

# OLHOS DE MONTAIGNE: O VIAJANTE COMO INTÉRPRETE DE CULTURAS

MONTAIGNE'S EYES: THE TRAVELER  
AS INTERPRETER OF CULTURES

Daniel Vecchio Alves<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Doutor em História pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e pós-doutorando em Letras Vernáculas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), com bolsa da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (Faperj).

**Resumo:** Na esteira de viajantes franceses, como Thévet e Léry, para Montaigne, o contato com o Novo Mundo não excluiria um certo (re)descobrimento de si e de seus próprios limites. Ao reconhecer os olhos humanos maiores do que o estômago, ou a curiosidade humana maior do que a sua capacidade de compreensão, Montaigne aponta, com perspicácia, para o problema que faz do desejo de descobrimento das viagens coloniais eventos insuficientes para uma problematização efetiva acerca dos novos espaços e dos novos povos contactados.

**Palavras-chave:** viagem colonial, registro de viagem, outro.

**Abstract:** In the wake of French travelers, such as Thévet and Léry, for Montaigne, the contact with the New World would not exclude a certain (re)discovery of oneself and one's own limits. Recognizing human eyes bigger than the stomach, or human curiosity larger than its capacity for understanding, Montaigne perspicaciously points to the problem that makes the desire to discover of the colonial voyages insufficient events for an effective problematization of the new spaces and of the newly contacted peoples.

**Keywords:** colonial travel, travel record, other.

# 1 Iniciação às singularidades do outro

A viagem a um espaço obscuro e hostil corresponde, antes de tudo, às limitações impostas à percepção do próprio viajante que o explora. Em todas as suas fases de expansão marítima, o ser humano pareceu se mover no desconhecido paralelamente à trajetória de uma grande serpente mitológica a morder a sua própria cauda, imagem que ilustra a passagem de quem se arriscou por terras inóspitas, entre fugas e alucinações, a ser ludibriado por insólitos lugares, seres e pensamentos, como se deu no período colonial.

Contudo, foi rumo ao desconhecido que o viajante europeu do período colonial obteve suas primeiras experiências efetivas, perpassando assim por zonas fronteiriças que abriram um complexo processo de exploração intercontinental e contatos interculturais. Nesses processos, cabe lembrar que as narrativas de viagem dos séculos XV e XVI contribuíram para reproduzir, confirmar e perpetuar a visão de que, tudo aquilo que estava distante da Europa, era como um “palco de híbridos pavorosos, impérios deslumbrantes, enclaves cristãos e riquezas inverossímeis. As sucessivas projeções repetiram temas e motivos lendários, adquirindo a legitimidade outorgada pelos séculos e pelas reiteraões” (GIUCCI, 1992, p. 17)

No entanto, durante esse período em que decorrerá a maior expansão marítima de todos os tempos, muitos viajantes e pensadores europeus começaram a se

expressar de modo mais constrangido e crítico frente aos conhecimentos pré-concebidos da tradição ocidental acerca dos mundos distantes e desconhecidos, e que gradativamente eram contactados na época. Tendo esse constrangimento em vista, percebe-se, na composição de certas narrativas de viagem de meados do século XVI em diante, uma tímida, mas inicial integração do olhar sensorial ao olhar do intelecto.

Nesse olhar intelectual em construção do viajante colonial, agregam-se os produtos inteligíveis possíveis de serem apreendidos com, pelo menos, um mínimo de razões singulares. Como registraram um pouco mais tarde os filósofos Descartes e Bacon, diante dos limites da visão sensorial, o olhar que nos resta é, afinal, o olhar do intelecto. Esse apontamento filosófico não quer dizer que temos, com as narrativas de viagem desse período, apenas um apanhado de devaneios e distanciamentos radicais da realidade física representada. As possibilidades hermenêuticas de se pensar e figurar uma dada realidade está presente nessas narrativas, conforme as experiências vão mostrando seus enganos e limites perceptivos.

Em narrativas de épocas anteriores, é possível perceber que a observação visual era muito utilizada para configurar a narração da viagem, misturando a descrição da natureza com as marcas de um arraigado imaginário maravilhoso. No século XVI, por sua vez, veremos que os registros dos viajantes franceses, por exemplo, são conhecidos por terem, preponderantemente, um

caráter menos calculista e sensorial, sendo mais reflexivo e narrativo, de modo a sistematizar um olhar de abertura ao etnográfico, embora ainda construído com descrições pré-concebidas do “bom selvagem” e com os elementos visuais do factual. Portanto, neste estudo, veremos que “certos relatos de viajantes franceses são ricos de informações sobre as curiosidades recíprocas, [nas quais] o referencial relativista nem sempre está presente, mas ainda assim permitindo um longo período de contemplação mútua” (SILVA, 2003, p. 80).

Além disso, veremos que o mito do bom selvagem se consolidou efetivamente com os registros de André Thévet e Jean de Léry, que escreveram suas narrativas baseadas em suas experiências vividas na França Antártica (1555-1570), colônia francesa fundada por Villegagnon, na região do atual Rio de Janeiro. Em *Singularidades da França Antártica* (1557), o cosmógrafo francês André Thévet (1944, p. 450-451) reconheceu nos indígenas, além de muitos defeitos, grandes virtudes, como a hospitalidade e a coragem: “Realmente, tendo os europeus desembarcado, alguns mancebos brincalhões, mas inconsequentes e depravados, só por mera barbaridade, deceparam braços e pernas dos pobres índios, com o fito de experimentar (como diziam) se suas espadas estavam bem afiadas, isso sem consideração à mansidão e hospitalidade com que tinham sido recebidos”.

