

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E SOCIEDADE  
MESTRADO INTERDISCIPLINAR

**BRUNO BOGÉA LIMA**

**NOVO MUNDO OU MUNDO NOVO? - Barbárie, Civilidade e Razão em Michel de  
Montaigne**

São Luís

2023

**BRUNO BOGÉA LIMA**

**NOVO MUNDO OU MUNDO NOVO? - Barbárie, Civilidade e Razão em Michel de Montaigne**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Cultura e Sociedade.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

São Luís

2023

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).  
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Lima, Bruno Bogéa.

Filosofia e Antropologia: Barbárie, Civilidade e Razão  
em Michel de Montaigne / Bruno Bogéa. - 2024.

86 p.

Orientador(a): Zilmara Viana de Carvalho.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em  
Cultura e Sociedade/cch, Universidade Federal do Maranhão,  
São Luís, 2024.

1. Barbárie; Civilidade; Montaigne. 2. Novo Mundo. 3.  
Razão. I. Viana de Carvalho, Zilmara. II. Título.

**BRUNO BOGÉA LIMA**

**NOVO MUNDO OU MUNDO NOVO? - Barbárie, Civilidade e Razão em Michel de  
Montaigne**

Aprovado em: \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Cultura e Sociedade.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

**BANCA EXAMINADORA:**

---

**Prof. Dra. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho**  
(Orientadora)

---

**Prof. Dr. Francisco Valderio Pereira da Silva Junior**  
(Membro externo)

---

**Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Ana Caroline Amorim Oliveira**  
(Membro interno)

A nossa razão, e não o que dizem,  
Deve influir nos nossos julgamentos...

## AGRADECIMENTOS

Faço um singelo agradecimento a todos que puderam contribuir direta e indiretamente para a presente pesquisa.

De modo especial, agradeço a Larissa Vale, companheira infalível que me possibilitou transpor as barreiras da insensatez sentimental.

Agradeço de bom afeto a professora Zilmara de Carvalho, pois contribuiu significativamente para o meu amadurecimento intelectual, com orientações cirúrgicas e reputadas pôde ampliar meus horizontes, e, conseqüentemente me fazer enxergar com a lupa da crítica detalhes que tornaram a minha pesquisa mais fecunda.

Ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (PGCULT-UFMA), faço um modesto agradecimento acadêmico, uma vez que me fez perceber que a abordagem interdisciplinar é um mar vasto e complexo e o que conhecemos é apenas uma gota, cabendo a nós fazer papel de navegador e desbravar as águas desconhecidas.

Por fim, faço um demasiado agradecimento a senhora Filosofia, pois sensibilizou, bem como aguçou os meus sentidos, e na medida em que fui bebendo na fonte digníssima razão, fui despertado de um sono dogmaticamente epistemológico, e, portanto, percebi que não existe um único critério de racionalidade para julgar um conhecimento como verdadeiro ou científico.

## RESUMO

A presente pesquisa, de caráter interdisciplinar, visa analisar os conceitos de barbárie, civilidade e razão à luz da filosofia de Michel de Montaigne, estabelecendo sempre que necessário um diálogo com a história e com a antropologia, objetivando expor a compreensão singular que o pensador desenvolve sobre esses conceitos, compreensão constituída em oposição ao ideal de “europeu civilizado”, demonstrando a relação que eles guardam com sua visão sobre os habitantes do novo mundo. Pretende-se, ainda, apresentar a fecundidade de suas ideias, pois muito embora o filósofo francês seja marcado pelo contexto histórico do século XVI, todavia, suas reflexões foram capazes de sobreviver à história, mostrando-se como um pensamento ainda a ser revisitado a guisa de possibilitar maior clareza sobre problemas da cultura contemporânea. À vista disso, para que o edifício da pesquisa fosse construído sobre bases firmes, fez-se necessário um estudo bibliográfico de natureza analítico, utilizando tanto fontes primárias – à obra do autor em geral (*Os Ensaios*, e, em particular, os ensaios *Dos canibais*, *Dos costumes antigos*, *Da educação das Crianças*, *Dos coxos*, *Apologia de Raymond Sebond* etc.) –, quanto fontes secundárias, isto é, pesquisas de comentadores, versando sobre a temática em questão (*Montaigne em Movimento*; *Ceticismo e Costume em Montaigne*; *O Eu nos Ensaios*; *Montaigne e o novo mundo*, dentre outras.). Nessa perspectiva, buscou-se argumentar que Michel de Montaigne ao tratar dos conceitos de barbárie, civilidade e razão, através de ideias apresentadas por meio de um estilo ensaístico, que primou por um exame do próprio “Eu” do ensaísta, fazendo aflorar por essa via os “Outros” e, assim, a afirmação do diferente, tanto se contrapôs à defesa exacerbada do antropocentrismo e da ciência de seu tempo, quanto tocou criticamente em questões imprescindíveis ao problema da cultura, expondo, assim, opiniões não usuais no meio europeu, relativas aos povos do novo mundo, seu modo de vida, seus costumes. Avalia-se, nesse sentido, que suas concepções, como a que envolve a crítica feita à razão, cuja primazia, conforme *ensaios* examinados, fora descentralizada, estariam, sob certa medida, apresentando e possibilitando uma visão multicultural e intercultural acerca desses povos.

**Palavras – chaves:** Barbárie; Civilidade; Montaigne; Razão; Novo Mundo.

## ABSTRACT

This research, of an interdisciplinary nature, aims to analyze the concepts of barbarism, civility and reason in the light of Michel de Montaigne's philosophy, establishing whenever necessary a dialogue with history and anthropology, aiming to expose the unique understanding that the thinker develops about these concepts, an understanding contained in opposition to the ideal of “civilized European”, demonstrating the relationship they have with their vision of the inhabitants of the new world. It is also intended to present the fruitfulness of his ideas, as although the French philosopher is marked by the historical context of the 16th century, his reflections were nevertheless able to survive history, showing themselves as a thought yet to be revisited in the future. In order to provide greater clarity on problems in contemporary culture. In view of this, for the research edifice to be built on firm foundations, a bibliographical study of an analytical nature was necessary, using so many primary sources – the author's work in general (*The Essays*, and, in particular, the essays *Dos cannibals*, *Of ancient costumes*, *Of the education of Children*, *Of the lame*, *Raymond Sebond's Apology*, etc.) –, as well as secondary sources, that is, research by commentators, dealing with the theme in question (*Montaigne in Movement*; *Skepticism and Custom in Montaigne*; *The Self in Essays*; *Montaigne and the new world*, among others.). From this perspective, we sought to argue that Michel de Montaigne, when dealing with the concepts of barbarism, civility and reason, through ideas demonstrated through an essayistic style, which excelled in an examination of the essayist's own “self”, bringing out this saw the “Others” and, thus, the affirmation of the different, both opposed the exacerbated defense of anthropocentrism and science of his time, and critically touched on essential issues to the problem of culture, thus exposing unusual opinions in the European environment, relating to the people of the new world, their way of life, their customs. It is assessed, in this sense, that their conceptions, such as that involving the criticism made to reason, whose primacy, according to the essays examined, had been decentralized, would be, to a certain extent, presenting and enabling a multicultural and intercultural vision about these peoples.

**Keywords:** Barbarism; Civility; Reason; Montaigne; New world.



## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>2. MONTAIGNE E O RENASCIMENTO.....</b>	<b>15</b>
2.1 CONFIGURAÇÃO DO RENASCIMENTO NA EUROPA .....	17
2.2 MONTAIGNE: UM RENASCENTISTA ÀS AVESAS .....	18
<b>3. MONTAIGNE: CULTURA, HOMEM E MUNDO.....</b>	<b>22</b>
3.1 O ETNOCENTRISMO COMO NEGAÇÃO DO DIFERENTE.....	26
3.2 O EU MONTAIGNIANO COMO AFIRMAÇÃO DO DIFERENTE.....	31
<b>4. O NOVO MUNDO OU UM MUNDO NOVO? .....</b>	<b>37</b>
4.1 A DESCOBERTA DO OUTRO E A QUEBRA DE PARADIGMA CULTURAL.....	38
4.2 A FALIBILIDADE DA RAZÃO COMO ABERTURA PARA VÁRIAS RAZÕES POSSÍVEIS .....	45
<b>5. BARBÁRIE E CIVILIDADE .....</b>	<b>55</b>
5.1 UMA POSSÍVEL SUPERAÇÃO DA BARBÁRIE PELA CIVILIDADE .....	56
5.2 MONTAIGNE COMO ALTERNATIVA E POSSIBILIDADE PARA A ETNOLOGIA .....	69
<b>6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>82</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>86</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A leitura dos *Ensaaios* de Montaigne nos conduz a um lugar, cuja a atmosfera é caótica, complexa e revela um autor dinâmico, o qual se movimenta em uma dinâmica da não repetição, uma vez que, a cada experiência, o devir se torna outro. À vista disso, tal lugar não poderia ser outro se não a *humana condição*, que é emanada mediante a uma leitura que o “sujeito” faz de si, pois; ler *Os Ensaaios* é se submeter à experiência subjetiva que se desenha a partir da leitura de si mesmo. Cumpre observar que, embora a filosofia de Montaigne tenha caído em um possível esquecimento do cânon filosófico e, conseqüentemente, da pesquisa em filosofia nas academias, isso muito em função de não ter se preocupado em elaborar um tratado, doutrina ou sistema de pensamento, entretanto, as suas reflexões ensaísticas foram indispensáveis para figuras notáveis, tais como, Shakespeare, Bacon, Descartes, Rousseau, Kant, Nietzsche, cada influência com uma peculiaridade específica. Desse modo, a presente observação, assim como também a pesquisa que aqui se desenvolve, denotam a importância do autor para a pesquisa científica em filosofia, importância que não diminuiu, mesmo considerando as transformações históricas e culturais pelas quais as sociedades passaram e passam. Apesar do empenho de estudiosos acerca dos *Ensaaios*, ainda há muito o que explorar; as complexidades das temáticas que ganham significados na engenharia ensaísticas de Montaigne, ainda permanecem, do ponto de vista epistêmico, praticamente intactas. Em vista disso, a necessidade de investigar os temas da barbárie, civilidade e razão no pensamento de Montaigne, e poder problematizar a cultura no que tange a seu significado e sentido, uma vez que é um dos temas recorrentes nos *Ensaaios*, constitui-se como um instigante desafio, haja vista que a consciência que Montaigne tem de sua época, permitiu-lhe tecer críticas à sua sociedade e desenvolver pontos de vistas divergentes dos usuais e a frente do seu tempo, como ocorre no que diz respeito aos temas acima mencionados.

