portugueses. Ao contrário dos antigos citas<sup>54</sup>, e de outros povos que praticavam o canibalismo como meio de subsistência<sup>55</sup>, o canibalismo dos índios descrito por Montaigne está ligado aos ritos de guerra, que pretendem “representar uma extrema vingança” (I, 31, p. 209). Não se trata de polir esse canibalismo – que, segundo Montaigne, nada porta de bárbaro<sup>56</sup> –, mas sim de atacar a prática que o canibal aprendera com os invasores portugueses e que, pelo seu elevado grau de crueldade, passou a ser adotado contra seus inimigos<sup>57</sup>.

O recurso da conquista imaginária pode ser interpretado como figura de pensamento ou como uma lição, mas, pode também, embora em segundo plano, assumir o significado de parâmetro para se polir a selvageria adquirida no contágio com o invasor europeu. Nesse sentido, a virtude dos gregos e romanos teria por mérito a tarefa de retardar o avanço das técnicas que também foram adquiridas<sup>58</sup>. O encontro desses dois mundos marcara uma série de mudanças prejudiciais à cultura indígena e ao equilíbrio universal. Talvez tenhamos aí a razão pela qual Montaigne

---

guerre et affection à leurs femmes”.

52 III, 6, p. 910: “nous nous sommes servis de leur ignorance et inexperience à les plier plus facilement vers la trahison, luxure, avarice et vers toute sorte d'inhumanité et de cruauté, à l'exemple et patron de nos meurs”.

53 III, 6, p. 909: “si ne l'avons nous pas foité et soubmis à nostre discipline par l'avantage de nostre valeur et forces naturelles, ny ne l'avons practiqué [*séduits*] par nostre justice et bonté [...]”.

54 “Ce n'est pas, comme on pense, pour s'en nourrir, ainsi que faisoient anciennement les Scythes” (I, 31, p. 209).

55 “Icy on vie de chair humaine [...]” (I, 23, p. 114).

56 O canibalismo ameríndio expressa uma “invention qui ne sent aucunement la barbarie” (I, 31, p. 212).

57 I, 31, p. 209: “ayant apperçu que les Portuguois, qui s'estoient r'alliez à leurs adversaires, usoient d'une autre sorte de mort contre eux, quand ils les prenoient, qui estoit de leur enterer jusques à la ceinture, et tirer au demeurant du corps force coups de traict, et çè sprendre apres : ils penserent que ces gens icy de l'autre monde, comme ceux qui avoyent semé la connoissance de beaucoup des vices parmy leur voisinage, et qui estoient beaucoup plus grands maistres qu'eux en toute sorte de malice, ne prenoient pas sans occasion cette sorte de vengeance, et qu'elle devoit estre plus aigre que la leur, commencerent de quitter leur façon ancienne pour suivre cette-cy”.

58 III, 6, p. 908: “il n'y a pas cinquante ans qu'il ne sçavoit [le sauvage] ny lettres, ny pois, ny mesure, ny vestements, ny bleds, ny vignes”. Esse excerto deixa claro que, passados esses cinquenta anos, os povos indígenas aprenderam, ao menos em parte, as artes que antes lhes eram estranhas.

insiste na manutenção das boas sementes que a natureza havia produzido (III, 6, p. 910), para assim retardar a paralisia universal entrevista em sua premonição catastrófica da história. Concluimos essa reflexão com uma citação que pode ilustrar e elucidar nossa inflexão (no interior mesmo do processo imaginativo), sobre as características susceptíveis de serem polidas em benefício dos próprios ameríndios:

Três dentre eles, ignorando o quanto lhes custaria um dia à sua tranquilidade e bem-estar o conhecimento das corrupções daqui [do velho mundo], e que deste comércio nascerá sua ruína, como eu suponho que ela esteja já avançada, sentirão a miséria de terem se deixado enganar pelo desejo da novidade, e de terem abandonado a doçura de seu céu para virem ver o nosso (I, 31, p. 213).<sup>59</sup>