Foi, aliás, com Thévet que se inaugurou a tradição de criticar o agressivo comportamento dos europeus, comparando-o com os costumes e concepções indígenas,

como nesse trecho supracitado. Relativamente à fé, Thévet (1944, p. 221) exalta que os indígenas ao menos acreditam na imortalidade da alma e na existência de um ser supremo (Tupã), motivo pelo qual “essa pobre gente, por maior que seja o seu erro ou ignorancia, é, sem comparação, muito mais toleravel do que os condemnaveis atheistas dos tempos actuaes”.

A intenção de Thévet em inocentar os indígenas, ou de relativizar a culpa deles, nas práticas antropofágicas e promíscuas é evidente em diversos momentos de sua narrativa. Defensivamente, ele afirma que “os antigos turcos, mouros e árabes possuíam costumes quasi identicos (dahi o dito quisera comer o teu coração, que ainda actualmente se emprega), usando armas muito semelhantes às dos selvagens americanos; após o contacto dos povos christãos, forjaram-lhes estes armas com as quaes são hoje aquelles povos atacados” (THÉVET, 1944, p. 233). Ou seja, Thévet não deixava de se posicionar como uma testemunha ocular, incipientemente atenta e minimamente crítica a esses eventos.

Como bom católico, Thévet (1944, p. 420) ainda se mostrava bastante dependente do reconhecimento visual dos acontecimentos para registrá-los, tanto que, no prefácio de sua *Cosmografia do Levante*, ele afirma: “Deus concedeu-nos os meios de tornar essas coisas accessiveis aos nossos olhos, quer através dos escriptos ou gravuras, quer através das obras ou industrias dos que dellas tiveram conhecimento”. Ou ainda: “Coisa que parecerá a alguns estranho, por não alcançar o olhar

humano tão longo horizonte (o que é verdade quando se trata de distender a vista através da planície, mas não para as alturas)” (THÉVET, 1944, p. 73).

Por meio da sua própria visão sensorial, no entanto, associam-se outras imagens compartilhadas com imaginários e indústrias diversas, formando um conjunto de representações que fazem dos aspectos da natureza (flora e fauna) parecerem transitar entre o natural e o sobrenatural. A exemplo disso, temos seu encontro com a mantícora, que descreve como uma figura insólita, constituída tanto pelas formas mais vivas da natureza familiar como pelas formas mais semelhantes ao seu próprio mundo de origem:

Outros sem cabeça, ou com um só pé, mas tão grande que com elle se resguardavam do ardor do sol. Taes os monomeres, os monosceles, os sciapodos. E ainda outros mais estranhos, dos quaes falam autores, mesmo dos modernos, sem nenhum discernimento ou razão. Embora não queira eu negar de todo a existencia dos monstros sobrenaturais, de que tratam os philosophos, ou que a experiencia confirma, mas apenas rejeitar factos meramente allegados ou tão distantes das vistas (THÉVET, 1944, p. 145).

Em *Singularidades*, portanto, toda uma documentação sobre a fauna, a flora e os costumes dos indígenas marcam presença ao longo do relato e se integram às descrições sobre as amazonas, os antropófagos e a mantícora, figuras lendárias já mencionadas por sábios antigos e modernos. No entanto, a tradicional classificação de



seres considerados prodigiosos não parece ter anulado certa capacidade de compreensão sobre a vida dos povos originários da América exercida por Thévet em seus registros, nos quais o medonho e o admirável se misturam em meio aos aspectos dos espaços e dos seres observados.

Nesse sentido, a singularidade dos espaços e das gentes observadas consistia no reconhecimento dessa tensão entre as imagens idílicas de natureza bíblica e as estranhezas de um mundo desconhecido recém-contatado, ou seja, evidencia-se em Thévet, como em outros viajantes franceses, um esforço gradual na forma de operar as semelhanças no intuito de compreender o mínimo sobre as diferenças, num misto de tradições, novidades e provações. É o que abordaremos nos próximos tópicos, a exemplo dos relatos de Jean de Léry e os *Ensaio*s, de Michel de Montaigne.

## 2 Jean de Léry, o príncipe do exílio

O viajante calvinista Jean de Léry (1961, p. 76) mostra-se, por vezes, como um viajante fascinado pela cultura tupinambá, porém ele próprio fala desdenhoso de certos marinheiros normandos que teriam se envolvido com mulheres e meninas nativas e vivido, eles mesmos, como “selvagens”: “Certos normandos, desde muito tempo antes se encontrando hoje neste país, se tinham demorado entre os selvagens, vivendo em crença em Deus e bulinando com moças e mulheres”.

O relato de viagem de Léry, intitulado *Viagens à terra do Brasil* (1578), narra sua permanência na baía do Rio de Janeiro entre 1556 e 1558. Léry fugia da guerra religiosa travada por toda a França, por isso resolveu partir para o Brasil com alguns companheiros, onde fundariam um refúgio calvinista sob o comando do almirante Nicolau Durand de Villegagnon. Esse almirante “recebeu a missão [...] de encontrar o corpo referencial de uma ortodoxia (a cidade santa, o túmulo, a basílica) [...] na busca de um espaço onde encontrar um solo; pretende construir aí a linguagem de uma convicção nova (reformada)” (CERTEAU, 1982, p. 213).