Michel de Montaigne é um autor profundamente marcado pelo contexto histórico-político em que viveu, sendo possivelmente esse um dos fatores que modelará a sua forma de escrita, isto é, dinâmica, fisiológica e em constante metamorfose, que, por conseguinte, só cessa com sua morte. As transformações técnico-científicas que já eram pré-anunciadas no Renascimento do século XVI, a reforma e a contrarreforma, as guerras de religião que matavam pessoas em nome de um ideal de fé; o descobrimento do “novo mundo”, a peste, todos esses eventos constituem o Renascimento. É o que Azar Filho (2009), vai chamar de “parto da modernidade”, toda essa descrição é substancial para que se compreendam as condições do Renascimento, bem como Montaigne enquanto uma figura desse contexto.

O Renascimento foi um movimento extremamente complexo e de difícil definição; não por acaso, diz, Azar Filho (2009), a divisão da história em períodos organizados, seja sob qual for o ponto de vista, “sempre pecará por excessiva generalidade. Certos estudiosos chegaram a dividir o período renascentista em quatro subperíodos para tentar dar conta da complexidade não-homogênea do todo de suas obras” (Azar Filho, 2009, p.8). Se tais divisões são pertinentes ou não foge ao escopo de nossa investigação avaliar. Cabe ressaltar, contudo, um ponto muito importante: parece ter sido o colapso da Renascença, e não o alto Renascimento, que ambientou as pré-condições da modernidade. Ou seja, quando o equilíbrio clássico entre o medieval e o antigo, característico do primeiro Renascimento, entra em crise, começa a vir à luz aquilo que, na cultura em geral, podemos propriamente chamar moderno. (Azar Filho, 2009, p. 8)

Embora essa discussão seja instigante, dada a proporção de adeptos, furtaremos-nos, por enquanto, em fazer uma problematização profunda do ponto de vista filosófico, uma vez que tal questão será discutida no próximo capítulo, sendo assim, na perspectiva histórica, chamaremos de Renascimento apenas o conjunto de eventos mencionados, uma vez que consegue fazer uma descrição ampla, todavia, não definitiva de todos os eventos que ocorreram naquele contexto histórico, ou seja, entre os séculos XIV, XV e XVI.

Assim, cumpre observar, que ainda que Montaigne tenha sido influenciado por esse contexto, entretanto, não enxergava com bons olhos a aposta excessiva dos humanistas sobre as faculdades humanas, razão pela qual não era um partidário/devoto, tal como ocorria, por exemplo, com Jean Bodin, haja vista que o pensador de Aquitânia não depositava tamanha confiança no espírito humano, um ser capaz de ferir a sua própria espécie, e que, pela sua avaliação, conforme o ensaio *Apologia de Raymond Sebond*, possuía uma visão superestimada de si mesmo: “Pela vaidade [...], iguala-se a deus, atribuindo-se a si próprio qualidades divinas que ele mesmo escolhe. Separa-se das outras criaturas; distribui as faculdades físicas e intelectuais que bem entende aos animais, seus companheiros” (Montaigne, 1972, p. 214).

Dessa forma, o adjetivo de renascentista não poderia ser atribuído a Montaigne? A resposta poderia ser: depende. Se for para descrevê-lo como alguém que está situado na atmosfera do “Renascimento francês”, mas que, enquanto tal não está refém das concepções renascentistas em voga – visto que para o pensador de Bordeaux, os seres humanos são seres falíveis, imprevisíveis e imperfeitos, por consequência, não poderiam chegar ao estágio de perfeição tão decantado por várias escolas da renascença, que viam o homem como única criatura da natureza possuidora de condições privilegiadas que lhe outorgariam o poder de

decifrar o universo, o que traria infinitos benefícios à vida humana<sup>1</sup>. Sim, Michel de Montaigne vai se apresentando enquanto um autor original, traço de seu pensamento, inclusive a ser demonstrado no decurso da pesquisa, havendo neste tanto uma concepção de ser humano, quanto uma preocupação genuína com vários aspectos que compunham a *humana condição*, o que, se por um lado, pode filiá-lo a questões do seu tempo, por outro, pela postura circunspecta, desconfiada e crítica que adota, acaba gestando reflexões bem opostas as do Humanismo da Renascença, não compartilhando, por exemplo, da ideia de natureza humana universal subjacente a este.

Nessa perspectiva, pretende-se, com base nas temáticas que anunciam esse trabalho, fazer um estudo heterodoxo dos *Ensaio*s, isto é, resguardando a postura intelectual de Montaigne como um *filósofo da nova figura* – tal como sustenta Luiz Eva (2007) – e, por sua vez, abrindo um novo horizonte para uma tematização antropológica de seu pensamento e, com vistas a isso, não pretendemos adjetivar o autor como “conservador”, “católico não praticante”, “estoico” etc., porém transcender essas abordagens. Da mesma forma, a ideia não é fazer afirmações dogmaticamente antropológicas sobre os *Ensaio*s – como, por exemplo, a de que Montaigne é um “antropólogo”; ou, a semelhança desta, outras, como, um “cético”; um “psicólogo”; um “historiador”; afirmações categóricas acerca das quais não há uma unanimidade entre os pesquisadores<sup>2</sup> e que fugiriam mesmo ao propósito da pesquisa –, mas sim fazer uma análise detida de vários ensaios capturando aspectos antropológicos, que

---

<sup>1</sup> Acerca da excelência humana admitida por vários renascentistas já desde o séc. XV, vale a pena compartilhar um pequeno trecho das *Fundações do pensamento político moderno*, de Skinner (1996), posto que ele permite vislumbrar o quão essa forma de pensar estava presente naquele contexto: “[...] os humanistas irão cada vez mais assumir a tese petrarquiana de que o homem é a única criatura capaz de controlar seu próprio destino. Uma das principais razões que Manetti apresenta para louvar a dignidade humana está na aptidão de nossa espécie para moldar seu próprio destino ‘por meio das numerosas operações da inteligência e da vontade’ (p. 193). E um dos temas centrais da *Oração sobre a dignidade do homem*, de Pico della Mirandola, consiste em sua avaliação dos poderes livres e criativos do indivíduo. Pico principia imaginando que, quando Deus criou o homem, dirigiu-se a ele e lhe explicou sua posição única no universo. Todos os outros seres, Deus lhe teria então revelado, encontram-se ‘imitados e contidos pelos limites das leis por nós prescritas’[...]” (Skinner, 1996, p. 118). Totalmente em oposição a isso, Montaigne (1972), defenderá no ensaio *Apologia de Raymond Sebond*, que o homem não está nem acima nem abaixo das outras criaturas e que os limites definidos pela natureza são impostos inclusive a este, ainda que ouse redefini-los.

