

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ISAAC RABELO DOBBIN

O CONCEITO DE BÁRBARO EM MONTAIGNE: UM OLHAR SOBRE OS
TUPINAMBÁS.

Niterói/RJ
2019

ISAAC RABELO DOBBIN

O CONCEITO DE BÁRBARO EM MONTAIGNE: UM OLHAR SOBRE OS
TUPINAMBÁS.

Dissertação apresentada ao curso de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Celso Martins Azar Filho

Niterói/RJ
2019

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG Gerada
com informações fornecidas pelo autor

D632c Dobbin, Isaac Rabelo

O CONCEITO DE BÁRBARO EM MONTAIGNE: UM OLHAR SOBRE OS
TUPINAMBÁS. / Isaac Rabelo Dobbin; CELSO AZAR, orientador.
Niterói, 2019.
106 f. : il.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense,
Niterói, 2019.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PFI.2019.m.11658072707>

1. Bárbaros. 2. Novo Mundo. 3. Etnocentrismo. 4. Montaigne. 5.
Produção intelectual. I. AZAR, CELSO, orientador. II. Universidade
Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia.
III. Título.

CDD -

Bibliotecária responsável: Thiago Santos

ISAAC RABELO DOBBIN

O CONCEITO DE BÁRBARO EM MONTAIGNE: UM OLHAR SOBRE OS
TUPINAMBÁS.

Dissertação apresentada ao curso de pós-
graduação em Filosofia da Universidade
Federal Fluminense como requisito parcial
para obtenção do grau de mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Celso Martins Azar Filho (Orientador)
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Danilo Marcondes Souza Filho
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Sérgio Xavier Gomes de Araújo
Universidade Federal de São Paulo

Niterói
2019

Dedicatória

Dedico essa pesquisa a todos as nações indígenas que foram extintas pela colonização europeia e à minha mãe e ao meu pai, pois sem eles dois essa pesquisa seria inviável.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que participaram do meu processo de formação, a todos com quem conversei sobre o tema, pois a cada conversa a minha pesquisa tomava forma. Por isso, todos têm importância significativa neste processo. Agradeço a toda minha família, especialmente à minha mãe e ao meu pai. Agradeço individualmente a algumas pessoas, primeiro à minha companheira Day Pimenta, por me aturar durante esse processo, por me apoiar sempre que necessário. Agradeço também a algumas pessoas que fizeram parte da minha formação e que com toda certeza me escutaram quando foi necessário, e deste modo, me ajudaram na construção da presente dissertação. A Flavia Sampaio, por ter acompanhado o início da minha trajetória na construção da minha monografia. A Bia, por ser aquela amiga que sempre se pode contar. A Dandhara, por ter me acompanhado nos meus primeiros passos no mestrado. Agradeço ainda ao Marcos e ao Miguel, os dois foram importantes no meu processo de desenvolvimento acadêmico e pessoal. Agradeço ao meu grande irmão Bruno, sem você esse processo não seria possível. Ofereço também um agradecimento especial à Giana Araujo, por sua revisão dedicada. Obrigado a todos os amigos!

Agradeço especialmente a todo o corpo docente da filosofia da Universidade Federal Fluminense. Primeiramente ao meu orientador, o professor Celso, pela sua orientação e por me apresentar o pensador Michel de Montaigne. Agradeço à coordenação da Pós-graduação, e à secretaria Luciene. Agradeço ao professor Danilo Marcondes, por compor minha banca de defesa, pelos artigos que me auxiliaram no processo de desenvolvimento da minha dissertação. Agradeço ao professor convidado Sergio Xavier por se disponibilizar para participar da minha defesa. Agradeço a toda a comunidade acadêmica da Universidade Federal Fluminense.

“Filiação. O contato com o Brasil Caraíba. Oû Villegaignon print terre. Montaigne. O homem natural. Rousseau. Da revolução francesa ao romantismo, à Revolução Bolchevista, à revolução Surrealista e ao bárbaro tecnizado de keyserling. Caminhamos.” Oswald de Andrade.

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo analisar o ensaio intitulado “*Dos Canibais*”, do autor francês Michel de Montaigne, no qual o filósofo realiza uma análise da cultura dos tupinambás do Novo Mundo, mais precisamente dos habitantes do Rio de Janeiro, da França Antártica de Villegaignon. A análise se centrará no conceito de bárbaro e na maneira como ele, desde a sua origem, manteve, em grande medida, uma tintura etnocêntrica na delimitação do civilizado e do selvagem. Deste modo, a reflexão acerca desse conceito se dará por duas vias: o bárbaro como o outro e como o sem civilização. Analisaremos textos de cosmógrafos, navegadores e exploradores para complementar esta pesquisa, a fim de destacar a característica etnocêntrica do conceito de bárbaro e da visão do europeu sobre os povos do Novo Mundo.

Palavras-Chave: Bárbaros, Novo Mundo, Canibal, Tupinambá, Etnocentrismo, Montaigne.

ABSTRACT

This dissertation aims to analyze the essay entitled "Dos Canibais", by the French author Michel de Montaigne, in which the philosopher analyzes the culture of the Tupinambás of the New World, more precisely the inhabitants of Rio de Janeiro, of Antarctic France of Villegaignon. The analysis will focus on the concept of barbarian and the way it has, from its origins, retained an ethnocentric tinge in the delimitation of the civilized and the savage. The reflection on this concept will take place in two directions: the barbarian seen as the other and as the one without civilization. We will analyze texts by Montaigne's contemporary cosmographers, navigators and explorers to complement this research in order to highlight the ethnocentric feature of the barbarian concept and the European view of New World peoples.

Keywords: Barbarians, New World, Cannibal, Tupinambá, Ethnocentrism, Montaigne.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Açougue de canibais com cabeça de cachorro. Lorenz Fries, Estrasburgo, 1525 e 1527. Gravura em Madeira.	36
Figura 2 Théodore de Bry, Dritte buch America, Frankfurt, 1593, p. 86. Gravura a buril.....	47
Figura 3: Homem assado no espeto. Sébatian Münster, Bâle, 1554. Gravura em Madeira.	48
Figura 4: O prisioneiro é morto em praça pública", André Thevet, 1575. Gravura em madeira.	50
Figura 5: Jean de Léry, Histoire d'un voyage en la terre du Bresil (História de uma viagem feita à terra do Brasil), 2ª edição, 1580. Gravura em madeira.	57
Figura 6: Hans Staden, Warhaftige Historia und Beschreibung eyner Landtschafft der Wilden, Nackten, Grimmigen Menscchfresser Leuthen in der Newenwlt America gelegen, Marburg, A. Kolbe, 1557. Gravura em madeira. British Library.	59

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 RENASCIMENTO, MONTAIGNE E O CETICISMO.	17
1.1 Contextualização histórica.	17
1.2 Redescoberta da antiguidade	19
1.3 Ceticismo e a crise no ideal de natureza humana	21
2 NOVO MUNDO E O CANIBAL.	26
2.1 Colombo e a criação do mito do Canibal.	26
2.2 Vesúcio, <i>Mundus Novus</i> e o canibal açougueiro	36
2.3 Thevet e o canibalismo de vingança	42
2.4 Léry e o cerco a Sancerre	50
2.5 Hans Staden e o canibal Tupinambá	57
3 O CANIBAL DE MONTAIGNE	61
3.1 Dos canibais e os hábitos e costumes	61
3.2 Cosmógrafos e as referências antigas	63
3.3 Bárbaros, selvagens e a artificialidade	65
3.4 Tábula rasa e os primitivos	68
3.5 Bárbaro, Inconstância e o Novo e o velho.	71
3.6 As virtudes dos nativos tupinambás e o canibalismo de honra.	76
3.7 Crítica dos nativos aos europeus	81
4 ETNOCENTRISMO DOS COSMÓGRAFOS E A CRÍTICA AOS EUROPEUS EM DOS COCHES	86
4.1 Etnocentrismo dos cosmógrafos	86
4.2 A imagem do ameríndio para o Europeu	94
4.3 Crítica ao mercantilismo europeus em <i>Dos Coches</i> .	96
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	99
6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	103

INTRODUÇÃO

A presente dissertação é uma continuação do projeto monográfico intitulado *O conceito de Bárbaro em Montaigne: Um ensaio sobre os canibais*. O objetivo central deste trabalho é analisar o ensaio XXXI, do livro I dos *Ensaaios*, intitulado “*Dos Canibais*”, do autor francês renascentista Michel de Montaigne, realizando um estudo do conceito de bárbaro como elemento do etnocentrismo europeu à época do Renascimento, considerando a percepção da antropofagia indígena no cenário dos conflitos religiosos ocorridos na Europa de Montaigne. Assim, essa dissertação tem como finalidade descrever e analisar os primeiros contatos de alguns dos europeus com os povos do Novo Mundo, e como esses contatos tiveram como pano de fundo uma postura etnocêntrica de delimitação entre o selvagem e o civilizado. Além disso, a proposta desta dissertação é também realizar uma análise do início da construção da figura do “índio”.

O primeiro ponto a ressaltar é que o movimento humanista, decorrente do Renascimento e do qual o autor faz parte, é um movimento de redescoberta da cultura dos antigos (greco-romana). Neste momento histórico ocorre uma “(...) espécie de deslocamento que permite aos homens da renascença pôr em perspectiva sua própria cultura” (AZAR FILHO, 2010, p. 1). Neste contexto, Montaigne faz uma análise dos modos de vidas dos ameríndios antropofágicos do Brasil e coloca em questão os costumes dos seus conterrâneos através da seguinte sentença “Não há nada de bárbaro e selvagem nessa nação, pelo que dela me relataram, senão que cada um chama de bárbaro aquilo que não é de seu uso” (MONTAIGNE, 2009, p. 51). O autor utiliza os tupinambás¹ para realizar uma crítica aos seus próprios costumes, tentando levar o leitor, por meio de uma construção retórica, a perceber que aquilo que a sua sociedade considerava como selvagem/bárbaro era aquilo que escapava aos costumes de sua terra. Em resumo, afirma que aquilo que era diferente do costume europeu era classificado pelos seus conterrâneos como bárbaro. Essa passagem representa o pensamento cético protagonizado por Montaigne, sobre a diversidade de culturas e costumes.

1 Os tupinambás eram um povo indígena brasileiro da família linguística tupi-guarani, que por volta do século XVI habitavam diversas regiões da costa brasileira. Segundo Eduardo Viveiros de Castro (2002, p. 186) é comum nas bibliografias etnológicas o nome “tupinambá” designar todas as tribos do grupo tupi com esse nome. Segundo ele, são tupinambás propriamente ditos: os Temiminós, os Tupiniquins, os Tamoios, Tapunaés, os Caetés etc. Esses grupos possuíam uma mesma cultura e falavam a mesma língua. Os tupinambás foram largamente documentados durante o século XVI por conta do contato com os primeiros europeus que estiveram na costa brasileira no período. André Thevet, Jean de Léry e Hans Staden fazem relatos sobre os hábitos e costumes desse povo em suas obras.

O termo “bárbaro” foi utilizado primeiramente pelos gregos da antiguidade para se referirem a todo aquele que não era grego. Em sua obra *A política*, Aristóteles afirma que os bárbaros são considerados uma espécie humana inferior que necessitaria, por natureza, da tutela de um senhor, ou seja, da escravidão (*Política*, I, 3-6). Os assírios, os persas, os egípcios, eram exemplos de povos considerados bárbaros pelos gregos. Moses Hadas, em seu artigo *From Nationalism to Cosmopolitanism in the Greco-Roman World* (1943, p. 106, tradução livre), diz que o bárbaro no mundo greco-romano antigo era “estranho e repulsivo, sem educação, supersticioso, desajeitado, estúpido, antissocial, sem lei; ele é servil e covarde, desmedido nas paixões, petulante, cruel, violento, sem fé, ganancioso e glutão.”² O bárbaro do mundo antigo era justamente “o outro”, era todo aquele que não era grego, ou seja, aquele que não participava da Paidéia grega. Podemos perceber que o conceito de bárbaro nasce do etnocentrismo grego. No período do Renascimento, Heródoto foi um autor grego antigo extremamente importante para o debate da diversidade de culturas e da noção de bárbaro. Sua obra *Histórias* teve uma divulgação ampla entre os humanistas. Neste texto ele realiza uma descrição dos povos citas, que viviam além do Mar Morto e eram conhecidos pelos seus hábitos antropofágicos. Curiosamente o povo cita, legado de Heródoto, foi considerado um ancestral distante dos canibais americanos para os primeiros europeus que estiveram nas Américas. Segundo Danilo Marcondes:

Heródoto é importante por introduzir a discussão sobre a relatividade cultural, as chamadas “antíteses culturais”, argumentando que o entendimento dos outros povos depende da valorização de seus hábitos, costumes e línguas. Sua obra foi influente no Humanismo do século XVI, principalmente após a edição latina por Henri Étienne que inclui uma *Apologia para o Heródoto* (1566) de sua autoria como introdução (MARCONDES, 2015, p. 10).

Posteriormente, os romanos resgataram essa muito antiga e difundida ideia e a plasmaram filosoficamente durante o período conhecido como Helenismo. Ou seja, todos os povos que habitavam além das fronteiras do império romano e que falavam outro idioma que não a língua oficial do império (o latim), e não compartilhavam da mesma cultura e costumes, eram considerados povos bárbaros. Os germânicos, os hunos, os vândalos, os visigodos, entre outros povos, eram considerados bárbaros pelos romanos. No mundo romano, o termo bárbaro passou ser correlacionado com a ideia de selvagem, com a dicotomia entre civilizado, aqueles que vivem em cidades, e os selvagens, aqueles que vivem na natureza. A obra do

2 “(...) strange and repulsive, uneducated, superstitious, awkward, stupid, unsocial, lawless; he is slavish and cowardly, unrestrained in passion, petulant, cruel, violent, faithless, greedy and gluttonous”.

grande historiador romano Cornélio Tácito chamada *Germânia* destaca essa correlação entre natureza e civilização. Neste texto, o historiador realiza uma descrição acerca dos costumes e hábitos dos povos germânicos. No prefácio da tradução de sua obra, G. D. Leoni diz que “Tácito quis comparar os costumes corrompidos dos romanos com os primitivos e rudes, mas sadios, dos antigos povos germânicos” (TÁCITO, 2006, p. 15). Ou seja, o historiador romano antigo usa os primitivos para criticar seus conterrâneos. No contexto romano, o bárbaro passaria a representar também os povos que viviam fora da cidade.

Durante o começo da era cristã, Santo Agostinho escreve um texto chamado *De catechizandis rubidos*. Neste texto, o filósofo utiliza a universalização da natureza humana baseada na figura de Cristo. O cristianismo nasce para ser uma religião universal, e não a religião de um povo específico. São Paulo enfatiza essa questão ao afirmar que todos têm em sua natureza a capacidade de ser tornar cristãos. Segundo ele: “Não há judeu nem grego, não há servo nem livre, não há macho nem fêmea, por que todos vós sois um em Cristo Jesus” (*Epístolas aos Gálatas*, 3:28). O texto de Santo Agostinho influenciou e serviu como base para a conversão dos pagãos a partir do século V em diante. Essa visão também foi usada como inspiração para a conversão dos povos do Novo Mundo. A ideia de que Cristo veio pregar para todos os humanos enfatiza a visão etnocêntrica de que todos possuem uma capacidade natural de ser cristão através de uma imanência, uma luz natural. Todo ser humano possui em sua natureza um elemento divino – não, porém, aquela inerente, como em Platão³– mas que deve ser alcançado através do mestre Cristo. O bárbaro torna-se o excluído por definição desta graça ou comunhão, passando a ser representado pela figura do não cristão, do pagão.

Montaigne, assim como um pequeno grupo de humanistas, utiliza a categoria do natural para as sociedades ameríndias, para criticar a categoria do artificial, ou seja, a sociedade europeia. Ele inicia os seus ensaios colocando os nativos do Novo Mundo como ponto de comparação com a sua própria natureza: “(...) 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, 2004, p. 31). Nesse sentido, o autor

3 No diálogo Ménon, Platão apresenta a sua teoria da reminiscência, que é uma das primeiras formulações da hipótese de que o conhecimento é inato ao ser humano. Essa teoria se sustenta na ideia de que todos temos um conhecimento prévio em nosso interior desde o nosso nascimento, e embora tenhamos reencarnado diversas vezes e a nossa alma tenha contemplado as formas antes de voltar à vida, ela passou pelo rio do esquecimento e por isso a nossa visão das formas teria ficado obscurecida. Através da maiêutica socrática o filósofo pode rememorar esse conhecimento esquecido, e assim o processo de conhecimento é iniciado, podendo o indivíduo procurar o conhecimento por si mesmo.

realiza uma caracterização dos habitantes do Novo Mundo como aqueles que vivem segundo as primeiras “leis da natureza”, vivendo desse modo a infância da humanidade.

É possível afirmar que a discussão do autor sobre o Novo Mundo e seus habitantes seria apenas mais uma parte de um debate já amplo, que vem desde a antiguidade greco-romana, sobre a diversidade de costumes? Como pode existir uma natureza universal, baseada na suposta superioridade da moral cristã, que defina e caracterize tantas outras culturas tão radicalmente distintas da Europa? O problema disto está exatamente no critério de análise, visto que a fala que se segue é uma fala cristã europeia. Quem fala sobre o Novo Mundo é o sujeito cristão, já imerso em um sistema cultural e moral, que já tem seus pressupostos universais. Montaigne, tanto no ensaio “*Dos canibais*” quanto no “*Dos coches*”, questiona a respeito da suposta superioridade da moral europeia cristã. O autor chega a essas análises no contexto da Reforma Protestante, onde ocorreu uma ruptura dentro do próprio cristianismo, ocasionando diversas guerras religiosas. O próprio Montaigne assistiu, em sua época, às barbáries provocadas pelas guerras entre protestantes e católicos.

Compreender, analisar e categorizar o novo recorrendo a categorias tradicionais, são procedimentos que falham em diversos casos como esse. Segundo Danilo Marcondes (2012, p. 49), “A tentativa de conhecimento do novo por analogia com o antigo, segundo o preceito aristotélico, frequentemente fracassa nesses casos”. O que de fato Montaigne quer nos demonstrar, através do seu texto, é que os indígenas brasileiros são como um espelho, nos ensinando uma lição sobre nós mesmos, apontando nossas fraquezas e fragilidades. Os nativos revelam nossa inferioridade, nossa necessidade de artificialidades para viver no mundo, tanto de leis como de coisas para nosso uso cotidiano.

Montaigne tinha um fascínio pelos índios, como ele mesmo nos revela no início dos seus ensaios. Ele possuía, segundo seus biógrafos, uma coleção de *americana*, que era formada por redes e fios de algodão, espadas de madeira de ponta espalmada e afiada, pulseiras, bastões de ritmo, caniços ocos usados pelos dançarinos, mapas do Novo Mundo. É importante ressaltar que as figuras de sabedoria para o autor eram os filósofos antigos, o povo, os índios e os animais. O estatuto dos indígenas como bárbaros, os sem civilização, os selvagens, serviu aos interesses da Europa de colonizar, conquistar e pilhar as riquezas das terras americanas, com objetivo de levar o cristianismo para os povos considerados bárbaros.

Foi esse filósofo quem melhor refletiu em sua época sobre a questão do relativismo cultural, colocando como contraponto à sua cultura o tupinambá brasileiro das terras da França Antártica. É importante ressaltar que Montaigne, enquanto pensador, tinha a intenção de descrever o ser humano em sua diversidade. Ele dispunha de uma postura de investigação:

não pretendia “julgar” a humanidade, queria descrevê-la. O filósofo queria “investigar a diversidade das formas de vida de que os seres humanos são capazes” (SMITH, 2009, p. 9). Analisaremos, ao longo deste texto, como o autor tece uma crítica aos costumes de seus conterrâneos, e como o hábito da antropofagia indígena se tornou a representação da barbárie extrema no imaginário europeu.

A descoberta das Américas foi também a descoberta do outro. Essa “descoberta” desencadeou o encontro entre dois mundos completamente distintos. Se por um lado o europeu percebe que nativos não tinham vergonha de “suas vergonhas” – ou seja, estavam nus, sendo por isso considerados seres culturalmente virgens – por outro lado os nativos ficaram estupefatos com aqueles seres estranhos, seus objetos metálicos, seus artefatos tecnológicos. Os nativos deviam se questionar: “eles têm corpo?” “De onde vieram esses seres estranhos?”. Este encontro foi marcado por forte etnocentrismo pelo lado do povo europeu: a Europa cristã não estava preparada para a complexidade deste encontro. E o que resultou deste contato? Aos indígenas restou o extermínio, seja ele físico ou ideológico, ou ainda a escravização. A destruição dos povos indígenas foi fruto de um processo complexo, que pode ser reduzido em alguns agentes distintos. O primeiro agente que ganha destaque é a ação humana: sendo ela física, destruiu por meio das guerras e dos processos de escravização realizados pelas coroas europeias no Novo Mundo; no plano ideológico, realizada através dos processos de caráter catequético que pretendiam transformar os nativos em novos cristãos, promoveu-se a destruição cultural dos nativos. Outro agente causador do processo de larga mortandade entre os nativos, que é importante destacar, é o microbiológico. As epidemias de doenças são normalmente tidas como o principal agente da morte entre os indígenas, segundo Manuela Carneiro da Cunha

Esse morticínio nunca visto foi fruto de um processo complexo cujo agentes foram homens e micro-organismos, mas cujos motores últimos poderiam ser reduzidos a dois: ganância e ambição, formas culturais da expansão de que se convencionou chamar o capitalismo mercantil. Motivos mesquinhos e não de uma deliberada política de extermínio conseguiram esse resultado espantoso de reduzir uma população que estava na casa dos milhões em 1500 aos poucos mais de 800 mil índios que hoje habitam o Brasil (CUNHA, 2012, p. 14).

O contato entre os europeus e os povos do Novo Mundo, e seus respectivos relatos, demonstram de maneira geral o etnocentrismo do pensamento cristão europeu no Renascimento. Pretendo demonstrar neste texto que existem duas interpretações recorrentes a respeito dos povos ameríndios. A primeira trata os indígenas como tabulas rasas, sem fé, sem

lei e nem rei. Os indígenas foram considerados seres culturalmente virgens, prontos para receberem a cultura e o evangelho e se tornarem servos das coroas europeias. A segunda interpretação aborda os indígenas como pecadores ao extremo, seres bárbaros cruéis. O canibalismo, a liberdade sexual e de casamento e a nudez formam um esboço dos pecados cometidos pelos nativos, e que de certo modo criaram uma imagem negativa dos nativos americanos.

No primeiro capítulo será contextualizado historicamente o período em que nasceu e viveu o filósofo Michel de Montaigne. Analisaremos também o movimento humanista, do qual Montaigne fez parte, as influências que esse movimento teve nas grandes navegações e na literatura produzida sobre o tema. Estudaremos também nesta parte a influência do pensamento cético antigo em Montaigne e em sua época.

No segundo capítulo analisaremos os relatos dos primeiros navegadores sobre os contatos com os povos do Novo Mundo. Primeiramente, a análise será feita por intermédio dos relatos do genovês Cristóvão Colombo e as influências deixadas por ele. Ponderaremos também sobre os relatos do florentino Américo Vesúcio e as versões apócrifas de seus escritos, e como esses textos influenciaram a passagem do primitivismo do nativo americano ao barbarismo, influenciando a criação, no imaginário europeu, do nativo canibal e incestuoso.

Além disso avaliaremos as visões de dois franceses – que serviram de fonte bibliográfica para escrita do ensaio *Dos Canibais* – o católico André Thevet e sua obra *Singularidades da França Antártica*, e o livro *Viagem à terra do Brasil* do pastor protestante calvinista Jean de Léry. Além destas duas obras, analisaremos também a obra do alemão Hans Staden, *Duas viagens ao Brasil*, de grande influência e sucesso em sua publicação na época. Estas fontes nos permitirão explorar o modo como a figura do selvagem ameríndio nu e canibal se tornou a representação de um outro extremo para o homem renascentista europeu.

Este é o contexto através do qual estudaremos, no terceiro capítulo, o ensaio XXXI chamado *Dos Canibais*, do filósofo francês renascentista Michel de Montaigne, abordando os elementos que constituem o esboço do conceito de bárbaro e como para o autor esse conceito era delimitado a partir de sua própria cultura, ou seja, é etnocêntrico. Consideraremos ainda as influências da antiguidade greco-romana presentes no ensaio, assim como as obras dos principais cosmógrafos que influenciaram a escrita do ensaio.

No quarto capítulo será estudado o etnocentrismo e como os relatos destes primeiros viajantes e navegadores que foram estudados do capítulo dois possuem um viés etnocêntrico na delimitação entre selvagens, bárbaros e civilizados. Mostraremos também como

Montaigne, no ensaio *Dos Cochés*, tece uma crítica às práticas mercantilistas e às crueldades praticadas em solo americano. Desta maneira demonstraremos como o conceito de bárbaro aplicado aos povos ameríndios representa o etnocentrismo europeu na época do renascimento.

Por fim, serão apresentadas as conclusões alcançadas durante a análise dos textos dos primeiros europeus Colombo e Vespúcio, as dos franceses Thevet e Léry, bem como as da obra do alemão Hans Staden. Portanto, faremos uma síntese de como os relatos destes desbravadores é cercado de etnocentrismo, que transformam a figura no ameríndio em uma representação da barbárie. E como a noção de bárbaro, presente no ensaio de Montaigne, é uma crítica à forma como o senso comum da época tratava essa questão.

1 RENASCIMENTO, MONTAIGNE E O CÉTICISMO.

Neste capítulo analisaremos as condições históricas favoráveis aos processos de ruptura que contribuíram ao surgimento do Humanismo na Europa do século XVI. Neste contexto poderemos avaliar como o debate da diversidade de costumes foi revitalizado no Renascimento, assim como os elementos que auxiliaram na mudança econômica e geográfica do mundo europeu medieval da época de Montaigne. O Renascimento foi um período de diversas rupturas com a ordem até então estabelecida, e representou um marco transitório entre a Idade Média e a Moderna. A Reforma Protestante, a redescoberta de textos da antiguidade, a ascensão da burguesia e as Grandes Navegações, e por fim a descoberta do Novo Mundo, foram acontecimentos que provocaram um grande abalo no pensamento europeu.

1.1 Contextualização histórica.

Durante a Baixa Idade Média, período compreendido entre os séculos XI ao XIV, a Europa passou por um processo de ressurgimento do comércio e das cidades. Existiram dois fatores para a ampliação das redes comerciais europeias: primeiro os contatos cada vez mais frequentes com as mercadorias vindas do Oriente. O segundo fator foi o estabelecimento de rotas, inicialmente através das Cruzadas e depois pela fixação de feitorias comerciais permanentes, garantindo assim um fluxo contínuo de mercadorias e especiarias com o Oriente. Esses elementos impulsionaram o advento de um novo estilo de vida para o homem europeu. A criação do novo eixo comercial, com o auxílio do aumento demográfico e do desenvolvimento de técnicas agrícolas mais modernas, ocasionou um aumento de produtividade no campo. Esse aumento da produção deu origem a novas condições para o surgimento das grandes cidades, chamadas burgos.

É no século XVI que todo esse processo de crescimento entra em colapso por diversos fatores. O primeiro fator que fortaleceu o colapso das cidades foi a Peste Negra. Condições higiênicas precárias, casas aglomeradas atrás dos muros das cidades com a total ausência de um sistema de esgoto ou de saneamento, e pessoas sem qualquer hábito de limpeza e higiene, foram fatores que transformaram rapidamente as cidades em focos epidêmicos. Deste modo, a Peste Negra se espalhou por toda a Europa, tendo sido responsável pelo extermínio de cerca de um terço da população europeia. Paralelamente à Peste Negra, outro fator foi responsável

pelo crescimento da mortalidade entre os europeus: a Guerra dos 100 anos (1346-1450). Esse conflito tinha como protagonistas os soberanos da França e da Inglaterra. A grande mortalidade entre os europeus, decorrente da Peste Negra e da Guerra dos 100 anos, resultou na desorganização da produção de alimentos e disseminou a fome pelos campos e cidades. Além disso, a fome, a guerra e a peste foram elementos que auxiliaram no processo de revoltas populares contra a ordem até então estabelecida.

Com o declínio demográfico os senhores feudais, a fim de garantirem seus rendimentos, passaram a aumentar as cargas de impostos e de trabalho aos camponeses remanescentes. Muitas revoltas surgiram contra essa superexploração. A solução encontrada no período foi pensar em uma forma de trabalho mais rentável, para que os homens sobreviventes pudessem produzir mais. Foi adotado, aos poucos, um sistema de arrendamento com trabalhadores assalariados, ou seja, os servos que antes davam seus excedentes aos seus senhores passariam a vender suas mercadorias excedentes nas cidades. Com essa possibilidade de um rendimento próprio, os trabalhadores acrescentaram novas técnicas ao trabalho no campo, aumentando deste modo a sua produtividade. Os europeus incentivados pela nova perspectiva de trabalho passariam a investir nas

atividades agrocomerciais, como a produção de cereais e lã, e os novos empresários passaram a exigir a propriedade exclusiva e privada das terras que investiam. Tudo isso concorreu para a dissolução do sistema feudal de produção (SEVCENKO, 1985, p. 7).

Esses fatos contribuíram para o fortalecimento da atividade comercial, da economia monetária e para os investimentos de capitalistas. Deste modo, os nobres percebiam os seus problemas se tornando maiores a cada. Devido às grandes despesas com as guerras do período e às dificuldades enfrentadas pela escassez de mão-de-obra, mais a alta taxa de mortalidade, os nobres foram obrigados a fazer dívidas com os capitalistas burgueses. Logo os nobres serão forçados progressivamente a se desfazerem de suas terras emancipando os seus servos, de forma a multiplicar os interesses nas cidades e dos mercadores. O comércio saiu fortalecido dessa situação, assim como a produção manufaturada, sobretudo a ligada à produção bélica, à construção naval e à produção de roupas e tecidos.

Aproveitando o vácuo no poder deixado pela nobreza, as monarquias saíram fortalecidas dessa situação, uma vez que a burguesia percebeu, na figura do monarca, um representante legítimo contra as arbitrariedades da nobreza e para legitimar e defender os negócios deste grupo. A função da monarquia nesse momento foi decisória para a condução

tanto das guerras quanto das revoltas populares oriundas do sistema feudal. Foi necessária a criação de elementos que unificassem o povo. Criou-se então os sistemas de moeda e dos impostos, das leis e normas, pesos e medidas, e a delimitação das fronteiras. Esse conjunto de elementos significou a pacificação das guerras feudais e o fim do banditismo de estrada.

O desenvolvimento da navegação em alguns países da Europa, através do Atlântico, auxiliou no processo de desenvolvimento de novos polos comerciais. Esse aumento das redes comerciais europeias estimulou o crescimento de diversas cidades, transformando essas cidades em grandes centros culturais e comerciais. Com a crescente demanda comercial, devido à abertura deste grande mercado, logo os capitalistas iriam sofrer uma escassez tanto de metais preciosos quanto de mercadorias, principalmente as cobiçadas especiarias do Oriente. Apenas depois das navegações ibéricas e da descoberta de novas rotas para Ásia e África pelo Atlântico, no século XVI, o capitalismo comercial terá um período de relativo sucesso.