Seu relato *Viagens à terra do Brasil* é reconhecido por essa e outras tentativas peculiares com aquele que descreve a vida e os costumes dos tupinambás, revelando uma inicial profundidade em suas observações. Podemos destacar, por exemplo, a forma como ele descreve o pau-brasil, chamando-o de *arabutan*, *ibirapitã* ou como pau-de-tinta, sempre reunindo meios de aproximação e afastamento com o que é familiar para compreender algo novo: “Devo começar pela descrição de uma das árvores mais notáveis e apreciadas entre nós por causa da tinta que dela se extrai: o pau-brasil, que deu nome a esta região” (LÉRY, 1961, p. 133). Tal articulação entre o objeto e a palavra original dos nativos é uma atitude mais antropológica de se aproximar dos significados e dos elementos que compõem o universo simbólico dos nativos contactados.

A propósito de suas impressões no decorrer de uma assembleia-ritual tupi, por exemplo, Jean de Léry descreve que

essas cerimônias duraram cerca de duas horas e, durante esse tempo, os quinhentos ou seiscentos selvagens não cessaram de dançar e cantar de um modo tão harmonioso que ninguém diria não conhecer música. Se, como disse, no início dessa algazarra, me assustei, já agora me mantinha absorto em coro ouvindo os acordes dessa imensa multidão e sobretudo a cadência e o estribilho repetido a cada copla: *He, he ayre, heyrá, heyrayre, heyra, heyre, uêh*. E ainda hoje quando recordo essa cena sinto palpitar o coração e parece-me a estar ouvindo. Para terminar bateram com o pé direito no chão com mais força e depois de cuspirem para a frente, unanimemente, pronunciaram duas ou três vezes com voz rouca: *He, hyá, hyá, hyá*. Como eu ainda não entendia bem a língua dos selvagens pedi ao intérprete que me esclarecesse sobre o sentido das frases pronunciadas. Disse-me ele que haviam insistido em lamentar seus antepassados mortos e em celebrar-lhes a valentia; consolavam-se entretanto na esperança de ir ter com eles, depois da morte, para além das altas montanhas onde todos juntos dançariam e se regozijariam (LÉRY, 1961, p. 169-170).

Depois de um som encantador, vem o incômodo pela ausência de compreensão da língua emitida no canto. Num primeiro momento, tais sons não puderam ser referidos e conservados. Mas, logo depois, Léry apela a um intérprete pela tradução das muitas sonoridades que não conseguiu compreender. Efetua-se, com essa passagem, a tarefa descritiva e reflexiva do viajante que transforma o ritual tupinambá em algo “legível” e,

consequentemente, compreensível: “O tempo produtivo é recosturado, o engendramento da história continua (a cristã) após o corte provocado pelos sobressaltos do coração que reconduz por aí ao instante em que, ‘inteiramente encantado’, tomado pela voz do outro o observador, se esqueceu de si mesmo” (CERTEAU, 1982, p. 214).

No entanto, mesmo diante de sobressaltos reflexivos e críticos, a natureza ainda é para Léry um signo ao qual responde ao divino, principalmente durante suas caminhadas sob as árvores, com o “coração alegre”, usufruindo dos ruídos e dos murmúrios da floresta, junto ao coro dos tupinambás. Se o canto era santo ou profano, desconhecia plenamente, apenas percebe que eles “não possuíam quaisquer caracteres para significar qualquer coisa: no começo quando cheguei ao seu país para aprender-lhes a língua, escrevia algumas sentenças e, depois, as lia diante deles, que julgavam fosse uma feitiçaria” (LÉRY, 1961, p. 163-164).

Nessa passagem do relato, Léry nos expõe que é pelos caminhos da representação escrita que é possível combinar “o plural dos itinerários e o singular de um lugar de produção” (CERTEAU, 1982, p. 218). A multiplicidade das ações e dos objetos indígenas que se inscrevem nas “declarações” dessa vivência constrói o espaço de encontro entre o semelhante e o dissemelhante, que se estende por entre outras organizações escriturárias, como a comercial, a científica ou a colonizadora.

No entanto, muitos dos capítulos de sua narrativa apresentam a sociedade tupi sob o mesmo princípio das “dissemelhanças” que se devem “atribuir a cada gênero e a cada grau de ser, a situar no cosmos este país da América o qual, como deduzirei, tudo que se vê aí, seja na maneira de viver dos habitantes, forma dos animais e, em geral, naquilo que a terra produz, sendo dissemelhante do que temos na Europa, Ásia e África, bem pode ser chamado mundo novo, do nosso ponto de vista” (LÉRY, 1961, p. 164). Nesse sentido, a imagem do dissemelhante é, em Léry, uma combinação singular de formas ocidentais e orientais que teriam sido recortadas e associadas simbolicamente.

Assim, muitas figuras, como o *tapiruçu*, são “meio-vaca” e “meio-asno”, como os tupinambás seriam meio-humanos ou meio-selvagens (LÉRY, 1961, p. 111). Esse quadro segue uma ordem cosmológica tradicional já observada desde os bestiários e os *physiologus*, espécie de mosaico entre imagens semelhantes e distintas de mundos desconhecidos. Nesse quadro, existe “uma ‘vertigem de curiosidade’, que orquestra então o desenvolvimento de todas as ‘ciências curiosas’ ou as ‘ciências ocultas’, indo além de uma percepção sensorial dos contatos. A embriaguês de saber e o prazer de ver penetram a obscuridade e desdobram a interioridade dos corpos em superfícies oferecidas à vista” (CERTEAU, 1982, p. 230).