<sup>2</sup> Quanto a este ponto, convém ressaltar que na edição dos *Ensaio*s de Pierre Villey (2006), nas *observações introdutórias* feitas por ele referentes ao Livro II, XII (*Apologia de Raymond Sebond*), este apresenta um comentário breve, porém, bastante esclarecedor: “o pirronismo será apenas uma atitude passageira do pensamento de Montaigne: principalmente no ensaio III XI, veremos em que na época em que escreveu o terceiro livro, por volta de 1586, ele próprio irá declarar-se plenamente desvinculado do pirronismo. Se nessa data ele permanece fiel a seu conservantismo político e religioso porque os fatos nesses âmbitos lhe parecem ultrapassar em complexidade a inteligência humana (ver III IX), em outras áreas e isso já em 1579 (ver I XXVI), passa a considerar legítimo confiar nos julgamentos de sua razão.” (Villey, 2006, p. 158) Villey (2006, p. 159) reconhece, no entanto, que “a crise pirrônica deixará em seu pensamento marcas profundas e indelévels, e em certo sentido este ensaio, tanto em termos de fundo como de forma, ocupa um lugar central na obra (...)”. Essas observações, ademais, permitem compreender que as ideias contidas nos vários ensaios não são inflexíveis, definitivas, dogmáticas.

subjazem a seu pensamento. Ensaaios - nos quais - conceitos, de Barbárie, Civilidade e Razão, são abordados a partir de perspectivas culturais, epistemológicas e etnológicas.

Os ensaios trazem uma linguagem filosoficamente acessível, algo, que, depois dos *helênicos*, perdeu o seu sentido popular, bem como prático, e fora reduzida a discursos *esotéricos*, ou seja, a tentativa de explicar o mundo a partir de um paradigma de verdade. O filósofo dos *Ensaaios* consegue fazer transbordar para além do público erudito a sua filosofia, pois na medida em que Montaigne se desloca até o “*Outro*” esse *outro* que aparece é o Camponês, o Alfaiate, a Prostituta etc. A linguagem vai se modelando e através de sua metamorfose vai se perfectibilizando, visto que os ensaios são falados pela linguagem de pessoas comuns, ou seja, os outros que só podem ser conhecidos a partir deles mesmos.

É nesse sentido, portanto, que esse trabalho se circunscreve, encontrando na descoberta do *outro* a possibilidade de sentido e relação, pois embora exista uma diferença substancial entre as culturas, todavia, existe uma possibilidade grande de coexistência, ou seja, sem explorar, dominar ou apagar o “outro” a partir de si mesmo. E nessa lógica, pretende-se mostrar na presente pesquisa como em Montaigne já há a presença de ideias que poderíamos denominar de multiculturalistas e interculturalistas<sup>3</sup>. Para tanto, esse trabalho foi dividido em 4 capítulos, cada um composto por subtópicos.

O primeiro capítulo, cujo o título é Montaigne: Cultura, Homem e Mundo, aponta para a relação do “eu” com o “outro”, uma tal relação que é possível na medida em que ocorre a descoberta do outro pelo surgimento do “novo mundo”. Portanto, a “descoberta” de novas Culturas, como, por exemplo, a dos indígenas americanos, com cultos totalmente diferentes dos praticados na Europa, o que na percepção montaigniana fragiliza a ponto de tornar insustentável o próprio conceito de ‘natureza humana universal’ fabricado pelos europeus a partir de sua própria concepção de ser humano e pretendido como parâmetro definidor de todo e qualquer homem, o qual era a base para o antropocentrismo europeu. Essa ruptura é denominada de ‘argumento antropológico’. O eurocentrismo que já estava em germe na geografia europeia do século XVI, é duramente criticado por ele, haja vista que para Montaigne o surgimento do *outro* (diversos povos “encontrados” nas Américas) tem por consequência a sua negação, pois a forma de conhecê-los é engendrada por um paradigma de

<sup>3</sup> O termo multiculturalismo é amplo, e, portanto, tratado de forma específica por cada discurso, seja ele sociológico, seja antropológico, no entanto, pode ser compreendido de um modo geral como pluralidade ou diversidade de culturas. O Interculturalismo ou a interculturalidade, por sua vez, pode ser entendido como a possibilidade de compreensão, interação e diálogos entre as culturas visando a tolerância, o respeito e a coexistência. Ambos surgem muito depois do século XVI, portanto, de forma alguma fazem parte do repertório lexical dos *Ensaaios*, no entanto, várias críticas do filósofo francês à sua própria cultura, quanto posicionamentos em relação a de outros povos sugerem embrionariamente visões de caráter multicultural e intercultural.

pensamento e cultura; sendo assim, toda e qualquer forma de compreensão “desses outros” que são os ameríndios, os indígenas das Américas, é contaminada, a ponto de serem referenciados como “selvagens”.

Há que se observar, que, para Michel de Montaigne, no ensaio *Dos canibais*, estes só poderiam ser denominados de selvagens no sentido aplicado a certas frutas que são naturais em suas terras, e não artificiais como em algumas sociedades, onde se havia produzido uma intervenção humana no desenvolvimento natural destes, modificando-os. É nessa perspectiva que os *Ensaio*s são emanados através da figura do “eu”, portanto, da subjetividade – entendendo-a enquanto uma possibilidade no ensaísta –, o (Eu em Montaigne) reassume o papel de reestabelecer seu significado, isto é, o *eu* numa relação com o *outro*; algo, que, no entanto, era mal visto em nome de uma cultura possivelmente civilizada; afinal, o único significado que o outro tinha era o de inferior. É desse modo que vai se desenhando aspectos multiculturais, tanto quanto um olhar intercultural na dinâmica ensaística de Montaigne, haja vista que, no processo subjetivo, uma vez que se assume o “Eu”, em hipótese alguma esse seria possível sem a existência do “Outro”, inclusive o “Outro” culturalmente distinto.

No segundo capítulo, essa ideia vai assumir um caráter mais objetivo, pois o “Novo Mundo” ou um “Mundo Novo”, é um fenômeno que anuncia uma provável quebra de paradigma e dá significado a existência dos outros, ou seja, é como si Montaigne estivesse dizendo: não estamos sozinhos e podemos perfeitamente coexistir. Por conseguinte, existem várias razões possíveis e infinitas maneiras de se conceber a vida, essa afirmação é o resultado de um exame que Montaigne edifica na própria razão, faculdade que fora levada ao absoluto na Europa do século XVI e, conseqüentemente, conclui que ela é falível, não é única, que ela não pode proporcionar uma única certeza sobre nada, a não ser conclusões provisórias. O filósofo, nesse sentido, mostra que a razão, tal como foi concebida pelos renascentistas, e, portanto, por uma Europa enquanto o centro do mundo, é uma dentre outras possíveis.

No terceiro capítulo é discutido o tema da Barbárie e da Civilidade sobre a perspectiva de Montaigne, portanto, o adjetivo *bárbaro* usado pelo europeu para descrever certas comunidades indígenas não faz muito sentido, pois a expressão é usada para descrever apenas aquilo que não se pratica em sua terra. Já o conceito de civilidade é um pouco mais amplo e está intimamente ligado com a virtude, uma vez que a civilidade é o exercício de uma ação espontânea sem que haja uma lei obrigando para isso, a solidariedade, a coexistência pacífica e harmônica, bem como o cuidado com o outro são exemplos de civilidade. Outrossim, no último capítulo desse trabalho, pretendo também mostrar que o resultado de todos os ensaios

é um diagnóstico da humana condição. O que é essa humana condição, segundo Montaigne e como os Ensaaios dão conta disso? Essa é uma das questões que se pretende responder.

Pretende-se com essa pesquisa, mostrar que o problema da barbárie em matéria de cultura é possível de ser repensado, e até superado; que a civilidade é uma virtude e não um sistema assegurado por leis. Além disso, mostraremos que o Multiculturalismo, bem como o Interculturalismo são uma possibilidade a partir dos *Ensaaios*, sobretudo no interior das críticas que o filósofo faz a categorias como as de barbárie, razão, selvagem e até mesmo aos cultos religiosos que eram praticados na Europa.

## 2 MONTAIGNE E O RENASCIMENTO

A relação de Montaigne com o Renascimento é muito difusa, todavia, sabe-se que ele foi um amante das letras, porém, não foi um devoto seguidor de nenhuma escola de pensamento. Leu os antigos como ninguém e os usou para sustentar as suas ideias, são diversas as passagens em que Lucrécio; Catão; Horácio; Platão; Pirro; Virgílio; Cícero aparecem em seus ensaios, ora para elucidar questões que ocupavam sua mente, ora para se opor à volúpia excessiva que os desejos apresentavam à vida. É claro que Montaigne não leva ao absoluto todos os ensinamentos que os antigos lhe deram, mas, na medida em que pondera sua realidade fundamenta as suas afirmações à luz do que considera consistente e relevante. Não por acaso no ensaio *Do arrependimento*, o filósofo fala de um movimento ao qual a realidade estaria submetida, incluindo ele próprio. Sabemos, também, que o pensador apresenta uma pintura daquilo que está em constante movimento, portanto, sem pretensão alguma de falar sobre uma verdade imutável, afinal, diz Montaigne, “eu não pinto o ser, pinto a passagem” (1972, p. 371). Essa é, portanto, a descrição principal de como *Os Ensaaios* se manifestam, ou seja, como uma escrita que está voltada para as transformações sucessivas que o mundo e os homens passam, e, na medida que as metamorfoses dos corpos vão acontecendo ele as descreve de minuto a minuto, pois “é no momento mesmo em que contemplo que devo terminar a descrição; um instante mais tarde não somente poderia me encontrar diante de uma fisionomia mudada, como também minhas próprias ideias já não seriam mais as mesmas”. (Montaigne, 1972, p. 371).