1.2 Redescoberta da antiguidade

O Renascimento foi também um movimento cultural de redescoberta da Antiguidade, na medida em que o conhecimento recuperado dos antigos europeus (gregos e romanos) constituiu a base intelectual da época. É importante ressaltar que os idiomas utilizados pelos jesuítas – responsáveis pela formação intelectual neste momento histórico – foram o grego e o latim. Nesse sentido, se buscou na cultura antiga um novo modo de analisar a cultura europeia do mundo medieval, tanto no que concerne ao conhecimento técnico-científico como no campo do pensamento e nas artes.

Ora, sempre se ouve dizer que o Renascimento, em sendo uma redescoberta da Antiguidade, representou um reavivar – um *Risorgimento*, os italianos amam dizer – da cultura antiga. Note-se, contudo, que as linhas citadas acima, bem como o restante do texto que as envolve, colocam a ênfase não em alguma continuidade, mera retomada de algo antes já dado, mas em uma espécie de deslocamento que permite aos homens da Renascença pôr em perspectiva sua própria cultura (AZAR FILHO, 2010, p. 1-2).

Foi um momento de diversas rupturas e conflitos na sociedade europeia. A Reforma Protestante, iniciada por Lutero na Alemanha, foi uma ruptura com a ordem social até então estabelecida, tendo se espalhado por diversos países da Europa. Por conta deste fato, a igreja católica reagiu com a Contrarreforma, ocasionando diversos conflitos entre os partidários do

catolicismo e os protestantes. Famoso como um dos maiores genocídios causados pela religião, o massacre da noite de São Bartolomeu ocorreu quando partidários católicos massacraram milhares de protestantes.⁴ O próprio Montaigne assinalou os horrores provocados pelos conflitos religiosos: no ensaio XI do livro II, chamado *Da crueldade*, ele diz que em sua época, “por causa das guerras civis, abundam os exemplos de terrível crueldade. Não vejo na história antiga nada pior do que os fatos dessa natureza, que se verificam diariamente e aos quais não me acostumo” (MONTAIGNE, 2004, p. 367).

Os centros de formação intelectual e profissional eram até então dominados pela igreja católica. As universidades medievais tradicionais tinham o ensino voltado para três carreiras tradicionais: a medicina, direito e a teologia. Esses centros de formação superior “estavam, portanto, empenhados em transmitir aos seus alunos uma concepção estática, hierárquica e dogmática da sociedade, da natureza e das coisas sagradas, de forma a preservar a ordem feudal” (SEVCENKO, 1985, p. 14). Deste modo, com a crise do sistema feudal, por volta dos séculos XV e XVI, o movimento humanista floresceu, durando tanto tempo e envolvendo tantas pessoas que se torna impossível considerar esse movimento como uniforme e estável. Os humanistas desse tempo se distinguiam de seus companheiros acadêmicos, os “escolásticos”, que estudavam autores do período medieval, como Tomás de Aquino e o “mestre” da escolástica, Aristóteles. Rejeitando a linguagem da filosofia humanista – que não era clássica – os escolásticos concentravam todos os seus esforços na Lógica, que para os humanistas era sem relevância em comparação ao estudo da filologia e da filosofia moral e política.

Michel Eyquem de Montaigne nasceu no ano de 1533 na França. Podemos dizer que a geração em que o autor nasceu – a geração de 1530 – não tinha lembranças do mundo anterior à Reforma Protestante e aos seus conflitos sociais, econômicos e religiosos. Ele era o filho mais velho e herdeiro de um cavaleiro gascão, e sua família era nobre há poucas gerações. O próprio autor era um nobre de quarta geração. Ele foi o primeiro da sua linhagem a negar o sobrenome Eyquem, autodenominando-se de Montaigne, que era o nome de sua propriedade herdada. O pensador é considerado por alguns um humanista, no sentido que a palavra era usada nas universidades italianas por volta de 1500. Neste sentido, um humanista era um mestre profissional dos estudos das “humanidades” (*Studia humanitatis*), ou seja, de história, ética, política, retórica e poesia, matérias que pensadores romanos antigos como Cícero consideravam “humanas”. Alguns filósofos romanos e pensadores do Renascimento, seguindo

⁴ Historiadores estimam de 10 a 30 mil o total de pessoas mortas na Noite de São Bartolomeu (ZIMMERMANN, 2019, p. 193).

Aristóteles (*Política* I, 1), consideravam que as habilidades essenciais dos homens eram a capacidade de falar e a de distinguir o certo do errado. O autor não era um humanista no sentido profissional, mas ele recebeu uma educação humanista e compartilhou interesses e atitudes dessa corrente, como por exemplo o interesse por autores da antiguidade clássica. Os humanistas, assim como alguns antigos, acreditavam que o estudo da humanidade é o estudo do homem, ou seja, da condição humana, e não da natureza do universo físico. Um pensador antigo, esquecido durante a Idade Média mas muito importante para o Humanismo renascentista, foi o sofista Protágoras, tendo sua frase “o homem é a medida de todas as coisas” se tornado um lema no Renascimento.

O filósofo francês não era um pensador sistemático, e de fato isso causa grandes dificuldades a quem tente interpretar o seu pensamento dessa forma. Ele possuía uma grande admiração pela Antiguidade, considerando sua época medíocre em comparação aos tempos gloriosos da Roma e da Grécia antigas. Os antigos serviam ao autor como ponto de referência para analisar seu tempo. Pensadores como Ovídio, Cícero, Diógenes de Laércio, Plutarco, Heródoto, entre outros, eram admirados e lidos pelo autor. Suas referências de heróis também eram todas da Antiguidade: Sócrates, por exemplo, foi um dos heróis admirados pelo autor.

1.3 Ceticismo e a crise no ideal de natureza humana

Um marco importante neste período foi a tradução do grego para o latim, no ano de 1552, da obra do filósofo cético Sexto Empírico, *Hipóteses Pirrônicas*⁵, que era uma introdução ao ceticismo. Posteriormente, no ano de 1569, foi traduzido também outro texto deste filósofo cético chamado *Contra os professores*.⁶ Estas obras tiveram grande circulação nos ambientes intelectuais europeus. Além deste fato, a filosofia cética acadêmica era bastante conhecida por intermédio de Cícero, que era considerado um grande mestre no período (MARCONDES, 2012, p. 425). Montaigne manifestava um interesse especial pelo ceticismo. Na obra citada anteriormente, *Hipóteses Pirrônicas*, é definido o princípio básico do ceticismo: o de opor toda proposição a uma proposição equivalente e com sentido oposto, e suspender o juízo entre as duas por não existir possibilidade de saber qual seja a proposição correta. O professor Luiz Antonio Alves Eva (2002, p.2) afirma que é amplamente conhecido o fato de Montaigne ter entrado em contato com a obra de Sexto Empírico por volta de 1576.

5 A tradução foi realizada por Henricus Stephanus (1528-1598).

6 Tradução feita por Gentian Hervet (1499-1584).

Esse princípio do ceticismo é defendido por Sexto a partir de alguns argumentos: primeiro, o argumento da falibilidade dos sentidos, ou seja, nossos sentidos nos enganam constantemente, não servem de parâmetro para termos a certeza de verdade. O outro argumento cético – que parece ter sido resgatado por Montaigne no ensaio *Dos Canibais* – que auxilia na reflexão do pensamento de Sexto Empírico é o da diversidade dos juízos e costumes humanos. Enquanto um povo pratica algum hábito, gosta de alguma coisa, outro povo tem costumes e gostos completamente distintos. Este argumento possui certa característica relativista, com a necessária conclusão de que todos os costumes têm a mesma valoração. Mais uma vez deve-se suspender o juízo, pois não há critérios para dizer que um costume seja correto enquanto outro não o é. O ceticismo se opõe aos dogmatismos, que são a crença de que nossos hábitos, atitudes e ética são melhores e mais corretos, enquanto outros hábitos e outras tradições de culturas distintas estão errados. Apesar disto, tanto Montaigne como Sexto Empírico recomendam que na vida prática vivamos de acordo com os costumes e leis do país em que vivemos.

Na obra *Hipóteses Pirrônicas*, Sexto Empírico apresenta os princípios gerais do pensamento cético. Primeiramente, traz uma distinção dos três tipos de filosofia existentes e seus respectivos representantes. Os filósofos que afirmavam que descobriram a verdade são os chamados dogmáticos, como é o caso de Aristóteles, Epicuro e os estoicos. Alguns filósofos da academia, posteriores a Platão, acreditavam que a verdade é inapreensível: esses são os acadêmicos. Os céticos autênticos ou céticos pirrônicos não afirmavam que é possível alcançar a verdade nem que é impossível (*Hipóteses Pirrônicas*, I, 1). O ceticismo, de maneira geral, segundo Sexto Empírico, opõe as coisas que aparecem e as coisas que são pensadas de todos os modos possíveis, e que devido à sua equipolência, ou seja, por todas possuírem o mesmo valor, tanto no que concerne aos objetos quanto às explicações, somos levados progressivamente à suspensão do juízo, por não existir um critério que seja suficiente. Deste modo alcançaríamos a ataraxia, a tranquilidade da alma (Ibid., p. 4-6).

Em todo caso, se quisermos definir o primeiro cético, é consenso afirmar que Pirro de Élis (365-275 a.C.) é considerado o primeiro filósofo cético. Pirro foi contemporâneo de Aristóteles e teria viajado com a comitiva de Alexandre, o Grande até a Índia, onde ele teria entrado em contato com ascetas indianos, e a partir disto ele teria adotado o agnosticismo e a suspensão do juízo (*Epokhé*), princípios do ceticismo. Diôgenes de Laêrtios, em sua obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, diz que Pirro afirmava que

(...) nada é honroso ou vergonhoso, nada é justo ou injusto, e aplicava igualmente a todas as coisas o princípio de que nada existe realmente, sustentando que todos os atos humanos são determinados pelos hábitos e pelas convenções, pois cada coisa não é mais isto que aquilo (DIÓGENES LAËRTIOS, 2014, p. 267).

Pirro não deixou nada escrito, seu discípulo Timon de Filos (325-235 a.C.) foi o responsável pela preservação de seu pensamento. Pirro não estabeleceu uma filosofia propriamente dita e sim um modo de vida pirrônico, ou seja, o ceticismo pirrônico não é um conjunto de dogmas e teorias. Ele não afirmava que era impossível alcançar a verdade nem que era possível.

Enesidemo de Cnossos (séc. I a.C.) foi outro filósofo considerado um dos herdeiros do pensamento cético pirrônico. Segundo Diôgenes Laértios (2014, p. 272) são de Enesidemo os dez modos (tropos) que promoviam a suspensão do juízo. Esses tropos – principalmente o segundo, que fala sobre a diferença entre os seres humanos, e o décimo, que é sobre o domínio da ética, da diversidade dos costumes, das regras de conduta, leis, normas e crenças (MARCONDES, 2012, p. 432) – auxiliavam na suspensão do juízo e forneciam um arcabouço teórico para o debate sobre a diversidade de culturas, assim como o debate de uma natureza humana universal.⁷ Após as traduções das obras de Sexto Empírico, e com a descoberta do Novo Mundo, esses argumentos céticos são radicalizados, principalmente por conta do impacto causado por essa descoberta nas ciências antigas, que não conseguiram explicar a nova realidade que se apresentava no período. De todo modo, o décimo tropo de Enesidemo forneceu um material teórico tanto para o debate da natureza humana quanto para o da diversidade cultural, na filosofia de Montaigne.

A visão cética, portanto, nos auxilia a compreender que os critérios que temos como “verdade” podem facilmente ser desqualificados como universais. No mundo, existe uma multiplicidade tão grande de culturas, de sistemas de valor e costumes, que é impossível definir qual é a melhor cultura, ou a correta. Esta tentativa de qualificação está fadada a cair numa postura etnocêntrica. O argumento cético da Antiguidade forneceu o material teórico para a reflexão e para o debate sobre a diversidade cultural, combatendo, deste modo, o etnocentrismo europeu. Afinal, grande parte das descrições dos nativos das Américas foi

⁷ Eva, em seu artigo chamado *Montaigne ceticismo e costume* (2002, p. 2), afirma que o décimo tropo de Enesidemo “(...) conduz o filósofo a confrontar os costumes aceitos como supostamente superiores, que pretensamente representariam a verdadeira natureza das coisas, àqueles que nos causam estranheza, ainda que aceitos por outros povos, para concluir que essa impressão de naturalidade ou superioridade não se sustenta racionalmente — pois, igualmente, os outros povos que agem segundo costumes diversos os tomam como melhores que os costumes contrários e não se pode encontrar um critério isento para julgar esse conflito (pois cada povo acha justo e natural seguir aquele comportamento particular que costumeiramente segue)”.

realizada através de descrições com características privativas, ou seja, os nativos eram quase sempre definidos por aquilo que eles não eram, sempre usando como comparativo a própria sociedade europeia, conforme as sentenças “sem lei”, “sem direitos”, “sem fé”, “sem rei”, “sem propriedades”.

Na época de Montaigne, no século XVI, existia um interesse grande pelo exótico, pelo diferente. As descrições das viagens em países com costumes completamente distintos dos europeus tinham uma popularidade acentuada nesse momento. No final da Idade Média, relatos como os de Marco Polo sobre a China eram bastante difundidos e, apesar de hoje serem considerados fictícios, na época eram considerados reais. Com o estabelecimento de rotas para o Oriente pelo Atlântico, e posteriormente com a descoberta de novas terras no Ocidente, esse interesse ficou mais acentuado. O filósofo não escapou do espírito de seu tempo. Existia um interesse profundo por outras culturas. O debate sobre a diversidade dos costumes é fruto de duas coisas: primeiro do retorno à Antiguidade clássica no período do Renascimento, segundo do encontro com culturas completamente distintas a partir das Grandes Navegações.

Desde a Antiguidade existia um debate amplo sobre o tema. Filósofos como Sócrates e Diógenes, o Cínico, se intitulavam cidadãos do mundo, por exemplo. Alguns outros autores como Heródoto, Tácito e Sexto Empírico, que foram muito estudados no século XVI, escrevem acerca dos costumes diversos com um olhar etnográfico, utilizando-se de um arcabouço teórico que fornecia esquemas conceituais para auxiliar a interpretação desta questão. O tema da alteridade foi essencial para os filósofos renascentistas, uma vez que também foi central para a cultura daquele tempo com suas problemáticas. O Renascimento representou um momento de diversas rupturas com o pensamento medieval. Foi um momento em que a questão do homem ganhou força, assim como a questão da alteridade, uma vez que foi um momento de diversos encontros com outros, fossem esses outros oriundos do passado greco-romano ou completamente novos como os habitantes do Novo Mundo. Destes encontros transbordaram exemplos de etnocentrismo, de crueldade e ganância do povo europeu do período. O homem renascentista vivia em um contexto conturbado e incerto, foi um momento de grande efervescência política e intelectual.

Da peste negra à Reforma, da Inquisição à revolução técnico científica, dos Grandes Descobrimentos à redescoberta do mundo antigo, é do confronto com limites e fronteiras e de sua ultrapassagem que se trata: uma nova face da morte e dos deuses, a multiplicação dos sujeitos pela comunicação, as tentativas de dominar a mais que nunca perturbadora fecundidade da natureza; novos mundos internos e externos, presentes e passados, naturais e

sobrenaturais apresentam-se à consciência humana, que precisa agora aprender a se reformar para abarcar as novas possibilidades, e (re)encontrar em meio a elas um caminho seguro em direção a si mesmo; trata-se de reconstruir seu lugar na ordem cósmica, remodelando a si mesmo e ao seu destino. (AZAR, 2010, p. 3).

As guerras de religião, a peste, a Reforma Protestante e a Contrarreforma, aliadas às Grandes Navegações e ao descobrimento do Novo Mundo, à revolução técnico-científica e às redescobertas de textos da Antiguidade, foram fatores essenciais para a reflexão da humanidade naquele período. Em meio a essas séries de conflitos, o Renascimento representou um momento em que o homem europeu refletiu sobre si mesmo usando como parâmetro de medida textos de uma cultura passada. Com o retorno de questões cétricas e de textos sobre a diversidade de culturas, o debate sobre a universalização da natureza humana ganhou um arcabouço teórico forte, auxiliando a reflexão acerca dos povos recém-descobertos, vindo de encontro a questões como: existe uma “natureza humana” universal?

Na época das Grandes Navegações, a questão da universalidade da natureza humana teve um apreço especial por conta da interação dos europeus com outros povos, outras culturas. O contato dos europeus com os povos do Novo Mundo, esse outro extremo, provocou múltiplas e diversas reflexões no pensamento europeu. A descoberta deste outro provocou um impacto sobre o pensamento europeu da época, e abalou a imagem tradicional da natureza humana no pensamento filosófico e teológico daquele período.

2 NOVO MUNDO E O CANIBAL.

Neste capítulo analisaremos a construção do termo “canibal”, assim como os primeiros contatos dos povos europeus com os nativos ameríndios. Inicialmente teremos como foco o navegador genovês Cristóvão Colombo e alguns de seus relatos, passando ao nauta Américo Vespúcio e as versões apócrifas de seus relatos. Perpassando estas análises, realizaremos um estudo mais profundo sobre a criação dos mitos em torno do costume antropofágico dos nativos. Ponderaremos a respeito da visão de dois cosmógrafos franceses e suas visões acerca dos costumes dos nativos. São eles André Thevet e Jean de Léry. Por último, será estudada a obra do alemão Hans Staden a respeito dos tupinambás.

2.1 Colombo e a criação do mito do Canibal.

Cristóvão Colombo é tradicionalmente reconhecido como o primeiro europeu a estabelecer e documentar as rotas para as Américas. A partir de sua viagem de 1492 e dos relatos posteriores, o Novo Mundo e seus habitantes foram apresentados aos humanistas de toda a Europa. Dentre os motivos que levaram Colombo a partir em direção às Américas, estava o fato de que ele acreditava que se poderia chegar às Índias pelo Ocidente, atravessando o oceano Atlântico que, até então, havia sido uma fronteira intransponível. Segundo Todorov, existiam três impulsos ligados à conquista, e desse modo ligado à postura de Colombo em relação à nova descoberta: o primeiro era humano, ligado à busca por riquezas; o segundo era divino, relacionado à religião cristã; e o terceiro era a apreciação da natureza que se apresentava (TODOROV, 2012, p. 9). Colombo era um navegador com um forte espírito medieval, ao mesmo tempo em que representava uma nova ordem de pensamento oriunda do Renascimento, e isso vai refletir consideravelmente nas interpretações que o genovês faz dos nativos ameríndios e das terras recém-descobertas. O pesquisador Paulo Emílio Taviani, autor da obra *El hombre Colón protagonista del gran acontecimiento* (1990), citado por Gilmei Francisco Fleck, sugere que a proposta de Colombo era

Teórica e medieval, assim como a sua visão filosófica e teológica, incluindo as suposições contidas em suas concepções científicas; sendo renascentista o seu espírito pesquisador, seu desenvolvido amor pela natureza, sua capacidade, chegando ao ponto de se enfrentar com a explicação dos feitos e fenômenos não observados nem explicados até então. Renascentista [...] sua concepção e metodologia econômicas, tipicamente mercantilistas e capitalistas (TAVIANI apud FLECK, 2008, p. 24).

Assim como Colombo, os primeiros navegadores europeus, de maneira geral, quando encontraram o Novo Mundo acreditaram que haviam chegado perto do paraíso terrenal: uma região de eterna primavera onde seus habitantes viviam uma inocência que lembrava a de Adão e Eva no Éden. Um exemplo claro disso era a nomeação das localidades pelos quais os navegadores passavam: “A cada lugar, o nome do santo do dia: Todos os Santos, São Sebastião, Monte Pascoal. Antes de batizarem os gentios, batizou-se a terra encontrada” (CUNHA, 2012, p. 8).

Colombo era um homem religioso e fazia constantemente orações, pedindo a Deus que lhe auxiliasse na busca por ouro. E por conta da sua crença de que estava chegando na borda do paraíso terreno, o genovês também acreditava que iria encontrar muitas riquezas. Em 21 de novembro escrevia: "Por conta do calor, que o almirante disse ter experimentado aqui, ele argumentou que nestas Índias e lá onde ele estava deveria haver muito ouro" (apud HULME, 1987, p. 15). Porém, ele não acreditava unicamente nos dogmas cristãos. Acreditava também em mitos, que foram legados pela Antiguidade greco-romana. Cinocéfalos, ciclopes, sereias e amazonas eram frequentemente “avistadas” e relatadas por ele em seus diários e cartas, como neste relato, por exemplo: "O Almirante diz que na véspera, a caminho do rio do ouro, viu três sereias que saltaram alto, fora do mar, mas elas não eram tão belas quanto se diz, embora de um certo modo tivessem forma humana de rosto" (apud TODOROV, 2012, p. 10). As crenças de Colombo guiavam suas interpretações sobre as novas terras, principalmente no âmbito da comunicação entre europeus e nativos.

Segundo Todorov ao analisar as cartas, os relatórios e os diários de Colombo, parece que sua principal intenção com a expedição era o enriquecimento, ou seja, ele estava em uma busca constante por ouro. É esta busca que faz o genovês descobrir a América e o selvagem americano.⁸ E foi este encontro com os nativos ameríndios – povos diferentes de tudo o que o europeu já tinha visto anteriormente, e que se apresentavam como um outro tão distante do europeu – que gerou uma ambiguidade em suas descrições e interpretações em torno dos diversos povos e culturas encontrados. Foi antes por intermédio de Colombo, portanto, que o canibal surgiu no imaginário europeu.

Originalmente, as localizações dos povos antropofágicos eram estabelecidas geograficamente nas regiões correspondentes à África e à Ásia. Com a chegada dos europeus

⁸ Segundo Todorov “Ao ler os escritos de Colombo (diários, cartas, relatórios), poderíamos ter a impressão de que seu motivo principal é o desejo de enriquecer (...) O ouro, ou melhor, a procura deste (já que não se encontra quase nada no início), está onipresente no decorrer da primeira viagem. No dia seguinte à descoberta, 13 de outubro de 1492, ele anota em seu diário: ‘Estava atento e tratava de saber se havia ouro.’” (2012, p. 5)

no Novo Mundo ocorre um transporte geográfico de seus mitos antigos e medievais, que migram dos continentes africano e asiático para as Américas. Assim que as Amazonas, as Sereias, os Ciclopes e o Cinocéfalo foram “avistados” pelo navegador genovês, e há relatos de outros cosmógrafos em torno destes mesmos mitos e lendas. Colombo foi, em certa medida, o primeiro a transportar os seres fantásticos do imaginário europeu para as novas terras encontradas por ele.

Legada pelo historiador grego Heródoto, a palavra antropofagia, no original grego, correspondia à junção de duas palavras pré-existentes (“comedores”/de “seres humanos”), e designava os povos que habitavam presumidamente além do Mar Negro, os chamados citas. O nome “canibal” foi criado por Colombo. Canibal deriva de Caniba, uma modificação de “cariba”, que era uma palavra usada pelos índios caribes das Pequenas Antilhas para se identificarem, significando, no idioma dos nativos, “ousado”. Já para os nativos de Cuba o termo “cariba” tinha um valor pejorativo, assumindo uma conotação de feroz e de uma barbárie exacerbada. A primeira aparição da palavra canibal em um texto europeu ocorreu nos diários de Colombo, tendo esta palavra sido imediatamente relacionada com a prática de comer carne humana. O genovês não teve contato com o canibalismo nas suas primeiras viagens. Ele o “ouviu falar” pelos indígenas, e é curioso que o desconhecimento da linguagem do nativo não o tenha impedido de interpretar as suas falas como melhor lhe convinha. É por intermédio de Cristóvão Colombo e da incompreensão gerada no campo da linguagem entre nativos e esses primeiros europeus em terras americanas que nasce o termo “canibal”. Na sua viagem inaugural em 1492, “Colombo não é apenas o descobridor da América: ele é, antes de tudo o inventor do canibal” (LESTRINGANT, 1997, p. 27).

No *Diário de viagem*, que foi transmitido por Bartolomeu de Las Casas em 4 de novembro de 1492, na costa norte de Cuba, ele conta como recebeu a primeira notícia do horror canibal graças a alguns intérpretes que diziam “hombres de un ojo y otros com hocicos de perros que comiam hombres, y que em tomando uno degollaban y le bebiam su sangre y le cortaban su natura” (HOLANDA, 2000, p. 21). Em outras palavras, a construção do termo canibal passa primeiramente pelas concepções dos seres fantásticos legados pela Antiguidade. Primeiro os ciclopes e os homens dotados de cabeça de cachorro, os cinocéfalos. Neste ponto o nome canibal ainda não aparece, mas é certo que esses homens com cara de cachorro e de um olho fossem representações de criaturas fantásticas legadas pelos velhos acervos da antiguidade.

Segundo Lestringant (1997) os ciclopes e os cinocéfalos há muito tempo já faziam parte de uma lista de raças monstruosas, descritas desde Plínio e Solino até Santo Agostinho,

e tempos depois por Isidoro de Sevilha. Um catálogo de raças monstruosas aparece também na obra de Isidoro. Seguidos, um do outro, aparecem os ciclopes e os cinocéfalos. Essas criaturas fantásticas também aparecem na obra *Imago Mundi* de Pierre d’Ailly, do início do século XV, um dos livros de cabeceira do “descobridor”. É notável como Colombo ajustou e traduziu os termos pejorativos que os nativos de Cuba davam aos vizinhos antropofágicos em função de um “imaginário científico” da época, sempre usando a autoridade de escritos antigos para adequar os termos que surgiam destes diálogos.

É sintomático ver, no *Diário* de Colombo, como o cinocéfalo precede o Canibal. Designado explicitamente como tal, este aparece apenas algumas páginas mais adiante, na data de 23 de novembro de 1492. A analogia de contextos com a conversa do dia 4 de novembro precedente permite ver na palavra canibal um equivalente exato de homens com cabeça de cachorro (LESTRINGANT, 1997, p. 29).

É curioso como nos diários de Colombo a ideia do cinocéfalo precede o termo canibal, e como a partir de 23 de novembro de 1492 ocorre uma metamorfose no termo: como por encaixe, os *canibas*, sempre com sua face canina, passaram a ser identificados com os ciclopes. Ocorre uma junção entre as duas raças monstruosas, gerando um ser monstruoso de dupla potência: o ciclope cinocéfalo. Foi por meio destas concepções de raças monstruosas antigas que se construiu a figura do canibal nos primeiros contatos do povo europeu do século XV. Colombo pretendia compreender o Novo Mundo que se apresentava a partir de concepções antigas que faziam parte da tradição do povo europeu.

Posteriormente, a confusão alcançou um novo patamar, enriquecido pelo radical latino *canis* (Ibid., p. 30). Colombo acreditou que esse canibal nada mais era que o povo do Grão-Cã da Tartária, já que ele acreditava estar se dirigindo à costa ocidental da Ásia. Muito influenciado pela obra *As Viagens de Marco Polo*, o descobridor das Américas acreditou estar chegando no ocidente da Ásia.⁹ Entre escolher acreditar nos ciclopes cinocéfalos e no povo de Grão-Cã, Colombo opta pela segunda opção, sempre guiado pela busca das riquezas do Oriente.

Parece provável que eles são importunados por uma raça inteligente, todas estas ilhas vivem sob grande medo daqueles Caniba. “Então eu repito o que já disse em outra ocasião”, ele fala, “Os Caniba são nada mais que os homens do Grande Khan [que Caniba no es outra cosa sino la gente del Gran Can], que devem estar muito próximos daqui e ter embarcações, e eles

⁹ Segundo Todorov “ele queria encontrar o Grande Can, ou imperador da China, cujo retrato inesquecível tinha sido deixado por Marco Polo” (2012, p. 7).

devem vir pegá-los como cativos, e, como os prisioneiros não retornam, eles acreditam que foram comidos (HULME, 1987, p. 25).

Apesar das evidências crescentes de canibalismo, Colombo prefere negar essa possibilidade e acredita na hipótese levantada por ele mesmo de que era o povo de Grão-Cã Kubilay. Mesmo na ausência de provas de que ele estava na costa ocidental da Ásia, Colombo se agarra a esta possibilidade desesperadamente. De fato, ele só terá a experiência do canibalismo dois anos mais tarde, na sua segunda viagem: depois de ter atingido as Antilhas, ele descobre, em um vilarejo de Guadalupe, restos de um festim canibal abandonado há pouco tempo pela população cariba. Tal cena é retratada e descrita por Pierre Martyr d'Anghiera, um humanista que residia na corte espanhola e que era membro do conselho das Índias. Por sua função oficial, ele dispunha de material de primeira mão. Anghiera escreve uma obra sobre as descobertas de Colombo com um rico detalhamento culinário da antropofagia dos nativos americanos.

Aos poucos, a ideia do cinocéfalo, do ciclope e do povo de Grão-Cã serão substituídas pela ideia do canibal açougueiro. A antropofagia dos ameríndios vai perdendo suas características míticas e fantasiosas. De toda maneira, o canibal vai se tornando aos poucos o novo “bicho-papão” do homem europeu renascentista. Deste modo, o que “o canibal perde no plano do mito, ele ganha em carga imaginária. Separado de sua pré-história fabulosa, ele, em revanche, se nutre de um recalque imediatamente decifrável” (LESTRINGANT, 1997, p. 47).

Apesar de os nativos canibais perderem aos poucos a “cabeça de cachorro”, uma nova interpretação (fantasiosa ou fictícia) começa a ser construída pelos europeus: a ideia do canibal como um açougueiro perfeito. A partir da obra de Pierre Martyr d'Anghiera, *De Orbe Novo*, obra essa que foi largamente divulgada na Europa, uma grande publicidade girou em torno da descoberta dos índios canibais por Colombo. Curiosamente, esse retrato criado por Anghiera se assemelhava às práticas culinárias dos próprios povos europeus. Para Pierre, ampliando assim a visão relatada por Colombo, a invasões dos caribes nas terras dos seus inimigos eram vistas como uma caça de um gado humano, com direito a um rápido abate e domesticação. Segundo Danilo Marcondes, Pierre Martyr d' Anghiera era

um clérigo de origem italiana, conselheiro dos reis de Espanha, embora jamais tenha estado nas Américas, escreveu uma série de textos de grande repercussão e muito difundidos na época, baseados nos relatos dos viajantes. Esses autores tinham em sua maioria uma formação humanística e foram influenciados pelo contexto do início do Renascimento na Itália (MARCONDES, 2015, p. 3).

A lógica alimentícia se encaixou bem nas visões dos primeiros navegadores sobre o Novo Mundo. Temos, por exemplo, a explicação do motivo pelo qual as mulheres eram poupadas do ritual canibal pela simples ideia da reprodutora. Elas eram mantidas com vida, bem tratadas e eram emprenhadas pelos vencedores, para seus rebentos servirem de alimento posteriormente. Pierre Martyr enfatiza isso comparando as práticas alimentícias dos europeus com os costumes canibais dos povos ameríndios. Entretanto, isso não era verdade: os nativos acreditavam que a força de procriação pertencia ao macho. Logo, era impossível que os guerreiros comessem suas próprias crias, mesmo elas nascendo de cativas.