Léry se apresenta como observador bastante participante do mundo desconhecido em que adentra,

curioso por ritos específicos, revelando curiosidades sobre as pessoas e os animais. É um viajante atento e ávido por reordenar o conhecimento da tradição ao compreender mais especificamente as características dos grupos indígenas, especialmente os tupinambás. A curiosidade de Léry (1961, p. 165) vai além da mera descrição ou do simples julgamento, delineando um claro, mas ainda incipiente, modelo etnológico: “Durante sua vida, os pobres selvagens são terrivelmente afligidos pelo espírito maligno (o qual chamam *Kaagerre*), que, como vi, várias vezes os ataca. [...] Eles dizem que visivelmente os vêm em forma de besta ou ave, ou em outra forma estranha”.

Seu relato, por mais que se mantenha na retórica do olhar sensorial sobre os tupinambás, tenta apreender, pelas etimologias das palavras faladas, as suas indústrias e, também, suas crenças, assimilando-as à realidade observada e descrita. Léry (1961, p. 76) tenta manter uma conotação positiva do homem americano: “Os homens são bonitos, sua nudez é inocência, os cabelos são belos, seus corpos pintados parecem bem, dançam bem, os corpos das mulheres são muito bem-feitos”. Quando de volta à França, Jean de Léry (1961, p. 202) se expressa com nostalgia do Brasil: “Lamento muitas vezes não ter ficado entre os selvagens nos quais, como amplamente demonstrei, observei mais franqueza em muitos patrícios nossos com rótulos de cristãos”.

De todos os hábitos e costumes dos povos do Novo Mundo, o canibalismo é o que causou maior espanto ao

viajante francês, enredando uma série de discussões filosófico-religiosas sobre essa característica dos grupos indígenas, que ora se assemelhavam a descendentes de Adão e Eva por viverem nus numa espacialidade edênica preservada, ora se assemelhavam a pouco mais do que bestas antropofágicas que precisavam ser abatidas: “Depois de costearmos a terra desses *uetacá*, avistamos outra região próxima chamada de *Macaé* e habitada por outros selvagens que, como é de imaginar pelo que ficou dito acima, não podem se comprazer na vizinhança de índios tão brutais e ferozes” (LÉRY, 1961, p. 65).

Segundo Léry, o canibalismo entre as tribos mais ferozes, longe de significar um ato plenamente negativo como se retrata desde Colombo, tem “significação simultaneamente social e religiosa, mágica e econômica, utilitária e sentimental, jurídica e moral, e, até mesmo, estética. Expressa um relacionamento que envolve todos os aspectos da existência” (SILVA, 2003, p. 111). Porém, precisamos ter em conta que Léry (1961, p. 132) dividia os índios em dois tipos, os tupinambás, aliados dos franceses, “valentes” e “dignos”, e as demais tribos, “cruéis” e “sanguinárias”: “Observei que os selvagens amam as pessoas alegres, galhofeiras e liberais, aborrecendo os taciturnos, os avaros e os neurastênicos. Posso pois assegurar aos sovinas, e aos avarentos, aos que comem dentro da gaveta, que não serão bem-vindos entre os tupinambás, porquanto detestam tal espécie de gente”.

Léry percebeu os costumes, os ritos e mitos envolvidos no ato canibalista observado, e revelou suas formas de entendimento do mundo e de sua natureza humana. Desse modo, a experiência e o vivido são ressignificados e reivindicados como estatuto de uma verdade que está oculta, submersa em mitos ocidentais traçados pela tradição ocidental. Ele não se entrega à sedução fácil da descrição enciclopédica e nem mesmo à observação sensorial.

A exterioridade cativa o olho, ela maravilha e espanta, mas a imagem visual é, ponderada pela sua relação à comestibilidade, sobre a qual se mede a utilidade, ou a essência das frutas e a funcionalidade dos animais. As seduções ou as repulsões do olhar são corrigidos pelo duplo diagnóstico da função e do gosto: é bom ou não para comer, cru ou cozido (CERTEAU, 1982, p. 223).

Para Léry, seu relato não é somente um aglomerado de “coisas vistas” que permanecem ligadas às atividades do observador, porque ele não só vê, mas degusta, cheira e pondera o significado dos acontecimentos, manejando certa diversidade de conceitos e etimologias, esclarecendo seus fins. Nesse sentido, a nudez e a voz dos indígenas não são apenas elementos profanos e transgressores, destituídos de conhecimentos e lógicas, visto que tais elementos caminham juntos para “a formação de uma ética da produção” (CERTEAU, 1982, p. 225). Nesse sentido, Léry avalia o mundo tupinambá por uma noção



colonial de trabalho e produção, em que todos os elementos (línguas, festas, crenças, ritos, morais, alimentos) são reorganizados e redefinidos de acordo com uma mesma dinâmica: a da utilidade, o “trabalho produtivo” (CERTEAU, 1982, p. 223).

Léry quer saber o que eles comem e fabricam, o que eles fazem para sobreviver. Por isso, diante de festas e ritos, os tupinambás aparecem como a imagem invertida do trabalhador europeu (CERTEAU, 1982). É assim que Léry tenta tornar o registro sobre os costumes dos tupinambás mais assimiláveis, operando uma virada lenta, começando pela representação da exterioridade dos sons e das imagens festivas, e progredindo para as regiões de maior interioridade em que as crenças, as morais e as funcionalidades ganham evidência. Nessa operação, Léry elabora, por meio da escrita, um lugar de assimilação já que nela se desdobra o discurso que apreende tensionalmente as dessemelhanças do mundo desconhecido.