Tendo em vista a presente explicação é possível ver a peculiaridade do pensamento de Montaigne, ou seja, um autor marcado por um modo de pensar efêmero das coisas e das próprias opiniões humanas, bem como das contingências e contradições que lhe atravessavam, através das quais conseguiu desenvolver um olhar mais perscrutador sobre os problemas de

sua época, razão pela qual os ensaios são o resultado dessa imaginação profunda, diz o filósofo de Aquitânia:

Observo e anoto os diversos acidentes que ocorrem dentro de mim e as concepções mais fugidas que minha imaginação engendra, as quais são por vezes contraditórias, ou porque tenha mudado eu, ou porque o objeto da observação dentro de um quadro e de uma luz diferente. Daí acontece-me, não raro cair em contradição, embora, como diz Dêmades, não deixe de ser autêntico. (Montaigne, 1972, p. 372).

Talvez a visão de filosofia da natureza, tão difundida pelo Humanismo da Renascença, tenha recebido por parte de Montaigne uma interpretação mais exata, uma que poria de fato os homens em conformidade com a natureza, implicando tal compreensão numa aproximação destes com ela. Natureza que, aliás, aparece em vários ensaios como algo do qual o ser humano não deveria se distanciar, tampouco, desconsiderar suas balizas, devendo-se, antes, respeitar suas leis e limites, sendo estes impostos a todos os animais, não desfrutando, portanto, o homem de nenhuma prerrogativa especial, ideia que, por sua vez, ressignifica a própria filosofia da natureza, distanciando Montaigne dos humanistas. Uma vez que distintas escolas filosóficas defendiam como imprescindível interpretá-la, para sobrepujá-la em benefício da humanidade, atribuindo apenas à criatura humana a capacidade e a incumbência divina para a realização desse feito.

Essa consideração sobre a relação de Montaigne com o renascimento é imprescindível para que possamos compreender não só a originalidade do autor, mas também as diferenças entre ele e outros intelectuais de sua época, por exemplo, o porquê de Montaigne fazer duras críticas ao antropocentrismo – um dos principais aspectos defendidos pelo renascimento. Ou o porquê de o pensador francês não ter depositado tanta confiança nos anseios renascentistas. Para entender isso, primeiro é importante pensar sobre a configuração do renascimento na Europa, ou seja, as condições políticas, históricas e filosóficas; e em seguida tentar pensar de que maneira Montaigne seria uma espécie de renascentista às avessas.

## 2.1 CONFIGURAÇÃO DO RENASCIMENTO NA EUROPA

Nesse trabalho não se pretende fazer uma contextualização sobre toda a configuração política, histórica, literária e filosófica do Renascimento, até porque demandaria um longo tempo e fugiríamos do objetivo da pesquisa, no entanto, faremos uma pequena consideração sobre as implicações históricas desse movimento na Europa, possíveis ideias, aspectos e



modos de pensamento para que se compreenda relativamente o que representou o renascimento, e, por fim, se possa concluir sobre a relação de Montaigne com tal movimento.

À vista disso, assim como o Iluminismo, o Renascimento foi um dos maiores movimentos intelectuais que marcou toda a história do pensamento, uma vez que trazia consigo um conjunto de práticas, elementos e características sobre as quais a Europa já mais fora a mesma, a ressurreição da antiguidade clássica; a crise das crenças e ideias; o desenvolvimento da individualidade, ou seja, a descoberta do homem como homem; a descoberta de novos fatos e novas ideias; a ampliação do horizonte geográfico e histórico; a fermentação de novas concepções sobre o homem e o mundo; a confiança na possibilidade do conhecimento e domínio da natureza; tendências céticas, reconfiguração de doutrinas etc., portanto, esse e vários outros aspectos descrevem a grandeza do renascimento, tais eventos são tão diferentes, alguns similares e outros conflitantes, uniformes e difusos, mas que sustentam o que foi a Europa entre os séculos XIV e XVI.

Cumprido salientar que essa descrição sobre o renascimento é do ponto de vista histórico, e, por conseguinte, não é universal – não por acaso as datas que delimitam o início e término do renascimento separam os estudiosos desse período, ou seja, para alguns autores esse movimento abarca desde o final do século XIV e vai até o começo do século XVII; outros o restringem ao século XV; outros confinam ao período que vai de meados do século XIV até meados do século XVI, portanto, não existe uma unanimidade. No entanto, para o que pretende a pesquisa é o suficiente, nesse sentido, partimos de uma perspectiva histórica e passemos a uma filosófica sobre o renascimento onde se situa Montaigne, com um ponto de vista crítico e dialógico, afinal os ensaios estão em constante diálogo com o mundo e com os outros. Émile Bréhier (1947) considerou que o Renascimento é uma forma básica e recorrente de evolução filosófica ocidental. As ideias filosóficas, pensa Bréhier, renascem de uma vez em quando em certos espíritos, mas nem sempre para ser simplesmente reiteradas ou desenvolvidas, mas para ser tomadas como ponto de partida para um novo impulso original. Esse ponto é crucial “quando eu falo de renascimento”, escreve Bréhier (1947, p. 105):

Não pretendo negar a originalidade de uma filosofia. Um renascimento em sentido pleno, é a retomada, não a continuidade de um pensamento. O renascimento está muito longe de ser a tradição, que se jacta de ser contínua. No sentido amplo da palavra, o renascimento pode inclusive se ligar formal e explicitamente a uma fase histórica da corrente de pensamento que ele retoma. Por exemplo, o platonismo de Marsílio Ficino, que é de inspiração tradicional, não tem nada de comum com o que, apesar de tudo, é chamado ‘platonismo de Descartes’, que retoma uma corrente de ideias que o nível da matemática da época de Platão não lhe tinha permitido levar a termo. “Tal como o entendemos, o renascimento não tem nada a ver com uma influência, é a retomada de uma intuição, não de uma tradição”.

Essa observação é importante para sustentar a perspectiva de que Montaigne parte de diversas intuições para desenvolver o seu estilo de escrita, bem como a sua forma de pensar. Além disso, esse ponto é substancial para que se possa pensar em que medida o filósofo de Bordeaux seria uma espécie de renascentistas às avessas, porém, essa questão ficará mais clara no próximo tópico.

## 2.2 MONTAIGNE: O RENASCENTISTA ÀS AVESSAS

O subtópico, *Montaigne: o renascentista às avessas*, é bastante provocador, pois nos leva a pensar que o filósofo não é um renascentista no sentido forte do termo, diferente do que pensa Peter Burke (2006), mas alguém, que, embora seja profundamente marcado pelas mudanças trazidas pelo renascimento Francês do século XVI, todavia, não enxerga com tanto entusiasmo esse movimento, uma vez que o mundo, assim como também o homem não são instáveis, razão pela qual não teria como atribuir – no caso desse último – capacidades intelectuais ilimitadas, pois “o tempo muda a face do mundo; uma ordem de coisas substitui a outra, necessariamente. Nada é estável, tudo se transforma e a natureza está em contínua metamorfose” (Montaigne, 1972, p. 282). Por outro lado, poderíamos afirmar sem risco de contradição que o ensaio é o movimento de escrita que se tornou uma das grandes características do renascimento, isto é, como um modelo de manifestação de pensamento, e influenciou vários pensadores posteriores. Sendo assim, ao invés de perguntarmos qual é a importância do Renascimento para Montaigne, cumpre perguntarmos qual é a importância de Montaigne para o Renascimento. Rapidamente será possível obter a resposta ainda que de forma translúcida, pois o filósofo foi parcialmente esquecido no cenário acadêmico. Nessa perspectiva, depois dos ensaios o renascimento francês jamais foi o mesmo, haja vista que seria possível falar do mundo de forma breve à luz do próprio “eu” - sem nenhuma preocupação de escrever um tratado contendo a ideia de verdade sobre o mundo – eliminando qualquer possibilidade de solipsismo, posto que nos ensaios o “eu” (sujeito) está em constante relação com o mundo, razão pela qual em Montaigne pensar o “eu” apartado do mundo é concebê-lo de forma vazia. Essa afirmação tem uma configuração epistemológica<sup>4</sup> nos ensaios, ou seja, a escrita em Montaigne só pode ser pensada e concebida sobre o ponto de

---

<sup>4</sup> Embora o conceito de “eu-mundo” em geral tenha uma conotação epistemológica, haja vista que o sujeito ajuíza sobre o mundo a partir de suas faculdades, em Montaigne o “eu” é a própria vontade, uma inspiração estoica de Crisipo, por isso em Montaigne a subjetividade não tem fundamento epistemológico tal como nos modernos, mas moral.

vista do “eu-mundo”, compreendendo-se o mundo não apenas como uma constituição geográfica e física, mas também, e, sobretudo, do ponto de vista dos feitos humanos, ou seja, histórico, social, cultural, artístico e literário. Esse ponto – “eu-mundo” – constitui à subjetividade no pensamento de Montaigne sobre diversas perspectivas, a saber, ora como alteridade, ora como linguagem, ora sobre o viés epistemológico. Para Telma Birchal (2007, p. 204), por exemplo,

(...) vendo o mundo, Montaigne se vê, faz o ensaio de si mesmo. O ato de voltar-se para fora não se traduz numa perda de si, mas na ampliação de sua experiência. Um fato exterior ou uma história são ocasiões para uma pergunta sobre si, Montaigne se identifica ou se afasta de seus exemplos, posicionando-se em relação a eles, dizendo-se através deles e não apenas a partir de si.