É interessante perceber que a construção do mito do canibal toma proporções inimagináveis na escrita de Pierre Martyr. Comparando com o *Diário de viagem* de 1492, há uma espécie de racionalização extrema desde que o mito foi gerado. O canibal que Colombo ouviu dizer, que existia pela boca dos taianos, foi transformado na perfeita lenda do horror da barbárie dos indígenas nativos americanos. A aproximação entre o canibalismo ameríndio e os hábitos alimentícios europeus foi tão forte que nos escritos de Martyr foram relatadas, no encontro com salgas do festim canibal, grelhas que eram inexistentes nos tetos das cabanas dos nativos.

O clérigo Pierre Martyr, com sua obra *Orbe Novo*, abre novo espaço para uma nova mitificação da figura dos canibais. De fato, sua obra cria uma das primeiras imagens do canibal na literatura da época, quando ele, por exemplo, retrata a primeira viagem de Colombo no momento em que os índios taianos eram caçados pelas florestas. É quando o autor retrata a cena de maneira quase que obsessiva: “Os canibais os pegam ainda crianças e os castram como se faz entre nós com os frangos e os porcos que queremos engordar e preparar para nossas refeições...” (apud LESTRINGANT, 1997, p. 41). Deste modo, a fábula do “canibal açougueiro perfeito” é criada e amplamente divulgada pela Europa renascentista.

É interessante perceber as primeiras reações de Colombo com os povos nativos americanos. A primeira referência aos indígenas é de fato significativa, pois a primeira impressão que causou estranheza foi o fato de os nativos estarem nus. Houve, na época, uma forte tendência em associar a descoberta desses novos povos com o mito da idade de ouro da humanidade, uma época em que a humanidade vivia de acordo com a natureza, sem a cultura, as normas e os costumes, como a ideia do jardim do Éden bíblico. Este fato é bem revelador, pois a falta de vestimenta era um símbolo forte de ausência de cultura para o europeu e sua cosmologia da época. Os nativos foram colocados em um patamar de inferioridade por estarem fisicamente nus, e na opinião de Colombo a nudez caracterizaria um desprovemento de atributo cultural. Desta ideia surgiram as características excludentes como sem rei, sem lei

e sem fé. Isso servia bem à interpretação que o “descobridor” fez dos nativos, pois para ele, na cosmovisão cristã, os seres humanos passaram a se vestir depois da expulsão do paraíso, portanto, no início na identidade cultural europeia. Deste modo, Colombo aproxima os nativos do Adão e Eva bíblicos: “La gente de esta isla y de todas las otras que he hallado y he habido noticia, andan todos desnudos, hombres y mujeres, así como sus madres los paren” (COLOMBO, 2008, p. 3). Essa comparação tende a alegorizar a figura dos nativos como seres culturalmente infantis, recém-nascidos.

Todavia, a nudez física aparente dos nativos logo se transforma em uma completa nudez cultural e espiritual. Para Colombo, a qualificação dos ameríndios pela ausência ganha força e vai inevitavelmente fazer parte da imaginação do pensamento europeu posterior, a respeito dos povos recém-descobertos. Ele diz em suas cartas: “Estas gentes são pacíficas e medrosas, nuas, sem armas e sem leis” (apud TODOROV, 2012, p. 21). O navegador ainda acrescenta a ausência de religião ou seita aos nativos. Fica clara a qualificação dos nativos através de sentenças negativas e excludentes, ou seja, os nativos, para Colombo, são mais descritos pela falta, tendo sempre como comparação mais a própria cultura europeia do que a própria cultura dos nativos.

É curiosa a representação da nudez dos nativos como seres culturalmente virgens, prontos para receberem o evangelho e a cultura espanhola. Colombo descreve os diversos povos encontrados nas Américas quase sempre da mesma maneira, destacando a nudez. Este fato aparenta ser uma característica que coloca todos os nativos no campo comum da ausência de cultura. Tendo em vista que a humanidade – sob ponto de vista da cosmologia cristã – passou a se vestir após a expulsão do paraíso, o uso de roupas pode ser considerado um marco do início da história da cultura da civilização europeia. Ora, se os nativos estão fisicamente nus, por lógica eles também estão culturalmente nus. Embora as descrições não sejam detalhadas, principalmente no que diz respeito à diversidade cultural dos diversos povos encontrados por ele, dois traços importantes são frisados por Colombo. De um lado uma generosidade que às vezes beirava a burrice (segundo a visão do europeu) e de outro, uma covardia.

Desde os primeiros contatos da tripulação de Colombo com os nativos, na ausência de palavras e na falta de compreensão da linguagem indígena, os índios e os espanhóis trocavam pequenos objetos. Colombo destacava que os nativos trocavam qualquer coisa por objetos que para ele eram sem valor, como por exemplo: “alguns tinham pedaços de ouro no nariz, que de bom grado trocavam por coisas que valem tão pouco que não valem nada” (apud TODOROV, 2012, p. 22). O que o navegador não compreendia é que os sistemas de troca e de valor são

diferentes conforme a cultura, e são convencionais. Deste modo, surgiu a mesma incompreensão no campo linguístico e no campo dos valores. Um sistema de trocas diferente não significava necessariamente a ausência de um sistema.

Percebendo essa discrepância no sistema de troca dos nativos, Colombo assumiu uma postura protecionista, proibindo seus marinheiros de realizarem trocas que ele considerava escandalosas para os indígenas. Contudo, o próprio genovês oferece presentes estranhos, que nos dias atuais associamos aos “selvagens”, como por exemplo, espelhos, miçangas, roupas. Nas palavras de Colombo “Mandei procurá-lo, dei-lhe um gorro vermelho, algumas miçangas de vidro verde, que pus em seu braço, e um par de guizos que preendi a suas orelhas.” (apud TODOROV, 2012, p. 23) Baseado nessas observações e nas trocas realizadas, o navegador genovês declara que os nativos eram as pessoas mais generosas do mundo, contribuindo para a construção posterior da ideia do “bom selvagem”. “Verdad es que, después que se aseguran y pierden este miedo, ellos son tanto sin engano y tan liberales de lo que tienen, que no lo creería sino el que lo viese” (COLOMBO, 2008, p. 3).

Essa generosidade vai se refletir posteriormente na ausência de bens privados por parte dos nativos, tendo em vista a relação que a comunidade indígena tinha com seus membros. O próprio Colombo presente isso quando diz que tinha a impressão de que todos os indígenas tinham o mesmo direito sobre o que cada um possuía, principalmente no que concernia aos víveres. Outro caminho para essa questão pode ser encontrado em um episódio da segunda viagem de Colombo, legado por Fernando, o filho:

Alguns índios que o Almirante tinha trazido de Isabela entraram nas cabanas (que pertenciam aos índios locais) e serviram-se de tudo o que era de seu agrado; os proprietários não deram o menor sinal de aborrecimento, como se tudo o que possuísem fosse propriedade comum.

Os indígenas, achando que tínhamos o mesmo costume, no início pegaram dos cristãos tudo o que era do seu agrado; mas notaram seu erro rapidamente (apud TODOROV, 2012, p. 24).

Em contrapartida, os nativos acreditaram que os cristãos europeus possuíam esse mesmo costume. O relato mostra que eles pegaram dos navegadores tudo que era do seu agrado, fazendo Colombo esquecer da sua própria impressão inicial. A partir disso, longe de serem generosos, os nativos foram transformados em ladrões. De melhores homens do mundo tornaram-se selvagens violentos. O colonizador chega a punir os nativos da mesma forma que eram realizadas as punições para os ladrões na Espanha: “se fosse descoberto que alguns deles

roubam, castigai-os cortando-lhes o nariz e as orelhas, pois são partes que não se pode esconder” (Ibid., p. 24).

Colombo descreve a covardia dos nativos seguindo um caminho parecido, que em certa medida não correspondia à realidade e carregava uma condescendência que beirava a comicidade: “Ellos no tienen hierro, ni acero, ni armas, ni son para ello, no porque no sea gente bien dispuesta y de hermosa estatura, salvo que son muy temeroso a maravilla” (COLOMBO, 2008, p. 3). Ao que tudo indica, Colombo não compreendia os nativos. No final da sua primeira viagem, ele deixa alguns de seus homens em algumas partes das terras recém-descobertas. Retorna após um ano e descobre que aqueles nativos “covardes e ignorantes das armas” mataram todos.

Outro ponto importante nos primeiros contatos entre europeus e nativos foi a divinização dos europeus por parte dos ameríndios. Estes últimos acreditaram, inicialmente, que os navegadores eram seres de origem divina. “São crédulos, sabem que há um Deus, e estão convencidos que viemos de lá” (apud TODOROV, 2012, p. 25). Esse fato daria uma boa explicação sobre o medo inicial que os nativos tiveram do europeu. É curioso que o oceano atravessado pelos europeus tenha sido tão abstrato para os nativos, a ponto de os conquistadores parecerem ser de outro mundo. No entanto, esse fato não deixa de lado características extremamente mundanas, como a busca por riquezas dos europeus. Os espanhóis vêm ao novo continente imbuídos de trazerem a religião para os nativos, virgens de cultura e fé, e em troca levam as riquezas para o velho continente.

Desperta igualmente interesse perceber como se apresentava o etnocentrismo europeu nesses primeiros contatos, e como esses contatos vão influenciar as percepções que os europeus em geral terão sobre os ameríndios. A atitude de Colombo reflete as atitudes que os outros europeus tiveram posteriormente diante dos nativos das Américas. É a atitude do colonizador diante do futuro colonizado. Fica clara a postura etnocêntrica que interpretava os nativos a partir de si mesma. Colombo tenta assimilar os nativos a partir da sua própria cultura, convertendo-os à sua religião e assimilando-os à civilidade, ao fazer com que se vistam por exemplo. Uma de suas ideias iniciais era espalhar o evangelho, acreditando que os nativos receberiam a religião dos europeus de bom grado, que tinham uma predisposição natural para o cristianismo e que possuíam qualidades cristãs por excelência. No entanto, fica claro que para que essa imagem do ameríndio como um cristão em potencial se fizesse valer, seria necessário suprimir algumas características que poderiam contradizer o próprio Colombo, segundo Todorov em *A conquista da América*:

Ou ele pensa que os índios (apesar de não utilizar esses termos) são seres completamente humanos com os mesmos direitos que ele, e aí considera-os não somente iguais, mas idênticos e este comportamento desemboca no assimilacionismo, na projeção de seus próprios valores sobre os outros ou então parte da diferença, que é imediatamente traduzida nos termos de superioridade e inferioridade (no caso, obviamente, são os índios inferiores): recusa a existência de uma substância humana realmente outra, que possa não ser meramente um estado imperfeito de si mesmo. Estas duas figuras básicas da experiência da alteridade baseiam-se no egocentrismo, na identificação de seus próprios valores com os valores em geral, de seu eu com o universo; na convicção de que o mundo é um (TODOROV, 2012, p. 25).

De todo modo, a ideia de transformar os nativos em vassalos do rei ganha força, na medida em que as riquezas dos novos territórios vão sendo apresentados à Coroa espanhola. Mas a questão da igualdade ficava em evidência: se os indígenas eram considerados iguais diante de Deus, e se eles não quisessem entregar suas riquezas e nem se submeter à Coroa? Dessa maneira, Colombo precisou se guiar em direção à necessidade de subjugar os nativos militar e politicamente, colocando esses povos recém-descobertos em uma posição de inferioridade. Colombo não hesitava em mencionar essa necessidade, uma vez que considerava os nativos inferiores de dois modos distintos, como índios inocentes e como idólatras canibais.

Para Colombo, existiam dois tipos de indígenas: os inocentes, tábulas rasas prontas para receberem o Cristianismo, e os idólatras, canibais que deveriam ser punidos e que podiam ser escravos em potencial. Nesse sentido, a visão etnocêntrica de Colombo segue a seguinte lógica: afirma uma igualdade perante a fé, e disso nasce o reconhecimento de que eles poderiam ser convertidos ao Cristianismo, ao tempo em que afirma, pela suposta ausência de cultura e fé, sua inferioridade. Com isso restam três opções para os nativos: a vassalagem (conversão), a escravidão ou a morte. Colombo, de fato, trata os povos que encontra como gado.

Figura 1: Açougue de canibais com cabeça de cachorro. Lorenz Fries, Estrasburgo, 1525 e 1527. Gravura em Madeira.



Fonte: Lestringant, 1997, p. 152-153.

2.2 Vespúcio, *Mundus Novus* e o canibal açougueiro

Outro navegador importante, posterior a Colombo, foi o florentino Américo Vespúcio. Foi ele o primeiro a demonstrar que as novas terras descobertas não eram a costa ocidental da Ásia. Ao que tudo indica, é provável que Vespúcio tenha tido a formação humanista da época, tendo em vista que sua família era importante e rica. O pesquisador Antonio Edmilson Martins Rodrigues, no prefácio da obra *Novo Mundo: as cartas que batizaram a América / Américo Vespúcio*, afirma que:

Vespúcio, homem de Florença, intelectual renascentista, dirige seu olhar para as singularidades do Novo Mundo, destaca-as como o novo, na forma e no conteúdo, alargando o horizonte de possibilidades abertas pela revolução do Renascimento. Em parte, confirma várias ideias que vinham sendo desenvolvidas pela renovação resultante da leitura da tradição greco-romana, mas ia mais longe, buscava novas formas de navegar, novas maneiras de conhecer através da velocidade de circulação (VESPÚCIO, 2013, p. 14).

Foi em sua homenagem que o Novo Mundo foi batizado de América. *Americus* é a versão latina do primeiro nome do navegador, um intelectual renascentista que tinha uma

leitura da tradição greco-romana, como muitos estudiosos de sua época. Vespúcio era um agente da casa bancária dos Médicis em Sevilha, e teria realizado quatro expedições às terras do Novo Mundo. As duas primeiras foram a serviço da Coroa espanhola, nas quais ele teria aportado em regiões da América Central e da Venezuela respectivamente. As outras duas viagens foram realizadas para a Coroa portuguesa, e ele teria percorrido a costa brasileira, alcançando inclusive a região do Rio da Prata. É curioso como em algumas das cartas de Vespúcio, por exemplo, na chamada *Carta de Lisboa* (1502) endereçada a Lorenzo de Médici, as descrições sobre os nativos, entre fantasias e sensacionalismos, são sempre ambivalentes, ou seja, sempre têm como ponto de comparação a cultura e a sociedade europeias. Nesta mesma carta, o navegador também coloca os nativos no âmbito da ausência de costumes, normas e cultura, seguindo aqui a associação das descobertas destas sociedades tribais com o mito da Idade de ouro.

Não têm nem lei nem fé alguma. Vivem segundo a natureza. Não conhecem a imortalidade da alma. Não possuem entre si bens próprios porque tudo é comum. Não têm fronteiras de reinos ou província; não têm rei nem obedecem a ninguém; cada um é senhor de si. Não administram justiça, que não é necessária para eles, porque neles não reina a cobiça (VESPÚCIO, 2013, p. 81).

No entanto, nesta mesma carta Vespúcio não se limita ao campo comum da ausência de cultura: ele também enfatiza o canibalismo, em certa medida de maneira sensacionalista, negando as características reais que faziam parte do rito antropofágico. Um ponto importante nesta carta atribuída a Vespúcio é a descrição física dos nativos que ele supostamente faz. Os nativos, segundo ele, possuem corpos belos e rostos formosos, mas eles mesmos se mutilam, furando o rosto e colocando pedras, bem como ossos nos buracos para enfeitar. O espanhol chega a comparar um nativo que ele encontrou com um monstro, pela quantidade e tamanho das pedras que estavam cravadas no rosto do nativo.¹⁰

Este navegador é também um dos responsáveis pela mitificação do canibalismo dos povos ameríndios:

Em certas épocas, quando lhes vem uma fúria diabólica, convidam os parentes e o povo e os põem diante, isto é, a mãe com todos os filhos que

¹⁰ Segundo Vespúcio “ Os homens costumam furar os lábios e as faces; depois naqueles furos, metem ossos ou pedras – e não se pense que são pequenas; a maioria desses homens tem três furos, alguns sete, outros nove, nos quais introduzem pedras de alabastro verde e branco, que têm meio palmo de comprimento e a grossura de uma ameixa catalã, que parecem coisa fora do natural. Dizem fazer isso para parecer mais ferozes. Enfim, é coisa bestial” (apud AMADO, 2001, p. 279).

dela têm e, com certas cerimônias, os matam a flechadas e os comem. Fazem o mesmo aos ditos escravos e aos filhos que nascem deles. Isto é verdadeiro, porque nas suas casas encontramos carne humana posta ao fumo, e muita; e compramos deles 10 criaturas, homens e mulheres, que estavam destinadas ao sacrifício ou, melhor dizendo, ao malefício. Nós os repreendemos muito; não sei se se emendaram (VESPÚCIO, 2013, p. 83).

Dessa forma, a partir de Vespúcio três coisas foram enfatizadas a respeito dos povos selvagens. Primeiro a nudez, que representava a ausência cultural. Em seguida o canibalismo, ato brutal que remetia a uma barbárie extremada. Finalmente, e não menos importante, a relação matrimonial, que representava mais um tabu para o povo europeu: “Os seus casamentos não são com uma só mulher, mas com as que querem, e sem muita cerimônia. Conhecemos um homem que tem 10 mulheres” (Ibid., p. 82). São estes os três eixos principais que cercam o imaginário europeu da época sobre os nativos do Novo Mundo. Nos relatos de Vespúcio sobre os povos e a beleza natural do Novo Mundo, a dicotomia entre natureza e cultura foi radicalizada. As descrições da natureza abundante e encantadora eram sempre destacadas de modo que a barbárie indígena acabava ampliando o fosso entre a beleza do Novo Mundo e a antropofagia dos nativos. O canibalismo apresentado por Vespúcio contribuiu significativamente para a transformação da figura dos ameríndios: de seres vivendo em um primitivismo extremo, se tornaram feras canibais e promíscuas. De maneira ampla, a noção de barbárie foi projetada na falta de hierarquização das sociedades nativas, sempre em comparação à europeia. Segundo Giucci

A patente ameaça à concepção hierárquica dos europeus explica em parte a indiscriminada imputação de animalidade aos ilhéus antilhanos, aos habitantes da costa da Venezuela, e aos índios do litoral brasileiro. Que desde o início se concebe o contato com os ameríndios em termos de encontro entre civilização e barbárie, eis algo inobjektável (1993, p. 111).

Com as navegações do florentino Américo Vespúcio, o mito do “canibal” ganha outra característica: o incesto. A partir da *Carta de Sevilha*, datada de 1500 e que relata a primeira viagem do navegador em 1499 com os espanhóis, e da *Carta de Lisboa* citada anteriormente, que foi escrita em 1502, sobre a segunda viagem com os portugueses em 1501-1502, surgem versões apócrifas atribuídas a Vespúcio sobre o Novo Mundo e seus habitantes. Uma dessas versões é muito importante para a compreensão dessa nova característica atribuída aos povos ameríndios: com o nome de *Mundus Novus*, este texto teve um relativo sucesso no século XVI, e até 1529 teve sessenta edições em seis idiomas. É fato que houve uma extensa publicidade sobre os relatos do Novo Mundo, o que fez surgir em toda Europa diversas

versões das cartas, plágios e compilações. Desse modo, surgiu uma literatura extensa sobre o tema para o público renascentista.

A carta apócrifa atribuída a Vespúcio tem sua data de elaboração desconhecida. Acredita-se que foi impressa nos fins de 1503 ou no início de 1504. Sua primeira impressão foi atribuída a Johannes Otmar Vindelice, trazendo o título de *Mundus Novus. Albericus Vespucius Laurentio Petri de Medicis salutem pluriman dicit*. Já na segunda edição, a obra passou a se chamar apenas *Mundus Novus* (AMADO, 2001, p. 325). As inúmeras edições fizeram com que este texto tenha se tornando um dos mais populares relatos sobre as terras recém-descobertas e seus habitantes. Até 1506 foram identificadas vinte e duas edições (Ibid., p. 325), tendo sido traduzida para o latim, alemão, italiano, holandês e francês. Um fato curioso é que em muitas edições da obra *Mundus Novus* foram ilustradas por artistas que jamais estiveram no Novo Mundo, e em muitas inclusive os nativos foram retratados com longos cabelos loiros, semelhante a figuras já populares como Adão e Eva, às vezes devorando outros homens ou colocando as carnes de outros homens para secar nos tetos de suas casas.

A maioria dos estudiosos não acreditam que *Mundus Novus* não tenha sido escrito diretamente por Vespúcio. A obra seria antes um compilado de sua carta a Lourenço de Médici, datada entre 1501-1502, também inspirada em outros relatos sobre o Novo Mundo que circulavam na época, tais quais os relatos de Colombo (Ibid., p. 326). Apesar de ser uma carta apócrifa, é inegável sua importância na ilustração da recepção da antropofagia – além do ponto de vista histórico – tendo em vista a popularidade alcançada por este texto no próprio século XVI. Trata-se de um dos primeiros relatos sobre o novo continente e sobre o Brasil. O objetivo desta carta era agradar ao público leitor, conseguindo, deste modo, uma boa vendagem, o que de fato acabou ocorrendo, conforme relatos acerca de suas múltiplas edições e publicações. O grande paradigma desta carta é a antropofagia.

Versão apócrifa das cartas de Vespúcio, *Mundus Novus* foi muito divulgada na Europa no século XVI por misturar arcaísmos e fatos sensacionalistas, que se adaptavam bem ao gosto da época. De fato, ela misturou uma visão religiosa, baseada na tradição, enfatizando aspectos da vida dos ameríndios de modo a criar a figura do selvagem antropófago, nu e incestuoso. Tendo tido uma ampla divulgação e popularidade, a obra seguiu influenciando as interpretações posteriores sobre os nativos. Primeiramente podemos perceber, como em alguns outros textos da época, que *Mundus Novus* traz a ideia do mito da Idade dourada, ou seja, de tempos primordiais de uma humanidade recém-saída do Éden. Se por um lado essa associação foi constante nos relatos sobre o Novo Mundo em geral, esta obra introduziu

elementos novos aos nativos, notadamente a exacerbação do canibalismo e a criação de uma versão sensacionalista a respeito desses costumes antropofágicos:

Dentre as carnes, a humana é para ele alimento comum. Dessa coisa, na verdade, ficais certo, porque já se viu pai comer os filhos e a mulher. Conheci um homem, com o qual falei, do qual se dizia ter comido mais 300 corpos humanos. Também estive 27 dias em certa cidade onde vi carne humana salgada suspensa nas vigas das casas, como é de costume entre nós pendurar toucinho e carne suína. Digo mais: eles se admiram de não comerem nossos inimigos e de não usarmos a carne deles nos alimentos, a qual, dizem, é saborosíssima (VESPÚCIO, 2013, p. 8).

O canibalismo, a nudez e o incesto foram elementos utilizados nessa versão apócrifa, e auxiliaram na criação de um imaginário brutal a respeito dos povos ameríndios. Além disso as características excludentes, tais como sem lei, sem religião, sem rei, permitiram ao criador anônimo das cartas de Vespúcio somar um novo tabu aos povos encontrados:

Nenhuma lei, nenhum legítimo direito conjugal observam nos matrimônios; antes, qualquer um pode ter quantas mulheres deseja e depois repudiá-las quando quiser, sem que se considere o fato injúria ou desonra, e, nessa prática, homens e mulheres, indistintamente, usufruem da mesma liberdade. São pouco ciumentos, mas sumamente libidinosos, mais as mulheres que os homens: julgamos que devemos aqui calar, por pudor, os artifícios delas para satisfazer sua libido insaciável (Ibid., p. 22).

Além de seu gosto insaciável por carne humana, a liberdade de divórcio e a ignorância do incesto faziam parte das características dadas pelos europeus aos nativos americanos: “Tomam tantas mulheres quantas querem: o filho copula com a mãe; o irmão, com a irmã; e o primo, com a prima; o transeunte e os que cruzam com ele” (Ibid., p. 7). Nesta carta, pseudo-Vespúcio afirma que os nativos já não representavam simplesmente a ideia do mito da “idade de ouro ovidiana, pacífica e vegetariana, mas um mundo pouco invejável, mesmo se os desejos mais inconfessáveis e menos tolerados socialmente aí tivessem livre curso” (LESTRINGANT, 1997, p. 50). Isso fortaleceu decisões posteriores dos povos europeus, como a de declararem guerra às tribos que não se sujeitavam a eles. Segundo os europeus, esses povos não conheciam Deus, as leis, a autoridade; praticavam os piores crimes da humanidade, o incesto, o infanticídio e o canibalismo, sendo portanto bárbaros que deveriam ser combatidos. Fica claro o motivo da exacerbação dos hábitos antropofágicos: “Muito raramente comem outra carne que não a humana e mostram-se tão desumanos e brutais ao devorá-la que superam as feras e os animais” (VESPÚCIO, 2013, p. 25). A desumanização

dos indígenas, por intermédio dessa descrição de um canibalismo cruel e bárbaro, transformou o nativo americano na representação do que era o pior para o homem cristão e civilizado, o seu outro extremo, seu oposto. Como afirma Lestringant em *O Canibal: Grandeza e decadência*, o canibal concentrava em si os maiores crimes contra a humanidade: o incesto, o infanticídio, o endocanibalismo (1997, p. 51).

É certo que a criação desse imaginário no pensamento do povo europeu tenha sido conveniente do ponto de vista político e econômico. Os colonos espanhóis que começaram a habitar as ilhas do Novo Mundo recebiam constantemente incursões violentas dos caribes. Ao mesmo tempo, diversos fracassos sangrentos nas ocupações espanholas, por parte dos colonizadores, auxiliaram o processo de legitimação da escravização e dos massacres contra os povos encontrados nas Américas. Em 1501, por um decreto real, Isabel, a Católica, declarou que a guerra contra os caribes era justa e que os prisioneiros poderiam ser escravizados. Isso foi para os colonos uma coisa boa, pois existia uma necessidade de mão-de-obra. Mas os excessos por conta desse decreto logo tomaram grandes proporções: “Bastava declarar antropófaga a mais pacífica tribo de índios para justificar a sua redução à escravidão, o que, em termos, significava o seu aniquilamento” (LESTRINGANT, 1997, p. 52).

Os textos dos primeiros europeus, principalmente Colombo e Vespúcio, e a obra de Pierre Marty com os escritos destes relatos, influenciaram as versões posteriores acerca dos nativos das Américas. Esses últimos foram também amplamente divulgados, sendo possível encontrar conceitos, metáforas e ideias reproduzidos a partir dos primeiros relatos. Deste modo, fica clara a construção da imagem do nativo americano como o outro extremo do europeu, o ser incivilizado, sem cultura, sem fé, sem rei ou lei. Segundo Danilo Marcondes:

Esses textos, principalmente os de Colombo, Vespucci e Pedro Mártir, por terem sido os primeiros e devido à autoridade de seus autores, tiveram uma grande influência sobre os que foram produzidos depois, encontrando-se imagens, conceitos, metáforas e até passagens inteiras deles reproduzidos e reiterados em relatos posteriores (MARCONDES, 2005, p. 3).

Outra fonte importante para análise deste ponto é um tratado de missiologia do jesuíta José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, publicado em 1588 na cidade de Salamanca. Esse tratado foi escrito enquanto Montaigne escrevia o ensaio *Dos Coches*. Nele, o pensador francês faz uma crítica à colonização espanhola no México. Com base em sua experiência na América e seguindo seus conhecimentos teológicos, o jesuíta escreve um texto de caráter doutrinário e catequético para servir de guia de fundamentos aos missionários e soldados na missão da evangelização da América espanhola colonial. Apesar de tecer uma crítica em seu

texto sobre as crueldades espanholas praticadas no Novo Mundo, ele não deixar de manifestar seu etnocentrismo – com uma profunda carga de religiosidade – direcionado aos nativos americanos, seres potencialmente cristãos.

Neste tratado distinguem-se três categorias de bárbaros, segundo um grau de convertibilidade. Existiam os então “bárbaros selvagens”, que viviam em grupos tribais e nus – como os indígenas do Caribe e do Brasil – e estes deveriam ser combatidos ferozmente para que seus corpos mortos servissem de “tábula rasa” para a instauração da verdade do evangelho. Os bárbaros de segunda ordem seriam os que possuíam alguma forma de organização política mais complexa e notável, a exemplo de alguns pré-colombianos do México e do Peru, experimentando um poder já centralizado. Era mais fácil a conversão de um povo que já tinha um soberano, pois convertendo o chefe de Estado, todos os súditos deste chefe estariam convertidos, e por isso deveriam receber um tratamento mais misericordioso. Finalmente, os “bárbaros” civilizados eram aqueles que possuíam uma civilização esplendorosa e uma tradição escrita já formada, a exemplo dos judeus e mulçumanos. Estes deveriam ser convertidos com brandura e persuasão. Este tratado é importante para que se perceba o objetivo do discurso espanhol na conquista das Américas, que segundo Lestringant era a redução do outro ao idêntico, promovendo deste modo o extermínio físico e cultural do nativo (2006, p. 540). Esse tratado também se presta à compreensão da noção de bárbaro no período.

2.3 Thevet e o canibalismo de vingança

A chegada dos franceses ao Novo Mundo é marcada pela relação comercial desenvolvida entre estes dois povos ao longo do século XVI. Estabelecido entre os tupinambás e os franceses, do ponto de vista europeu, este comércio tinha como principal objetivo obter o pau-brasil, muito cobiçado pela indústria têxtil de Rouen devido à cor vermelha extraída dessa árvore para os seus tecidos. É interessante pensar que inicialmente os franceses estavam mais interessados em estabelecer relações comerciais do que colonizar o território. De fato, vamos ter apenas duas tentativas de colonização no Brasil por parte dos franceses: a chamada França Antártica em 1555-1560, estabelecida na Baía de Guanabara, região correspondente ao Rio de Janeiro, e a França Equinocial em 1612, na região de São Luís do Maranhão.

Não é que os poucos mercadores franceses, que iriam instalar-se clandestinamente em pontos geográficos estratégicos da costa do Brasil durante a primeira metade do século XVI para comercializar o pau-brasil, se preocupassem muito com a dimensão religiosa do símbolo cristão - veja-se, afinal, sua adaptabilidade ao *modus vivendi* dos indígenas. Assim como o comércio adquirirá uma importância fundamental para os bretões e normandos que ocuparam o litoral brasileiro, os indígenas não manterão, nesta primeira fase do expansionismo europeu no Brasil, uma relação significativa com a religião cristã (GIUCCI, 1993, p. 137).