Apesar dos limites e pré-concepções, o texto de Léry não se vincula ao mesmo grau etnocêntrico da maior parte dos registros de viagem de seu tempo, nos quais o olhar europeu busca identificar o nativo americano como um ser incompleto ou distante de quaisquer traços civilizacionais. Segundo Léry (1961, p. 187), os nativos são tão surpreendentes que até de memória os tupinambás são dotados: “E note-se que os selvagens têm tão boa memória que nunca mais esquecem o nome dado nem que fiquem cem anos sem rever a pessoa”.

Por fim, os registros de viagem de Léry incluem não só a descrição das viagens e das “maravilhas” encontradas nas “Índias”, mas também reflexões filosóficas, políticas e religiosas, dando origem ao que já foi também chamado de “antropologia das navegações” (MARCONDES, 2012), mesmo que muitos desses registros tenham ainda fortes tendências religiosas ou filosóficas, tendendo para a representação universalizante dos lugares distintos.

### 3 Michel de Montaigne e o mito do “bom selvagem”

Situado no contexto em que se compartilhavam muito das informações trazidas pelas viagens coloniais francesas, Michel de Montaigne surge como um dos pensadores mais importantes do século XVI. Ele foi um dos poucos, no âmbito do pensamento filosófico, que refletiu mais aprofundadamente sobre a descoberta do Novo Mundo e o impacto dessa descoberta na mentalidade europeia da época:

Pelo contato e relação com os outros — e as civilizações outras, e o processo de recuperação da cultura antiga, e subsequente passagem à história, como enriquecimento da experiência humana na diversidade do tempo, convergem num movimento que aparentemente os nega — de reflexão fundamental sobre o *eu*, nessa vertente individualizadora que é também decisiva nessas mudanças globais do Quinhentismo. Chamemos-lhe o momento

de Montaigne. O que levará, pendularmente, a uma certa negação ou restrição das componentes formativas do humano (GODINHO, 1983, p. 41).

Diante desse “momento de Montaigne”, considerado por Vitor Magalhães Godinho (1983), é possível afirmar que o filósofo francês foi um dos que melhor refletiu, em sua época, sobre os impactos intelectuais da expansão marítima, questão pouco enfatizada entre seus comentaristas. Montaigne nos oferece, em forma condensada, o que viajantes como André Thévet e Jean de Léry tinham desenvolvido mais cruamente: um novo olhar sobre os habitantes da América que perpassa pelo ambiente, pela alimentação, pela cultura material e pelas relações sociais e práticas religiosas para fixar-se, finalmente, no canibalismo<sup>2</sup>. Cada vez menos determinado a reproduzir o desconhecido por meio de analogias, para Montaigne, “o mundo não é senão variedade e dissemelhança” (GRUZINSKI, 2014, p. 143).

Na busca pela verdade sobre o outro, Montaigne percebeu que era impossível encontrá-la num mundo tão instável e turbulento como no tempo em que vivia.

---

2 “Montaigne, ainda que tenha recorrido às suas fontes privilegiadas, não estava totalmente desamparado no que tange aos registros escritos sobre o Novo Mundo — nem ele, nem Rabelais, Ronsard, Cyrano de Bergerac, Fontenelle, Fénelon, Malebranche, Diderot, Raynal, nem qualquer outro escritor francês da época que se metesse de algum modo a cogitar acerca do exótico que as navegações traziam ao mundo europeu. Todos se serviram à exaustão das narrativas dos compatriotas que regressavam de suas aventuras de além-mar, inicialmente da baía de Guanabara e da Flórida, mas depois do Maranhão, do Canadá, das Antilhas e, a partir do início do século XVII, das plagas do Oriente” (FRANÇA, 2012, p. 48).

Como poderia haver a produção de um conhecimento sólido e confiável nesse ambiente europeu de guerras e disputas sucessivas? Montaigne “não nega a verdade, mas, nessas condições, dúvida que ela seja acessível ao homem por si só. É um cético que escolheu como divisa ‘Que sei seu?’ e como emblema uma balança” (COMPAGNON, 2014, p. 19).

Para Montaigne, entre o texto e o emissor, multiplicam-se as camadas de comentários que tornam sua verdade cada vez mais problemática. Montaigne expõe esse problema no ensaio “Apologia de Raymond Sebond”: “Nosso falar tem suas fraquezas e seus defeitos, como todo o restante. A maior parte das causas das desordens do mundo é gramatical. Nossos processos nascem tão somente do debate sobre a interpretação das leis; e, a maioria das guerras, da incapacidade de expressar claramente as convenções e tratados de acordo dos príncipes” (MONTAIGNE, 1972, livro 2, cap. 12, p. 210).