### Infância, *lumières* e *Aufklärung*

Devemos aqui reforçar a ideia de que a imagem da infância deve ser tomada em seu quadro preciso, ou seja, não como sendo o estado inicial de um indivíduo, mas como representando a infância de uma sociedade, ou melhor, da própria humanidade. Esta percepção não nega, entretanto, todas as características normativas do mundo da infância ao qual a metáfora pode se referir. E Montaigne sublinha enfaticamente: *eles aprendem ainda seu a, b, c*. O que pode ser visto tanto como uma ironia, dirigida aos colonizadores, como um aspecto palpável da realidade indígena considerada em relação ao progresso da ciência e das artes no Ocidente. Ao apreciarmos o ponto de vista geral da história da humanidade – nesse presságio assustador, porém, fundamentado em raciocínio empírico –, poupamos um termo a fim de o analisarmos apenas neste momento. Montaigne prevê então que o Novo Mundo não entrará nas luzes (*lumières*) senão quando o seu declinar. Se não se trata das luzes ou das propriedades naturais, ambas manifestamente reconhecidas na realidade selvagem, como podemos compreender essas luzes?

“O que é o Iluminismo?”, se questiona Kant em sua famosa *Resposta à pergunta: O que é o Iluminismo?* E em seguida responde: é “a saída do homem de sua minoridade, pela qual ele próprio é responsável” (Kant, 1947, p. 46). A minoridade significa então a falta de autonomia na utilização do entendimento, na medida em que se necessita de outrem para orientar-se nessa prática, pois “a causa [...] não reside num defeito do entendimento, mas na falta de decisão e coragem para utilizá-lo sem a orientação de outrem” (id., *ibid.*). Kant intitula esse compromisso de *sapere aude*. Poderíamos compreender as *lumières*, às quais se refere Montaigne, como um equivalente desta saída autônoma da minoridade postulada por Kant? Os *ensaios americanistas* nos ensinam que os ameríndios usufruem de suas luzes e propriedades naturais, que de uma forma ou de outra estão mais próximas da razão

59 “Trois dentre eux, ignorans combien coutera un jour à leur repos et à leur bon heur la connoissance des corruptions deçà, et que de ce commerce naistra leur ruyne, comme je presuppose qu’elle soit desjà avancée, bien miserables de s’estre laissez piper [tromper] au desir de la nouvelleté, et avoir quité la douceur de leur ciel pour venir voir le nostre [...]”.

do que o próprio europeu moderno. Em relação a si próprios, são completamente autônomos, e não se encontram dependentes de outrem para levarem à cabo suas tarefas (fato este que Rousseau elogia, posteriormente, em seu *Discurso sobre a desigualdade*). A relação com a *Aufklärung* mostra-se, então, deslocada? Vejamos com calma o que nos conduziu a articular estes dois termos que marcam dois momentos extremamente significativos da modernidade.

Acabamos de demonstrar, no tópico anterior, que embora se trate de uma conquista imaginária, se tal pudesse ter sido realizada, poderia ter polido a selvageria herdada dos *selvagens civilizados*, incluindo aí os métodos de extrema violência para matar os inimigos; como teria igualmente servido para retardar o avanço deletério das técnicas e das artes então adquiridas. Estas são certamente hipóteses, que não deixam, contudo, de ter certo respaldo textual, sobretudo se as analisarmos à luz da visão do desequilíbrio universal da história (*L'univers tombera en paralysie; l'un membre sera perclus, l'autre en vigueur*). No entanto, pouco ou nada nos leva a crer que essas luzes – que os selvagens só alcançariam quando o mundo civilizado as abandonasse – garantiriam uma saída da minoridade, mas, do contrário, os precipitariam ainda mais em direção às ruínas. O esclarecimento em questão não tem, portanto, uma conotação positiva homogênea. Em geral, nossa comparação com a questão kantiana pode parecer imprecisa, dado que os selvagens não precisam dos colonizadores para fazerem uso autônomo de suas luzes naturais. De que modo, então, a comparação pode ganhar fôlego? Provavelmente, há algo na metáfora do “mundo infantil” que poderia justificar a necessidade de outras “luzes”, para se aprender, por exemplo, como agir corretamente perante a falsa amizade dos exploradores espanhóis ou portugueses. O antídoto é sempre extraído do próprio veneno. Recordemos que neste “lugar feliz” (*point heureux*) da humanidade, para além de se verem livres de grande parte das doenças que grassavam na Europa, os canibais não conheciam nem mesmo as palavras que designam os vícios, a traição, a mentira, a dissimulação, a avareza etc. (I, 31, p. 206–207). Ao passo que, do outro lado do oceano, além de se conhecerem todas essas palavras, ali se encontravam todos os atos correspondentes, já bem desenvolvidos e propagados. Nesse sentido, impõem-se outra questão: seriam as luzes naturais suficientes para manter os selvagens a salvo de tal depravação, malícia e maldade dos europeus? Não parece ser isso o que nos ensina exaustivamente a história das colonizações na América.