Ou seja, não houve, no primeiro momento, interesse por parte dos franceses de expandir sua religião. O interesse principal era o estabelecimento de relações comerciais. Apesar de inicialmente não existir um desejo propriamente dito de colonização, os franceses não eram tão diferentes dos outros europeus no Novo Mundo, ou seja, o espírito mercantilista não era parte somente de uma índole luso-ibérica, e sim fruto de um sistema de crenças que vai ser parte de praticamente todos os discursos dos europeus sobre o Novo Mundo. Ainda que inicialmente a relação entre franceses e tupinambás tivesse sido apenas comercial, há um discurso interessante e extremamente curioso, feito por um velho indígena, acerca da tentativa dos franceses de colonizar a região do Maranhão. Esse discurso nos foi legado por d'Abbeville:

Via a chegada dos peró [portugueses] em Pernambuco e Potiú; e começaram eles como vós, franceses fazeis agora. De início, os peró não faziam senão traficar sem pretenderem fixar residência [...] Mais tarde, disseram que nós devíamos nos acostumar a eles e que precisavam construir fortalezas, para se defenderem, e cidades, para morarem conosco [...] Mais tarde afirmaram que nem eles nem os paí [padres] podiam viver sem escravos para os servirem e por eles trabalharem. Mas não satisfeitos com os escravos capturados na guerra, quiseram também os filhos dos nossos e acabaram escravizando toda a nação [...] Assim aconteceu com os franceses. Da primeira vez que viestes aqui, vós o fizestes somente para traficar [...] Nessa época não faláveis em aqui vos fixar; apenas vos contentáveis com visitar-nos uma vez por ano [...] Regressáveis então a vosso país, levando nossos gêneros para trocá-los com aquilo de que carecíamos. Agora já nos falais de vos estabelecerdes aqui, de construirdes fortalezas para defender-nos contra nossos inimigos. Para isso, trouxestes um Morubixaba e vários Paí. Em verdade, estamos satisfeitos, mas os peró fizeram o mesmo [...] Como estes, vós não queríeis escravos, a princípio; agora os pedis e os quereis como eles no fim (apud CUNHA, 2012, p. 19).

A Coroa francesa também tinha seus interesses exploratórios no território brasileiro. A corte francesa, junto com a indústria têxtil de Rouen, cobiçava muito os produtos exóticos vindo das terras brasileiras, com destaque ao pau-brasil. Além do mais, as práticas colonialistas não foram frutos de uma má índole portuguesa ou espanhola, e sim de uma visão

de mundo compartilhada por todos os povos europeus. Os franceses, por exemplo, também consideravam os ameríndios seres bestiais, como é o caso dos relatos de André Thevet e de Jean de Léry. O próprio Villegaignon, em uma das suas cartas, afirmava que os indígenas eram gente inculta e distante de toda cultura e humanidade.¹¹ Depois da segunda viagem do francês Giovanni de Verrazano, em 1526-1528, o termo canibal vai deslizando aos poucos dos arquipélagos das Pequenas Antilhas para o continente sul-americano, na região que hoje corresponde ao nordeste brasileiro e que posteriormente vai corresponder às tribos que habitavam a costa brasileira, entre elas os tupinambás.

O nome “canibais”, povo cuja reputação de selvageria belicosa já estava constituída, podia aplicar-se, por um deslizamento já observado, às Pequenas Antilhas. Mas poderia designar também o Brasil, representado em muitos mapas, na primeira metade do século XVI, sob a forma de ilha ou de um arquipélago (LESTRINGANT, 1997, p. 69).

Outro ponto importante a ser observado é uma curiosa entrada de 1º de outubro de 1550 em Rouen. Essa magnífica entrada ficou famosa pelo espetáculo realizado com as maravilhas do Novo Mundo às margens do rio Sena. Contava com cerca de 50 indígenas tupinambás, nus, e 250 marinheiros e prostitutas nos mesmos trajes imitando as cenas da vida selvagem. Papagaios e curiosidades das terras recém-descobertas também faziam parte da apresentação (Ibid., p. 68).

Duas obras importantes, escritas pelos franceses André Thevet e Jean de Léry, *Singularidades da França Antártica* (1557) e a *História de uma viagem feita à terra do Brasil* (1578) respectivamente, são relatos extremamente importantes sobre os tupinambás, realizados durante a tentativa de colonizar o Brasil por parte da França, entre 1555 e 1560 na chamada França Antártica, comandada por Villegaignon e localizada na Baía de Guanabara, na cidade Rio de Janeiro. Essas duas obras são importantes na medida em que elas influenciaram e serviram de referência textual para a escrita de *Dos Canibais*. A criação de uma colônia em terras brasileiras sob a liderança de Villegaignon teve como princípio criar um ambiente, longe dos conflitos que a França vivia, onde católicos e protestantes poderiam

¹¹ Nas palavras de Villegaignon “O país era completamente inculto, sem casas, sem nenhuma fonte de cereais. Só havia gente selvagem, afastados de toda cultura e humanidade; diferenciados de nós pelos costumes e regras de vida, sem religião, sem conhecimento nenhum do que seja honra, a virtude, incapazes de distinguir o justo do injusto, tanto que me veio a dúvida se tínhamos encontrado feras revestidas de aparência humana” (apud SAMESHIMA, 2004, p. 6-7).

viver em paz. A França da época vivia um momento de incerteza e conflitos, devido às guerras religiosas provocadas pela Reforma protestante e a Contrarreforma.

A princípio, a intenção era criar uma colônia longe dos conflitos que ocorriam na Europa. Partiam do princípio de que o impacto com a mudança do ambiente e do contexto em que viviam faria com que católicos e protestantes mudassem seus próprios costumes. Este “projeto utopista tinha exatamente como pressuposto o fato de que a mudança de contexto teria um impacto nos seres humanos, levando a uma mudança de costumes e permitindo que católicos e protestantes convivessem em harmonia” (MARCONDES, 2012, p. 429).

André Thevet era cosmógrafo do rei da França. Esteve na expedição de 1555 com Villegaignon e permaneceu na França Antártica entre novembro de 1555 até janeiro de 1556. No ano seguinte, publica a obra *Singularidades da França Antártica*. Neste livro, ele descreve as maravilhas naturais, a flora, a fauna, inserindo neste universo o povo com quem conviveu. Além desta obra, o autor também escreve a *Cosmografia Universal* em 1575, contendo igualmente descrições sobre os canibais. Thevet tinha formação científica e era católico, um frade franciscano. Em suas obras vemos a tentativa de definir os povos nativos do Brasil por aquilo que eles não eram, ou seja, um contraponto com a cultura europeia, o que tornava sua visão ambivalente. Em determinado momento chegou mesmo a afirmar que o nativo americano não poderia se converter ao cristianismo.

Thevet nasceu na velha cidade de Angoulême no início do século XVI, no ano de 1502. Nada se sabe sobre a sua infância e juventude. Em sua pesquisa sobre o cosmógrafo francês, Gaffarel concluiu, pela falta de dados de sua família e juventude, que o frade devia ter nascido em uma família humilde. No prefácio da tradução da obra de Thevet (1944), o professor Estevão Pinto diz que segundo o pesquisador Gaffarel, “Thevet só muito tardiamente recebeu educação, aliás bastante artificial, pois, durante toda vida arrastou consigo o fardo da ignorância” (apud THEVET, 1944, p. 7). Apesar de ser um clérigo de origem pobre e um homem de poucas letras, o frade possuía alguma leitura de autores antigos, como Plínio, o velho, Aristóteles, Platão, Ptolomeu, Tácito e tantos outros. É também incontestável que ele possuía um conhecimento considerável de cosmografia e cartografia. Thevet retorna do Brasil com sua obra *Singularidades...* quase pronta. Sua primeira impressão data de 1557. Essa obra, ao ser publicada, experimenta um relativo sucesso na época, tendo tido diversas edições. O sucesso, porém, logo acabou, uma vez que Thevet começou a ser acusado de fantasiar as histórias que contava. Para Gaffarel, o que prejudicou “em grande parte, a obra de André Thevet, foram os defeitos de sua formação intelectual” (Ibid., p. 20).

Com todos esses fatos, sua obra continua sendo um material rico, do ponto de vista histórico, etnográfico e filosófico. A riqueza nas descrições do ritual canibal é algo a ser considerado.

É importante destacar, na obra de Thevet, a classificação de dois povos nativos americanos distintos: os antropófagos, os aliados dos franceses e amigos, e os canibais cruéis e desleais por excelência. O francês faz uma arrumação geográfica para separar os tipos de canibais que habitavam as regiões do Novo Mundo. Os canibais eram negados ao norte, além do cabo de Santo Agostinho até a região correspondente ao Maranhão. Thevet faz uma separação entre os nativos que viviam na zona da floresta equatorial, próximos das temíveis Amazonas, os canibais saídos diretos das lendas de Vespúcio, e os nativos que eram amigos dos franceses, os tupinambás amigos. “Esses povos, do cabo de Santo Agostinho até perto do Maranhão, são mais cruéis e deshumanos que quaesquer outros da America, comendo ordinariamente carne humana, assim como a gente come carneiro (senão com maior prazer ainda).” (THEVET, 1944, p. 363.) Na obra *Singularidades da França Antártica*, principalmente “A América em geral”, “Da religião dos Américas” e “Dos canibais”, são parcialmente considerados capítulos tributários à narrativa de Vespúcio. Mesmo não sendo de maneira integral, ao que tudo indica a tradição anterior influenciou as narrativas fantasiosas do francês: “O esquematismo do tratamento, os julgamentos muito superficiais e o crédito dado às lendas mais recorrentes permitem circunscrever seus empréstimos a uma tradição anterior” (LESTRIGNANT, 1997, p. 74). Dessa forma, muito influenciado pelas interpretações anteriores, podemos perceber que há na obra *Singularidades...* uma aproximação com a tradição estabelecida anteriormente em torno do Novo Mundo e seus habitantes.

Em seus relatos sobre o Novo Mundo, Thevet afirma que o canibalismo dos tupinambás é um assunto de vingança. Ele próprio qualifica a prática como bestial. O frade franciscano chega à constatação de que essa atividade manifesta um terrível apego e uma extrema impulsividade que são pouco compatíveis com a fé cristã. Com toda a repugnância gerada por tais práticas, que ele mesmo classifica com bestial, acaba sendo forçado a admitir que se trata de uma conduta humana, pautada nas guerras de vingança travadas pelos nativos. Significa que essa prática possuía um sentido, não servindo apenas para fins alimentícios.

Mesmo assim, seguindo o costume dos europeus que estiveram nas Américas antes dele, o próprio cosmógrafo diz que o povo tupinambá era sem lei, sem fé, sem nenhuma civilidade, vivendo como animais irracionais. Danilo Marcondes, em seu artigo *Montaigne, a descoberta do Novo Mundo e o ceticismo moderno* diz que Thevet foi:

um dos primeiros a enfrentar o dilema que será frequente nos relatos posteriores. Sua formação científica tradicional e as categorias de pensamento do homem europeu são insuficientes e inadequadas para a compreensão da nova realidade, e isso se evidencia na ambiguidade de seu relato (2012, p. 430).

Nas obras de Thevet, ao que tudo indica, a alegoria do canibalismo de vingança aparece em estado embrionário. Em seus relatos observamos as primeiras classificações dos rituais antropofágicos como “assunto de vingança”, ou seja, o canibalismo passa do âmbito alimentício para o moral. Em um capítulo breve e incisivo, o canibalismo ritual é tratado a partir de duas gravuras em madeira: uma delas, provavelmente copiada de Hans Staden, representava um prisioneiro ao centro, amarrado na cintura e desafiando seus captores momentos antes de ser abatido; a outra traz uma representação assustadora, na qual mostra o decepamento de dois homens que tiveram suas cabeças e seus membros arrancados a golpes de machado, enquanto uma mulher jovem agachada com cabelos flutuando, recolhe de dentro do cadáver decapitado, em gestos largos, suas tripas.

Figura 2: Théodore de Bry, Dritte buch America, Frankfurt, 1593, p. 86. Gravura a buril.



Fonte: Frank Lestringant, 1997, p. 152-153

Duas crianças brincando com a cabeça decapitada completam a cena bizarra. Essa cena brutal e bizarra vai fazer parte do imaginário europeu sobre os nativos brasileiros. Temos, posteriormente, essa imagem retratada por Théodore de Bry. Existem diversos elementos fantasiosos no texto de Thevet que refletem as visões dos cosmógrafos europeus anteriores. A ideia das práticas, vistas pelos europeus em sua história, sendo transferidas para os hábitos antropofágicos, é recorrente no texto do francês. A ideia de que os povos antropofágicos americanos eram açougueiros nudistas, munidos de facões, cabeças penduradas nas pontas das lanças, saindo de uma janela. Essa ideia lembra as vinhetas gravadas na *Cosmografia Universal* de Sebastian Münster (1554), onde os tártaros, canibais e outros seres dos confins do mundo trocam seus atributos e representações (Ibid., p. 88). Thevet não deixou de comparar os hábitos e costumes alimentares europeus com o canibalismo ameríndio, e de certa maneira guardava interpretações anteriores, como no caso da semelhança de algumas partes de seu texto com as narrativas de Vespúcio.

A tal ponto que, se alguém offende os selvagens, não hesitam estes em matar e devorar um christão, à semelhança do que fazem com os seus inimigos. Isso, todavia, só ocorre em certos lugares, especialmente entre os cannibaes, que não se alimentam de outra carne senão a humana, corno os europeus se alimentam da carne de boi ou da de carneiro. (THEVET, 1944, p. 179)

Figura 3: Homem assado no espeto. Sebastian Münster, Bâle, 1554. Gravura em Madeira.



Fonte: Lestringant, 1997.

Com tudo isso, temos que em Thevet a antropofagia aparece no contexto dos tupinambás. Na obra *Singularidades da França Antártica* existe um paralelo entre tempo e espaço, comparando os hábitos antropofágicos com costumes de outros povos, ou de outros acontecimentos históricos da Antiguidade, conforme sua descrição do cerco de Jerusalém por Titus, que narra a força da fome: “Apenas se sabe (por Josephus) que, quando os romanos invadiram Jerusalém, a fome, depois de já não haver um só alimento, constrangeu as mães a matar e a devorar os filhos” (Ibid. p. 245). Thevet também compara os canibais americanos com os míticos antropófagos legados por Heródoto e Plínio, os cita, que se alimentavam de carne humana e que durante algum tempo apareceram como um ancestral distante dos canibais americanos.

Apesar das comparações e aproximações realizadas pelo frade francês, um quadro geral da antropofagia ritual apresenta os nativos ameríndios como uma questão moral, um assunto de vingança. Thevet apresenta duas anedotas que exemplificam esta questão de maneira rigorosa. A primeira é em torno de um português, que é assassinado e devorado sem os costumeiros hábitos rituais porque não se mostrou forte e corajoso diante de seus algozes. A segunda destaca o caráter radical da antropofagia de vingança: a história de um menino tabajara, que era uma tribo inimiga mortal dos tupinambás, aliada dos franceses. O menino foi criado, batizado, e acabou se casando na França. Por volta de seus 20 anos retornou ao Brasil junto com franceses, mas os tupinambás acabaram reconhecendo o jovem. Isso despertou antigos desafetos de seus antigos opositores:

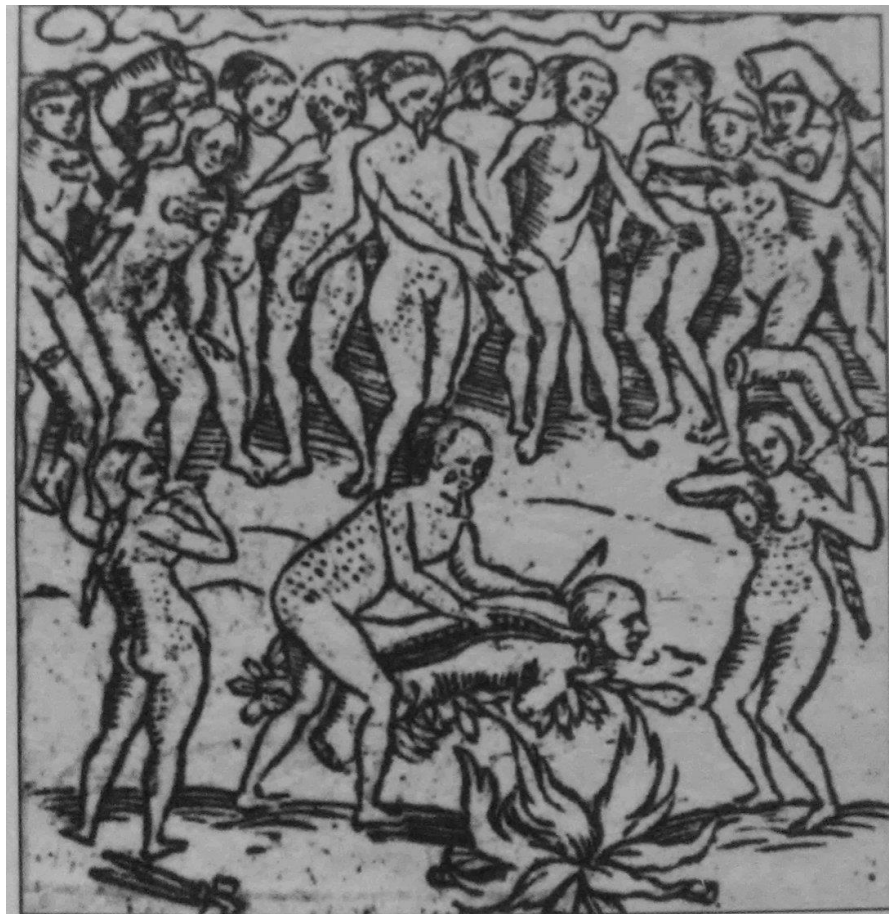
Isso foi o bastante para que seus antigos inimigos, incontinentes, quaes cães enraivecidos de fome, assaltassem o navio francês na ocasião desfalcado de tripulantes, ali reduzindo a postas o índio, a quem a sorte abandonara impiedosamente. Isso sem tocar nas demais pessoas, que por perto se achavam. E morreu o pobre rapaz como lhe permitiu Deus, qual bom christão, isto é, suportando o triste massacre com a fé em Jesus Christo, - Deus em trindade de pessoas mas uno em essência, conforme lhe recordavam os presentes (na realidade, porém, os selvagens não o devoraram, segundo o costume comum) (Ibid., p. 250).

O canibalismo de vingança foi um elemento chave nos relatos de Thevet. Essa classificação vai auxiliar interpretações posteriores sobre os nativos. Mesmo tendo utilizado um discurso semelhante a discursos anteriores para narrar os “canibais”, Thevet promove uma leitura alegórica dos costumes antropofágicos dos nativos amigos dos franceses, tendo sido, de certa forma, o responsável por abrir um leque de interpretações em torno do canibalismo brasileiro. Suas obras, e portanto as suas interpretações, foram muito importantes para a

relativização da barbárie dos nativos, assim como para crítica da conduta dos próprios colonizadores com os povos indígenas. Em sua obra, Lestringant diz que:

Da palavra ao ato, ele [Thevet] joga uma ponte, que seus sucessores, a começar por Léry e Montaigne, não hesitarão em atravessar, a fim de relativizar a barbárie aparente dos índios e estigmatizar mais violentamente a conduta pouco caridosa dos que se diziam cristãos (1997, p. 90).

Figura 4: O prisioneiro é morto em praça pública", André Thevet, 1575. Gravura em madeira.



Fonte: Lestringant, 1997.

2.4 Léry e o cerco a Sancerre

Outro importante autor lido por Montaigne foi Jean de Léry, que esteve no Brasil entre os anos 1557 e 1558. A obra de Léry tem um valor importante enquanto um documento de cunho histórico e etnográfico. Seu livro foi publicado, editado e reeditado diversas vezes, tendo o calvinista e sua obra gozado de popularidade até o século XVIII. Nascido em 1534 na cidade de La Margelle, nada se sabe sobre a sua infância, mas sem dúvida ele provinha de

uma família de burgueses. Aos dezoito anos, já seguia os ensinamentos de Calvino e estudava teologia com o próprio. Na ocasião de sua estadia no Brasil ainda não havia completado a formação, sendo apenas um simples sapateiro. Ao retornar para sua terra continua seus estudos de teologia, mas por conta dos conflitos entre católicos e protestantes na França ele só publica sua obra sobre o Novo Mundo cerca de dezoito anos depois de ter estado na França Antártica. Léry não tinha intenções de publicar sua obra, mas ao ler a obra de Thevet e perceber uma série de mentiras e invenções em seu relato, Léry decide publicá-la contra o católico. De certa forma, Léry se torna o principal adversário de Thevet, tendo sido um dos responsáveis pelo descrédito no qual o cosmógrafo católico vai cair posteriormente. Tinha apenas 21 anos durante a sua estada no Brasil. Após vinte anos ele publica, em Genebra, a obra chamada *História de uma viagem feita à terra do Brasil*. Léry era sapateiro antes de se tornar pastor em uma igreja. Ele era calvinista e sua obra tinha como objetivo corrigir aquilo que achava errado nas obras de André Thevet. Segundo Léry, no prefácio de sua obra:

Na realidade havia ainda uma razão para isso: o fato de não me sentir à altura de usar a pena, embora ao chegar do Brasil, em 1558, fosse publicado o livro intitulado "Singularidades da América" redigido pelo Sr. De la Porte de acordo com as narrações e memórias de André Thévet, e que, como bem observa o Sr. Fumée, em seu prefácio à "História Geral das índias", se apresenta prenhe de mentiras. E teria eu conservado o silêncio se o dito autor se houvesse contentado com essa série de erros. Mas, ao verificar, neste ano de 1577, pela leitura da "Cosmografia" de Thévet, que ele somente repetia suas mentiras e ampliava seus erros (sem dúvida na esperança de que todos estivéssemos enterrados ou não ousássemos contradizê-lo), mas ainda se valia da oportunidade para detrair dos ministros e imputar mil crimes aos que como eu os acompanharam em 1566 à terra do Brasil, com digressões falsas e injuriosas, vi-me constrangido a dar à luz o relato de nossa viagem... (LÉRY, 1991, p. 23).

Mesmo escrevendo contra o cosmógrafo católico, Léry guarda interpretações parecidas com o seu predecessor a respeito dos nativos americanos. Apesar deste fato, o protestante francês faz um relato etnográfico dos hábitos e costumes dos tupinambás, de maneira precisa e minuciosa, e quase positivamente. Enquanto Thevet foi o responsável por ampliar o leque de interpretações em torno do canibalismo tupinambá, Léry, por sua vez, enriqueceu consideravelmente o quadro alegórico das interpretações do ritual canibal. É por intermédio de sua escrita que o canibal se torna uma espécie símbolo, que permitiu aos europeus, de alguma forma, refletir e questionar sobre a crueldade, as monstrosidades, praticadas entre eles próprios na época do Renascimento. Ele utiliza a mesma resposta à prática antropofágica dada por Thevet: o canibalismo tupinambá é um assunto de vingança.

Ao apresentar sua releitura do canibalismo tupinambá, o francês segue dois caminhos distintos: se por um lado sistematiza a explicação do canibalismo de vingança, por outro enfatiza o uso alegórico do ritual, esvaziando o conteúdo carnal do costume antropofágico, direcionando o canibalismo a um sentido mais elevado.

Ao enfatizar o canibalismo, Léry chega a dizer, em certos momentos, que o povo ameríndio era desamparado e sem Deus. Mesmo assim ele é obrigado a fazer uma distinção entre o canibalismo mau e bom, seguindo a ideia apresentada antes por Thevet. De um lado, ele quase isenta de culpa os aliados dos franceses, generosos e donos de apetite voraz por vingança contra seus inimigos; de outro, os inimigos dos tupinambás e dos franceses – os *ouetacas*, por exemplo – são transformados na expressão perfeita de um canibalismo animalesco, segundo Léry:

Desse lugar avistamos uma terra plana na extensão de 15 léguas e que é ocupada pelos *Uetacá* índios tão ferozes que não podem viver em paz com os outros e se acham sempre em guerra aberta não só contra os vizinhos, mas ainda contra todos os estrangeiros. Quando apertados e perseguidos por seus inimigos, os quais, entretanto, nunca os puderam vencer ou ornar, correm tão rápidos a pé que não só escapam da morte como apanham na carreira certos animais silvestres, veados e orças. Andam nus como todos os brasileiros e usam cabelos compridos e pendentes até as nádegas, o que não parece comum entre os homens desse país, pois, como já disse, costumam tonsurar o cabelo na frente e apará-lo na nuca. Em suma esses diabólicos *Uetacá*, invencíveis nessa região, comedores de carne humana, como cães e lobos, e donos de uma linguagem que seus vizinhos não entendem, devem ser tidos entre os mais cruéis e terríveis que se encontram em toda a Índia Ocidental (Ibid., p. 63).

Por um lado, Léry demoniza e transforma os *ouetacas* na representação perfeita da animalidade canibal, pois estes são semelhantes aos cães e aos lobos, que por sua vez não cozinham alimentos, comendo-os crus. Por outro, ele afasta da figura do canibal amigo essa visão negativa: os selvagens da Guanabara possuíam um ritual complexo que na sua concepção justificava, ou pelo menos tentava justificar essa prática, que representava uma barbárie extrema para os europeus. De certo modo, segundo Lestringant (1997) “O cozimento afasta o espectro do bárbaro, ele repele para o interior do campo definido pela prática canibal a separa entre natureza e cultura, entre razão humana e a raiva de animal irracional” (LESTRINGANT, 1997, p. 105). Enquanto os canibais cruéis *ouetacas* são representações de uma animalidade irracional, os tupinambás que realizam a ritualística antropofágica cozinham a carne que consomem e se vingam. Apesar de acreditar que o canibalismo tupinambá fosse

um ato bárbaro, Léry percebe que seus próprios conterrâneos também estavam sujeitos à barbárie canibal:

Com pesar sou, porém, forçado a reconhecer aqui que alguns intérpretes normandos, residentes há vários anos no país, tanto se adaptaram aos costumes bestiais dos selvagens que, vivendo como ateus, não só se poluíam em toda espécie de impudicícias com as mulheres selvagens mas ainda excediam os nativos em desumanidade, vangloriando-se mesmo de haver morto e comido prisioneiros. E conheci um rapazote de treze anos que já copulava com mulheres (LÉRY, 1961, p. 159-160).

Apesar dessa distinção entre o bom e o mau canibal, para Léry estes últimos não estão apenas fora do grupo dos bons antropófagos: tinham também representantes, dentro da comunidade indígena, por entre as mulheres. Segundo a descrição do ritual canibal de Léry, depois de lavarem bem todas as partes do corpo da vítima e as misturarem devidamente no moquém, as mulheres manifestavam um apetite bizarro, segundo o calvinista, principalmente as mais idosas (Ibid. p. 63). O calvinista, assim como outros magistrados do seu tempo, era um fervoroso adepto da caça às bruxas. Desse modo, ele não deixa de comparar as mulheres brasileiras com as bruxas francesas, dizendo que as duas são guiadas pelo mesmo espírito de Satã. Ele próprio afirma em sua obra que “nem a distância dos lugares nem ‘a longa passagem do mar’ constituem obstáculos para esse ‘pai da mentira’, livre para voar sobre os abismos para obrar sobre aqueles que lhes são abandonados pelo justo julgamento de Deus” (LÉRY apud LESTRINGANT, 1997, p. 107). O canibalismo tupinambá tem raízes ligadas à representação da maldade pela religião cristã, ou seja, com a figura de Satã, que engana tanto os nativos quanto os franceses hereges.

Além da interpretação do canibalismo com base na vingança, o segundo tratamento dado por Léry acerca desse hábito é o de alegorização, ou seja, segundo Lestringant a antropofagia não era mais simplesmente um fato bruto, mas adquiria um significado para além dela mesma: a crueldade, a agiotagem e falta de caridade (Ibid., p. 107). Sobre essa visão do francês, um ponto importante é a interpretação que os calvinistas davam à eucaristia. Quando Jesus, na sua última ceia, oferece o pão e o vinho como representações de seu corpo e sangue, “este é meu corpo; este é meu sangue”, na verdade ele convidava os seus discípulos a compreenderem que aquele pão e aquele vinho representavam o corpo e o sangue de Cristo, não sendo o corpo e o sangue propriamente ditos. Desse modo, podemos perceber que a universalização da interpretação dada por Léry vem dos dogmas calvinistas. A partir disso, o canibalismo tupinambá torna-se compreensível:

Nas aldeias indígenas do Brasil, quando do sacrifício de prisioneiros, da mesma maneira que nos templos da nova religião reformada, quando os fiéis estão reunidos à volta da santa mesa e que o pão e vinho passam de mão em mão, o sangue não é mais o sangue, mas um signo; a carne não é mais carne, mas uma metonímia de carne. A partir desse momento, a antropofagia dos tupinambás torna-se, se não aceitável no mínimo compreensível. Tal como a Eucaristia calvinista significa o dom de Cristo aos fiéis, o canibalismo tupinambá significa uma extrema vingança (Ibid., p. 109).

No que concerne à religiosidade dos tupinambás, Léry segue algumas das formulações anteriores da ausência de religião: “não têm nenhum ritual nem lugar determinado de reunião para a prática de serviços religiosos, nem oram em público ou em particular” (LÉRY, 1961, p. 163). Diz também, em seu texto, que é provável que descendam de Cam, seguindo aqui a tradição judaico-cristã do Genesis. A ausência de religião era uma característica que diferenciava os antigos pagãos e os nativos americanos:

Embora seja aceita universalmente a sentença de Cícero, de que não há povo, por mais bruto, bárbaro ou selvagem que não tenha ideia da existência de Deus, quando considero os nossos tupinambás vejo-me algo embaraçado em lhe dar razão. Pois além de não ter conhecimento algum do verdadeiro Deus, não adoram quaisquer divindades terrestres ou celestes, como os antigos pagãos, nem como os idólatras de hoje, tais os índios do Peru, que, a 500 léguas do Brasil, veneram o sol e a lua (Ibid., p. 163).

Apesar desses acontecimentos, sua visão torna-se menos negativa conforme começa a se aproximar dos costumes dos nativos, e de fato Léry se aproxima mais dos hábitos e costumes dos tupinambás do que Thevet. Essa aproximação o leva a se desfazer progressivamente dos seus preconceitos iniciais, por conta do impacto que a vivência com os indígenas provocou nele. Os quase vinte anos que separam a sua estadia no Brasil e a escrita da sua obra foram basilares neste processo, tendo em vista que o protestante testemunhou o caos gerado na França pelos conflitos dos católicos e dos protestantes. Progressivamente, ele acaba por reconhecer que seus próprios conterrâneos estão suscetíveis às mais diversas formas de vingança:

Não abominemos, portanto, demasiado a crueldade dos selvagens antropófagos. Existem entre nós criaturas tão abomináveis, se não mais, e mais detestáveis do que aquelas que só investem contra nações inimigas de que têm vingança a tomar. Não é preciso ir à América, nem mesmo sair de nosso país, para ver coisas tão monstruosas (Ibid., p. 162).

O próprio Léry assistiu a diversos conflitos ocorridos por contas das guerras de religião na França. Dezesesseis anos após sua estada no Brasil, ele viu com seus próprios olhos o canibalismo sendo praticado na cidade de Sancerre na França. E escreve um relato sobre esse acontecimento, que provoca uma aproximação e até mesmo um certo “elogio” da antropofagia tupinambá: “o primeiro relatório comparando Sancerre ao Brasil é o de oposição. Onde o canibalismo dos tupinambás pode ser suscetível a uma interpretação elevada, a antropofagia francesa é declarada indesculpável” (LESTRINGANT, 1997, p. 116). O continente europeu vivia um período de guerras religiosas provocadas pela reforma protestante.¹² Esse caso de canibalismo europeu envolvia uma família da cidade de Sancerre, que depois de um cerco pelos católicos, acometidos pela fome, devoraram sua própria filha. Posteriormente ele vai escrever uma obra sobre esse fato chamada *História Memorável da cidade de Sancerre*.