Em busca de provas cada vez mais concretas para evidenciar tais limites e “desordens” do mundo vivenciadas, quando estava em Rouen, em 1562, Montaigne se encontrou com três nativos da França Antártica. Esses indígenas foram apresentados ao rei Carlos IX, então com doze anos de idade, curioso sobre os povos estrangeiros. Posteriormente a esse encontro, Montaigne consegue contactá-los, apesar da dificuldade de intermediação apresentada pelo tradutor que os acompanhava:

Três deles, ignorando o quanto custará um dia à sua tranquilidade e à sua felicidade o conhecimento das corrupções daqui, e que desse contato nascerá a ruína deles [...]. Responderam três coisas, das quais esqueci a terceira, o que muito me aborrece; mas ainda tenho na memória duas. Disseram que em primeiro lugar achavam muito estranho que tantos homens adultos portando barba, fortes e armados, que estavam ao redor do rei (provavelmente estavam falando dos suíços da guarda), se sujeitassem a obedecer a uma criança e que em vez disso não escolhessem algum deles para comandar (MONTAIGNE, 1972, livro 1, cap. 31, p. 109).

Inversamente, agora é a vez dos índios observarem os europeus, espantarem-se com seus costumes e destacarem sua perplexidade, pois até podemos chamar as nações indígenas de “bárbaras relativamente às regras da razão, mas não relativamente a nós, que as ultrapassamos em todo tipo de barbárie” (MONTAIGNE, 1972, p. 106). Se assim é, não compete aos franceses julgar os indígenas, e sim aos indígenas julgar os franceses. É o que fazem os três tupinambás levados a Rouen. Interrogados sobre o que mais tinham admirado no país, responderam duas coisas: “Primeiro, tinham estranhado que tantos homens fortes e barbados obedecessem a uma criança, em vez de escolherem um deles como rei. Segundo, tendo observado que a sociedade francesa estava dividida entre homens riquíssimos e mendigos, não podiam compreender por que os segundos não degolavam os primeiros, nem incendiavam seus palácios” (MONTAIGNE, 1972, p. 109).

Com o realce dessas críticas dos indígenas à sociedade europeia, Montaigne não deixa de exprimir uma visão pessimista sobre o Velho Mundo, tanto que, para ele, seu contato com a América fará tais novas terras se degradarem inevitavelmente. Para Montaigne, os tupinambás são selvagens no sentido não da falta ou da crueldade, mas no sentido da natureza, enquanto os europeus são os verdadeiros bárbaros e cruéis: “Se eles comem seus inimigos, não é para se alimentar, e sim para obedecer a um código de honra” (MONTAIGNE, 1972, p. 107).

Por isso, Montaigne insiste em expressar sua inquietude com a ampliação da experiência colonial: “O universo cairá em paralisia: um membro estará entredado e o outro vigoroso” (MONTAIGNE, 1972, livro 3, cap. 6, p. 416). Os outros mundos contactados pelos viajantes coloniais estariam mais próximos do estado de natureza do que a Europa, e Montaigne temia o desequilíbrio que aquele contato pudesse causar aos povos nativos. Logo, a colonização da América não pressagia nada de bom para o filósofo, pois o velho mundo corromperá o novo.

Receio muito que por nosso contágio teremos apressado fortemente seu declínio e sua ruína, e lhe teremos vendido muito caro nossas ideias e nossas artes. Era um mundo criança; apesar disso, não o castigamos e submetemos à nossa disciplina com a superioridade de nosso valor e forças naturais; nem o seduzimos com nossa justiça e bondade; nem o subjugamos com nossa magnanimidade (MONTAIGNE, 1972, livro 3, cap. 6, p. 417).

A partir dessa opinião, Montaigne entendia o mundo como um livro a ser protegido e devidamente interpretado, sem deixar-se levar pelo que os olhos julgam contemplar, tornando-o num “repositório de corrupções, de fantasias, o baú das ilusões da humanidade viadora” (VENTURA, 2003, p. 256). Evidência disso é que já na apresentação da obra, Montaigne utiliza a imagem dos nativos americanos como algo desejado e idealizado: “Se tivesse nascido entre essa gente de quem se diz viver ainda na doce liberdade das primitivas leis da natureza, asseguro-te que de bom grado me pintaria por inteiro e nu” (MONTAIGNE, 1972, p. 11).

Para Montaigne, os indígenas eram felizes por terem contraído necessidades mínimas ao longo da vida, desconhecendo o sentido da propriedade privada. Diante dessas constatações, o filósofo francês conclui que “cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra” (MONTAIGNE, 1972, livro 1, cap. 31, p. 105). Em seguida, depois de comentar algumas das práticas mais chocantes dos povos primitivos, como são descritas nos registros dos viajantes de seu tempo, observa que só devemos chamar esses povos de selvagens do mesmo modo que “chamamos de selvagem os frutos que a natureza produziu por si própria e no curso normal” (MONTAIGNE, 1972).

Para Montaigne, portanto, havia mais barbárie no ato da sociedade europeia de se autoaniquilar em propriedades privadas e sucessivas guerras do que em comer prisioneiros depois de mortos, como faziam os tupinambás em seus ritos antropofágicos:

Não me parece excessivo julgar bárbaros tais atos [carnibais] de crueldade, mas que o fato de condenar tais defeitos não nos leve à cegueira acerca dos nossos. Estimo que é mais bárbaro comer um homem vivo do que o comer depois de morto; e é pior esquartejar um homem entre suplícios e tormentos e o queimar aos poucos [como fazia a inquisição], ou entregá-lo a cães e porcos, a pretexto de devoção e fé, como não somente o lemos mas vimos ocorrer entre vizinhos nossos conterrâneos; e isso em verdade é bem mais grave do que assar e comer um homem previamente executado (MONTAIGNE, 1972, livro 1, cap. 31, p. 107).