A infância que Montaigne faz referência, pode denotar, para além dos “começos naturais” (*commencements naturels*), a inocência, a “ingenuidade original” (*naïfveté originelle*, I, 31, p. 206). Do século XVI ao XVIII, os relatos de viagem não cessaram de descrever essa inocência, a bondade natural, com a mesma intensidade com que se referiam à liberdade, preguiça, melancolia, libertinagem, etc. Revestidos de tal bondade, e próximos da inocência original, os selvagens tornaram-se presas fáceis para os colonizadores, que encontraram nessa inocência o meio lucroso para os

enganar, explorar, escravizar e, por fim, exterminá-los. O problema não é, portanto, nem a suposta covardia nem a preguiça que Kant faz referência, mas a extrema bondade e a inocência original, muito próxima daquela da criança. Outro excerto de Kant, em sua *Antropologia*, ilustra bem a questão:

“Esse homem possui uma boa natureza” significa: ele não é teimoso, ele cede de bom grado; ele, a bem da verdade, é propenso à irritação, mas acalma-se facilmente [como uma criança, acrescentaríamos] e não guarda rancores (é negativamente bom). – De outro modo, a expressão “ele tem bom coração”, falha em referir-se a um certo tipo de sensibilidade, ela quer dizer mais uma predisposição. Como um impulso para o bem prático, embora exercido para além de princípios; mas, tanto o homem de boa natureza, quanto o homem de bom coração são, ambos, pessoas das quais, com um pouco de astúcia, pode-se fazer o que se quiser. (Kant, 1994, p. 135).

O selvagem não depende das luzes do europeu para a sua vida prática<sup>60</sup>; como sua “felicidade [não] depende [tão pouco] da escolha de um outro”<sup>61</sup>, pois os selvagens sabem muito bem usufruir de sua condição (*heureusement jouyr de leur condition*, I, 31, p. 210). O “problema” – face ao europeu (verdadeiro problema) – parece ser essa inocência, essa ingenuidade original, essa bondade extrema. Nesse sentido, Montaigne considera: “quanto à devoção, observância das leis, bondade, liberalidade, lealdade, franqueza, bem nos serviu de não as possuir tanto quanto eles: por essa vantagem é que eles se perderam, foram vendidos e traídos eles mesmos” (III, 6, p. 909). Proteger essa infância inocente da malícia e da ganância dos europeus, bem como regulamentar o uso das artes e das ciências então adquiridas, parece ser um argumento plausível. Desse ponto de vista, os ameríndios continuariam, no entanto, dependentes de um aprendizado, de uma tutela que os preservaria da tutela dos colonizadores. A “fraterna sociedade” (*fraternelle société et intelligence*, p. 910) permaneceria sempre impossível de se alcançar (exceto como efeito pouco esperado das lições sobre os conquistadores), e o selvagem permaneceria assim na minoridade. Não exatamente nos termos de Kant, como já observado, mas porque precisariam de outrem para se protegerem dos efeitos nocivos da subjetividade europeia.

### **Liberdade, luzes, linguagem, “ciência ética”: como pode a resposta experimental à questão da servidão voluntária – postulada por La Boétie – abrir outras vias de apreciação da razão em vista da prática do *mesmo* e do *outro*?**

Trata-se, certamente, de uma resposta oblíqua e experimental que Montaigne esboça face a questão da servidão voluntária<sup>62</sup>; primeiro, porque formulada em um

60 E se o leitor buscar refutar, alegando que o metal europeu lhes fora extremamente útil, Montaigne nos lembra que os selvagens raspam e cortam seus pelos sem outra lâmina que a de pedras e madeiras, e mesmo assim o fazem com mais destreza que o europeu (I, 31, p. 208).