Diferente do canibalismo tupinambá, que é assunto dos homens, o canibalismo francês tem como princípio as mulheres. Nesse relato descrito pelo autor, que horrorizado acredita que esse acontecimento seja obra do diabo, Léry acusa uma velha, Philippes de La Feuille, de ter “tentado” um casal a cometer o ato, convencendo primeiro o homem a comer o seu próprio filho, morto pela fome que assolava a cidade. Assim, o marido vai tentar também sua esposa, que se encontrava ausente, mas que apesar do choque inicial vai se juntar ao “banquete”. A velha morre no dia seguinte na prisão, e é queimada como bruxa, assim como o pai e a mãe. É interessante perceber essa aproximação entre o canibalismo das mulheres velhas europeias e dos tupinambás no discurso de Léry, dando uma explicação que parecia ser de “natureza médica”: “creio que a velhice deseja e apetece mais a carne humana, como se as pessoas velhas quisessem se renovar” (LESTRINGANT, 1997, p. 116). Esse retrato reflete, por um lado, uma mentalidade misógina da religião cristã, uma vez que no início da história humana

¹² No final do capítulo XV da sua obra *Viagem á terra do brasil*, após uma apresentação do rito canibal, Léry não deixa de comparar a antropofagia tupinambá com as crueldades cometidas nas guerras de religião: “Em boa e sã consciência tenho que excedem em crueldade aos selvagens os nossos usurários, que, sugando o sangue e o tutano, comem vivos viúvas, órfãos e mais criaturas miseráveis, que prefeririam sem dúvida morrer de uma vez a definhar assim lentamente. (...) mesmo não falando por metáforas, não encontramos aqui, nem na Itália e alhures, pessoas, condecoradas com o título de cristãos, que não satisfeitas com trucidar seu inimigo ainda lhes devoram fígado e coração?(...) Entre outros atos de horrenda recordação não foi a gordura das vítimas trucidadas em Lyon, muito mais barbaramente do que pelos selvagens, publicamente vendida em leilão e adjudicada ao maior lançador? O fígado e o coração e outras partes do corpo de alguns indivíduos não foram comidos por furiosos assassinos de que se horrorizam os infernos? Depois de miseravelmente morto não picaram o coração a *Coeur de Rói*, confessor da religião reformada em Auxerre, não lhe puseram os pedaços à venda e não os comeram afinal, para saciar a raiva, como mastins? Milhares de testemunhas desses horrores, nunca dantes vistos em qualquer povo, ainda vivem, e livros já impressos o atestam à posteridade.” (LÉRY, 1961, p. 162.)

quem come primeiramente o fruto proibido é a mulher, Eva, para depois tentar o homem a cometer o mesmo pecado.

Léry, apesar de acreditar que a antropofagia dos tupinambás com os seus inimigos era um ato bárbaro, não deixa de comparar a índole do europeu com a do nativo. Em suas palavras: “por mais bárbaros que sejam com seus inimigos esses selvagens me parecem de melhor índole que a maioria dos campônios da Europa” (LÉRY, 1961, p. 175). Por conta do caos político e social no qual se encontra o seu país, ele se manifesta com certo constrangimento em relação ao nativo, ao lembrar as diversas crueldades protagonizadas por seus conterrâneos. Posteriormente, já em seu país de origem, ele se manifesta com nostalgia a respeito do Novo Mundo, lamentando não estar vivendo entre os selvagens.

Poderia aduzir outros exemplos da crueldade dos selvagens para com seus inimigos, mas creio que o que disse já basta para arrepiar os cabelos de horror. É útil, entretanto, que ao ler semelhantes barbaridades, não se esqueçam os leitores do que se pratica entre nós (Ibid., p. 161).

Desse modo, ao transportar esse ato bárbaro para a sua realidade, Léry torna possível uma relativização do canibalismo tupinambá, percebendo que seu povo, da sua mesma religião, não era tão melhor do que os indígenas antropofágicos tupinambás. Pelo contrário, enquanto os nativos, mesmo praticando o canibalismo ritualístico possuem características positivas como generosidade e honra, entre os próprios cristãos as mais diversas barbáries são cometidas sob pretextos religiosos. Mesmo considerando os tupinambás um povo amaldiçoado, Léry não deixa de observar que o seu próprio povo, os ditos civilizados, estavam sujeitos à barbárie e ao canibalismo, tendo os dois fatos demonstrados no texto comprovado essa tese. De um lado temos o canibalismo cometido em solo europeu, no cerco de Sancerre, e de outro, temos os casos dos marinheiros normandos que se adaptaram aos costumes e hábitos dos ditos selvagens, casando-se e até participando dos rituais antropofágicos, fazendo o caminho inverso, indo de civilizados a selvagens.

Figura 5: Jean de Léry, *Histoire d'un voyage en la terre du Bresil* (História de uma viagem feita à terra do Brasil), 2ª edição, 1580. Gravura em madeira.



Fonte: Lestringant, 1997.

2.5 Hans Staden e o canibal Tupinambá

Um relato extremamente curioso e importante na época foi realizado por um europeu chamado Hans Staden, que viajou ao Brasil duas vezes: em 1548 a Pernambuco, e em 1549 para a Capitania de São Vicente. Mercenário alemão, havia sido contratado pelos portugueses. Na segunda viagem, em 1549, depois de um ataque dos tupinambás, o alemão foi capturado e preso por ser considerado amigo dos tupiniquins, aliado dos portugueses e portanto inimigo jurado dos tupinambás. Conviveu com os tupinambás enquanto esperava para ser devorado. Seu relato foi extremamente importante na Europa renascentista, tendo sido um sucesso de público na época. Segundo Melanie Dimantas na introdução da tradução obra de Hans Staden, esse relato é importante “por mostrar que o confronto entre a Europa ‘civilizada’ e os índios americanos acabou incorporando ao pensamento europeu a ideia do ‘outro’ ”. (STADEN, 1999, p. 10-11).

Hans Staden viveu entre os indígenas durante cerca de nove meses e aprendeu a linguagem dos nativos enquanto esperava ser morto e devorado por eles. Depois de viver um tempo entre os tupinambás, conseguiu escapar do destino que lhe esperava, voltando à sua terra. Em 1557 escreve um relato sobre a sua experiência, relatando os costumes e hábitos de seus captadores de maneira depreciativa. Seus relatos são simples e sem muito rebuscamento estético. Esse texto procura, de certa maneira, causar um impacto negativo a respeito dos tupinambás. Apesar de Montaigne – ao que parece – não ter lido este relato, ele é importante

para a compreensão da visão europeia dos povos do Novo Mundo. O título original da obra apresenta bem essa concepção:

História Verdídica e descrição de uma terra de selvagens, nus e cruéis comedores de seres humanos, situados no Novo Mundo da América, desconhecida antes e depois de Jesus Cristo nas terras de Hessen até os dois últimos anos, visto que Hans Staden, de Homberg, em Hessen, a conheceu por experiência própria, e que traz a público com esta impressão (Ibid., p. 14, grifo do autor).

Apesar de Staden realizar, em seu relato, uma descrição detalhada do ritual antropofágico tupinambá e dos costumes desse povo, é curioso como a religiosidade e as categorias que permeiam o pensamento europeu se fazem presentes em seu relato. A todo momento Staden trata os nativos com um certo desdém, sempre utilizando categorias que remetem ao pensamento europeu civilizado. Por exemplo, em um determinado momento relata um diálogo travado em torno do canibalismo com um indígena importante, utilizando a ideia de “animal irracional”:

Cunhambebe tinha diante de si uma grande cesta cheia de carne humana. Naquele momento, ele estava comendo a carne de um osso, que segurou defronte ao meu nariz e perguntou se eu também queria um pedaço. Respondi: “Mesmo um animal irracional não devora os seus semelhantes, por que então um homem iria devorar os outros?” Deu uma mordida e disse: “Jau ware sche – Sou um tigre, isso está gostoso.” Então deixei-o (Ibid., p.106).

É curioso como a racionalidade é um elemento de debate entre o europeu e o tupinambá. No geral, apesar de serem detalhados etnograficamente, certos elementos de suas descrições são extremamente semelhantes a algumas dicotomias apresentadas em relatos anteriores. Por exemplo, a justificativa para o canibalismo apresentada por Staden é que “eles não comem seus inimigos porque têm fome, mas sim por ódio e grande hostilidade” (Ibid., p. 161). O ódio e a hostilidade não são sentimentos muito próximos do ideal cristão, e esses dois fazem parte da imagem dos nativos, criada pelos europeus para justificar tanto a necessidade de conversão quanto o seu extermínio físico.

Em diversos momentos de seus relatos, Hans Staden, que era cristão, classifica os tupinambás pela ausência, ou seja, sem governo, sem direitos estabelecidos, sem propriedade

particular, sem comércio, sem dinheiro.¹³ Ao longo da obra, o autor sempre evoca o nome do seu Deus aos nativos, bem como categorias que remetem ao pensamento cristão civilizado. Ele termina o livro agradecendo a Deus pelos livramentos entre o “povo ímpio dos pagãos”, da “cruel gente selvagem” (Ibid., p. 178).

Figura 6: Hans Staden, *Wahrhaftige Historie und Beschreibung eyner Landschafft der Wilden, Nackten, Grimmigen Menschfresser Leuthen in der Newenwlt America gelegen*, Marburg, A. Kolbe, 1557. Gravura em madeira. British Library.



Fonte: Lestringant, 1997.

As viagens das grandes navegações forneceram um rico material de cunho filosófico. O “selvagem” brasileiro se tornou a expressão material do não-civilizado absoluto. É provável que o próprio Montaigne tenha tido contato com livros sobre o Novo Mundo e seus nativos, como o livro *Singularidades da França Antártica*, de André Thevet, e o *Viagem à terra do Brasil*, de Jean de Léry. Foi um momento em que o mundo fechado da Europa medieval abria caminho para o contato com outros povos, outras civilizações. As grandes navegações tiveram

¹³ No capítulo XXI do segundo livro de sua obra Staden diz que “Os selvagens não praticam, entre eles, nenhum tipo de comércio e não conhecem dinheiro” (Ibid., p. 156). No capítulo XII do mesmo livro ele afirma que “Eles não possuem nenhum direito estabelecido e também nenhum governo próprio” (Ibid., p. 146.).

seu início com a busca do povo europeu por especiarias do Oriente, e neste intento de navegar por mares nunca antes navegados, com as mais diversas diretrizes ideológicas – entre as quais fazer fortuna com especiarias, metais preciosos e/ou “salvar almas” para Cristo – o europeu acabava por impor sua cultura e seu modo de vida aos povos que encontrava.

3 O CANIBAL DE MONTAIGNE

Neste capítulo abordaremos o ensaio XXXI, chamado *Dos Canibais*, as influências para sua escrita e as interpretações posteriores. Deste modo, analisaremos os elementos que compõem este texto e como a sua construção formal tem como objetivo destacar o etnocentrismo dos costumes, dos hábitos e por consequência, o conceito de bárbaro.

3.1 Dos canibais e os hábitos e costumes

Provavelmente escrito entre 1578 e 1579, o ensaio tem como objetivo básico a problematização da noção de barbárie. Além desta problemática, Montaigne propõe um relativismo cultural que faz parte da filosofia do autor ao longo de seus ensaios. Diferente de outros de sua época, Montaigne não coloca os nativos americanos no campo da total ausência de cultura, com a formulação usual sem fé, lei ou rei. Ele admira a figura do corajoso e honrado nativo tupinambá, utilizando-a para realizar uma crítica à noção arbitrária de barbárie, tecendo deste modo uma crítica às atrocidades praticadas por seus conterrâneos.

Logo nas primeiras páginas do ensaio é apresentada uma relação entre o conceito de bárbaro e os costumes. Nesta passagem, o pensador renascentista diz que não há nada de bárbaro nos canibais e que, segundo ele, cada um chama de bárbaro aquilo que escapa aos seus padrões de costumes e hábitos. Sempre temos uma tendência a acreditar que nossos hábitos e costumes são os melhores, e porque não dizer o mais correto. Nas palavras do próprio filósofo:

Ora, eu acho, para retornar meu assunto, que não há nada de bárbaro e selvagem nessa nação, pelo que dela me relataram, senão que cada um chama de bárbaro o que não é de seu uso – como em verdade, não parece que tenhamos outro padrão de verdade e de razão que exemplo e ideia das opiniões e usanças do país de onde somos. Lá está sempre a religião perfeita, o regime político perfeito, o emprego perfeito e acabado de todas as coisas (MONTAIGNE, 2009, p. 51).

Em alguns ensaios da obra de Montaigne, o tema dos costumes e dos hábitos é algo recorrente. Por exemplo, o ensaio XXIII, chamado *Dos costumes e da inconveniência de mudar sem maiores cuidados as leis em vigor*, no qual ele inicia seu texto contando uma história sobre uma mulher que, se habituando a acariciar, carregar no colo e alimentar um bezerro desde seu nascimento, pela força do hábito ela acabou por carregar o animal adulto,

quando já era um grande boi. De fato, ele diz que “o costume é efetivamente um pérfido e tirânico professor” (MONTAIGNE, 2004, p. 115). O costume é um professor tirânico, ou seja, somos ensinados a ter certos hábitos e costumes desde terna infância, e esses ensinamentos atrofiam os nossos sentidos para tudo o que é diferente do nosso modo de vida.

No ensaio XXXVI, *Do hábito de se vestir*, o autor também reflete sobre a questão dos costumes, colocando como contraponto o hábito de se vestir, de usar roupas, dizendo: “é fácil de se compreender que é o costume que nos faz parecer natural o que não o é, pois, entre os povos que não usam roupa, alguns habitam em climas semelhantes ao nosso e outros bem mais rudes” (Ibid., p. 211). Vivemos em grande medida sob o julgamento dos nossos próprios preconceitos, já que os costumes nos tornam prisioneiros de normas sociais e culturais. No ensaio XLIX, *Dos costumes do antigos*, o autor inicia seu texto do seguinte modo:

Desculparia de bom grado em nosso povo a tendência para não admitir como modelo e regra de perfeição senão os próprios usos e costumes, pois é defeito generalizado, não somente do homem comum, como quase em todos os homens, ver e seguir apenas o que se praticou desde o berço (Ibid., p. 263).

O pensador renascentista acreditava que somos prisioneiros dos nossos próprios hábitos e costumes, e que em grande medida somos a representação do tempo e da sociedade nos quais estamos inseridos. Escapar dos preconceitos dos nossos costumes parece difícil, já que os temos como modelo e regra de perfeição. *Dos Canibais* correlaciona a ideia de bárbaro com a ideia dos costumes e hábitos. Segundo Smith (2009, p. 18.) Montaigne não queria instruir o ser humano a um modelo de sociedade ideal, ou dizer sobre qual forma de governo é a melhor. Antes de tudo, ele queria investigar a diversidade das formas de vida que os seres humanos são capazes. Eva (2002) afirma que a crítica de Montaigne à noção de barbárie é ligada à argumentação cética da diversidade de juízos e costumes. E que esse relativismo cultural não é uma espécie de irracionalismo, pelo contrário. A razão sustentaria a diversidade de costumes, uma vez que é por ela que se compreende que os costumes são diversos “(...) a razão não pode demonstrar que este ou aquele costume espelham o verdadeiro ‘padrão da natureza’, por oposição ao que seria anti-natural, ou seu equivalente, o bárbaro” (EVA, 2002, p. 3).

3.2 Cosmógrafos e as referências antigas

O cavaleiro gascão inicia o seu ensaio *Dos Canibais* citando uma história do rei Pirro, quando este examinava um exército enviado pelos romanos e, ao perceber a organização do exército, crê que de modo algum se tratava de bárbaros, pois os gregos chamavam de bárbaros a todas as nações estrangeiras. Deste modo, Montaigne nos convoca à reflexão, dizendo: “eis como devemos nos guardar de nos ligarmos às opiniões do vulgo e somente julgá-las pela via da razão, não pela voz comum” (MONTAIGNE, 2009, p. 45). O filósofo nos convida a abandonar a opinião do senso comum e a nos voltarmos à razão para julgar outros povos que sejam distintos de nós mesmos.

No ensaio, o filósofo afirma que tem como fonte principal um homem que esteve por doze anos nas terras do Novo Mundo, e que sua ignorância e simplicidade faziam dos seus relatos os mais verossímeis. Pois, segundo o autor, “pessoas finas observam mais coisas, e bem mais curiosamente, porém as glosam. Para impor sua interpretação e persuadir, acabam por alterar um pouco a história” (Ibid., p. 50). Vemos aqui uma crítica de Montaigne a respeito dos textos dos cronistas – principalmente de Thevet – que por adaptarem seus textos ao gosto da época e às suas próprias visões sensacionalistas, não mereceriam tantos créditos. O relato desse homem era mais confiável, segundo ele, do que o relato de pessoas mais eruditas, tais como os cosmógrafos da época. Seriam menos confiáveis, tendo em vista a visão já arraigada de preconceitos, adequando os “fatos” para melhor apresentarem seus próprios julgamentos e opiniões. Apesar do que diz o autor – que as informações contidas no ensaio eram unicamente baseadas nos relatos de seu criado – segundo Franco (1937), a maior parte do seu ensaio foi inspirada nos textos dos cronistas da época, seguramente Thevet e Léry.

Embora declarasse, no seu ensaio sobre “Canibais”, que as informações colhidas sobre os índios provinham de seu criado, que estivera no Brasil muitos anos, com Villegaignon e cujo relatos foram controlados com os de alguns marinheiros e negociantes que também conheciam as terras novas, a verdade é que Montaigne se baseia a maior parte de seus dados dos cronistas que leu (FRANCO, 1937, p. 172).

A França de Montaigne vivia uma época cheia de incertezas e conflitos religiosos (católico-protestantes). O próprio filósofo viu os horrores provocados pelas guerras de religião, como a famosa noite de São Bartolomeu, em que segundo algumas fontes cerca de dez a trinta mil pessoas foram assassinadas em decorrência do conflito entre católicos e protestantes. Devemos levar em consideração que o filósofo escreveu seus ensaios neste

contexto, além do fato de que o autor nunca tinha estado nas Américas, embora seja provável que ele tenha lido os textos sobre o Novo Mundo que circulavam na época. Lestringant (2006) afirma que, além de Thevet e Léry, é provável que ele tenha tido contato com textos de cronistas espanhóis como Francisco Lopez de Gómara, Gonzalo Fernandes de Oviedo, e o texto do dominicano Bartolomé de las Casas, “*Brevíssima relação da destruição das Índias*”.

O ensaio XXXI continua com a reflexão em torno da descoberta do Novo Mundo considerando elementos geográficos e geológicos. Ele cita a erosão causada pelo rio de Dordonha, além das inundações nas terras do seu irmão, o senhor de Arsac. Vale lembrar que no mundo medieval – seguindo a visão do pensador alexandrino Ptolomeu – acreditava-se que a Terra era plana e que estava no centro do universo, com os astros girando ao redor. Posteriormente, a descoberta do Novo Mundo auxiliou a derrota dessa visão. Inicialmente, Montaigne recorre a relatos da Antiguidade para tentar compreender se o lugar recentemente descoberto era um continente ou uma ilha. Primeiro o filósofo recorre ao mito da ilha perdida de Atlântida, relatada por Platão, que alguns diziam ser o continente recém-descoberto. Ele descarta essa hipótese, uma vez que a distância que o continente se encontrava seria muito grande para ser a ilha que, segundo o relato, quase tocava a Espanha, e teria afundado depois de uma grande inundação. Logo em seguida, ele utiliza como base Aristóteles “que narra a viagem de alguns cartagineses para além do estreito de Gilbratar. Esses teriam encontrado uma grande e fértil ilha” (MONTAIGNE, 2009, p. 13). O pensador também descarta a hipótese de ser essa a ilha narrada pelo filósofo antigo.

Segundo Smith (2009, p. 15-16), inicialmente existiam dois modelos de explicação do Novo Mundo, na tentativa de se explicar também o canibalismo. O primeiro supunha que o Novo Mundo era uma ilha e o canibalismo era uma consequência natural causada pelo isolamento em que os bárbaros viviam. Já que as condições naturais não eram favoráveis, eles seriam forçados a cometer o ato canibal. Segundo este modelo, onde não havia uma quantidade de recursos abundantes, existia uma falta de espaço e de comida, logo os nativos seriam “obrigados”, por consequência natural, a comerem seus semelhantes. O segundo modelo explicativo no qual Montaigne se baseava supunha que o Novo Mundo era um continente, e portanto o canibalismo não era resultado de uma escassez de recursos, não se constituindo simplesmente no ato físico de comer outro ser humano. Havia abundância de recursos e, nesse caso, o canibalismo era um ato simbólico ligado à honra do guerreiro, em um sinal de superioridade ao inimigo derrotado. O autor chega à conclusão de que as histórias provenientes do mundo antigo não ajudariam a compreender o Novo Mundo em toda sua

complexidade. O melhor era dar crédito para os relatos dos viajantes, que estiveram no continente recém-descoberto.

Existia também, no imaginário da época, a associação da descoberta do Novo Mundo com o mito da Idade do Ouro “do reencontro com a natureza paradisíaca e a tranquilidade e sabedoria originárias” (AZAR FILHO, 2007, p. 2). O próprio Montaigne menciona os povos do Novo Mundo como se eles estivessem vivendo a infância da humanidade e os povos do velho mundo a sua velhice. Ele lamenta que o contato dos dois mundos pudesse acelerar o processo de decadência dos povos ameríndios. Neste ponto, podemos observar que as características excludentes dos tupinambás, tais como sem lei, sem rei ou sem fé, reforçam a associação entre os povos descobertos pelos europeus e os mitos adâmicos da Europa cristã.

Apesar do filósofo dizer que tinha como fonte única o homem que habitou as terras da França Antártica, fica claro que as fontes utilizadas pelo autor não foram única e exclusivamente o seu criado. Temos, por exemplo, a descrição e os relatos a respeito da geografia da região da França Antártica, ou seja, da região da baía de Guanabara e do Rio de Janeiro. Essas descrições parecem ter como inspiração a obra de Jean de Léry. Sua descrição da bebida dos nativos, a respeito da abundância de pescado nas regiões da Guanabara, sobre as redes que os ameríndios dormiam, a farinha de mandioca, todos esses elementos parecem ser tirados da obra do pastor protestante.¹⁴

3.3 Bárbaros, selvagens e a artificialidade

Na sua construção retórica, o filósofo utiliza os nativos americanos para uma reflexão acerca dos costumes de seus semelhantes. A fórmula básica do relativismo cultural apresentada por Montaigne – “não há nada de bárbaro e selvagem nessa nação, pelo que dela me relataram, senão cada um chama de bárbaro o que não é de seu uso” (MONTAIGNE, 2009, p. 51) – exemplifica claramente a ideia do autor. Não surpreende, porém, que o europeu chame o nativo americano de bárbaro: os povos do Velho Mundo estavam imersos em um sistema cultural, com hábitos e costumes completamente distintos dos ameríndios. Deste modo, os europeus não poderiam pensar de outra maneira. O professor Plínio Junqueira Smith, em um artigo chamado *Montaigne e o Novo Mundo*, diz que:

Na medida em que nós nos é certo, correto ou racional, tudo o que difere substancialmente de nossas práticas e de nossas opiniões será visto como

¹⁴ Ver a obra de Jean de Léry, 1961, capítulos VII, XI, XII e XIII.

errado, como algo condenável [...]. Esse juízo formulado acerca dos povos do Novo Mundo reflete menos um exame atento de seus modos próprios de viver do que uma autossatisfação e a rejeição imediata de tudo o que é diferente (2009, p. 20).

Temos também em *Dos Canibais* a distinção entre civilizado e selvagem, com a valorização do selvagem e a condenação da artificialidade do civilizado. Essa distinção também pode ser aproximada da relação entre a arte e natureza. De maneira geral no Renascimento, a figura dos nativos americanos aparece cercada de um vazio ideológico e de uma afirmação dos ameríndios como o outro extremo do europeu, seu reflexo no espelho, estreitando a relação entre natureza e arte, ou cultura. A ideia de selvagem é a face oposta da noção de civilizado, assim como a natureza se opõe à noção de cultura. Essa questão desembocou na separação da humanidade em dois grupos distintos: os selvagens, aqueles que vivem na selva, ou seja, na natureza, e os civilizados, os que vivem nas cidades. Segundo Michel Leiris (1970) no artigo chamado *Raça e civilização* dividimos a humanidade em dois grupos

(...) existem povos cujo gênero de vida permite qualificá-los como “selvagens”, há outros, chamados civilizados, que representamos como mais evoluídos ou sofisticados, e como detentores e propagandistas da cultura por excelência, o que distinguiria radicalmente dos selvagens, considerados ainda bem próximo da natureza (p. 202-203).

É no século XVI que esta questão é radicalizada. Ao entrar em contato com outros povos, o europeu acreditou que a Civilização era a sua civilização, assim como confundiram a Cultura como a sua própria cultura. Ou seja, o “outro” do europeu passou a não ter cultura, às vezes apenas uma “falsa cultura”, ou ainda uma cultura considerada inferior. Montaigne, por sua vez, afirma a superioridade da natureza em *Dos Canibais*. Ele carrega dois tipos de uso para a palavra “selvagem” em sua narrativa. O primeiro refere-se àquilo que se encontrava mais próximo do estado natural e não domesticado, quando compara o povo ameríndio a frutos selvagens.

Eles são selvagens do mesmo modo que chamamos de selvagens os frutos que a natureza, de si e de seu curso ordinário, produziu. Lá onde, na verdade, estão os que alteramos por nosso artifício e desviamos da ordem comum, estão os que deveríamos antes chamar de selvagens (Ibid., p. 52).

Outro uso da palavra selvagem se refere a algo “resultante de cultura entendido como cultivo, como algo que altera a natureza, podendo mesmo vir a enfraquecê-la, perdendo vigor

e naturalidade” (MARCONDES, 2012, p. 427). Ou seja, a palavra selvagem tem o sentido de ligado à cultura como cultivo, que alterando natureza torna-se artificial, enfraquecendo e mudando a ordem natural. A palavra “selvagem”, em certos momentos do seu texto, liga-se à palavra “bárbaro”. Plínio Smith (2009, p. 25) diz que “a proximidade com a natureza não significa que eles são mais bárbaros, mas o contrário, quanto mais próximos da natureza, tanto menos bárbaros eles (ou qualquer outro povo) serão”. Ou seja, quanto mais próximo da originalidade natural da humanidade, menos bárbaros seremos por estarmos pouco artificiais. Na continuação do ensaio, Montaigne exalta as qualidades mais próximas das naturais:

Naqueles estão vivas e vigorosas as verdadeiras e mais úteis e naturais propriedades, as quais abastardamos nestes, apenas acomodando-as ao prazer de nosso gosto corrompido. E tanto mais que a delicadeza e o próprio sabor acham-se excelentes ao nosso gosto em diversos frutos dessas terras sem cultura, em detrimento dos nossos (MONTAIGNE, 2009. p. 52).

Essa observação sobre os nativos do Novo Mundo é importante para compreender a sua concepção a respeito dos “bárbaros” e a proximidade destes com “as primeiras leis da natureza”. Essas duas visões desempenham um papel conjunto para o entendimento do que autor considera “bárbaro”: “Montaigne julga os diversos povos (do novo e velho mundo) segundo o seu grau de distanciamento da natureza” (SMITH, 2009, p. 24). Quanto mais distantes da natureza, mais corrompidos pela artificialidade, mais “bárbaros” seremos, mais perderemos o nosso vigor natural. Ao contrário, quanto mais próximos da natureza, menos “bárbaros” seremos. Ora, o filósofo acredita que os nativos vivem em um estado mais próximo da natureza do que a sua sociedade. Citando Sêneca, ele revela sua visão: “homens recém-criados por Deus”¹⁵ (MONTAIGNE, 2009. p. 55), e lamenta que os filósofos antigos Licurgo e Platão não tenham conhecido os povos do Novo Mundo antes dos europeus renascentistas, pois os antigos poderiam julgar essa descoberta com uma visão menos corrompida pelas artificialidades, diferente da visão do europeu do século XVI.

Ainda citando Platão, Montaigne apresenta a distinção entre natureza, fortuna e arte. Para o filósofo antigo, a natureza e a fortuna são maiores e mais belas do que a arte, que é imperfeita e menor. Montaigne também segue essa interpretação entre natureza e arte, e valoriza a primeira como a mais perfeita e bela. Portanto, os nativos vivendo com poucas artificialidades seriam maiores e mais belos que os europeus:

15 “Hos natura modos primum dedit” (Sêneca, Epístolas, xc).

Todos os nossos esforços não podem sequer chegar a reproduzir o ninho do menor passarinho, sua trama, sua beleza e utilidade de seu uso, nem mesmo a tecelagem da cativa aranha. Todas as coisas, diz Platão, são produzidas pela natureza, pela fortuna, ou pela arte; as maiores e mais belas, por uma das duas primeiras, as menores e imperfeitas, pela última. Essas nações, portanto, parecem-me bárbaras assim: por terem pouco se formado pelo espírito humano e serem ainda muito próximos de sua naturalidade original. As leis naturais comandam-nas ainda, muito pouco abastardados pelas nossas (Ibid., p. 53).

3.4 Tábula rasa e os primitivos

Em uma passagem de *Dos Canibais*, o nativo americano é definido pelo que ele não possuía, sempre em comparação com a cultura europeia. O tupinambá era caracterizado pelo que ele não era ou não tinha. Não possuía uma forma centralizada de poder, sem hierarquias ao modo europeu. O nativo brasileiro também não possuía pobreza, nem acúmulo de riqueza, e a ciência e a literatura eram para eles desconhecidos. Neste momento Montaigne realiza o comparativo dos tupinambás com o mito da Idade do Ouro. E continua qualificando o indígena pelo que ele não é:

Não há nenhuma espécie de tráfico, nenhum conhecimento das letras, nenhuma ciência dos números; nenhum nome para o magistrado, nem para a superioridade política; nenhum uso da servidão, da riqueza ou da pobreza. Nenhum contrato, nenhuma sucessão, nenhuma partilha, nenhuma ocupação senão ociosa, nenhum respeito de parentesco senão o da comunidade, nenhuma vestimentas, nenhuma agricultura, nenhum metal, nenhum emprego do vinho ou do trigo (Ibid., p. 54).

A ideia primitivista da negação absoluta de características culturais aos ameríndios apresentadas em *Dos Canibais* serve apenas como uma etapa ao raciocínio do autor. Lestringant (2006, p. 519) diz que “a fórmula negativa representa o momento da tábula rasa, a partir do qual torna possível a reconstrução antropológica. Pois Montaigne estabelece um quadro de referências apenas para depois extrapolá-lo e escapar dele”. Ou seja, o pensador estabelece – através dos argumentos dos navegadores e cosmógrafos que estiveram no Novo Mundo – um quadro de referências para posteriormente superá-lo. A negação de traços culturais dos nativos do Novo Mundo serve como baliza na construção do seu texto. Estas sucessões de negações tendem a alegorizar os nativos ameríndios como vivendo em um primitivismo extremo, remontando ao mito da Idade do Ouro, ou ao mito adâmico. Na continuação, Montaigne afirma que o indígena não possuía certos vícios de seus conterrâneos: “as palavras mesmas que significam a mentira, a traição, a dissimulação, a avareza, a inveja, a detração, o perdão, são inauditas” (Ibid., p. 54).