Os prisioneiros devorados demonstravam uma coragem indômita antes de serem mortos, pois, ao desprezarem a morte, exteriorizavam sua ira dizendo ter comido os parentes dos que agora os devorariam. Ao cumprir um rito de guerra, o tupinambá não era mais visto como um antropófago cruel, que se alimentava de carne humana ao seu bel prazer. Pelo contrário, há todo um rito e todo um código de honra que deviam ser prestados pelos indígenas para que essa prática ritualística fosse realizada. Para o realce desses aspectos, cabe ressaltar que o ensaio

“Des cannibales” é, [...], um dos primeiros textos modernos, se não mesmo o primeiro, a conter o uso do termo “cultura” no sentido que passará a adquirir na antropologia e na história. Embora Cícero o empregasse por analogia com o cultivo de uma planta na agricultura, formulando o conceito de “cultura da alma”, Montaigne parece ser o primeiro a usá-lo para referir-se a como os costumes alteram a natureza humana e como são eles que devem ser interpretados de um ponto de vista moral (MARCONDES, 2012, p. 432).



Assim, sob os olhos de Montaigne, a vida selvagem não era mais do que o fundamento de uma utopia maravilhosa, com a idade de ouro situada no passado edênico da humanidade, o que, também, servia para tecer uma crítica radical à própria sociedade europeia presente. Acrescenta o filósofo francês que “deveríamos chamar de selvagens aqueles que alteramos artificialmente e tiramos do caminho da ordem comum” (MONTAIGNE, 1972, livro 1, cap. 31, p. 105). Segundo Montaigne, a barbárie induzida artificialmente é muito mais repreensível aos seus olhos que o seu equivalente natural observado entre os nativos americanos: “Montaigne quer que os seus leitores identifiquem a artificialidade em si próprios, que reconheçam o grau em que a sua civilização superficial mascara uma barbárie mais profunda, preparando-os assim para a libertação, não das suas almas para o céu, mas dos seus corpos e mentes para a natureza” (WHITE, 1994, p. 198-199).

O argumento precocemente antropológico de Montaigne pode ser inicialmente caracterizado pelo questionamento de uma natureza humana teologicamente universal.

Esses povos não me parecem, pois, merecer o qualificativo de selvagens somente por não terem sido senão muito pouco modificados pela ingerência do espírito humano e não haver quase nada perdido de sua simplicidade primitiva. As leis da natureza, não ainda pervertidas pela imissão dos nossos, regem-nos até agora e mantiveram-se tão puras que lamento por vezes não

tenha o nosso mundo conhecido antes, quando havia homens capazes de apreciá-las (MONTAIGNE, 1972, livro 1, cap. 31, p. 106).

Nesse sentido, os “bom selvagens” indígenas sul-americanos fornecem a Montaigne um pretexto restritivo, porém produtivo para a época, principalmente para se pensar sobre os aspectos negativos da própria sociedade francesa: “[Os indígenas] não entram em conflito a fim de conquistar novos territórios, porquanto gozam ainda de uma uberdade natural que sem trabalhos nem fadigas lhes fornece tudo de que necessitam e em tal abundância não teriam motivo para desejar ampliar suas terras” (MONTAIGNE, 1972, livro 1, cap. 31, p. 108).

Montaigne trata menos sobre novos costumes do que as perplexidades do seu olhar ao velho mundo. Evidencia-se, assim, o próprio artifício de Montaigne em sua crítica dos costumes, o que aponta que não há superioridade de um determinado grupo em relação a outros, mas que todos podem parecer estranhos uns aos outros, a partir de diferentes artifícios e perspectivas. Montaigne, afinal de contas, “Deslizando entre os mundos, as culturas e as palavras, cria para si uma rede móvel de categorias, uma placa giratória de conceitos, ora desculpando, ora condenando” (KIENING, 2014, p. 180). Entre essas e outras características, nos *Ensaio*s, o “voltar-se para si mesmo é também um desvio para chegar ao outro; o conhecimento de si preludia

um retorno ao outro. E constata que, tendo aprendido a conhecer-se graças aos outros, conhece melhor os outros” (COMPAGNON, 2014, p. 81).

É constante, nessa obra ensaística do século XVI, o uso das palavras no subjuntivo, modo verbal que expressa hipótese e incerteza: “Se eu tivesse nascido entre essa gente de quem se diz viver ainda na doce liberdade” (MONTAIGNE, 1972, p. 11). O subjuntivo da escrita de Montaigne remete-se, assim, a uma semântica dos conceitos e seus condicionantes. Cada vez mais se realizam deslocamentos que simultaneamente fazem do olhar geral um olhar possível, ou seja, um olhar intelectualizado. Assim, o ensaio de Montaigne se consoma numa espécie de movimento hermenêutico do discurso, provocando sucessivas aproximações e distanciamentos perceptivos e culturais: “Por certo, em relação a nós, são realmente selvagens, pois, entre suas maneiras e as nossas, há tão grande diferença que ou o são ou o somos nós” (MONTAIGNE, 1972, livro 1, cap. 31 p. 109).

O saber comprovável da testemunha ocular mostra-se em seu texto como uma informação pouco decisiva porque “os conceitos atuam como análogos à estrutura, como um canal de interferências para aquele saber que Montaigne transforma no próprio discurso” (KIENING, 2014, p. 182). Trata-se de uma lógica cultural em que a expressão de uma racionalidade específica surge como metonímia de muitas possíveis racionalidades e experiências. Em “Os canibais”, Montaigne mostra como tal

reflexão pode ser conduzida por meio das estruturas convencionais de sua própria sociedade, ou seja, por meio da flutuação de conceitos que lhe possibilitem o surgimento de novos entendimentos ou de uma lógica do assimilável.