Essa observação não só elimina qualquer possibilidade de um subjetivismo ou solipsismo no pensamento de Montaigne, mas também esclarece que este na relação com o outro se auto afirma. Ora, essa dinâmica do “eu-mundo” e do “eu-outro” é uma abertura para a alteridade nos ensaios, Birchal sustenta também que,

Em síntese, o projeto do conhecimento de si não se exerce sobre uma interioridade fechada. O homem olha necessariamente alhures, mas trata-se de remeter a exterioridade de si, de constituir-se. O outro é matéria para o exercício do julgamento e trazido para o círculo da interioridade. Há uma exterioridade que aliena – caso daqueles que se confundem com o seu posto ou com sua fama – e a exterioridade que alimenta, que serve de matéria. A reflexividade do eu é um exercício constante, e assim a subjetividade é o resultado que supõem a passagem pelo outro, e não um ponto de partida. (Birchal, 2007, p. 205)

Portanto, o “outro” que é apresentado pelos ensaios, é um ponto de passagem e não um ponto de partida, sobre o qual a subjetividade se auto afirma numa relação que – devido a dinâmica contingente do mundo e das pessoas – nunca cessa ou finaliza, uma vez que somos todos movidos pela mudança.

Cumpram também observar as críticas feitas por Montaigne aos filósofos da natureza do renascimento francês, ou seja, a tentativa de racionalizar o mundo e explicar a existência de deus a partir de causas naturais, algo, que, a luz dos ensaios não se sustenta, pois Montaigne observa - conforme veremos mais adiante – que a razão, assim como a natureza humana, são falíveis e não podem trazer certezas indubitáveis.

No Livro II, no ensaio *Apologia de Reymond Sebond*, diga-se de passagem, o ensaio mais volumoso de Montaigne, há uma tematização sobre a teologia natural, na qual o filósofo francês vai se encarregar de mostrar as pretensões de Sebond contra os *atheistas* da época

(teólogos ortodoxos), na tentativa de desconstruir as críticas feitas à teologia natural. É digno de nota que Montaigne não é um defensor da ‘teologia natural’, muito embora o título do ensaio leve a crer no contrário, existe uma diferença essencial entre a intenção de Montaigne com as partes iniciais do ensaio em questão e o próprio pensamento dele mesmo. Pois bem, como se sabe a teologia natural busca provar a existência de deus prescindindo da revelação, apoiando a fé na razão, correlacionando, para tanto, a existência de deus à harmonia da natureza, ou seja, a teologia natural considera que a ordem e regularidade dos fenômenos naturais nos levam a um autor sumamente inteligente, causa da natureza. A partir do século XVIII, especificamente na Alemanha com Cristian Wolff, essa tentativa de prova ficou conhecida como físico-teológica.

Reymond Sebond, foi um teólogo espanhol que desenvolveu uma teoria no livro *Da natureza ou das criaturas*, segundo ele, capaz de provar a existência de deus, um fenômeno muito comum entre os teólogos e filósofos naturais antes e no contexto do Renascimento. Nesse sentido, sabe-se que Montaigne recebeu de seu pai a tarefa de traduzir para o francês a presente obra, porém, o que era para ter sido apenas uma tradução acabou se tornando um de seus mais volumosos ensaios, onde, portanto, o autor vai mostrando as pretensões de Sebond e na mesma medida vai derrubando as objeções feitas a elas.

Claro que não nos ocuparemos de apresentar todas as objeções feitas a ‘teologia natural’, haja vista que fugiria do objetivo da pesquisa, entretanto, apresentaremos uma das objeções para fundamentar o que afirmamos até aqui, por exemplo, na primeira objeção, Montaigne começa observando que “os cristãos se enganam em querer sustentar com argumentos puramente humanos uma crença que só se concebe pela fé e por intervenção particular da graça divina. Parece que tal objeção convém de uma exagerada piedade, por isso mesmo convém refutá-la com maior delicadeza e respeito. (Montaigne, 1972, p. 209). Assim, à primeira vista é possível perceber que para Montaigne não é concebível ao espírito humano chegar à fé por intermédio da razão, portanto, tentar provar ou fazer objeções a existência de deus unicamente pela via racional não seria possível, não por acaso muitos pensadores do passado tenham caído em malogro ao tentarem submeter à prova tal existência, que só pode ser possível em matéria de fé. Por isso, pensa Montaigne “é somente a fé que nos revela os inefáveis mistérios de nossa religião e nos confirma a sua verdade; o que não significa que não seja bela e louvável empresa pôr a serviço dessa fé os meios de investigação que o homem recebeu de deus. (Montaigne, 1972, p. 209). Portanto, o filósofo de Aquitânia torce essa postura de pensar o conhecimento e guiar o espírito, agora, portanto, depositando na fé o emprego mais digno de guiar as faculdades humanas. Essa resposta a uma das objeções é

importante, pois consigo já vem imbuído o pensamento de Montaigne, ou seja, que não é possível chegar a deus por causas racionais, mais unicamente por via da fé, tal postura afigura-se como fideísta, e, portanto, os ensaios já anunciavam esse modo de pensamento que será levado adiante por outros pensadores. Assim, nesse trabalho não dedicaremos tempo em mostrar como o fideísmo é sustentado pelos ensaios, isso ficará a cargo de um trabalho futuro.

Ora, se não é possível provar a existência de deus por causas racionais ou chegar até ele pela mesma via, segue-se daí que não só as objeções são inconclusivas, mas também o próprio projeto da teologia natural de Sebond, que, embora fosse ousado, todavia, não se sustentava, pois “nossa razão deve agir do mesmo modo que o espírito e a alma, e amparar a fé, sempre, porém, sob a reserva de não imaginar que por si só, pela força que pode alcançar, lhe seja dado a adquirir essa ciência sobrenatural que provém de Deus” (Montaigne, 1972, p. 209). Portanto, o filósofo de Aquitânia deposita na fé, e não nas nossas faculdades de raciocínio, a possibilidade de uma conexão profunda com deus, uma vez que “se estivéssemos a Deus por uma fé ardente, se a ele nos perdêssemos por ele próprio e não por nós, se nossa fé assentasse em fundamento divino, as tentações humanas não teriam o poder de nos abalar como tem” (Montaigne, 1972, p. 210). À vista disso, a corrupção, a tirania dos reis, o mal coletivo, não existiriam se a fé fosse lavada com afinco. A razão, conforme pensa Montaigne, é uma faculdade perigosa e por isso deve ser usado com muito cuidado, pois ela engendra a vaidade e com ela os vícios capazes de causar danos ao bem comum, esse ponto será retomado mais a frente.

Dessa maneira, é possível compreender que a resposta de Montaigne à primeira objeção feita ao *Livro das Criaturas*, isto é, à objeção que condena o uso da razão no que tange a demonstração da existência de deus, implica não numa adesão do filósofo a forma de proceder da teologia natural e, por assim dizer, ao modo de pensar de Sebond, mas numa consideração sobre a razão, que a coloca num patamar secundário em relação a fé, minimizando a supervalorização atribuída em seu século a esta, uma vez estabelecer para ela, como uso mais digno, apoiar a fé e não o possibilitar a ciência, o que, por sua vez, comporta uma crítica a ideia de superioridade do homem, defendida tanto por teólogos como Sebond quanto por filósofos da natureza, crítica que estará presente em vários ensaios reverberando em suas considerações sobre a cultura.

Dito isso, passar-se-á ao próximo capítulo onde o problema da cultura será perscrutado de forma mais detida.

### **3 MONTAIGNE: CULTURA, HOMEM E MUNDO**

Falar de “cultura” no pensamento de Montaigne, no início, pode ser uma tarefa difícil, haja vista que o filósofo não elaborou tratado, sistema ou manual sobre “cultura”. Todavia, muito embora não tivesse nenhuma pretensão sistematizadora, pois sua escrita se perfectibiliza na medida em que ajuíza sobre o mundo, é justamente aí que a novidade se instaura, no gênero ensaístico, que lhe possibilita investigar as camadas mais profundas da cultura ou, à luz dos *Ensaaios*, das *culturas*.