Apesar de iniciar sua análise conceituando o ameríndio por aquilo que ele não é, o autor não se prende a essa negação inicial, que realiza o selvagem como o não-civilizado absoluto, de acordo com a concepção do senso comum da época. O próprio Montaigne sabia que os Tupinambás possuíam agricultura, praticavam escambo, fiavam e teciam com algodão, além de possuírem um sistema complexo de parentesco.

Pierre Clastres, em sua obra *A sociedade contra o estado*, afirma que as sociedades primitivas, na qual se inserem os ameríndios, são sociedades sem a figura coercitiva do estado. As sociedades primitivas são consideradas sociedades incompletas e existem na experiência de uma falta, de uma ausência, ou seja, são sociedades sem Estado, sem história, sem escrita. “É isso mesmo o que dizem as crônicas dos viajantes e os trabalhos dos pesquisadores: não se pode imaginar a sociedade sem o Estado, o Estado é o destino de toda a sociedade” (CLASTRES, 2013, p. 201). Para o antropólogo, carregamos em nosso interior, como a “fé do crente”, a certeza de que a sociedade existe para o Estado. Deste modo, como podemos escapar da visão etnocêntrica que coloca as sociedades primitivas à margem da história humana? Outra face desse etnocentrismo pode ser vista na ideia de que a história tem um sentido único, e que todas as sociedades seguem esse sentido, que leva as sociedades do primitivismo à civilização. “Toda a sociedade está condenada a inscrever-se nessa história e a percorrer suas etapas que, a partir da selvageria, conduzem à civilização” (Ibid., p. 202).

Podemos perceber que as sociedades primitivas, ou arcaicas, são determinadas e caracterizadas de forma negativa, com o critério da falta, ou seja, são sociedades sem Estado, sem escrita, sem história. Outra caracterização das sociedades primitivas, de ordem puramente econômica, é a de sociedade de subsistência. As sociedades primitivas não produzem excedentes, elas não possuem em sua cultura uma ideia ligada à economia de mercado. Teoricamente, estas sociedades seriam incapazes de realizar essa produção excedente, pois o corpo social estaria completamente ocupado com a produção necessária à sua própria sobrevivência, e deste modo, sua subsistência. “Imagem antiga, sempre eficaz, da miséria dos selvagens” (Ibid., p. 202).

Para explicar o motivo que leva as sociedades primitivas a viverem nesta busca permanente por alimento, esta questão costuma ser caracterizada como um problema de ordem técnica, ou seja, no campo da tecnologia. As sociedades de subsistência seriam assim por conta de uma inferioridade tecnológica. Clastres não aceita essa caracterização: segundo ele, a técnica é um conjunto de processos que garantem um domínio do meio natural adaptado e relativo a necessidades de uma sociedade. Deste modo, as sociedades primitivas (como no caso dos ameríndios) demonstrariam uma capacidade de satisfazer suas próprias necessidades,

do mesmo modo que a nossa sociedade industrial e técnica. Não há, portanto, uma hierarquização no campo da técnica; não há uma tecnologia superior e uma inferior. Podemos apenas medir a tecnologia pela capacidade que a técnica tem de satisfazer as necessidades de uma determinada sociedade. Ora, se as sociedades primitivas vivem sem excedentes, e deste modo, em uma economia de subsistência, os indígenas do Novo Mundo sempre estiveram à margem dessa argumentação. Existe então duas possibilidades:

(...) ou o homem das sociedades primitivas, americanas e outras, vive em economia de subsistência e passa quase todo o seu tempo à procura de alimento, ou não vive em economia de subsistência e pode portanto se proporcionar lazeres prolongados fumando em sua rede. Isso chocou claramente os primeiros observadores europeus dos índios do Brasil (Ibid., p. 205).

Esta ociosidade entre os tupinambás chocou praticamente todos os europeus que chegaram no Novo Mundo. É fato que os indígenas dedicavam pouco tempo do seu dia àquilo que consideramos como trabalho. Uma coisa é certa: os nativos do Novo Mundo não passavam fome. Em praticamente todos os relatos quinhentistas sobre o Novo Mundo, os nativos transpiram saúde, bela aparência, as crianças são numerosas e os gêneros alimentícios abundantes. Segundo Pierre Clastres (2013), os tupinambás eram agricultores, e paralelamente a isso caçavam, pescavam e coletavam para complementar sua alimentação. O principal gênero alimentício plantados pelos tupinambás era a mandioca, que era usada para fazer suas farinhas e suas bebidas. Cultivavam-na em uma mesma área por um período ininterrupto de quatro a seis anos, durante cerca de dois meses a cada quatro anos. Os homens da tribo trabalhavam na terra que viria a ser plantada, a lavrando e preparando para o plantio. O resto do processo produtivo estava nas mãos das mulheres: plantar, mondar e colher. No resto do tempo, os homens dedicavam o seu dia a ocupações que não eram vistas como trabalho, e sim como prazer: a caça, a pesca, as festas, as bebedeiras e as guerras. Ora, qual seria então o motivo que levou os ameríndios a manifestarem um grande interesse pelas tecnologias dos europeus? Nessas sociedades, ociosas pelos olhos dos europeus, não existia a necessidade de uma produção excedente permanente? Para Pierre Clastres (2013) “os índios desejaram, não para produzirem mais no mesmo tempo, mas para produzirem a mesma coisa num tempo dez vezes mais curto” (Ibid., p. 208). Deste modo, a lógica capitalista mercantil não funcionava entre os nativos.

3.5 Bárbaro, Inconstância, e o Novo e o Velho.

Tzvetan Todorov e Pierre Saint-Amant, no artigo chamado *L'Étre et L'Autre*, dizem que Montaigne usa o termo “bárbaro” de duas maneiras não relativistas: a primeira maneira é histórica e positiva, e se refere ao mito da Idade do Ouro: “bárbaro é o mais próximo das origens; no entanto, as origens são superiores àquilo que as sucedeu.”¹⁶ (TODOROV E SAINT-AMAN, 1983, p. 123). Segundo essa visão, existia um tempo passado em que a humanidade estava mais próxima das divindades, da natureza, como é encontrado nas mitologias antigas, como o jardim do Éden do *Genesis* bíblico. Esse mito se refere a um tempo onde a humanidade vivia sem artifício ou soldas humanas. Sem os constrangimentos provocados pela artificialidade, como o trabalho, a propriedade, as leis ou as convenções. O “bárbaro” estaria mais próximo dessa origem por viver na natureza sem muitos artifícios. Originalmente a humanidade vivia na natureza, e no decorrer da história ela foi se tornando cada vez mais artificial, perdendo o seu vigor natural. Deste modo, os ameríndios eram superiores aos europeus por estarem pouco corrompidos pela artificialidade humana.

A segunda maneira de usar o termo “bárbaro” é ética e negativa. Bárbaro é ligado a crueldade e degradação. Onde o “Bárbaro é o que é cruel e degradante, o que neste caso permite a classificação da nossa sociedade como mais bárbara do que outras”¹⁷ (Ibid., p. 124). Dessa maneira, podemos classificar a sociedade europeia como mais bárbara do que as sociedades ameríndias. O próprio Montaigne diz que “nunca se achou opinião tão desregada que justificasse a traição, a tirania, ou a crueldade, que são nossos erros comuns” (MONTAIGNE, 2009, p. 62). O ato de canibalismo seria considerado bárbaro, segundo as “regras da razão, mas não em vista de nós mesmos, que o ultrapassamos em toda espécie de barbárie” (Ibid., p. 62). Ou seja, o ameríndio poderia ser considerado “bárbaro” nesses termos, mas o europeu era mais cruel, mais tirânico e não serviria de espelho para o julgamento do nativo americano. A história provou isso, afinal, desde a “descoberta” do Novo Mundo, foram os habitantes do Velho Mundo que escravizaram, exterminaram (fisicamente e ideologicamente), trouxeram doenças e causaram o genocídio de diversos povos que habitavam as terras das Américas. Para Montaigne, seria mais bárbaro

16 “barbarous is that which is close to origins; however, the origins are superior to that which has succeeded them.” (Tradução Livre)

17 “Barbarous is which is cruel and degrading, that which in this case permits the classification of our society as more barbarous than other” (Tradução Livre)

(...) comer um homem vivo do que comê-lo morto; em desmembrar, entre tormentos e gemidos, um corpo ainda pleno de sensações, em assá-lo aos poucos, em deixar que seja mordido e devorado por cães e pelos porcos (como nós, não apenas lemos, mas temos de fresca memória, não entre inimigos, mas entre vizinhos e concidadãos e, o que é pior, por pretexto da religião) (Ibid., p. 31).

No trecho citado acima, o autor se refere ao contexto em que vivia. Os conflitos entre católicos e protestantes na França ocasionaram diversas barbáries, ultrapassando as dos nativos americanos em termos de crueldade, usando como pretexto a religião que seria mais ou menos correta. O que de fato o autor nos leva a perceber é que a sua sociedade era tão brutal quanto a sociedade dos índios antropófagos, e ela não serviria de parâmetro para uma crítica aos índios, que viviam em um estado natural. Uma constatação parecida também é partilhada por Jean de Léry, que no final de sua obra manifesta um certo constrangimento perante o nativo americano. O próprio Léry teve uma experiência, no cerco de Sancerre, com as brutalidades, barbáries e o canibalismo em contexto europeu. As guerras religiosas entre protestantes e católicos foi palco de diversas barbáries na França renascentista.

Montaigne nos leva a refletir sobre o conceito de bárbaro através da crítica deste conceito. O pensador usa o conceito de barbárie para refletir sobre seu próprio sistema social, e classifica o sistema europeu como mais bárbaro, cruel e artificial do que o dos nativos americanos. O modelo civilizatório europeu, aos seus olhos, serve como um espelho, que reflete uma Europa injusta e intolerante, que se impõe como superior e universalista, e tem como objetivo espalhar sua verdade regional como verdade universal, no campo religioso e no campo civilizatório. Ao final, no contato entre europeus e nativos americanos, e seus respectivos conflitos, quem triunfa é a estética do colonizador.

Tanto a crítica de Montaigne ao conceito de barbárie quanto sua defesa do canibalismo dos indígenas têm como função principal expor a barbárie dos europeus e as formas transfiguradas de seu canibalismo. O relativismo cultural tem serventia: torna “desnatural” as monstruosas práticas sacralizadas pelos poderes imperiais, modelo de civilização (GIUCCI, 1993, p. 115).

Outra visão dos hábitos, costumes e a dificuldade de assimilação da cultura europeia pelos tupinambás é encontrada na obra do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro. Em seu livro *A inconstância da alma selvagem*, no capítulo 3 “Mármore e a murta”, cita uma passagem do Sermão do Espírito Santo (1657), do padre Antônio Vieira, na qual realiza uma

analogia entre o pagão do velho mundo e o selvagem do Novo Mundo. A característica da inconstância foi importante para marcar uma distinção clara entre esses dois tipos de pagãos:

Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais dificilmente recebem a fé e deixam os erros de seus antepassados; resistem com as armas, duvidam com o entendimento, repugnam com a vontade, cerram-se, teimam, argumentam, replicam, dão grande trabalho até se renderem; mas, uma vez rendidos, uma vez que receberam a fé, ficam nelas firmes e constantes, como estátuas de mármore: não é necessário trabalhar mais com elas. Há outras nações, pelo contrário – e estas são as do Brasil – que recebem tudo o que lhes ensinam com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram (apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 183).

Enquanto povos pagãos do Velho Mundo possuíam um conjunto de crenças sistematizado e diferentes dogmas, para os europeus os “selvagens” do Novo Mundo não os possuíam. “O inimigo não era um dogma diferente, mas a indiferença ao dogma, uma recusa ao escolher” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 85). Nesta visão, o principal problema dos indígenas não era no âmbito de seu entendimento, considerado por alguns como ágil e agudo, e sim em duas potências da alma, a memória e a vontade, que seriam fracas. Durante os primeiros anos de colonização do Brasil, o obstáculo principal para a catequização indígena foi essa natureza inconstante, onde os índios recebiam o evangelho por um ouvido e logo o esqueciam pelo outro, voltando a praticar seus velhos e “maus” costumes. O tema da inconstância não foi uma exclusividade dos jesuítas espanhóis e portugueses. O calvinista francês Jean de Léry traz também essa temática: “eis um belo exemplo da inconstância desse povo e da natureza corrupta do homem” (LÉRY, 1964, p. 173). Para o povo europeu – através de uma visão dos jesuítas e dos cosmógrafos – o tupinambá brasileiro era um povo sem cultura, sem civilização, que possuía costumes bárbaros. Canibalismo, guerra de vingança, poligamia, nudez, ausência de poder centralizado, sem territórios estáveis, estas são as características que os primeiros cosmógrafos e os jesuítas posteriores definiram apenas como “maus costumes”.

O tema da inconstância foi extremamente explorado pelos europeus que escreveram sobre o Novo Mundo, e vai fazer parte da literatura jesuítica do século XVI a respeito da dificuldade de converter os indígenas à fé cristã. Os primeiros processos catequéticos identificaram nos nativos uma deficiência de vontade e superficialidade de sentimentos. Vale destacar que essa inconstância e as questões em torno da dificuldade de conversão dos nativos não foram

apenas registradas pelos jesuítas. A inconstância passou a ser um traço definidor do caráter dos povos ameríndios de uma maneira geral. Os indígenas, que facilmente mimetizavam as práticas religiosas cristãs, rapidamente “aceitavam” essas práticas e logo depois retornavam aos seus antigos hábitos e costumes. Inconstantes, os nativos transitavam entre os seres sem cultura e os bárbaros canibais.

A principal diferença entre os dois tipos de pagãos estava ligada ao modo de vida dos tupinambás. O nativo tinha um sistema de valores completamente distinto do sistema dos colonizadores e de tudo o que eles já haviam presenciado com outros povos, considerados bárbaros pelos povos europeus do Velho Mundo. Essa imagem de seres culturalmente virgens, ao mesmo tempo inconstantes, influenciou estratégias catequéticas posteriores para a conversão dos nativos: “para inculcar a fé, era preciso primeiro dar ao gentio lei e rei” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 190). A principal problemática referente à evangelização dos nativos brasileiros era o fato de que eles não possuíam sistematizações formadas em sua cultura, desse modo não havia como os cristãos deixarem bases para que o evangelho (e a cultura europeia) fixassem suas raízes. Não possuíam ídolos, sem rei, sem lei, mas o que os jesuítas e cosmógrafos não perceberam era que a cultura tupinambá era a sua religião. Eduardo Viveiros de Castro declara que

(...) como a mata que os agasalhava, sempre pronta a se refechar sobre os espaços precariamente conquistados pela cultura. Eram como sua terra, enganosamente fértil, onde tudo parecia poder plantar, mas onde nada brotava que não fosse sufocado incontinenti pelas ervas daninhas. Esse gentio sem fé, sem lei, sem rei não oferecia um solo psicológico e institucional onde o Evangelho pudesse deitar raízes (Ibid., p. 85).

Um ponto de análise para a argumentação de Montaigne sobre os nativos do Novo Mundo e sobre um ideal de natureza humana pode ser visto nos debates já antigos e amplos, que desde a antiguidade grega faziam parte da cultura letrada europeia. Heródoto, historiador antigo, em sua obra *História* cita diversos povos com culturas completamente distintas da dos gregos, e os classifica como bárbaros. É curioso como nesta obra o povo cita, que vivia além do Mar Morto, aparece para o europeu renascentista como um ancestral distante, à altura dos canibais do Novo Mundo. Em *História*, o canibalismo cita é descrito pelo historiador grego do seguinte modo:

Eis alguns dos costumes observados pelos Issédons, de acordo com que me contaram: Quando um deles perde o pai, os parentes levam-lhe um gado, que

abatem e cortam em pedaços, fazendo o mesmo com o cadáver, e misturando todas as carnes realizam um festim (HERÓDOTO, 1954, p. 316).

O próprio Montaigne comparou os citas aos nativos americanos.¹⁸ O pensador francês diz que o canibalismo tupinambá não tinha fins alimentícios como nos antigos citas de Heródoto. Segundo o historiador grego, esse povo era nômade e não possuía agricultura, sendo a sua prática antropofágica justificada pela necessidade alimentícia. A alusão entre o canibalismo tupinambá e a antropofagia dos antigos citas é encontrada também na obra de Thevet (1944, p. 244).

Montaigne ressalta que o canibalismo tupinambá era assunto de vingança, em um trecho que parece ter sido inspirado por Léry (1961, p. 145). A vingança e a ritualística canibal eram pontos inegociáveis da sociedade tupinambá. Era através do canibalismo que a cultura deste povo se manifestava. Era um rito que para o europeu renascentista cristão e civilizado, sedento de ordem e progresso, sintetizava uma barbárie incivilizada e irracional. O ritual canibal “era uma encenação carnavalesca de ferocidade, um devir-outro que revelava o impulso motor da sociedade tupinambá – ao absorver o inimigo, o corpo social tornava-se, no rito, determinado pelo inimigo e constituído por este” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 257-8). Era, por excelência, um ritual de alteridade. Afinal, o guerreiro que matava o inimigo adquiria um novo nome, chegando a ter diversos apelidos durante sua vida. A guerra de vingança não tinha como objetivo simplesmente um processo de “recuperação da substância” dos membros mortos e devorados do passado, através do corpo da vítima. A ritualística canibal dos tupinambás era ligada principalmente ao aspecto cultural da guerra de vingança. Era pelo ritual antropofágico que a sociedade tupinambá existia. Sem essa prática, não existiriam os festins, os rituais de maioridade nem os casamentos.

Para justificar a antropofagia e fundamentar seus argumentos, Montaigne recorre à Antiguidade. Os chefes da seita estoica, Crisipo e Zenão, pensavam que não havia mal algum em comer carne humana no caso de extrema necessidade. Segundo Pierre Villey (MONTAIGNE, 2009, p. 61), as fontes do pensador nessa passagem são Sexto Empírico e sua obra *Hipotiposes*, e Diógenes Laércio e seu livro *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Montaigne também menciona o cerco na cidade de Alésia por César: quando tomados pela fome, decidiram enfrentar o cerco comendo os que não eram úteis em batalha, como os velhos e as mulheres. Cita também os médicos, que usavam corpos mortos para aprenderem sobre anatomia e compreenderem melhor as doenças.

¹⁸ “Não é, como se pensa, para se alimentarem, como faziam os antigos citas, mas para manifestarem uma extrema vingança.” (MONTAIGNE, 2009, p. 60)

Montaigne fala a respeito dos sacerdotes ou profetas dessa nação, que viviam entre as montanhas. Quando estes desciam para as aldeias, realizavam-se festas em torno da chegada do profeta. O filósofo destaca que os profetas falavam a respeito da virtude e do dever. Toda a “ciência ética”, segundo o autor, era resumida em dois pontos: a firmeza na guerra e a afeição às mulheres. Esses profetas faziam também previsões de “coisas futuras e as venturas a esperar de suas empresas, encaminha-os à guerra ou delas os desvia” (MONTAIGNE, 2009, p. 58). Quando os profetas erravam nas suas adivinhações, as punições eram severas. Novamente, a referência do pensador para analisar as punições aos nativos que erravam suas adivinhações são os citas de Heródoto.¹⁹

O filósofo diz que “toda sua ciência ética contém dois artigos: firmeza na guerra e afeição às mulheres” (Ibid., p. 57). Todas as manhãs, os anciões da aldeia pregavam sobre a valentia diante do inimigo e sobre a amizade para as mulheres, pois enfatizava: “são elas que mantêm sua bebida quente e bem temperada” (Ibid., p. 57). Os nativos viviam bem com apenas duas regras éticas artificiais, enquanto a sociedade europeia beirava o caos, com as guerras de religião entre católicos e protestantes, e com uma extrema desigualdade social. Apesar de Montaigne condenar o canibalismo como cruel, ele não acredita que exista uma superioridade da sua sociedade sobre a dos ameríndios. Pelo contrário, sua sociedade não apenas era mais cruel e brutal do que a dos povos recém-descobertos, como havia traços de superioridade em alguns aspectos da cultura tupinambá.

3.6 As virtudes dos nativos tupinambás e o canibalismo de honra.

Apesar de o autor definir toda a ciência ética dos tupinambás em dois pontos, o ensaio apresenta um elenco de diversas virtudes que constituem as virtudes dos canibais. A coragem é uma das que o filósofo admira. Mais especificamente, a bravura e a coragem que os tupinambás demonstravam diante da luta, uma vez que os nativos não aparentavam medo e nem fugiam da batalha. Ora, os tupinambás não guerreavam para adquirir novas terras ou para fazer uso dos bens dos vencidos, já que segundo Montaigne os nativos tupinambás gozavam de fartura natural, que sustentava sua tribo sem grandes esforços e sem fadigas. Suas guerras tinham como objetivo a “simples inveja da virtude” (Ibid., p. 62). Duas virtudes dos canibais são exaltadas no ensaio: a valentia e a coragem diante do combate, comparando esses atributos com os dos espartanos no desfiladeiro das Termópilas, que enfrentaram um exército

¹⁹ “(...) os citas, quando falhavam, os adivinhos eram deitados, algemados nos pés e nas mãos, sobre carroças de bois, cheia de gravetos, onde os queimavam” (MONTAIGNE, 2009, p. 58-59).

persa com um tamanho muito superior ao seu. Nas guerras do Novo Mundo, os tupinambás eram superiores aos europeus na medida em que venciam as batalhas por sua coragem e valentia, e não por terem melhores armas, um número superior de tropas, ou uma cavalaria que faltasse ao adversário. As guerras e a vingança eram os motores ideológicos da sociedade tupinambá, e é certo afirmar que os europeus exploraram os conflitos intertribais já existentes segundo seus próprios interesses. Nestes conflitos entre as tribos que habitavam as terras da costa brasileira não é possível afirmar que estas guerras tinham como objetivo o extermínio do inimigo, pois sem os inimigos não existiria as festas, as bebedeiras, os rituais de maioridade e os casamentos. Ou seja, o motor da sociedade tupinambá era a relação com os seus inimigos. “As batalhas indígenas descritas pelos cronistas envolviam um bocado de bravatas, troca de insultos e gesticulação, e não há nenhuma referência a carnificinas – exceto, é claro quando se fala da guerra dos portugueses contra os índios” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 247).

A coragem dos nativos, por sua vez, não era apenas demonstrada em batalha. Os prisioneiros feitos em tais embates eram levados para a aldeia de seus inimigos, onde eram relativamente bem tratados e constantemente provocados acerca do que ocorreria durante o ritual canibal. O objetivo dos captores era conseguir alguma palavra de fraqueza ou medo. Deixava-os livres, mas eles não se colocavam a fugir, nem mesmo diante de ameaças. A coragem também se manifestava na hora da morte: “Não se encontra nenhum que não prefira ser morto e comido a pedir, simplesmente, não ser” (MONTAIGNE, 2009, p. 63). Os cativos não fugiam, pois queriam ser comidos. Não queriam morrer de causas naturais, pois possuíam horror do enterramento e da carne em putrefação. Um ponto que corrobora este argumento é encontrado na obra de Thevet, quando o cosmógrafo relata uma visita a um chefe Pindahucú. Nesta ocasião, este chefe indígena se encontrava acamado e com uma febre persistente (THEVET, 1944, p. 222). Com medo da morte, o indígena perguntou ao francês o que acontecia com a alma depois que ela deixava o corpo. A resposta de Thevet foi que aqueles que não se vingaram de seus inimigos, se acreditassem no Deus cristão – que o francês nomeou de Tupã – e não acreditassem mais nos seus profetas caraíbas e feiticeiros, ele certamente seria curado. De todos os artigos que o francês apresentou ao chefe indígena, apenas um ele recusou “que era o de não se vingar de seus inimigos; e que, mesmo se o próprio Tupã lho ordenasse, ele não poderia assentir, e, se por acaso o fizesse, mereceria morrer de vergonha” (apud VIVEIRO DE CASTRO, 2002, p. 198).

Montaigne reflete sobre o canibalismo dos tupinambás dando-lhe o sentido de um “canibalismo de honra”: uma antropofagia que era mais verbal do que carnal, e não apenas

fruto de um desejo dos nativos por carne humana. Era antes um signo que simbolizava uma vingança dos nativos contra seus contrários. Com essa evidência simbólica da antropofagia, o filósofo realiza um paralelo entre o ritual canibal dos tupinambás e a teofagia cristã. De modo implícito, ele põe, na boca do prisioneiro que viria a ser comido, palavras que aproximam as duas culturas. O prisioneiro, amarrado em posição cruciforme, se comporta de maneira semelhante a Jesus no cenáculo, durante a consagração do pão e do vinho. É possível enxergarmos a semelhança entre o rito cristão da santa ceia e a fala do canibal prestes a ser imolado: “Verifica-se aqui o mesmo uso do dêitico que na instituição da Ceia – ‘Isto é meu corpo’, ou melhor, neste caso, ‘vosso corpo’ - a mesma insistência na ‘substância’ nutriz e salvador do corpo ofertado e compartilhado” (LESTRINGANT, 2006, p. 528).

Montaigne completa essa comparação de um modo que o afasta das descrições dos viajantes que estiveram com os tupinambás. Thevet, Léry e Staden concordam em representar o prisioneiro que viria a ser comido como amarrado pela cintura e com os movimentos dos braços liberados e atacando as pessoas com pedras e tocos.²⁰ Montaigne, por sua vez, apresenta a vítima com os braços amarrados em forma de cruz. Essa “falha” etnográfica aproxima as duas culturas e sugere uma analogia entre os sacrifícios praticados nas duas culturas, que são completamente distintas uma da outra e afastadas pelo espaço e tempo. Nas palavras do pensador renascentista:

amarra uma corda num dos braços do prisioneiro puxando-o pela outra ponta, afastado de alguns passos, por medo de se ferir, e oferece ao seu melhor amigo o outro braço, para que puxe do mesmo modo. E ambos na presença da assembleia, fulminam-no a golpes de espada (MONTAIGNE, 2009, p. 60).

O franciscano Fernão Cardim relata que “alguns andam tão contentes com haverem de ser comidos, que por nenhuma via consentirão ser resgatados para servir, porque dizem que é triste cousa morrer, e ser fedorento e comida de bicho” (apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 231). Os capturados mantinham uma expressão alegre e valente, mesmo diante da morte iminente. Também provocavam seus captadores, injuriavam deles, debochavam de sua covardia e de quantas batalhas eles tinham perdido para os seus. Quando o ritual canibal estava para ser realizado, entrava em cena a função de memória que a vingança tem na cultura tupinambá. Na obra do sociólogo Florestan Fernandes, *A função social da guerra na*

20 Ver Léry Capitulo XV, Staden Livro II, capítulo XXVIII, Thevet capítulo XL.

sociedade tupinambá, o rito antropofágico é visto como um fator social extremamente importante para a cultura dos nativos brasileiros:

A destruição dos inimigos se processava socialmente. Ele era consumado por meios rituais e constituía uma atividade coletiva no sentido autêntico possível: tanto pela massa de participantes quanto pelo estado de comunhão que se criava e pela natureza das obrigações morais que se atualizavam socialmente (2006, p. 321).

O diálogo entre o matador e a vítima demonstra a importância da ritualística canibal para falar sobre o tempo. Esse diálogo consistia numa disputa de discurso entre o prisioneiro e o matador. O prisioneiro demonstrava extrema bravura, evocava o passado e todas as batalhas que os seus tinham vencido. Exaltava a quantidade de parentes do adversário que tinha comido, dizendo: “que venham eles todos com ousadia e se juntem para jantá-lo, pois comerão assim seus pais e avós, que serviram de alimento e nutrição a seu corpo” (MONTAIGNE, 2009, p. 67). Então o matador continuava o diálogo, perguntando se ele era mesmo o guerreiro que tinham matado e comido os membros da sua tribo. Perguntava se o prisioneiro estava pronto para morrer como um bravo guerreiro. Hans Staden descreve um desses diálogos entre o matador e o prisioneiro: “Sim, aqui estou eu, quero matar-te, pois tua gente, também matou e comeu muitos dos meus amigos”. E logo o prisioneiro respondia sobre o futuro “quando estiver morto, terei ainda muitos amigos que saberão vingar-me” (STADEN, 2011, p. 90). Ou seja, a vítima reivindicava a vingança que o abateria, e alertava: vocês podem me matar, mas tenham por certo que os meus me vingarão. Vocês cairão de qualquer maneira. Prediziam um futuro que se abateria sobre os seus adversários por intermédio da vingança.

Durante esse embate discursivo no ritual canibal, o que é debatido é o ciclo do tempo no rito da vingança: primeiramente o prisioneiro recorria ao passado, que foi de um guerreiro matador. Em seguida o inimigo recorre ao futuro, que será determinado pela vingança. O matador logo será um prisioneiro e será comido pelos seus inimigos. A execução liga as mortes passadas com as mortes futuras, criando um sentido temporal para o rito. No diálogo, o presente é o tempo da afirmação da vingança. Somente no diálogo entre o matador e a vítima é possível correlacionar o presente, o passado e o futuro. Eduardo Viveiros de Castro diz que “o diálogo cerimonial era a síntese transcendental do tempo na sociedade tupinambá” (2002, p. 238). Antes de a vítima ser comida era preciso ter o diálogo, que fazia parte do rito, e o presente era o tempo da ritualística. A carne do prisioneiro de maneira nenhuma era um alimento, ela era antes um signo, que representava a vingança extremada.

Era por intermédio da guerra de vingança que a sociedade tupinambá existia. Sem os inimigos, não haveria a vingança, não haveria mortos para serem lembrados, não haveria filhos ou nomes, e as festas. Desse modo, não era apenas o resgate da memória dos membros mortos pelos inimigos. O que estava em jogo era a correlação de existência que era formada pela relação com o inimigo. “A vingança não era uma consequência da religião, mas a condição de possibilidade e a causa final da sociedade – de uma sociedade que existia por e para os inimigos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 241). Desse modo, o canibalismo tupinambá era uma ritualística de alteridade, que se constituía com o outro para outro. A vingança não era simplesmente parte de um temperamento violento dos nativos, era parte necessária para a existência da cultura e das crenças tupinambás.

Coragem na guerra e na morte são algumas características éticas dentre os diversos atributos positivos apresentados por Montaigne sobre os nativos. Uma das características que chama atenção é o respeito que os membros da comunidade indígena têm entre si. Segundo Montaigne, “eles se chamam uns aos outros genericamente irmãos, se da mesma idade; filhos, os que vêm depois; os velhos são pais de todos os outros” (MONTAIGNE, 2009, p. 63). Continuando, o filósofo percebe que a ideia de herança para os nativos não é válida: já que tudo é comum à comunidade, essa ideia parece descabida. Os tupinambás viveriam em uma espécie de comunismo primitivo, e isso seria refletido na ausência de propriedade privada, herança e sucessões, já que os frutos produzidos na terra onde habitavam eram bens comuns a todos da tribo. Entre si e com os amigos, os nativos possuíam uma generosidade e uma austeridade muito positiva. Essa imagem do nativo brasileiro generoso e austero vai influenciar interpretações posteriores sobre a ideia do “bom selvagem”.