61 Em *Antropologia do ponto de vista pragmático*, cf. o livro III, A (Kant, 1994, p. 121).

62 Ao sublinhar os ecos da problemática laboétiana no ensaio I, 31, Olivier Pot observa que “a incorporação da tese subversiva do *Contr’un* no ‘corpo monstruoso’ dos *Ensaio*s é imediatamente posta em prática na reflexão dedicada ao canibalismo (I, 31)”, pois “a realidade geográfica

registro distinto, onde a crítica não emerge do registro do político (o Estado, o tirano, as leis etc.), mas do registro etnográfico da experiência do outro. Mesmo que essa resposta seja extraída de um campo etnográfico, ela não deixa de exprimir certo valor universal, seja com a noção de justiça, seja com a percepção dos conflitos de classes *avant la lettre*, ou seja, a questão da desigualdade social: uma metade que *tem* e outra que *não tem*<sup>63</sup>. Nessa mudança de campo, é a *superbe raison* – segundo a expressão de Pascal<sup>64</sup> – que revela o universalismo que subjaz na crítica do canibal. A relação paradoxal entre relativismo e universalismo não demarca, portanto, uma simples territorialidade ou historicidade da questão sobre a servidão. À luz do carácter trans-histórico e sem geografia apresentado por La Boétie<sup>65</sup>, Montaigne retoma a tensão entre liberdade e servidão em seus *ensaios americanistas*.

Para J. Starobinski, a questão deve ser apreendida a partir da noção de amizade, como meio para se compreender a retomada da questão de La Boétie. E é justamente essa amizade que projeta, segundo o autor, a universalidade da questão:

Ao falar de sua amizade com La Boétie, Montaigne [...] escreve: “Nous estions à moitié de tout”. Eis, quando de sua conversa em Rouen com três selvagens americanos, um dos propósitos que Montaigne guardara em memória: “Ils ont une façon de langage telle, qu’ils nomment les hommes moitié les uns des autres”. Ora, essa partilha e amizade universalizadas, nas expressões que relata Montaigne, dá lugar à crítica das desigualdades, que os canibais detectam na França num piscar de olhos: “... Ils avoyent aperçu qu’il y avoit parmy nous des hommes pleins et gorgez de toutes sortes de commoditez, et que leurs moitez estoient mendians à leurs portes, décharnez de faim et de pauvreté ; et trouvoient estrange comme ces moitez icy necessiteuses pouvoient souffrir une telle injustice, qu’ils ne prinsent les autres à la gorge, ou missent le feu à leurs maisons”. (Starobinski, 1993, p. 471)<sup>66</sup>.

Este mesmo meio de recusa da servidão, por parte dos selvagens, é também descrito no ensaio III, 6, onde Montaigne ressalta que mesmo a morte lhes é

---

da antropofagia era susceptível de fornecer a ‘metalepse’, permitindo que os *Ensaio*s (dessem nova vida ao pensamento ‘libertário’ do *Contr’un*, transformando um *topos* escolar [...] em um dado etnográfico verificável”, de modo que Montaigne “dá à liberdade defendida verbalmente por La Boétie um lugar objetivo e experimental” (Pot, 1993, p. 111-112).

63 I, 31, p. 214: “ils avoyent aperçu qu’il y avoit parmy nous des hommes pleins et gorgez de toutes sortes de commoditez, et que leurs moitez estoient mendians à leurs portes, décharnez de faim”. Esta universalidade pode ainda ser considerada em relação à antropofagia, na medida em que a relação entre o *eu* e o *outro* é permutada no relativismo. A este respeito, cf. Marc Foglia (2013).

64 A expressão é utilizada nos *Entretiens de Pascal avec le M. de Saci*, cf. Pascal, *apud*; Montaigne, 2004, p. 1330.

65 No artigo “Liberté, Malencontre, Innommable”, Pierre Clastres, ao discorrer sobre o *Discurso da servidão voluntária*, nos diz que La Boétie “postula uma questão que é totalmente livre, pois absolutamente livre de qualquer ‘territorialidade’ social ou política” (Clastres, *apud*; La Boétie, 2002, p. 247).