Como esclarece Montaigne (1972) ao seu leitor, ele mesmo é a matéria do seu livro, expondo a si mesmo, suas ideias, seu caráter, em sua simplicidade natural. Assim, pode-se dizer que é a própria subjetividade um terreno fecundo, explorado pela filosofia montaigniana, sua grande invenção epistemológica, não no sentido de que este tivesse a pretensão de buscar na subjetividade critérios e conhecimentos indubitáveis, verdadeiros, capazes de assegurar como exequíveis as pretensões da ciência, como pretendia Descartes no séc. XVII, seu compromisso, como assevera Smith (2022) é com uma “ciência de si mesmo”<sup>5</sup>, o registro de seu caráter, de suas ideias – muitas das quais vão se modificando ao longo dos *Ensaaios*. Afirmando pintar a si mesmo, ao assim anunciar e proceder apresenta aspectos de sua moral, mas também afirma a alteridade, e com ela o diferente, dando existência aos outros.

Com o advento das expansões marítimas que ocorreram entre os séculos XV e XVI, em que os navegadores decidiram desbravar novas rotas e encontrar outros fornecedores de mercadorias, inicia-se uma nova etapa histórico-cultural da civilização, uma vez que novos territórios foram encontrados – um encontro que se deu de forma violenta, agressiva, e como muitas mortes ocasionadas pelos europeus, fenômeno que ficou conhecido como colonização, tema sobre o qual falaremos, ainda que de forma breve, nos próximos capítulos –, com eles muitas outras pessoas com hábitos, costumes, rituais e regras muito diferentes dos que eram cultivados pelos europeus.

Esse encontro entre várias culturas conduziu ao que Kalervo Oberg (1960)<sup>6</sup> chamou de “choque cultural”, e, conseqüentemente, a negação do outro a partir de si mesmo. Sendo assim, o encontro com comunidades de povos indígenas nas Américas, como os tupinambás, que tinham como prática ritualística o canibalismo, por exemplo, conduziu o europeu a

<sup>5</sup> Para uma compreensão mais profunda da *ciência de si mesmo* de Montaigne, desenvolvida em função do que seria a experiência para este, recomenda-se o artigo intitulado **Experiência, prática e vida no capítulo “Da Experiência” (III,13) dos Ensaaios de Montaigne**, de Plínio Junqueira Smith.

<sup>6</sup> Kalervo Oberg (1960) foi um antropólogo do século XX, fez várias pesquisas sobre as diversas culturas e o processo de imigração e de como ocorre o processo de adaptação a uma nova cultura, dentre as suas obras estão: A economia social dos índios Tlingit; Tribos indígenas do norte do Mato Grosso etc..

classificá-los como bárbaros ou selvagens<sup>7</sup>, no entanto, esse é um julgamento contaminado pelos costumes que se praticavam em sua terra, tal como afirma Montaigne (1972, p. 105): “não vejo nada de bárbaro ou selvagem no que dizem daqueles povos; e, na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra”.

Conhecer o outro usando como fundamento os ideais, valores e conhecimentos difundidos pela sua própria cultura, conduz a conclusões infecundas, visto que não é o conhecimento do outro que está sendo usado como modelo para tentar conhecê-lo, mas conhecimentos baseados no paradigma hegemônico da cultura<sup>8</sup> europeia. Para Montaigne (1972), em terras desconhecidas todo o conhecimento prévio se torna irrelevante e, por conseguinte, os conhecedores (estudiosos e pesquisadores europeus) se tornam analfabetos, segundo ele “(...) só podemos julgar da verdade e da razão de ser das coisas pelo exemplo e pela ideia dos usos e costumes do país em que vivemos.” (Montaigne, 1972, p. 105).

Essa afirmação só reforça a ideia que esse *Outro* possui significado e sentido próprio, razão pela qual não seria possível conhecer todas as suas práticas sejam elas ritualísticas ou deontológicas, sejam os próprios hábitos que constituem e reforçam essas culturas. O mundo é vasto e existem infinitas formas de conceber a vida, portanto, várias possibilidades de relações e não só uma, várias razões e não só uma, assim, tentar reduzir tudo baseado em um único critério de racionalidade ou mais que isso, a um paradigma hegemônico de cultura é prestar um total desserviço à diversidade que é apresentada pelo mundo. Uma vez que toda essa diversidade é o resultado natural expressado pela condição humana, por consequência, não faria sentido que em um mundo tão vasto e diversificado existisse uma única cultura ou modo de ser, tampouco capaz de servir como exemplar para todas as outras. Montaigne consegue apontar essa pluralidade de costumes da gastronomia à prática do cultivo, da vestimenta aos rituais, das religiões aos casamentos; portanto, costumes variados, que, uma vez impregnados pelo hábito podem até conduzir a uma posição despótica.

No mundo, das novas Índias há povos importantes e em climas variados que as comem (aranhas, e as criam para tanto, como o fazem com os gafanhotos, formigas e lagartos, os morcegos os quais são cozidos e servidos de diversas maneiras. Um sapo em época de penúria, aí se vende por seis escudos. Para alguns desses povos nossos alimentos seriam venenosos: “grande é a força do hábito. Os caçadores passam a noite na neve; na montanha queimam-se ao sol. Os pugilistas feridos pelo cesto nem sequer gemem”. (Montaigne, 1972, p.61).

<sup>7</sup>Tomamos aqui as expressões bárbaro e selvagem como sinônimos, pois o autor ora usa a primeira, ora a segunda como sendo equivalentes.

<sup>8</sup>Chamamos de paradigma hegemônico de cultura a um sistema de existência que reduz toda a realidade, o mundo e as pessoas a um conjunto de hábitos, costumes, conhecimentos, regras, cultos e rituais de um povo tomado como referência. É o que Montaigne (1972) chama - usando a figura de Dário I - de “hábito autoritário”.

É através do hábito, e, portanto, dos costumes “esse perverso e tirânico professor” (Montaigne, 1972, p. 61), que povos tentam se sobrepor a outros, fazendo com que o germe do *etnocentrismo* nasça e se desenvolva, tomando-se, por conseguinte, um dos principais problemas das culturas contemporâneas. Entretanto, aqui pretendemos mostrar duas perspectivas que se inter cruzam, a primeira, é de caráter ambíguo que repousa no conceito de etnocentrismo, já a segunda, por sua vez, recai sobre o aspecto positivo do hábito, haja vista que é a partir da força do hábito que seria possível pensar na *interculturalidade*, ou seja, uma coexistência, porque não dizer, de relação respeitosa entre as culturas.

Dessa forma, que sentido ambíguo teria o etnocentrismo? Tal ambiguidade é expressa ora em sentido negativo, ora em sentido positivo. E este último, o sentido positivo, é o resultado do valor que atribuímos à nossa própria cultura, por conseguinte, os costumes, regras e sociabilidade que são praticados em nossa terra, haja vista que todas culturas possuem um valor que lhe são iminentes muito dos quais reconhecemos como bons. No entanto, é preciso que tal sentido positivo seja regulado com prudência, pois não podemos nos cegar diante dos nossos problemas, tampouco supervalorizar a nossa cultura usando como referência a de outrem, uma vez que isso possibilitaria recair no aspecto negativo, o qual esse trabalho pretende criticar, pois ele se refere justamente a elevação de uma cultura ao absoluto, em detrimento de todos os outros “modos de existência”.

Cumpramos também observar que o hábito – um aspecto muito presente no pensamento de Montaigne – carrega uma condição semântica muito vasta e com uma força de afeto profunda, pois ele tanto pode conduzir a problemas como o etnocentrismo, quanto pode ser a condição para se educar os costumes por certas virtudes tal como a humildade, a alteridade e o respeito, fundamentais para que o diferente seja reconhecido e não subjugado,

[...] é preciso ensinar cuidadosamente as crianças a odiar os vícios para os quais mostram inclinação; é preciso realçar seus olhos, a fealdade natural do ato, não somente a fim de que não o pratiquem, mas também que os aborream no fundo do coração; em suma, para que a simples ideia lhes cause horror, qualquer que seja a sua feição. (Montaigne, 1972, p.62).

É indubitável que o hábito possa até conduzir uma sociedade inteira ao comodismo ao limitá-la a uma única realidade e a um único modelo de estado, para Montaigne (1972, p. 65),

[...] os povos, afeitos a liberdade e a se governarem por si mesmo, encaram qualquer outra forma de governo, como monstruosa e contrária à natureza. Os que estão acostumados à monarquia o mesmo pensam de seu sistema. Estes últimos, quaisquer



que sejam as oportunidades que se lhes oferecem de mudar, e ainda que tenha tido grandes dificuldades de se desembaraçarem, de um chefe indesejável, apressam-se em busca de outro, com o qual terão dificuldades idênticas, porque são incapazes de odiar a dominação de um senhor. É em consequência do hábito que nos mostramos satisfeitos com o país onde nascemos, e os selvagens da Escócia, desprezam o touraine, como os citas à tessália.