Segundo Montaigne, os nativos acreditavam na eternidade da alma e que as pessoas merecedoras estão no céu onde o sol nasce, a leste. As almas malditas, onde o sol se põe, no ocidente. Esse testemunho é também encontrado na obra de Jean de Léry (1967, p. 167), apesar de o pastor protestante afirmar que os tupinambás não possuíam nenhum tipo de religiosidade, uma vez que eles “não adoram quaisquer divindades terrestres ou celestes, como os antigos pagãos, nem como os idólatras de hoje, tais os índios do Peru, que, a 500 léguas do Brasil, veneram o sol e a lua” (Ibid. p. 164). Apesar de negarem a existência de religião entre os nativos, ao que tudo indica Léry e Montaigne compartilham a mesma percepção acerca da ideia de alma em relação aos nativos tupinambás.

Montaigne também fala da relação matrimonial dos nativos americanos com um interesse particular. A sociedade tupinambá era poligâmica, e tal fato possuía uma relação intrínseca com a guerra. “Lá os homens têm várias mulheres e as têm em número tanto maior

quanto são de melhor reputação em valentia” (MONTAIGNE, 2009, p. 68). Quanto mais honrado na guerra, mais esposas eles possuíam. É importante ressaltar que na cultura dos nativos, era o rito canibal que tornava possível um membro estar apto a casar, ou seja, para se tornar adulto era preciso a vingança. Conforme os homens participassem dos rituais, mais nomes adquiriam, mais valorosos seriam, e portanto mais esposas teriam, na medida em que sua reputação crescesse.

O filósofo exalta a virtude das esposas dos nativos, segundo o pensador as mulheres indígenas por ciúmes auxiliariam seus maridos a buscarem outras mulheres, tendo em vista a honra do esposo. Enquanto a nossa sociedade é castradora, as mulheres tupinambás incentivavam seus parceiros a terem diversas relações. As mulheres do Velho Mundo, por ciúmes, impediam seus maridos de terem a amizade e o afeto de outras mulheres. Ou seja, enquanto a nossa sociedade é castradora, os bárbaros tupinambás apresentavam uma relação mais livre. Nota-se aqui que o autor recorre novamente à Antiguidade (tradição) para explicar o novo, para ter um ponto de comparação entre os dois.

Na continuação do ensaio, o filósofo apresenta uma canção indígena da qual apresenta a seguinte análise: “ora, tenho suficiente familiaridade com a poesia para julgá-la: não apenas nada tem de bárbara, mas essa imaginação é de todo anacreônica” (Ibid., p. 70). Para Montaigne, a canção lembrava a poesia grega em suas terminações. Curiosamente, Jean de Léry também assume uma postura parecida quando compara e acha semelhanças entre as palavras do idioma tupi e do grego (LÉRY, 1961, p. 199). Novamente Montaigne toma a Antiguidade como ponto de referência. Segundo Todorov e Saint-Amand (1983, p. 124), “o critério de barbárie está longe de ser relativista aqui, e tão pouco universalista: ele é simplesmente etnocêntrico”.²¹ No entanto, Montaigne usa, para definir a “barbárie”, um critério diferente do que ele havia usado anteriormente: aqui, como em outros momentos do texto, os gregos estão servindo de medida para o discurso do outro.

3.7 Crítica dos nativos aos europeus

No ensaio há também o relato de um encontro com três indígenas na corte de Carlos IX, no ano de 1562. O diálogo entre Montaigne e os nativos parece ter sido inventado, apesar de Montaigne ter estado na corte do rei na ocasião. O ensaio foi escrito vinte anos depois da cena, quando o rei já estava morto. Deste modo, não existiria a possibilidade de o rei contestar

21 “The criterion of barbarism is no longer relative here, but neither is it universal: it is in simply ethnocentric”.

o relato (FRANCO, 1937, p. 191). O autor diz que realizou um diálogo através de um intérprete que, segundo ele, “me seguia tão mal e que, por sua estupidez, estava tão impedido de compreender minhas ideias que não pude obter nada de muito satisfatório” (MONTAIGNE, 2009, p. 72). O autor, em seu encontro, ouviu três considerações dos nativos americanos. Na terceira delas ele afirma não recordar, mas as outras duas são basilares para a crítica realizada pelos indígenas à cultura europeia.

As duas respostas dos tupinambás são semelhantes ao discurso apresentado no texto do renascentista e amigo de Montaigne, La Boétie, em seu *Discurso da servidão voluntária*. Lestringant diz que essas respostas são variações do paradoxo da servidão voluntária, que ele resume do seguinte modo: “é impossível para um homem sozinho, ‘nu e abatido’, sujeitar todo um povo se esse povo não se sujeitar primeiro por si mesmo” (LESTRINGANT, 2006, p. 525). Nesta obra, La Boétie analisa os meios que o tirano utiliza para manter o poder, e como o próprio corpo social é cúmplice em acorrentar a si mesmo. Segundo La Boétie

Que vício, que triste vício é esse: um número infinito de pessoas não a obedecer, mas a servir, não governadas, mas tiranizadas, sem bens, sem pais, sem vida a que possam chamar de sua? Suportar a pilhagem, as luxúrias, as crueldades, não de um exército, não de uma horda de bárbaros, contra os quais dariam o sangue e vida, mas de um só? Não de um Hércules ou de um Sansão, mas de um só indivíduo, que muitas vezes é o mais covarde e mulherengo de toda a nação, acostumado não tanto à poeira das batalhas como à areia dos torneios, menos dotado para comandar homens do que para ser escravo das mulheres? (LA BOÉTIE, 1982, p. 4).

Em relação aos nativos americanos, o primeiro fato que lhes causou estranheza foi como homens “de alta estatura e barba na cara, robustos e armados” se sujeitavam a obedecer a um menino (o rei Carlos IX tinha por volta de doze anos), quando seria mais justo escolher um deles para o comando” (MONTAIGNE, 2009, p. 72). Ora, aos olhos dos nativos bárbaros, parecia inaceitável que o poder fosse entregue nas mãos de uma criança. A ideia de sucessão de poder através do sangue parecia absurda para os ameríndios, para quem o poder deveria ser entregue aos adultos, entre os mais sábios, corajosos e com mais prestígio na comunidade. Pierre Clastres, em sua obra *A Sociedade Contra o Estado*, diz que o chefe, para os nativos ameríndios, não é propriamente uma figura que representa o Estado ou que possua um poder hierárquico sobre o *corpus* da tribo. As sociedades primitivas são sociedades sem Estado: “o fato é que, se nas sociedades de Estado a palavra é o direito do poder, nas sociedades sem Estado ela é, diversamente, o dever do poder” (CLASTRES, 2003, p. 170). Ou seja, o chefe tem o dever da palavra. O dever de falar para a tribo. O chefe não era o

representante do poder estatal, como eram as sociedades europeias absolutistas, que exerciam o seu poder através do uso da força, da coerção. Nas monarquias europeias, o rei era a figura do Estado, o seu representante máximo.

Na França de Montaigne havia toda uma discussão em torno da questão da sucessão real, da validade e alcance da lei sálica. Segundo Smith (2009), o filósofo não tinha pretensão de questionar tais leis nem a validade da Coroa. Ele era partidário do rei e defendia apenas pequenas mudanças políticas. O que Montaigne de fato pretendia, ao trazer os questionamentos dos bárbaros, era chamar a atenção para algumas consequências inaceitáveis de certas leis e costumes dos europeus. Para os nativos americanos, uma criança governando era uma incoerência; aos olhos dos bárbaros, o estranho era o europeu.

A segunda crítica dos indígenas ao modo de vida europeu foi direcionada à desigualdade reinante entre os europeus: enquanto algumas pessoas eram bem alimentadas e gozavam das comodidades da vida, outros viviam nas portas dos bem alimentados, na miséria e mendigando. Além da surpresa por tanta fartura de alguns e miséria de outros, os três indígenas ficaram espantados com a passividade dos homens diante de tantas injustiças que viviam sofrendo, devido à sua extrema pobreza, sem se revoltar. “Sua conclusão é, no mínimo, atemorizante: a perspectiva de um levante popular, com os pobres pulando no pescoço dos ricos e incendiando-lhes as casas” (LESTRINGANT, 2006, p. 527). Ora, aqui Montaigne usa a fala do “outro”, do selvagem, para auxiliar uma reflexão da sociedade na qual ele estava inserido com suas problemáticas. E, de fato, aos olhos dos “bárbaros”, tais problemáticas pareciam absurdas. Vindos de uma terra onde havia uma grande fartura e igualdade, na visão dos ameríndios era inadmissível que os habitantes do Velho Mundo, com suas engenhosidades, vivessem em tamanha desigualdade.

A função dessas duas críticas, segundo Lestringant (2006), era a de realizar um julgamento da instabilidade política da França. Montaigne usa o discurso do outro para realizar uma crítica aos costumes e hábitos de seu próprio povo, inventando o que foi chamado por Michel de Certeau de “heterologia” (Ibid., p. 527), que é um discurso do outro, ao mesmo tempo em que é um discurso sobre o outro em que o outro fala. O filósofo faz uso da fala dos canibais para defender uma sociedade igualitária, o que estava longe de ocorrer na França. Ele utiliza a fala dos nativos para condenar a universalidade da moral e dos costumes, que nos é imposta pelos hábitos arraigados na nossa tradição.

O fato de querer aprender com eles não é fruto de um simples saudosismo, de uma vontade de retorno a um estado natural mais perfeito, um retorno a uma infância perdida. O filósofo acreditava que os nativos americanos tinham lições importantes para ensinar aos

européus. Nas guerras, nos casamentos, nas relações sociais, os indígenas se mostram superiores. Na medida em que os nativos viviam bem com apenas duas leis artificiais, “valentia na guerra” e “afeição às mulheres”, o autor conclui que uma sociedade não devia necessitar de muitas leis para sobreviver. Por considerar que na França existia um excesso de leis, Montaigne concentra suas críticas em torno disso, sobretudo por elas causarem confusão e se contradizerem constantemente. Por isso a série de críticas às leis francesas: “sentenças de juízes são pagas, lei da nobreza se opondo às leis militares etc.” (SMITH, 2009, p. 35).

O que o autor pretende em seu texto é “repensar com mais distanciamento crítico a situação política, social, religiosa e legal da França do século XVI” (Ibid., p. 36). A apresentação da visão dos “bárbaros” sobre os costumes europeus, surpresos com o recriança que comandava a França e com a situação de extrema desigualdade social em que o país se encontrava, nos revela a crítica que o pensador renascentista faz sobre sua própria sociedade. Os nativos tupinambás, no discurso de Montaigne, não se mostravam tão bárbaros e selvagens em comparação ao povo europeu. Pelo contrário, eles eram mais corajosos, mais generosos, e não cometeriam tantas barbáries como o europeu cristão e civilizado. Segundo o professor Danilo Marcondes:

A originalidade de Montaigne está em que ele não formula, contudo, essa questão em termos de uma oposição ou dicotomia com o Outro em que os nativos seriam esse Outro do homem europeu, mas, ao contrário, enfatiza a diversidade de costumes e de experiências humanas em seus diferentes contextos. A oposição com o Outro cria uma identidade por oposição, homogeneizando esse “outro” e apagando as diferenças. Montaigne, ao contrário, mostra as variações nos costumes e suas diferentes possibilidades de forma que, na consideração das culturas, não se trata de estabelecer uma alteridade, o que seria meramente dicotômico, mas uma pluralidade de culturas (2012, p. 431).

Montaigne quer, através de seu texto, tecer uma crítica às práticas dos europeus entre si e com os povos recém-descobertos. Segundo Guillermo Giucci (1993) “Nos textos de um pequeno grupo de humanistas, como é o caso de Montaigne, a categoria natural (sociedade indígena) funcionou como crítica à categoria do artificial (sociedade europeia)” (GIUCCI, 1993, p. 207). Ou seja, o nativo americano serve como um espelho, que reflete o europeu na sua crueldade e ambição. O humanista encontra no primitivismo do nativo ameríndio uma maneira de criticar sua própria sociedade, como a violência do mercantilismo europeu. De todo modo, o primitivismo elogiado pelo filósofo não é uma expressão de nostalgia em relação a um passado primordial, nem uma busca de um retorno a um estado mais natural. Montaigne quer gerar uma reflexão sobre o impacto gerado pelas descobertas destes povos no

âmbito da diversidade das culturas humanas. Ele finaliza seu ensaio ironicamente, dizendo “isso tudo não está tão mal. Mas eles não usam calças!” (MONTAIGNE, 2009, p. 72).

Deste modo, fica claro que Montaigne quer, através do seu texto, refletir sobre sua própria cultura e demonstrar que somos, em grande medida, prisioneiros de nosso tempo, cultura, e dos costumes e hábitos da tradição a qual pertencemos. O relativismo cultural apresentado pelo pensador no ensaio *Dos Canibais* enfatiza essa questão: “cada um chama de bárbaro o que não é de seu uso” (MONTAIGNE, 2009, p. 51). Por isso o europeu achava que o tupinambá e os demais nativos americanos eram bárbaros. Nós julgamos e condenamos tudo aquilo que é diferente das nossas próprias normas e regras sociais. Temos, em nós mesmos, a pretensão de que nossos hábitos e costumes sejam os mais corretos, por isso o que é diferente do que estamos habituados nos parece estranho, e porque não dizer, bárbaro.

4 ETNOCENTRISMO DOS COSMÓGRAFOS E A CRÍTICA AOS EUROPEUS EM DOS COCHES

Neste último capítulo, ponderaremos sobre o etnocentrismo, e sobre como toda sociedade é etnocêntrica. Em paralelo a essa análise, estudaremos como o etnocentrismo se manifestou nos personagens europeus que estiveram nas terras do Novo Mundo, estudados no capítulo 2. Da mesma forma, analisaremos a crítica propriamente dita que Montaigne faz ao mercantilismo europeu, correlacionando o ensaio *Dos Canibais* com o *Dos Cochets*.

4.1 Etnocentrismo dos cosmógrafos

Primeiramente, temos que refletir sobre o que é o etnocentrismo. Etnocentrismo é uma forma de preconceito presente em toda sociedade. Todos os tipos de sociedade tendem a acreditar que são o centro do universo. Em outras palavras, todo o grupo étnico tem a tendência a acreditar que seus hábitos, costumes e crenças são os mais corretos, e porque não dizer os melhores. Toda as sociedades são por definição etnocêntricas. Na ocasião do encontro entre o Novo e o Velho mundos, o etnocentrismo foi exacerbado e todas as culturas ameríndias foram colocadas em um patamar cultural inferior.

Etnocentrismo é um preconceito que cada sociedade ou cada cultura produz, ao mesmo tempo que procura incutir em seus membros normas e valores peculiares. Se sua maneira de ser e de proceder é a certa, então as outras estão erradas, e as sociedades que as adotam constituem “aberrações”. Assim o etnocentrismo julga os outros povos e culturas pelos padrões da própria sociedade, que servem para aferir até que ponto são corretos e humanos os costumes alheios (MENESES, 1999, p. 19).

No capítulo *Copérnico e os selvagens*, Pierre Clastres (1993) diz que toda cultura é por definição etnocêntrica, ou seja, toda cultura é etnocêntrica com relação narcisista consigo mesma. Toda cultura tende a acreditar que é superior às demais culturas. Toda cultura, desde os ameríndios “primitivos” até a nossa cultura, tem a tendência a acreditar que nossa sociedade, costumes e hábitos são melhores do que os dos outros. Mas para ele existe uma diferença crucial entre o etnocentrismo das culturas dos ameríndios (e dos “primitivos” de maneira geral) e o nosso. Somente o Ocidente utiliza um discurso que se pretende científico, e que, deste modo, pretende ser um discurso com valor de verdade que coloca as culturas humanas em um patamar hierárquico de melhor ou pior. Isso sem levar em conta que esse tipo de discurso seja mais ideológico do que científico propriamente dito. Ainda segundo Clastres,

o etnocentrismo é aquilo que “(...) mediatiza o todo olhar sobre as diferenças para identificá-las e finalmente aboli-las” (CLASTRES, 2013, p. 35.).

O etnocentrismo, manifesto desde o primeiro encontro entre os europeus e os nativos ameríndios, transformou a figura destes ameríndios, que são um subgrupo humano, quase em animais. Bestas e feras. Todos os atributos negativos que foram impostos aos nativos, “bárbaros”, “gentil”, “sem lei”, “sem rei”, “sem fé”, foram ingredientes necessários para transformar os nativos em seres que necessitavam de auxílio para alcançar a civilização. Foi um ótimo pretexto para subjugar e para legitimar a dominação, ou seja, seguindo o pensamento aristotélico (*Política*, I, 3-6), esses seres inferiores por natureza necessitavam da tutela de um senhor para guiar suas ações e para alcançarem um estágio mais avançado de civilidade. De todo modo, a civilização ocidental tem em sua origem um etnocentrismo que classifica todos os grupos humanos distintos de nós mesmos com o mesmo epíteto de bárbaros. Em seu artigo *Raça e história* (1970), o antropólogo Lévi-Strauss nos demonstra como os gregos antigos, os romanos e posteriormente a civilização ocidental fundamentaram esta questão. Segundo ele,

A antiguidade confundia tudo o que não participava da cultura grega (depois greco-romana) sob o mesmo nome de bárbaro; a civilização ocidental em seguida utilizou o termo selvagem no mesmo sentido. Porém, atrás desses epítetos, se disfarça o mesmo juízo: é provável que a palavra bárbaro se refira etimologicamente à confusão e à inarticulação do canto dos pássaros, opostos ao valor significativo da linguagem humana; e selvagem, que quer dizer “da floresta”, evoca também um gênero de vida animal, por oposição à cultura humana. Nos dois casos, recusa-se a admitir o próprio fato da diversidade cultural; prefere-se lançar fora da cultura, na natureza, tudo o que não se harmoniza com a norma sob a qual se vive (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 236).

Primeiramente percebemos que desde Colombo – considerado o primeiro cristão no continente americano – os europeus manifestaram um etnocentrismo que interpretou o nativo a partir de si mesmo e que jogou para fora da cultura todos os povos das terras do Novo Mundo. A própria criação do nome “canibal” enfatiza essa ideia. Do cinocéfalos ao povo de Grão Can, o europeu não consegue interpretar o outro sem partir daquilo que ele mesmo acredita. Eram as crenças de Colombo que o guiavam pelas terras americanas. Sergio Buarque de Holanda, em sua obra *Visão do paraíso*, afirma que Colombo ainda acreditava em certas concepções, recorrentes na Idade Média, sobre a realidade física do Éden em algum lugar do globo. E que ele nunca deixou de acreditar que as terras por ele descobertas estavam situadas na orla do paraíso terreno (2000, p. 19). O genovês, guiado por suas próprias crenças,

“descobre” as Américas, transportando os mitos e as lendas europeias – tanto os da antiguidade grega como os da cosmovisão cristã – para as regiões americanas.

No entanto, através dos textos de Colombo podemos perceber que não eram apenas as crenças que o guiavam em sua busca. Outro elemento extremamente importante para ele era a incansável busca por ouro, metais preciosos e as mais diversas riquezas. Logo, existiram duas inclinações básicas para o impulso que guiava Cristóvão Colombo nas grandes descobertas. Primeiro, a expansão da religião cristã. O segundo impulso era ligado à riqueza. Esse impulso pela busca das riquezas, segundo Todorov, tem laços estreitos com a religiosidade do navegador:

Além disso, a necessidade de dinheiro e o desejo de impor o verdadeiro Deus não se excluem. Os dois estão até unidos por uma relação de subordinação: um é meio, e o outro, fim. Na verdade, Colombo tem um projeto mais preciso do que a exaltação do Evangelho no universo, e tanto a existência quanto a permanência deste projeto revelam sua mentalidade. Qual um Dom Quixote atrasado de vários séculos em relação a seu tempo, Colombo queria partir em cruzada e liberar Jerusalém! (TODOROV, 2012, p. 7).

Colombo foi o inventor do canibal. Foi ele que ajustou o termo cariba para caniba, enriquecendo consideravelmente a palavra ouvida da boca dos indígenas de Cuba com o radical latino canis. A postura etnocêntrica do genovês se manifesta em duas interpretações feitas por ele acerca dos povos que encontra. Primeiro, por conta da nudez e do modo de vida dos nativos, o genovês assume uma postura de interpretar os nativos como seres culturalmente virgens, dóceis, pacíficos e medrosos, prontos para receberem o evangelho, para serem domesticados, e deste modo se tornarem vassalos do rei. Essa interpretação dos nativos vai contribuir e corroborar com os relatos posteriores que caracterizam os ameríndios pela ausência, pela falta. Tais como as sentenças sem lei, sem fé, sem rei.

O segundo elemento etnocêntrico na postura do navegador é refletido na separação de dois tipos de indígenas distintos identificados por ele. De um lado os índios inocentes, prontos para receberem o evangelho, e que são cristãos em potencial. Estes podem se tornar servos do rei. De outro, os idólatras canibais, que devem ser combatidos ferozmente e vencidos. Estes últimos são os que devem se tornar escravos. Ou seja, Colombo afirma a igualdade perante Deus – e nisso se baseia a ideia da conversão do nativo – para depois afirmar a inferioridade do ameríndio pela suposta total ausência de cultura ou pelos costumes bárbaros animais. Deste modo, para o nativo restam três opções: a conversão (a vassalagem), a escravidão ou, por fim, a morte. Colombo trata os nativos que encontra como uma espécie de gado humano.

Américo Vespúcio, em suas navegações, assume uma postura semelhante à de Colombo, com pequenas modificações. Primeiro ele classifica os nativos pela ausência, ou seja, podemos encontrar nos escritos de Vespúcio a qualificação dos nativos pela falta: “não têm nem lei nem fé alguma. Vivem segundo a natureza. Não conhecem a imortalidade da alma. Não possuem entre si bens próprios porque tudo é comum” (VESPUCIO, 2013, p. 81). Aqui vemos que a aproximação dos nativos com os mitos da Idade de ouro ganha força, simplesmente para qualificar os nativos no campo da total ausência cultural e civilizatória. E prossegue, afirmando que os nativos “Não têm fronteiras de reinos ou província; não têm rei nem obedecem a ninguém; cada um é senhor de si. Não administram justiça, que não é necessária para eles, porque neles não reina a cobiça” (Ibid., p. 81). Esses trechos são importantes devido à influência que essas descrições geraram nos europeus que estiveram depois dele nas Américas. É possível encontrar nos relatos posteriores metáforas, analogias, imagens, e até mesmo trechos completos que parecem ser reproduzidos a partir de Vespúcio. O autor uruguaio Guillermo Giucci, em sua obra *Sem Fé, Lei ou Rei*, diz que

É na alegação da ausência radical de regras sociais que melhor se expressa o espanto e a tensão do descobrimento. A fórmula mágica consiste em substituir a realidade humana pela falta. Os indígenas não têm fé, nem lei, nem rei; não marcham ordenadamente para as guerras, não têm justiça, não castigam o malfeitor ou os filhos, não têm matrimônio, não têm vergonha “de suas vergonhas”, não têm limites entre os reinos e as províncias, não conhecem a imortalidade da alma, não têm sacrifícios nem templos de oração, não estimam metais preciosos, não praticam comércio, não compram e nem vendem (1993, p. 114).

O autor afirma ainda que a característica de representar o nativo pela falta não é exclusividade de Vespúcio ou de qualquer autor, correspondendo a praticamente quase todos os relatos a respeito dos povos do Novo Mundo. Vespúcio denuncia a transformação do primitivismo dos povos ameríndios em barbarismo. Apesar da caracterização dos nativos como seres sem cultura, o canibalismo é um ponto chave para a qualificação dos nativos como bárbaros cruéis e pecadores.

Assim que alguns elementos apresentados por Vespúcio são basilares para a compreensão da visão dos europeus como um todo nos primeiros contatos com os ameríndios. Primeiramente temos o elemento da nudez, que no caso representa claramente uma ausência de cultura, tendo em vista que os seres humanos passaram a se vestir após a expulsão do paraíso, ou seja, trata-se do começo da formação da identidade cultural europeia. Depois de denunciar o canibalismo, que para o europeu representava uma barbárie extrema, o próprio

Vespúcio afirma que a carne humana é um alimento comum para os nativos: “a carne que comem, máxima a comum, é carne humana, do modo que se dirá” (VESPUCIO, 2013, p. 81). Ele mesmo diz que os nativos quase não comem carne de caça, sendo mais comum comerem a carne de humanos. Além disso, não menos importante para o navegador florentino foi ter ressaltado a relação conjugal, fundada na poligamia entre os nativos.

Com as navegações de Vespúcio e seus escritos, surgem pela Europa diversas versões de relatos sobre o continente recém-descoberto, que muito embora apócrifas, foram atribuídas ao florentino. Uma destas cartas, chamada *Mundus Novus* (1502-1504), foi amplamente divulgada na época, tendo alcançado uma popularidade considerável no período. Cercados de sensacionalismos, essa carta se adaptou bem ao gosto de época e ainda permitiu somar uma característica negativa aos nativos americanos: o incesto. Além de enfatizar atributos já observados anteriormente, como o canibalismo e a nudez, o incesto foi apenas mais um atributo negativo dado pelo europeu ao nativo. Deste modo, o nativo passou a não representar mais a ideia do mito da Idade de ouro ovidiana, de seres puros e culturalmente virgens, com seu mundo pacífico. Agora a figura do nativo carrega uma lista extensa de tabus para o povo do Velho Mundo. Canibalismo, nudez, poligamia e incesto formam o arcabouço de características que representam tabus para os europeus cristãos.

Um último ponto a ser considerado sobre o etnocentrismo europeu, no contato entre os espanhóis e os povos do Novo Mundo, é um tratado de caráter catequético do jesuíta José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*. Neste tratado, o jesuíta faz uma distinção entre os três tipos de bárbaros existentes em sua concepção. Existiriam então os bárbaros selvagens, que tal como os indígenas do Caribe e do Brasil eram praticantes do canibalismo, e portanto seres sem cultura e inferiores que deveriam ser combatidos de maneira agressiva. O segundo tipo de bárbaro era o idólatra: estes possuiriam alguma forma de governo mais centralizado e alguma cultura, estando, apesar de inferiores, em uma condição melhor do que a dos bárbaros selvagens. Finalmente havia os bárbaros civilizados, a exemplo de outros povos que o europeu já conhecia desde a Antiguidade. O texto do jesuíta reforça o etnocentrismo do conceito de bárbaro, reforçando a correlação entre bárbaro e selvagem.

A relação desenvolvida pelos franceses ao longo do século XVI tinha como principal interesse o comércio com os tupinambás da costa brasileira, não tendo interesse de ocupação colonial por parte dos franceses neste primeiro momento. Posteriormente, irão existir duas tentativas neste sentido: a chamada França Equinocial (1602) e a França Antártica (1555-1560). A chamada França Antártica foi uma tentativa de ocupação ocorrida na região do Rio de Janeiro, na Baía da Guanabara. O objetivo desta colônia era criar um ambiente onde

católicos e protestantes poderiam viver em harmonia, partindo do pressuposto que uma mudança brusca de ambiente, de hábitos e costumes diferentes permitiriam aos dois grupos religiosos viverem em paz (MARCONDES, 2005, p. 429). Bem diferente da situação de conflito extremo em que a Europa vivia por conta das guerras de religião. Na realidade, porém, os conflitos entre os dois grupos religiosos se manifestaram também nas terras brasileiras. Dois franceses escreveram sobre essa tentativa de colonização, um era o católico e frade franciscano André Thevet e o outro o pastor protestante Jean de Léry. Esses dois autores são importantes devido ao impacto que seus escritos geraram no período, tendo os dois cosmógrafos sido ambos lidos por Montaigne.

Primeiramente discorreremos sobre Thevet. O frade enriquece o quadro alegórico da antropofagia, comparando os costumes dos tupinambás com os hábitos alimentícios europeus. “Nesse interim, é o homem servido das melhores viandas que se possam achar, tudo com o fim de engordá-lo, à maneira do que se faz com o capão em ceva, até que chegue o dia de se lhe tirar a vida” (THEVET, 1944, p. 238). Em sua obra *Singularidades da França Antártica*, Thevet trata o canibalismo tupinambá como assunto de vingança. Assim que a antropofagia tupinambá passa do âmbito alimentício para o moral. Apesar dessa transformação do canibalismo, o frade compara esse costume dos nativos e conclui que “a história não fala de nenhum povo, por mais bárbaro, que use de tão excessiva ferocidade” (Ibid., p. 245). O próprio Thevet chama os tupinambás de bárbaros diversas vezes em sua obra, e apesar de separar dois grupos distintos de nativos – a saber, os bárbaros amigos e aliados dos franceses e os bárbaros canibais inimigos dos franceses – podemos perceber o etnocentrismo e a arbitrariedade da noção de bárbaro apresentada pelo autor.

Percebendo que o canibalismo dos amigos tupinambás era assunto de vingança, sentimento esse que não combinava muito com atributos cristãos, Thevet acredita que os nativos irão viver ainda mais tempo praticando tais atos por desconhecimento da verdade do evangelho: “não é de admirar que essa gente, vivendo por desconhecer a verdade, nas trevas, não só apeteça a vingança como, também, empregue os maiores esforços em executá-la” (Ibid. p. 248). Por outro lado, o próprio Thevet reconhece que até os cristãos podem ser vingativos. Apesar deste fato, a interpretação do encontro entre franceses e nativos ameríndios, por parte do frade franciscano francês, trata os nativos pelo que não são. Segundo o professor Danilo Marcondes, “segundo se lê em Thevet, esses seres são em grande parte descritos mais pelo que não são, ou seja, por contraste com o europeu” (2012, p. 430). Podemos perceber que em Thevet o etnocentrismo europeu se manifesta diversas vezes, primeiramente na qualificação arbitrária de bárbaro, e em segundo lugar na interpretação dos

nativos tomando sua própria cultura como ponto de comparação – ou seja, descrevendo os nativos pelo que não são.

Outro autor que escreve um relato sobre a França Antártica é o pastor protestante Jean de Léry, em sua obra *Viagem à terra do Brasil*. Escrita vinte anos depois de ter estado nas terras do Brasil, a obra tem como objetivo, inicialmente, corrigir a obra de Thevet, da qual o pastor protestante acusa conter diversas mentiras, erros e imprecisões. Mesmo o cosmógrafo católico, no entanto, as interpretações de Léry sobre os nativos são muito semelhantes. Ele sustenta a ideia de Thevet de que o canibalismo tupinambá é assunto de vingança. Realiza uma descrição dos nativos de maneira minuciosa, em alguns momentos quase que positivamente. Compara inclusive o canibalismo tupinambá com a eucaristia, impregnando a prática antropofágica com um conteúdo simbólico. Foi graças à sua releitura do canibalismo que o canibal tupinambá se tornou uma espécie símbolo, que proporcionou ao europeu uma reflexão e questionamento em torno de sua própria crueldade, da mesma forma que aconteceu com o próprio Léry durante o cerco de Sancerre.

Léry também faz a distinção de dois tipos de canibalismo praticados por grupos nativos distintos, separando o canibalismo bom do mau. Os ouetacas, por exemplo, são transformados na representação da animalidade canibal. Ele mesmo compara esse grupo de nativos com bestas e feras, vivendo como animais, comendo cru (LÉRY, 1961, p. 43). Léry não isenta de culpa as práticas antropofágicas dos canibais amigos e aliados dos franceses, qualificando os tupinambás, em diversos momentos do seu texto, de “bárbaros cruéis”. O canibalismo destes povos, para o francês, era obra de Satã.