66 Todas as citações de Montaigne remetem ao capítulo I, 31, p. 213-214.

preferível à submissão, à servidão. A noção de complementaridade social explicitada na linguagem encontra, por um lado, um eco na amizade de Montaigne com La Boétie, e, por outro, opõe-se à falsa amizade dos colonizadores (*couleur d'amitié et de bonne foy*, III, 6, p. 910). Mas, voltemos ao texto kantiano para alinhar os termos de nossa inflexão. Segundo Kant, há um certo número de povos que permanecem – mesmo depois que a natureza os afastara de uma condição mínima do uso do entendimento (*naturaliter maiores*) –, seja por preguiça ou covardia, na minoridade, e, portanto, em uma situação extremamente “fácil para outros estabelecerem-se como tutores dos primeiros” (Kant, 1947, p. 46). Ora, os selvagens podem ter sido enganados durante certo tempo, mas sem demora opuseram-se à tutela dos exploradores, enfrentando-os até a morte. A crítica exposta no discurso do capitão canibal identifica e denuncia uma sorte de minoridade no seio da própria sociedade civilizada. A metade da população sujeita à fome e à pobreza permanece em um estado de minoridade, seja pela ausência de liberdade, seja pela utilização precária da razão. O selvagem opera assim uma verdadeira inversão dos termos que definem o iluminismo em Kant. “Ora, para essas luzes, não se requer nada além do que a liberdade” (id., *ibid.*, p. 48). Essa liberdade, reconhecida por Montaigne na experiência dos canibais, é a condição primeira para uma inversão da prática do *mesmo* e do *outro*, assim como de um reposicionamento dos termos maioridade/minoridade. É a razão natural do selvagem que se expressa na ciência ética, para além dos afetos pelas mulheres. A crítica do canibal revela duplamente a desorientação da razão do europeu civilizado: como pode um rei, em sua minoridade, ordenar os que estão na idade adulta e gozam, pelo menos aparentemente, de um juízo maduro? O capitão selvagem desvela assim uma minoridade disfarçada de maioridade. A segunda crítica é ainda mais aguda, pois, em termos kantianos, mesmo que os europeus decidissem subitamente rebelar-se contra a desigualdade, incendiando casas etc., pouco ou nada mudaria no que diz respeito ao uso do entendimento. “Uma revolução pode muito bem provocar uma queda do despotismo pessoal e da opressão egoísta ou ambiciosa”, diz Kant, “mas nunca uma verdadeira reforma do método de se pensar; pelo contrário, surgirão novos preconceitos [...]” (id., *ibid.*, p. 46). Eis a pista através da qual podemos conceber não apenas uma inversão dos termos maioridade/minoridade, mas também uma espécie de *maioridade* do canibal, na medida em que se apagam os contornos anteriormente previstos através da conquista imaginária. O selvagem não só denuncia a minoridade da sociedade europeia, como atesta sua maioridade no âmbito do universal, pois o fundo crítico é o mesmo do qual se servira Montaigne em seu relativismo. Na experiência canibal, a noção de justiça não desliza do *logos* ao *ethos*, mas do *ethos* ao *logos*. Uma vez que o sentimento precede sempre a nomeação. Se o índio se concebe a si próprio como metade de seu semelhante, é porque o sentimento de complementaridade – seja como simpatia, seja como amizade – já se faz presente na sua experiência social. Digamos, por conjectura, que o discurso do capitão canibal houvesse despertado

uma revolução que abalara o estado de desigualdade social na Europa. Mesmo assim, se pensarmos em termos kantianos, a autonomia do entendimento não se daria como aquisição instantânea provinda do resultado desconcertante de uma tal insurreição. As críticas expostas no discurso do chefe canibal confirmam o uso autônomo da razão, das luzes naturais, do entendimento, seja qual for o nome que se queira dar. E a prova se verifica não apenas no discurso crítico, mas na prática, na defesa incondicional da liberdade (condição primordial da maioria), e na recusa de uma razão-*doxa* que tolera ou normaliza as desigualdades sociais. A autonomia, ou seja, a utilização independente do entendimento, aparece já como realidade dada na sociedade canibal, eles não precisam passar por uma revolução para usufruírem de tal uso da razão. O selvagem ascende assim à maioria universal, extrapolando o campo cultural que lhe é particular, dos hábitos, ritos e costumes, pois é a sua própria razão que é substancialmente identificada com a razão distinta da razão-*doxa*. Um excerto do capítulo I, 31, ao tratar da dimensão universal do casamento dos indígenas, pode ser aplicado – sem prejuízo exegético – ao uso da razão no discurso crítico do canibal. Vejamos:

E, a fim que não se pense de modo algum que tudo isto se faça por causa de uma simples e servil obrigação dos costumes e pela impressão da autoridade de seus costumes antigos, sem raciocínio e sem julgamento, e por terem uma alma assaz estúpida ao ponto DE não poderem tomar outro partido, deve-se alegar certos traços de sua suficiência. (I, 31, p. 213)<sup>67</sup>.