Desse modo, o hábito pôde até aqui ser compreendido em dois sentidos, a saber, como a possibilidade de acomodar toda uma sociedade em função de uma realidade que lhes é apresentada como sendo a única possível, e, segundo, como a condição de podar certos costumes sejam eles morais, ou físicos dependendo do seu grau de violação alheia. Pois, cada cultura possui um valor intrínseco, e, que, jamais pode ser violado; todavia, nada impede que possa haver uma coexistência entre os valores, isto é, uma existência harmônica. Esse pequeno ponto precisa ficar evidente, visto que o presente trabalho parte da categoria de “relação” na medida em que transpõem a categoria de “sujeição”.

Dessa maneira, conforme apresentado explicitamente no parágrafo anterior, o eurocentrismo, assim como também o etnocentrismo (conceitos formalizados posteriormente na contemporaneidade), que, cumpre observar, já estavam em formação na França do século XVI, conseguiram se solidificar - o que é natural através do “hábito excessivo” - e diacronicamente foram evoluindo ao longo da história a ponto de serem uma das principais discussões na Antropologia e na Filosofia, horizontes da presente pesquisa. Assim, começa a se vislumbrar como a interculturalidade pode transversalizar através de aspectos epistemológicos, políticos e filosóficos, tornando compreensível a necessidade de respeito ao diferente, imprescindível à coexistência das culturas, possibilitando, ademais, uma interação mais salutar, onde os outros passem a ser conhecidos como possuidores de valores, sentidos e significados, e, conseqüentemente, passem a deixar de ser subjugados. Nesse sentido, passemos ao próximo tópico para tentar problematizar os aspectos negativos do etnocentrismo e como as suas amarras só foram possíveis a partir de uma perspectiva europeia, isto é, eurocêntrica.

### 3.1 O ETNOCENTRISMO COMO NEGAÇÃO DO DIFERENTE

Nos *Ensaio*s, não existe a expressão etnocentrismo, termo que surge séculos mais tarde, assim, o vocabulário do filósofo francês não o contempla, todavia, a imagem que os contemporâneos europeus de Montaigne, à luz do que este deixa transparecer em vários de seus *ensaio*s, revela, sobretudo no que concerne às passagens que versam sobre os nativos do

Novo Mundo, uma postura etnocêntrica, de modo que a ausência do termo pouco ou nada compromete essa percepção, haja vista que a forma como o ‘problema da cultura’ é discutido nos *Ensaio*s deixa claro que se trata de uma questão etnocêntrica, da mesma forma que as críticas e as reflexões de Montaigne apontam para a superação desse impasse pela relativização das culturas; portanto, pelo que pode ser denominado por uma espécie de relativismo cultural<sup>9</sup>, perspectiva que admite que não existe nenhuma cultura no centro. Esse ponto de vista é plausível nos *Ensaio*s se o compreendermos como uma posição que decorre das críticas à cultura europeia com as quais o filósofo de Aquitânia se ocupava, assumindo concomitantemente a existência de outros possíveis modos de vida, modos inclusive em conformidade com as leis da natureza, mais afeitos ao que é essencial, como ocorria com os povos denominados de bárbaros, que, visto por outro ângulo, ofereciam ao pensador uma fonte riquíssima para exemplificar e fundamentar os males que se multiplicavam e envenenavam os homens europeus. Tal procedimento reflexivo fora realizado por Montaigne para afirmar o sentido e significado das culturas que estavam sendo “descobertas”, sobretudo mediante as grandes navegações.

À vista disso, era muito comum em uma Europa permeada pelas letras, artes e cultivo da ciência que se tivesse um critério de cultura delimitado, ou seja, marcado pelas condições sócio-históricas daquele povo, a saber, a civilidade, isto é, a qualidade de uma sociedade regulada pela lei, boa conduta e instituições, razão pela qual com o surgimento do diferente, a única opção consequencial foi negá-lo a partir de um modelo de civilidade próprio (paradigma hegemônico de cultura). No entanto, o conceito de civilidade pensado por Montaigne tem uma conotação oposta ao que era cultivado pela Europa de seu tempo, ou seja, enquanto para os europeus ser civilizado era sinônimo de nobreza, possuir cultura intelectual, o ensaísta, em contrapartida, pensa no cultivo das virtudes a forma mais legítima de civilidade, portanto, em Montaigne, a civilidade seria possível como virtude, por conseguinte, se uma sociedade se artificializou através das leis é porque a civilidade não era mais exequível, uma vez que já não mais conseguia proporcionar o bom relacionamento de uns com os outros, isto é, espontaneamente, sem ter necessariamente uma lei que os obrigassem.

O filósofo encontra nos indígenas recém “descobertos” nas Américas uma pureza natural sobre a qual a virtude é espontânea, “as qualidades e propriedades desses povos são vivas vigorosas e autênticas, uteis e naturais; não fazemos se não as abastardar nos outros a

---

<sup>9</sup> Compreende-se por relativismo cultural a perspectiva de que não existe nenhuma cultura hegemônica, cujo o critério de civilidade seja o único correto, e que categorias como barbárie e selvagem não fazem sentido enquanto critério de classificação, ou seja, existem culturas com valores, sentidos e significados.

fim de melhor as adaptar a nosso gosto corrompido. (Montaigne, 1972, p. 105). Esse ponto ficará mais claro nos próximos capítulos. À vista disso, esse aspecto permite evidenciar não só a falência do modelo social, político e econômico do medieval, mas também os traços do que ficou conhecido como Estado moderno, sobretudo, a partir das incursões políticas de Jean Bodin (2017)<sup>10</sup>, algo necessário, visto que mostra a evolução pela qual a sociedade estava passando, todavia, Montaigne torna claro a fraqueza do espírito humano de inventar leis, por ser incapaz de viver harmonicamente sem elas. Aqui se encontra um dos aspectos importantes de sua filosofia, situado no ensaio *Dos Canibais*,

Nessa perspectiva, uma sociedade que se ergue por construção do homem denomina-se artificial, isto é,

[...] aqueles que alteramos por processo de cultura, e cujo o desenvolvimento natural modificamos, a esse é que se poderia aplicar o epíteto de modificado. As qualidades e propriedades dos povos que vivem na terra e são chamados de selvagens, mas selvagem no sentido das frutas que são naturais, a esses chamamos de vigorosos, autênticos, úteis e naturais; não fazemos se não abastardá-las nos outros a fim de melhor as adaptar ao nosso gosto corrompido. Entretanto, em certos frutos dessa região, achamos um sabor e um delicadeza sem par e que os torna dignos de rivalizar com os nossos. (Montaigne, 1972, p.105).

No ensaio *Apologia de Reymond Sebond*, é possível notar que Montaigne apresenta um sentido muito singular de sociabilidade, repensando um sentido diferente do que era cultivado pelo europeu, mostrando que ela é não só multicultural, mas também animal, para Philippe Desan (2021), na obra *Montaigne et la sociabilité de cannibale*, Montaigne desmistifica o conceito de sociabilidade, bem como da racionalidade humana, dizendo primeiro que esta, isto é, a racionalidade, não é unicamente europeia, pois há várias razões, aquela, ou seja, a sociabilidade não é algo de exclusividade humana, considerando que, segundo o filósofo, os animais realizam esse processo, muito melhor que os seres humanos, os elefantes, por exemplo, se relacionam com humanos e com outros animais apresentando mais empatia e compaixão. Nessa lógica, a ideia de uma antropomorfização invertida executada pelo autor fortalece a perspectiva de que a razão humana pode reduzir o homem a uma condição miserável, egóica e autoritária, segundo Desan (2021, p. 03. Tradução livre):

Depois de muito destacar o comportamento animal de uma análise antropomórfica – bastante comum no século XVI –, Montaigne redescobre o tema principal do capítulo II, 12, e assim indiretamente sua crítica (e defesa!) da razão, argumentando que os animais não estão isentos dela. Nós temos compreendido assim que o elogio dos animais em Montaigne faz parte de uma crítica geral do conhecimento nos

---

<sup>10</sup> Os Seis Livros da República.

Ensaaios. O filósofo procede por associação entre bestas e homens. Este antropomorfismo é, no entanto, multidirecional em Montaigne, porque podemos, a nosso ver, falar de uma "animalização" do homem em algumas passagens dos Ensaaios. Crueldade e barbárie sendo, portanto, menos natural do que entre seus contemporâneos. Este antropomorfismo invertido permite ao ensaísta desenvolver uma série de reflexões sobre a sociedade civil e política de seu tempo, primeiro pela interposição de animais, depois graças aos canibais, enquanto o discurso direto não necessariamente permitia que ele abordasse tais assuntos. Montaigne assim percebe que todos os comportamentos observados em animais não podem ser sem razão: "Tudo isso pode ser entendido sem racionalização e sem discurso? » (II, 12, 464), pergunta o ensaísta. A questão da racionalidade animal o leva logicamente à racionalidade dos habitantes do Novo Mundo e sobretudo – por oposição – à dos ocidentais: "A razão humana é uma mescla confusa de todas as nossas opiniões e costumes, sejam eles quais forem: infinita em sua matéria, infinita em sua diversidade" (I, 23, 112). É precisamente no capítulo "Sobre o costume..." que Montaigne chega a essa conclusão na camada "C" do texto, logo após (cronologicamente, mas não textualmente) a enumeração demonstrativa da variedade de costumes com grande número de práticas adotadas entre os habitantes do Novo Mundo<sup>11</sup>.