O fato é que Léry não deixa de perceber que, mesmo o povo tupinambá sendo bárbaro, o próprio povo do Velho Mundo estaria suscetível a cometer as mais diversas formas de barbárie, até mesmo o canibalismo. Duas narrativas são importantes para identificar o canibalismo no contexto europeu. Primeiro, o caso dos normandos que viveram entre os tupinambás, servindo como intérpretes entre os europeus e os nativos. Esses intérpretes acabariam por se adequar aos costumes e hábitos indígenas, tendo alguns desses normandos praticado até mesmo o canibalismo (Ibid., p. 159-160). A segunda narrativa de Léry foi a experiência do pastor com o canibalismo em solo francês, durante o cerco a Sancerre. Os dois acontecimentos fizeram Léry se desfazer de seus preconceitos iniciais, percebendo, mesmo estando já em sua terra, que os seus não eram tão diferentes dos tupinambás, uma vez que ambos estavam suscetíveis à vingança e à barbárie.

Por fim, temos os relatos do alemão Hans Staden. Esse relato é extremamente curioso, e foi bastante difundido na época. Diferente dos franceses, que eram aliados dos tupinambás,

o alemão acaba sendo capturado pelos nativos enquanto trabalhava para os inimigos dos tupinambás, os espanhóis e os portugueses. Ele acabou por viver com os nativos por cerca de nove meses, esperando ser devorado por eles. Em seu relato podemos perceber que Staden, de maneira geral, trata o nativo de maneira depreciativa. Mesmo que tendo escrito com um rico detalhamento etnográfico, em diversos momentos do texto ele acaba qualificando os nativos pela ausência, a ausência de comércio, dinheiro, riquezas, governo e direitos.²²

Staden escreve sua obra com o objetivo de agradecer os livramentos proporcionados por Deus em meio à terra dos selvagens. O etnocentrismo do alemão se manifesta em seu julgamento do nativo. Ele mesmo diz que os nativos “não se preocupam com o Deus verdadeiro” (STADEN, 1999, p. 158). Também os tupinambás estariam sofrendo com um grande ódio e hostilidade contra seus inimigos, sentimentos esses que não eram muito cristãos. O uso de categorias que remetem ao pensamento cristão é constante na escrita de Staden, reforçando assim a característica etnocêntrica do seu relato.

Desde modo, podemos perceber, entre estes cinco europeus, que o etnocentrismo europeu se manifesta da seguinte maneira: primeiro, na utilização de categorias que remetem ao pensamento europeu, e que, portanto, tentam identificar uma realidade nova a partir daquilo que já se conhece. Isso também se manifesta na criação da noção de canibal, e vai se refletir também na qualificação do nativo pela ausência, com as sentenças privativas, tais como sem lei, rei ou fé. Outra manifestação do etnocentrismo europeu é a separação de dois tipos de nativos distintos: de um lado nativos que eram como tabula rasa para o cristianismo, que possuíam qualidades cristãs por excelência, considerados virgens culturalmente, e portanto inferiores; de outro, nativos cruéis, canibais e bárbaros, que deveriam ser combatidos com extrema violência, como podemos ver por exemplo no tratado *De Procuranda Indorum Salute*.

A ausência de religião dos ameríndios, identificada pelos primeiros europeus, reforça a tese de que os discursos destes navegadores e cosmógrafos têm em sua gênese um etnocentrismo. Eduardo Viveiros de Castro (2002, p. 191) defende que a cultura ameríndia é a sua religião. Ou seja, onde os europeus identificavam os “maus costumes” era justamente o lugar da religiosidade dos nativos. Para esses europeus, os ameríndios não tinham propriamente uma religião e sim superstições. Colombo e Vespúcio foram os primeiros a identificar a ausência de religião dos nativos. Thevet, por sua vez, falando dos tupinambás, concorda com essa tese, dizendo que “essa pobre gente vive sem lei e religião” (1944, p. 176).

22 Cf. Hans Staden, 1999 – Livro II, Capítulos XV e XX.

No capítulo XVI de sua obra, Léry afirma que os nativos não tinham ideia da existência de Deus, não adoravam nenhuma divindade, nem possuíam rituais e práticas religiosas. Não conheciam a criação do mundo nem a escrita. Curiosamente, a escrita é colocada no plano religioso, tendo em vista que a palavra da divindade cristã se apresentava através das sagradas escrituras. Para o protestante, isso significava uma inferioridade dos habitantes do Novo Mundo (LÉRY, 1961, p. 24). Ao relatar as crenças dos tupinambás no Livro II, capítulo XXII, Hans Staden trata de maneira depreciativa a crença nos maracás e nos pajés. Neste capítulo, trata a fé dos nativos como uma artimanha do diabo:

No início, logo que comecei a viver entre eles, ao me contarem sobre os maracás, fiquei pensando que se tratava de uma artimanha do diabo, pois eles asseguravam muitas vezes que os chocalhos podiam falar. Entretanto, ao entrar na cabana onde todos são obrigados a sentar, quando estavam lá os adivinhos que deviam fazer os chocalhos falarem, reconheci a farsa e então saí da cabana pensando comigo: ‘que pobre povo ludibriado.’ (STADEN, 1999, p. 158)

4.2 A imagem do ameríndio para o Europeu

De maneira geral, nos primeiros séculos de descoberta existiram três tipos de discursos sobre os povos do Novo Mundo. O primeiro tipo tinha como fundamento a ideia de escravidão natural que encontramos em Aristóteles (*Política*, I, 3-6), que legitima a escravidão dos povos do Novo Mundo.²³ O segundo tipo de discurso era baseado em autores da Antiguidade que debatem a distinção entre bárbaros e civilizados, como por exemplo o grego Heródoto e o romano Tácito: esses dois não tratam os bárbaros apenas como seres inferiores. Ambos foram autores que tiveram um relativo sucesso no período do Renascimento. Por fim, autores cristãos como São Paulo e Santo Agostinho, que utilizam a ideia de universalidade da natureza humana (MARCONDES, 2015, p. 13). De um lado, o europeu coloca o nativo em um patamar moral inferior, legitimando a escravidão do nativo. Por outro, se utiliza do discurso baseado na superioridade da religião cristã para explicar a realidade do novo, colocando novamente o nativo em um patamar inferior.

Montaigne, por sua vez, percebe o etnocentrismo do conceito de barbárie e identifica uma arbitrariedade nessa ideia. Em seu ensaio, ele utiliza o conceito de bárbaro de duas

²³ Em 1550, ao justificar a escravização utilizando a teoria aristotélica (*Política* I, 3-6) como fundamento, Juan Ginés de Sepulveda afirma que os povos ameríndios possuem uma “inferioridade e perversidade naturais”, dizendo que os nativos eram “seres irracionais” e que “os índios são tão diferentes dos espanhóis como a maldade é da bondade e os macacos, do homens” (apud COMAS, 1970, p. 14).

maneiras distintas: primeiro de forma histórica e positiva, aproximando o termo da questão da natureza. A noção de bárbaro estaria próxima à ideia do mito da Idade de ouro, mito esse que se caracterizava por uma época em que não existiam os constrangimentos provocados pela artificialidade, como o trabalho, a propriedade privada, as leis ou as convenções. Portanto, esses bárbaros estariam mais próximos da origem humana. No começo da história do Ocidente vivíamos de forma natural, e no decorrer dessa história nos tornamos cada vez mais artificiais, perdendo o nosso vigor natural. Deste modo, o tupinambá é superior ao europeu, uma vez que o nativo é mais natural. Ou seja, o humanismo de Montaigne utiliza a categoria do natural (sociedade indígena) para fundamentar uma crítica à categoria de artificial (sociedade europeia). Segundo Giucci, “o Humanismo encontrou no primitivismo do americano um aliado em sua censura à ambição e à violência do mercantilismo” (GIUCCI, 1993, p. 207).

A segunda maneira com a qual Montaigne aborda a ideia de barbárie é sob uma forma ética e negativa. O termo bárbaro é ligado à crueldade e degradação. Seguindo esta interpretação, o canibalismo tupinambá poderia ser considerado bárbaro segundo as “regras da razão”, mas segundo o pensador renascentista sem tomar o próprio europeu como comparativo, já que os povos europeus ultrapassavam a barbárie antropofágica com sua crueldade e tirania. Para o pesquisador Guillermo Gucci (Ibid. p. 115), “tanto a crítica de Montaigne ao conceito de barbárie quanto sua defesa do canibalismo dos indígenas têm como função expor a barbárie do europeu e as formas transfiguradas de seu canibalismo”. O próprio europeu se mostrava mais cruel com o seu próprio povo, nos conflitos religiosos entre católicos e protestantes, e com os outros povos, principalmente depois das Grandes Navegações. No ensaio VI, do livro III, chamado *Dos Cochets*, Montaigne critica a crueldade mercantilista europeia: “quantas cidades arrasadas, quantos povos exterminados! Milhões de indivíduos trucidados, em tão bela e rica parte do mundo, e tudo por causa de um negócio de pérolas e pimenta!” (MONTAIGNE, 2005, p. 238).

O próprio texto *Dos Canibais* sinaliza a dificuldade de analisar um outro que seja completamente distinto de nós. Essa dificuldade, por muitas vezes, ocorre por conta da diversidade de costumes e culturas. Essa diversidade acaba tornando impossível categorizações que não sejam ambíguas. Afinal, como definir algo tão distinto de nós mesmo sem criar uma visão dicotômica? Isso se reflete nos relatos e nas descrições dos navegadores, onde os nativos, em grande parte dos relatos, são sempre definidos pela falta, por sentenças privativas como sem lei, sem rei ou sem fé. Definir todos os povos encontrados nas Américas como bárbaros reflete um etnocentrismo exacerbado, criando assim uma visão reducionista.

Ou seja, tudo que não faz parte do nosso sistema cultural acaba sendo considerado bárbaro. No livro II, no ensaio chamado *Apologia a Raymond Sebond*, Montaigne destaca essa questão.

Vi outrora homens vindo por mar de longínquos países. Como não compreendíamos sua língua e seus costumes, suas atitudes e vestimentas não se assemelhavam aos nossos, consideramo-los selvagens e estúpidos. Atribuímos sua estupidez ao fato de não falarem francês e se calarem, de ignorarem o beija-mão, nossas reverências requintadas, nossas maneiras, tudo isso a que, sob pena de incorreção, desejaríamos que se moldasse toda a humanidade. Condenamos tudo o que nos parece estranho e também não compreendemos (MONTAIGNE, 2004, p. 393).

No ensaio *Dos Canibais*, o autor ainda apresenta a distinção entre arte e natureza, com o objetivo de afirmar a superioridade da natureza. O filósofo aproxima os nativos tupinambás da natureza, utilizando a ideia do mito da idade de ouro. Desta forma, para ele, os nativos são superiores aos europeus, pois os nativos não necessitariam de tantos artifícios para viver na natureza. Os europeus, com suas tecnologias, artifícios e pretensão de que sua moral e ética fossem as melhores, viviam em uma situação de caos e conflitos. A fala dos tupinambás para Montaigne nos revela essa subversão. O tupinambá não é inferior. Pelo contrário, ele se encontra em um patamar de superioridade, afinal é mais honrado, forte e corajoso.

4.3 Crítica ao mercantilismo europeus em *Dos Coches*.

A partir da análise do ensaio XXXI, do livro I do filósofo francês Michel Montaigne, mais os textos deste conjunto de cosmógrafos que estiveram nas Américas, podemos perceber semelhanças e oposições acerca dos nativos. De um lado os cosmógrafos, que de maneira geral transformam o modo de vida dos ameríndios em um primitivismo barbaresco, de outro Montaigne usa os nativos para denunciar a fragilidade e a crueldade de seu próprio povo e daqueles que se dizem civilizados. Um exemplo desta postura do filósofo é encontrado também no ensaio VI do livro II, chamado *Dos Coches*, onde Montaigne elabora uma crítica à crueldade e à ganância na conquista espanhola do México, dizendo

Que progresso teria alcançado a sua civilização se com isso se houvesse estabelecido entre esses indígenas e nós um clima de fraternidade e simpatia! Ao contrário, só tiveram diante deles exemplos de desregramentos e abusos. Aproveitamo-nos de sua ignorância e inexperiência e lhes ensinamos a prática da traição, da luxúria, da avaréza; e os impelimos aos atos de

crudeldade e de inumanidade. Ter-se-á jamais tanto crime em benefício do comércio (MONTAIGNE, 2005, p. 237-8).

Enquanto o ensaio *Dos Canibais* apresenta os nativos tupinambás como seres saídos do mito da idade de ouro, em *Dos Coches* Montaigne tece uma crítica à destruição dos povos do Novo Mundo pelos espanhóis, particularmente os astecas do México e os incas do Peru. Menos de uma década separa a escrita dos dois ensaios: 1580 e 1588. A conquista das Américas, descrita no ensaio *dos Coches*, toma proporções apocalípticas na conquista espanhola: milhões de vida ceifadas, povos exterminados do dia para a noite. Montaigne destaca a crueldade do colonizador e narra a queda do Rei do México, aprisionado pelos espanhóis depois de ter defendido sua nação bravamente, tendo sido posto sob tortura para fornecer informações sobre onde tinha mais ouro. Segundo o filósofo “a piedade, aliás, nunca encontrou guarida nas almas bárbaras desses homens que para obter uma informação duvidosa acerca de algum vaso de ouro não hesitam em mandar grelhar um homem e mesmo um rei” (Ibid., p. 239). Nessa passagem, Montaigne utiliza a palavra bárbaro correlacionada à ideia de crueldade. O massacre realizado pelos espanhóis no México e no Peru é mostrado como sem precedente na história humana, fruto de um processo que reduziu os ameríndios a seres que deveriam ser combatidos violentamente por conta dos hábitos e costumes corrompidos aos olhos dos cristãos europeus. O fato é que os hábitos e costumes distintos dos ameríndios serviram de pretexto para se exterminar e escravizar os povos que não se sujeitavam às normas e condutas. Transformar qualquer um dos povos das Américas em bárbaros canibais cruéis foi o caminho perfeito para que a conquista tivesse curso. Também esta atitude auxiliou na expansão mercantilista e no objetivo principal da colonização, ou seja, a busca por riquezas.

A inflexível lei do capitalismo comercial, a louca corrida pelos metais preciosos, a exploração sem limites das populações indígenas, escravizadas de fato, quando não de direito, foram responsáveis por uma catástrofe ímpar na História (LESTRINGANT, 2006, p. 530).

O próprio Montaigne destaca essa questão, acusando a ambição espanhola de causadora das milhões de mortes no Novo Mundo, por conta de um negócio de pérolas e pimentas. Enquanto o ensaio *Dos Canibais* forma em seu corpo de texto uma espécie de gênese do Novo Mundo, com os nativos vivendo nas primeiras leis da natureza, o ensaio *Dos Coches* apresenta o resultado apocalíptico da relação entre o Novo e o Velho Mundo. O próprio filósofo percebe que a razão dos povos ameríndios perderem e perecerem diante do povo

européu não foi uma superioridade espiritual dos povos europeus e sim em virtude dos artefatos bélicos que faltavam aos nativos. Espadas de metal, armas de fogo, a cavalaria, todos elementos tecnológicos que favoreceram os europeus nos processos da conquista do Novo Mundo. Nas palavras de Montaigne “era um mundo na infância, e o submetemos ao açoite e a uma dura escravidão, mercê da nossa superioridade de armas” (MONTAIGNE, 2005, p. 236). Esse mundo que vivia sua infância foi arrasado, destruído e pilhado pelos mesmos colonizadores que acusavam os nativos de cometerem as mais diversas barbáries. No fim, os europeus superaram os idólatras canibais nos quesitos crueldade, ambição e ganância, se tornando, deste modo, mais “bárbaros” do que os ameríndios.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos perceber que de maneira geral os documentos, depoimentos e as relações entre europeus e ameríndios no século XVI possuem um elevado grau de etnocentrismo, que não levava em conta a complexidade deste encontro nem a variabilidade cultural dos diversos grupos indígenas. A imagem do índio foi construída à margem da cultura europeia, ou seja, para representar a novidade do encontro com os ameríndios, os europeus buscaram uma combinação de elementos no seio de sua própria cultura e história. Os dois discursos recorrentes sobre os nativos, que vêm desde Colombo, reforçam essa tese. O primeiro discurso defende a humanidade do nativo. Apesar de o indígena se encontrar na selvageria, é considerado humano, possui alma e pode, portanto, alcançar a civilização através da “verdadeira” fé, tornando-se, deste modo, subordinado à Coroa, seja como servo, plebeu ou ainda escravo. O segundo tipo de discurso transforma a imagem do ameríndio em um ser animalizado, não diferente das feras selvagens, bárbaros cruéis que não se sujeitam a nada nem a ninguém. Neste discurso, resta aos nativos a guerra justa (ou o extermínio) e a escravização. Colombo, Vespúcio, Thevet, Léry e Staden trazem em seus discursos um etnocentrismo que reflete na relação entre o colonizador com o futuro colonizado.

A ideia de transformar os indígenas das Américas no protótipo de bárbaro tem raízes estreitas com o mecanismo mercantil que legitimava a escravização, a sujeição e/ou o puro e simples extermínio. Estas raízes têm como base a teoria aristotélica que concebia os bárbaros como uma espécie humana inferior, dignos de tarefas menores e que necessitavam, por conta desta inferioridade, da tutela de um senhor. Quando inaugura o tráfico de escravos indígenas, Colombo envia uma carta ao rei da Espanha, junto com uma considerável leva de nativos escravizados, já correlacionando os nativos com a barbárie. Nas palavras do genovês: “*como las islas de los caribes son las más grandes y mas pobladas nos ha parecido lo mas conveniente enviar indígenas de ellas à Castilla à fin de que olviden la barbara costumbre de comerse a sus semejantes*” (apud MOREAU, 1997, p. 299). Sem o trabalho forçado dos nativos, não haveria a possibilidade de colonização, não existiriam quem auxiliasse a construção das fortificações, não existiria gente para trabalhar nas plantações. É possível observar, tanto na iconografia quanto nos primeiros relatos da época sobre o Novo Mundo, o quanto a constituição da “imagem” do nativo ameríndio é carregada de uma lista extensa de tabus que representavam a barbárie e a selvageria para o homem europeu renascentista.

De maneira geral, os grupos indígenas que não se sujeitaram aos desígnios dos colonizadores eram transformados nos protótipos de bárbaros. Mesmo os indígenas que se

sujeitavam aos colonizadores e que se tornavam cristãos eram considerados inferiores, dignos de tarefas menores. Eram os “índios convertidos”, gente que havia acabado de “sair da barbárie” e que, deste modo, ainda eram considerados inferiores aos colonizadores arautos da civilização. Pouco a pouco esses nativos, que eram vistos como páginas em branco para a inscrição do evangelho, se mostrariam inconstantes e mais difíceis de se submeterem à conversão do que se acreditava de início.

Isso marca a trajetória que foi criada ao redor da figura do nativo. Um exemplo desta transformação é um trecho de um poema do padre Jose de Anchieta que narra o massacre que foi imposto aos índios aimorés. Esse grupo indígena defendia suas terras contra a ocupação portuguesa e de outros grupos de nativos. Nas palavras de Anchieta

O bárbaro expandindo sua ira
quebrantava as leis santas da mãe natureza
e os divinos preceitos do Pai onipotente
cevando as queixadas bestiais em corpos humanos!
Essa raça de selvagem, sem a menor lei,
perpetrava os crimes horrendos contra os mandados divinos,
proferindo impunemente ameaças contínuas e
altivos discursos (apud MOREAU, 2003, p. 309).

Montaigne, por sua vez, utiliza os nativos americanos para criticar a crueldade praticada por seu próprio povo, assim como para censurar as crueldades dos europeus de uma maneira geral. O que o filósofo defende é a existência de uma multiplicidade de culturas, juízos e valores, e que por isso não devemos colocar uma cultura como superior ou melhor do que a outra. Devemos nos voltar então contra os hábitos e costumes que sejam cruéis em geral, não importando se praticados pelos ameríndios, como no caso do canibalismo, ou pelos cristãos. Devemos sempre evocar as “regras da razão” e condenar as barbáries praticadas por nós mesmos, de modo a percebermos que todos nós estamos suscetíveis às mais diversas formas de crueldade e maldade, e desta forma à barbárie.

Montaigne utiliza os nativos tupinambás para escapar do etnocentrismo de sua época e para realizar o julgamento do europeu. E isso fica claro no diálogo que o francês supostamente travou com os nativos. Os indígenas, mesmo cometendo o horror barbaresco do canibalismo, têm lições importantes a nos ensinar. Nós ocidentais tomamos nossa cultura, nosso sistema de valores morais, como universais. Desta forma, o argumento encontrado no décimo tropo de Enesidemo, a argumentação da diversidade de costumes e juízos serve como uma ferramenta teórica para o combate de todo etnocentrismo.

Sob um ponto de vista moral, o ensaio *Dos Canibais* demonstra que não podemos julgar as diferentes sociedades partindo de um ideal de natureza humana que cria uma dicotomia entre bárbaros (seres culturalmente virgens) e civilizados. Devemos sim condenar e criticar os costumes e hábitos que sejam cruéis e violentos, se tornando, deste modo, a antropofagia dos nativos tão reprovável quanto as atrocidades cometidas pelos europeus contra os nativos ameríndios, em nome do mercantilismo ou em nome da fé, ou ainda as barbáries ocorridas em solo europeu nas guerras religiosas. Dois acontecimentos ilustram essa questão: o massacre da noite de São Bartolomeu e o cerco de Sancerre, onde se deu até mesmo um caso de canibalismo em solo europeu. Segundo Danilo Marcondes

(...) o que se condena ou exalta não são indivíduos nem povos, mas hábitos e costumes, que são contingentes e cambiáveis e não significam necessariamente crença em uma natureza humana boa ou má, selvagem ou civilizada (2012, p. 432).

O fato é que os nativos têm coisas importantes para ensinar aos colonizadores: lições de humanidade. Os tupinambás viviam em um sistema que não gerava riqueza nem pobreza, enquanto os europeus viviam de um sistema que gerava miséria e pobreza. Apenas com duas regras artificiais os nativos viviam bem, com uma certa harmonia na comunidade. Os nativos também eram mais corajosos do que os europeus: o próprio filósofo compara a coragem dos nativos com a dos espartanos. Enquanto o europeu ganhava suas batalhas por conta de uma tecnologia superior, ou por conta de um exército em maior número, o nativo se destacava na guerra pela coragem e bravura.

Os ameríndios também nos fazem enxergar a nossa própria crueldade e o nosso etnocentrismo. Muitas vezes, aquilo que acreditamos ser normal é considerado bárbaro para outra cultura. O argumento cético da diversidade de culturas serve de arcabouço teórico para refletirmos sobre as diferentes culturas que fazem parte das sociedades humanas. Não existe uma hierarquização entre as culturas, ou seja, uma cultura não é superior a outra. O que existe no mundo é uma pluralidade de culturas, todas com o mesmo valor. Condenando os hábitos e costumes que sejam cruéis, seja em qual cultura for.

Portanto, assim como Montaigne, esta dissertação não tem como objetivo defender alguma forma pura e simples de um primitivismo. Não é uma busca por um retorno a um tempo infantil da humanidade. Temos como objetivo central clarear o pensamento acerca do nosso próprio etnocentrismo, para que deste modo possamos perceber que não existe uma cultura que seja superior a outra. Devemos voltar os olhos para os hábitos e costumes que

sejam cruéis e degradantes, sejam esses hábitos praticados por nós mesmos, sejam praticados pelos outros. De todo modo, terminamos essa dissertação com um questionamento. Como é possível compreender um outro tão distinto de nós mesmos sem recorrermos a categorias que nos sejam familiares?

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMADO, JANAÍNA; FIGUEIREDO, Luís. *Brasil 1500: quarenta documentos*. São Paulo: Editora Universidade de Brasília, 2001.

ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo: Secretaria de Cultura, 1990.

_____. *Estética e política*. Pesquisa, organização, introdução, notas e estabelecimento de texto de Maria Eugenia Boaventura. São Paulo: Globo, 1992.

ARISTÓTELES, 384-322 a.C. *A política*. Introdução de Ivan Lins; tradução de Nestor Silveira Chaves. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011, edição especial.

AZAR FILHO, C. M. “Humanismo, antropologia e filosofia”. In: COSTA, Admar; MORAES, Francisco de; MEDEIROS, Nelma de; HUSSAK, Pedro (org.). *Ética e Alteridade*. Seropédica: Editora da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (EDUR), 2010. p. -.

_____. “Novo Mundo, novo homem”. In: SOUZA FILHO, José Alexandrino de (Org.). *Montaigne e seu Tempo*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2012, p. 165-187.

_____. “La Vertu Cannibale”. In: NOIROT-MAGUIRE, Corinne e DIONNE, Valérie M. (ed.). *"Revelations of Character": Ethos, Rhetoric and Moral Philosophy in Montaigne*. Newcastle, UK: Cambridge Scholars Publishing, 2007, p. 171-186.

BURKE, Peter. *Montaigne*. Tradução: Jaimir Conte. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

CLASTRES, P. *A sociedade contra o estado: pesquisas de antropologia política*. Tradução: Theo Santiago. Rio de Janeiro: F. Alves, 1987.

_____. *Arqueologia da violência: estudos de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

COLOMBO, C. Séc. 16. *La llegada de Colón a la isla de Guanahaní (en las Bahamas) el 12 de octubre de 1492* (Théodore de Bry, Grands Voyages, 1594). Editora Ebook, 2008.

COMAS, Juan. “Mitos Raciais”. In: GUINSBURG, J. (Org.) *Raça e Ciência I*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1970, p. 11-55.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Índios no Brasil: História, direito e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014, 2ª reimpressão.

EVA, Luiz Antonio Alves. “Montaigne, ceticismo e costume”. In: CUPANI, A. O.; MORTARI, C. A. (orgs.). *Linguagem e Filosofia*. Anais do Segundo Simpósio Internacional Principia. Florianópolis: NEL, 2002, pp. 202-212. Coleção Rumos da Epistemologia, volume 6.

FERNANDES, F. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. Prefácio de Roque Barros Laraia. 3a. ed. São Paulo: Globo, 2006.

FLECK, Gilmei Francisco. *O romance, leituras da história: a saga de Cristóvão Colombo em terras americanas*. Tese de Doutorado Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista, 2008.

FRANCO, Affonso Arinos de Mello. *O índio Brasileiro e a Revolução Francesa*. As origens brasileiras da teoria da bondade natural. Rio de Janeiro: Editora Livraria José Olympio, 1937.

GIUCCI, Guillermo. *Sem fé, lei ou rei: Brasil 1500-1532*. Tradução: Carlos Nougué. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1993.

HADAS, M. From Nationalism to Cosmopolitanism in the Greco-Roman World. *Journal of the History of Ideas*, Pennsylvania, vol. 4, n. 1, p. 105-111, jan. 1943.

HERÓDOTO (484 A.C – 425 A.C) *História*. Versão para o português de J. Brito Broca. Rio de Janeiro: Editora W. M. Jackson Inc., 1950.

HOLANDA, Sergio Buarque de. (1902-1982). *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000. (Col. Grandes nomes do pensamento brasileiro).

HULME, P. *Colonial encounters* (Europe and native Caribbean 1492-1797). London: Routledge, 1987.

LA BOÉTIE, Etienne. *Discurso da servidão voluntária*. Tradução: Laymerte Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1982.

LEIRIS, MICHEL. “Raça e civilização”. In: GUINSBURG, J. (org.). *Raça e Ciência I*. Editora Perspectiva: São Paulo, 1970, p, 189-228.

LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Tradução: SÉRGIO MILLIET. Rio de Janeiro: Editora Biblioteca do Exército, 1961.

LESTRINGANT, FRANK. *O Canibal: grandeza e decadência*. Tradução: Mary Murray Del Priore. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

_____. De Jean de Léry a Claude Lévi-Strauss: por uma arqueologia de Tristes trópicos. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP. V. 43 nº 2, 2000, p, 81-103

_____. “O Brasil de Montaigne”. Tradução: Beatriz Perrone Moisés. *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, v. 49, nº 2, 2006. p. 515-556

LÉVI-STRAUSS, Claude. “Raça e história”. In GUINSBURG, J. (Org.) *Raça e Ciência I*. Editora Perspectiva: São Paulo, 1970, p. 231-270.

MARCONDES, Danilo. “A descoberta do Novo Mundo e o ceticismo moderno”. *Kriterion*, Belo Horizonte, vol. 53, nº 126, p. 421-433, dez. 2012.

_____. “A Descoberta do Novo Mundo e a Crise da Ideia de Natureza Humana Universal”. *Revista Crítica Histórica*, Alagoas, ano IV, nº.12, dez. 2015, p. 00-00

MENESES, PAULO. “Etnocentrismo e relativismo cultural: algumas reflexões”. Pernambuco, *Revista Symposium*, ano III, nº especial, dez., 1999, p. 19-25.

MONTAIGNE, Michel de (1533-1592). *Dos canibais*. Plínio Junqueira Smith (org.); Tradução e apresentação Luiz Antonio Alves Eva. São Paulo: Alameda, 2009.

_____. *Ensaio I-II* Tradução: Sergio Milliet. Editora Nova Cultura Ltda: São Paulo, 2004. Coleção Os Pensadores.

_____. *Ensaio II-III*. Tradução: Sergio Milliet. Editora Nova Cultura Ltda: São Paulo, 2005. Coleção Os Pensadores.

MOREAU, Filipe Eduardo. *Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta*. São Paulo: Editora Annablume, 2003.

SEXTO EMPÍRICO. “Hipotiposes Pirrônicas”. Tradução: Danilo Marcondes. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, n.12, set. 1997, p. 115-122.

SEVCENKO, Nicolau. *O Renascimento: os humanistas, uma nova visão de mundo: a criação das línguas nacionais: a cultura renascentista da Itália*. São Paulo: Atual; Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1985, 3.ed.

SAMESHIMA, Maria Carolina Akemi. “As cartas da França Antártica”. *Revista Intellectus*, Rio de Janeiro, ano 03, vol. II, 2004, p. 00-00.

SMITH, Plínio Junqueira. “Montaigne e o Novo Mundo”. In: SMITH, P. (org.); *Dos canibais*. Editora Alameda: São Paulo, 2009. p. 7-36.

STADEN, Hans (ca. 1525-ca.1576). *A verdadeira história dos selvagens, nus e ferozes devoradores de homens (1548-1555)*. Tradução de Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Dantes, 1999, 2^a.ed.

TÁCITO, Públio Cornelio (55 d.C / 120 d.C). *Germânia*. Tradução: João Penteadó Erskine Stevenson. São Paulo: Editora Ed. e Publicações Brasil, 2006.

THEVET, A. *Singularidades da França Antártica, a que outros chamam de América*. Prefácio, notas e tradução: Estevão Pinto. Rio de Janeiro: Editora Companhia Editora Nacional, 1944.

TODOROV, T. *A conquista da América*. Tradução: Beatriz Perrone Moi. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

TODOROV, Tzvetan and SAINT-AMAND, Pierre. “L'Etre et l'Autre: Montaigne”, *Montaigne: Essays in reading*, Yale French Studies, Yale University Press, n. 64, p. 113-144, 1983.

VESPÚCIO, Américo. (1454-1512). *Novo Mundo: as cartas que batizaram a América*. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

ZIMMERMANN, Flávio Miguel de Oliveira. “Ceticismo e tolerância em Montaigne”. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 44, p. 190-217, jul. 2019.