Dado que esta suficiência se desloca do quadro mimético do costume, não poderia ela ser vista, de outra maneira, como um equivalente antecipado da autonomia que Kant requer para o uso adequado do entendimento e para a aquisição da maioria? Responderíamos, sem hesitar, de forma afirmativa. E faríamos mais uma vez referência ao recurso imaginativo utilizado no ensaio I, 31, onde o canibal, com a sua experiência sociolinguística de igualdade social, poderia ter servido como fonte para a tradição da filosofia política repensar os meios de gestão do bem comum<sup>68</sup>. Muito mais do que uma lição, não poderíamos entrever aí os contornos de uma inversão da tutela, da conquista imaginária? A razão natural, ao denunciar a precariedade do uso da razão-*doxa* e estabelecer a recusa à servidão, não afirmaria a plena autonomia do selvagem e, portanto, sua maioria? Face às críticas do capitão canibal, Montaigne não conduz o *outro* ao *mesmo*, apesar de identificar o outro-selvagem em uma escala de semelhanças<sup>69</sup>. O *mesmo* é destronado na medida

67 “Et, afin qu’on ne pense point que tout cecy se face par une simple et servile obligation à leur usance et par l’impression de l’autorité de leur ancienne coutume, sans discours et sans jugement, et pour avoir l’ame si stupide que de ne pouvoir prendre autre party, il faut alleguer quelques traits de leur suffisance”.

68 I, 31, p. 207: “Combien trouveroi il [Platon] la republique qu’il a imaginée, esloignée de cette perfection: ‘*virī a diīs recentēs*’”.

69 “Je n’ay point cette erreur commune de juger d’un autre selon que je suis. J’en croy aisément des choses diverses à moy. Pour me sentir engagé à une forme, je n’y oblige pas le monde, comme chascun fait ; et croy, et conçois mille contraires façons de vie ; et, au rebours du commun reçoÿ plus facilement la difference que

em que o *outro* demonstra fazer uso de uma razão mais autônoma do que a *razão-doxa* dos europeus. O *mesmo*, pensado no registo antropológico, não dispõe mais de qualquer privilégio, pois sua *razão-doxa* fora desvelada como falsa, como máscara do costume; enquanto o *outro-selvagem* aproxima-se da razão, como evidenciam o julgamento sobre as desigualdades, a antropofagia, a amizade etc. Assim, o selvagem abre uma fissura no fundamento do *mesmo*, do *eu* e do *nós* europeu, porque ele irrompe como modelo de suficiência e de uso correto da razão. A *coisa*, uma vez liberta do nome e do julgamento indevido, vai além do suporte que lhe fora dado; o selvagem inaugura um discurso dentro do ensaio que escapa aos propósitos gerais de Montaigne (crítica, relativismo, lições...). Como diz Kant, “o uso público da nossa [...] razão deve ser sempre livre, e só ele pode trazer o esclarecimento aos homens” (Kant, 1947, p. 48).

### Conclusão

A resposta experimental de Montaigne ao problema exposto por La Boétie, em seu *Discurso sobre a servidão voluntária*, vai além dos seus próprios preceitos em política. Montaigne não seria, como bem sabem seus leitores, a favor de uma resposta violenta ao governo<sup>70</sup>, tal como aquela sugerida pelo capitão canibal. A resposta vai, igualmente, além das resoluções propostas por La Boétie, que não ultrapassam os limites de uma resistência passiva: o boicote contra o tirano<sup>71</sup>. E, finalmente, iria também além dos postulados de Kant, que se inclina mais a um “projeto destinado a proteger as comunidades” (Kant, 1947, p. 52). Kant sabe, entretanto, que as instituições são “instrumentos mecânicos de certa utilização da razão, ou melhor, da má utilização dos dons naturais” (id., *ibid.*, p. 47). Apesar de plenamente cômico desse aparelhamento, Kant tende a esperar “um chefe de estado que favoreça as luzes” (id., *ibid.*, p. 54). Mas os selvagens, livres, saudáveis, e bem providos pela abundância natural, não experimentaram a “condição humana miserável” do europeu. Como já dito acima, os canibais atestam, ao contrário, uma “condição humana feliz” (*heureuse condition d’hommes*). É do ponto de vista dessa enorme diferença e distância que separa o selvagem do europeu, que o primeiro excede os limites de tolerância aos males da civilização. A liberdade selvagem nada tem a ver com a deliberada liberdade da imaginação (*la vagabonde liberté de nos*