Nessa esteira, a América de Montaigne era, assim, um mundo ainda não corrompido pelo tempo civilizatório dos europeus: “Saber lealmente gozar do próprio ser, eis a perfeição absoluta e divina. Nós só desejamos condições diferentes das nossas porque não sabemos tirar partido daquelas em que nos achamos. Saímos de nós mesmos porque ignoramos o que nos compete fazer” (MONTAIGNE, 1972, livro 3, cap. 13, p. 504). Para Montaigne, o contato com novos mundos implicava, sobretudo, no (re)descobrimto de si e de seus próprios limites: “Temo que tenhamos os olhos maiores do que a barriga, e mais curiosidade do que temos capacidade. Abraçamos a tudo, mas só envolvemos o vento” (MONTAIGNE, 1972, livro 2, cap. 11, p. 203). Ao reconhecer os olhos maiores do que o estômago ou a curiosidade maior do que a capacidade de compreensão, Montaigne aponta com perspicácia para o problema que faz do desejo de “descobrimto” das viagens coloniais eventos insuficientes para um conhecimento efetivo de novos espaços e novos grupos humanos.

Montaigne identifica o “horror bárbaro” do canibalismo americano apenas como meio para refletir sobre os limites e os horrores daqueles que vivem em sua própria terra. Ele se mostra fascinado pelos pensamentos

e significados que poderiam ser suscitados pelo ato de comer prisioneiros, o que significaria para ele, de certo modo, comer a si próprio. Montaigne se mostra fascinado pelo “discurso canibal”, que sintetiza esse e outros possíveis princípios antropofágicos.

Para tanto, o filósofo compreende a justaposição retórica, a experiência do estranho e a autorreflexão como pontos convergentes que podem ser reconhecidos no fio reflexivo de seus *Ensaaios*. Tal espécie de retórica ou discurso canibal se mostra como uma potencial ferramenta de significação não só para compreender o mundo desconhecido, mas, sobretudo, para desdobrar todo o vasto campo da representação retórico-filosófica do si mesmo: “O ensaio inteiro é uma invenção no sentido retórico: descoberta e criação, baseadas na combinação e na imaginação. Ela marca um momento no processo em que o imaginário do Novo Mundo se desdobra” (KIENING, 2014, p. 188).

O que encontramos em “Os canibais”, de Montaigne, não é apenas uma resposta de Montaigne às miragens enganosas projetadas no Novo Mundo, mas um discurso mais complexo que, apesar de limitado por seu mecanismo de inversão (marcado pela ideia do “bom selvagem”), se priva dos excessos do maravilhamento convencional do viajante colonial da época. Portanto, o filósofo francês nos levou a pensar sobre a dificuldade de compreender minimamente a diversidade natural e cultural encontrada pelos viajantes em todas as partes do mundo. A originalidade de Montaigne está, assim,

no fato de que ele continua a formular a questão dos encontros civilizatórios em termos de uma oposição ao outro, mas, essa restrita oposição, contudo, reabre os espaços de contato e problematiza os costumes, colocando à prova as experiências coloniais diante de suas marcas ideológicas e discursivas de apropriação e representação.

## REFERÊNCIAS

- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Trad. de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- COMPAGNON, Antoine. *Uma temporada com Montaigne*. Trad. de Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. *A construção do Brasil na literatura de viagem dos séculos XVI, XVII e XVIII: antologia de textos (1591-1808)*. Rio de Janeiro: José Olympio; São Paulo: Editora Unesp, 2012.
- GIUCCI, Guillermo. *Viajantes do maravilhoso: o Novo Mundo*. Trad. de Josely Vianna Baptista. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- GODINHO, Vitorino Magalhães. Entre mito e utopia: os descobrimentos, construção do espaço e invenção da humanidade nos séculos XV e XVI. *Revista de História Econômica e Social*, Lisboa, n. 12, 1983.
- GRUZINSKI, Serge. *As quatro partes do mundo: história de uma mundialização*. Trad. de Cleonice P. B. Mourão e Consuelo F. Santiago. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- KIENING, Christian. *O sujeito selvagem: pequena poética do novo mundo*. Trad. de Silvia Nauroski. São Paulo: Edusp, 2014.
- LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Trad. de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1961.
- MARCONDES, Danilo. Montaigne, a descoberta do novo mundo e o ceticismo moderno. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 126, p. 421-433, 2012.
- MONTAIGNE, Michel de. *Ensaaios*. Trad. de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- SILVA, Wilton Carlos Lima da. *As terras inventadas: discurso e natureza em Jean de Léry, André João Antonil e Richard Francis Burton*. São Paulo: Editora Unesp, 2003.
- THÉVET, André. *Singularidades da França Antártica, a que outros chamam de América*. Trad. de Estevão Pinto. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944.

VENTURA, Maria da Graça M. Do “Paraíso Terrenal” a “El Purgatorio”: percursos de desencanto. In: CRISTÓVÃO, Fernando (coord.). *O olhar do viajante: dos navegadores aos exploradores*. Coimbra: Almedina, 2003. p. 233-252.

WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. Trad. de Alípio Correia de Franca Neto. São Paulo: Edusp, 1994.