---

la ressemblance en nous. Je discharge tant qu’on veut un autre estre de mes conditions et principes, et le considere simplement en luy-mesme, sans relation, l’estoffant sur son propre modele” (I, 37, p. 229).

70 Como pode ser visto, por exemplo, nos preceitos para o instrutor de uma criança, quando Montaigne nos diz que, se o instrutor estiver de acordo com seus métodos, ele formará a vontade da criança no sentido de lealdade e servidão ao príncipe: “Si son gouverneur tient de mon humeur, il luy formera la volonté à estre tres loyal serviteur de son prince” (I, 26, p. 155).

71 Técnica esta que fora ilustrada pela metáfora do fogo, no sentido de que bastaria não se alimentar o fogo com mais lenha que ele se apagará sem outros esforços: “Certes comme le feu d’une petite estincelle devient grand et tousjours se renforce; et plus il trouve de bois plus il est prest d’en brusler; et sans qu’on y mette de l’eau pour l’esteindre, seulement en ny mettant plus de bois n’ayant plus que consommer il se consomme soy-même, et vien sans force aucune, et non plus feu” (La Boétie, 2002, p. 135-136).

*fantasies*, I, 14, p. 58), ela é o reflexo da experiência organizacional sem “magistrado” e sem “superioridade política”. Se o vigor e a liberdade do europeu estão apagados (*notre viguer et liberté est esteinte*), o vigor e a liberdade dos selvagens se mantêm vívidos e cintilantes em sua força natural. Montaigne é bem consciente de que sua resposta à questão da servidão vai além de suas resoluções políticas. Ele chega mesmo a criticar a *police* dos povos acostumados a liberdade, como monstruosa e antinatural (*Les peuples nourris à la liberté et à se commander eux memes, estiment toute autre forme de police monstrueuse et contre nature*, I, 23, p. 116). A razão do selvagem não se realiza em concerto com a razão de Estado, sua finalidade não é o direito, a lei, mas a felicidade, a liberdade, o poder de agir (*puissance d’agir*, I, III, p. 18). Em suma, o canibal rejeita toda e qualquer sombra de aclimatação da servidão, que limitará os contratualistas modernos a pensarem sempre sob um teto de tolerância das desigualdades, inscrito no mármore como algo intrínseco à vida social.

**Referências bibliográficas**

- AZAR FILHO, C. M. 2020. “Mobilismo e relacionalismo no *Des cannibales* de Montaigne”. *Modernos & Contemporâneos – International Journal of Philosophy*, vol. 4, nº 10, jul./ dez.
- Carbonne, R. “‘Voye de la raison’ et ‘voix commune’ (*Essais* I, 31): reconnaissance de l’autre et mise en cause de la logique duelle”. *Rouen 1562. Montaigne et les Cannibales*, actes du colloque organisé à l’Université de Rouen en octobre 2012, publiés par J.-C. Arnould et E. Faye, Publications numériques du CÉRÉDI. “Actes de colloques et journées d’étude (ISSN 1775-4054)”, nº 8, 2013, p. 5-7.
- CERTEAU, M. de. 1981. “Le lieu de l’autre. Montaigne: ‘Des Cannibales’”. In: Léon Poliakov (sous la direction de Maurice Olender). *Le racisme, mythes et sciences*. Bruxelles: Ed. Complexe.
- CLASTRES, P. 2002. “Liberté, Malencontre, Innommable”. In: La Boétie. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Payot.
- DEFAUX, G. 1987. *Marot, Rabelais, Montaigne: l’écriture comme présence*. Paris-Genève: Champion-Slatkine.
- DEFAUX, G. 1982. “Montaigne, la différence et la logique de l’identité”. *MLN*, vol. 97, nº 4, may. The Johns Hopkins University Press, p. 928.
- DEMONET, M.-L. 1999. “Introduction – L’Homme en gros”. In: Marie-Luce Demonet (coord.). *Montaigne et la question de l’homme*. Paris: PUF.
- FOGLIA, M. 2013. “Bien juger du cannibalisme: ‘c’est pour représenter une extrême vengeance’”. *Rouen 1562. Montaigne et les Cannibales*. (Actes édités par Jean-Claude Arnaud et Emmanuel Faye), n. 8.
- GUSDORF, G. 1973. *Les sciences humaines et la conscience occidentale VI. L’avènement des sciences humaines au siècle des Lumières*. Paris: Payot.
- Giuliano Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde – La naissance de l’anthropologie comme idéologie coloniale : des généalogies bibliques aux théories raciales (1500-1700)*, préface de F. Lestringant ; traduit par A. Estève et P. Gabellone, Lecques, Théetète, 2000.
- GIOCANTI, S. 2020. “L’eupéanisation manquée des peuples amérindiens : une fausse piste de lecture du chapitre ‘Des Coches’ (Montaigne, *Essais*, III, 6)”. *Modernos & Contemporâneos – International Journal of Philosophy*, vol. 4, nº 10, jul./ dez., p. 6-24.
- GRONDIN, M.; VIEZZER, M. 2018. *O maior Genocídio da História da Humanidade – mais de 70 milhões de vítimas entre os povos originários das Américas – Resistência e Sobrevivência*. Toledo: Princeps.
- HARTOG, F. 2005. *Anciens, modernes, sauvages*. Paris: Galaade éditions.
- HOBBS. 1982. *Le Citoyen [1642-1647]*. Chronologie, Introduction, Bibliographie et notes par Simone Goyard-Fabre; trad. de Samuel Sorbière. Paris: GF Flammarion,

- ISHIGAMI, M. 1984. “Montaigne et la relativité”. In: *Études montaignistes* (en hommage à Pierre Michel), par le concours de Claude Blum et de François Moureau. Paris: Honoré Champion.
- KANT. 1947. “Réponse à la question : qu’est-ce que ‘Lumières?’”. In: *La philosophie de l’histoire*. Paris: Éditions Montaigne/ Denoël.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Traduction de Michel Foucault. Paris: Vrin.
- LESTRINGRANT, F. 2005. *Le Brésil de Montaigne – Le Nouveau Monde des « Essais » (1580-1592)*. Paris: Chandeigne.
- LA BOÉTIE. 2002. *Discours de la servitude volontaire*. Éd. conçue et réalisée par M. Abensour. Paris: Payot [1<sup>er</sup> éd. 1976].
- LANDUCCI, S. 1972. *I filosofi e i selvaggi (1580-1780)*. Bari: Ed. Laterza.
- LINS, F. P. 2019. “Quatre pistes de lectures autour des *essais amérindiens* de Michel de Montaigne”. *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne*, n° 69, 2019-1. Classiques Garnier, p. 43-64.
- MONTAIGNE. 2004. *Les Essais*. Éd. Villey-Saulnier. Préface de M. Conche. Paris: PUF/ Quadrige.
- PASCAL. 2004. “Apendice III” - *Pensées*. In: Montaigne. 2004. *Essais*.
- POT, O. 1993. *L’inquiétante étrangeté. Montaigne: la pierre, le cannibale, la mélancolie*, Paris: Honoré Champion.
- STAROBISNSKI, J. 1993. *Montaigne en mouvement*. Paris: Gallimard (Folio Essais).
- STRAUSS-LÉVI, C. 2016-a. “Une science révolutionnaire: l’ethnographie”. In: *De Montaigne à Montaigne*. Éd. établie et présentée par Emmanuel Désveaux. Paris: Éditions EHESS.
- \_\_\_\_\_. 2016-b. “Retour à Montaigne”. In: *De Montaigne à Montaigne*. Paris: Éditions EHESS.
- TODOROV, T. 1989. *Nous et les autres – La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Seuil.
- Varia. 1995. *Montaigne : Espace, Voyage, écriture*. (Actes du congrès international de Thessalonique 23-25 septembre 1992). Paris: Honoré Champion.

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.