Nesse sentido, Michel de Montaigne reajusta em sua filosofia o conceito de sociabilidade mostrando que ela tem um sentido muito maior do que é compreendido pela cultura eurocêntrica/europeia, ou pelo que é apresentado por ela.

Desse modo, vai-se desenhando o conceito de etnocentrismo, isto é, pela negação do diferente, pois o outro, que fora recém descoberto, é determinado, ou ao menos se pretendeu determinar por um critério de falsa civilidade. Nesse sentido, é imprescindível salientar, ainda que fuja ao objetivo deste trabalho nos deter nesse ponto, que esse processo ocorre exatamente no século XVI europeu, a saber, com a companhia religiosa chamada os *Jesuítas*, que, com o ideal de purificação divina queria, e, por consequência, executaram, a

---

<sup>11</sup>«Après avoir longuement mis en valeur les comportements animaux à partir d’une analyse anthropomorphique – tout à fait habituelle au XVIIe siècle –, Montaigne retrouve le thème principal du chapitre II, 12, et donc indirectement de sa critique (et défense!) de la raison, en arguant que les bêtes n’en sont pas exemptes. On a ainsi vu que l’ éloge des animaux chez Montaigne s’intègre à une critique générale de la connaissance dans les Essais. Le philosophe procède par association entre les bêtes et les hommes. Cet anthropomorphisme est cependant multidirectionnel chez Montaigne, car on peut à notre avis parler d’une « animalisation » de l’homme dans certains passages des Essais. La cruauté et la barbarie étant ainsi moins dans la nature que parmi ses contemporains. Cet anthropomorphisme inversé permet à l’essayiste de développer une série de réflexions sur la société civile et politique de son temps, d’abord par animaux interposés, puis grâce aux Cannibales, alors que le discours direct ne lui permettait pas forcément d’aborder de tels sujets. Montaigne observe ainsi que tous les comportements observés chez les bêtes ne peuvent être sans raison: « Tout cela se peut il comprendre sans ratiocination et sans discours ? » (II, 12, 464), interroge l’essayiste. La question de la rationalité animale le conduit logiquement à la rationalité des habitants du Nouveau Monde et surtout – par opposition – à celle des Occidentaux: « La raison humaine est une teinture infuse environ de pareil pois à toutes nos opinions et mœurs, de quelque forme qu’elles soient : infinie en matière, infinie en diversité » (I, 23, 112). C’est précisément dans le chapitre « De la coutume... » que Montaigne arrive à cette conclusion dans la couche « C » du texte, donc après (chronologiquement, mais non textuellement) l’énumération démonstrative de la variété des coutumes – avec un grand nombre de pratiques prises parmi les habitants du Nouveau Monde. » (Desan, 2021, p.3).

catequização dos povos originários – o mesmo não aconteceu com os negros-escravos, pois segundo os jesuítas não tinham alma –, que foram descobertos, e, porque não dizer explorados, nas Américas. Isso denota, o quanto um paradigma de civilização pode trazer danos quando se tenta aplicar, através da dominação, em outras culturas esse modelo. Basta olhar para a história e ver as modificações que várias culturas sofreram pelas dominações europeias, o que é denominado de aculturação, processo de transformação, que conduz culturas a perderem a sua própria essência. A originalidade do pensamento montaigniano, portanto, está não só em possibilitar uma ruptura com esse paradigma hegemônico de cultura, isto é, não apenas em mostrar que as diversas culturas possuem virtudes para aqueles que delas fazem parte, como também para os que, mesmo vivendo sob condições diferentes, se permitem admitir essas qualidades, observando-as em relação a sua, o que já é, no séc. XVI, um grande passo em direção ao rompimento com o horizonte de uma cultura universal, mas, ainda, contribui para a reflexão acerca da possibilidade de relação entre as culturas, algo que pode perfeitamente ser pensado à luz da interculturalidade. Sendo assim, por mais que existam hábitos que sejam conflitantes entre si, como, por exemplo, em algumas culturas ser natural que um homem se case com até cinco mulheres, fenômeno comum a todos da respectiva cultura, não sendo, porém, o mesmo fenômeno possível em muitas outras, essa estreita demarcação de sentido, não é condição suficiente para ferir à relação espontânea entre pessoas com hábitos distintos, pois, muito embora os costumes, modos de ser e as regras de cada cultura sejam imprescindíveis para o seu significado imanente, ainda assim, existe um fator que nos liga, e, que, por conseguinte corrobora a interculturalidade, a saber, a humana condição.

Nesse ponto, caberia lembrar que Montaigne é o primeiro europeu a fazer duras críticas às conquistas do seu tempo, entretanto, é sempre bom esclarecer que tais críticas tem os contornos ditados pela filosofia de Montaigne, que envolve o quanto pode a razão no que tange ao conhecimento da verdade; a mutabilidade inerente à natureza e, portanto, à própria natureza humana, o que, por sua vez, irá refletir na diversidade de valores e costumes; os limites naturalmente fixados para cada ser e, nesse sentido, a ausência de hierarquias naturais ou papéis privilegiados entre estes, o que contribui para sua crítica ao antropocentrismo. Assim, muito embora Montaigne transborde a erudição própria aos humanistas de seu tempo – o que se estende aos filósofos da natureza, ardorosos defensores da capacidade humana de decifrar os mistérios desta, –, conseguiu reconhecer que a Europa não é o centro do mundo como acreditavam seus contemporâneos europeus, muito pelo contrário, geograficamente era um lugar possível dentre muitos outros; ora, e como não era o centro, todas suas produções de

saberes, também não poderiam ser, fosse no campo da matemática, filosofia, ciência etc.. Desse modo, conforme Montaigne (1972), no ensaio *A incerteza dos nossos juízos*, tais produções seriam outras tantas dentre os infinitos saberes que compõem o mundo.

Nessa perspectiva, os conceitos que outrora foram atribuídos a esse povo com hábitos e costumes ditos “exóticos” - expressão que nós usaremos com muito cuidado aqui, pois já foi superada pela antropologia contemporânea por se enquadrar como colonizadora e etnocêntrica –, não existe nada de selvagem ou bárbaro, existe apenas um modo de ser e parecer<sup>12</sup> que são distintos dos praticados na Europa, Egito ou em demais culturas, tal como diz o filósofo de Aquitânia,

Ninguém concebeu jamais uma simplicidade natural elevada a tal grau, nem ninguém jamais acreditou que pudesse uma sociedade subsistir com tão pouco artifício. É um país, diria eu a Platão, onde não há comércio de qualquer natureza, nem literatura, nem matemáticas onde não se conhece sequer de nome um magistrado; onde não existe hierarquia política, nem domesticidade nem ricos e pobres. Contratos, sucessão partilhas são aí desconhecidas; em matéria de trabalho só sabem a ociosidade, o respeito aos parentes é o mesmo que dedicam a todos; os vestiários, a agricultura, o trabalho dos metais aí se ignoram; não usam nem vinho nem trigo as próprias palavras que exprimem a mentira, a traição, a dissimulação, a avareza, a inveja, a calúnia, o perdão só excepcionalmente se ouve. Quanto a república que se imaginaria estaria longe de tamanha perfeição. “são homens que saem das mãos dos deuses”. “como essas foram as primeiras leis da natureza”. (Montaigne, 1972, p. 106).

Nesse sentido, é notável que o costume do povo indígena, o qual Montaigne cita, é apenas um dentre tantos outros das culturas mencionadas por ele, culturas que não são usadas como mero critério comparativo, sequer como exaltação, pois o próprio autor sabia que mesmo estes povos vivendo, em vários aspectos, melhor que os europeus, os povos indígenas das Américas também tinham os seus problemas, algo, que segundo o pensador francês, fazia parte da natureza humana, uma vez que viver em sociedade, fosse ela regulada pelo direito ou não, implicaria ter que lher dar com as adversidades. Cumpre ressaltar, ainda, a crítica implícita ao absolutismo europeu, que ocorre quando este assume e dá significado a outras formas de vida e de mundo.

Defende-se que essa postura montaigniana é em muito devedora a uma ideia de *subjetividade* como afirmação dos *outros*, que os *Ensaio*s muitas vezes deixam transparecer, ideia que, em última análise, possibilitaria pensar a afirmação do diferente e, por assim dizer, a interculturalidade.

---

<sup>12</sup> Ser e parecer nos ensaios são expressões que tomam sentidos variados, pois ora são usados em sentido positivo para referenciar modos de vida, ora em sentido negativo, isto é, para referenciar dissimulação algo que é usado como forma de crítica em vários ensaios.

### 3.2 O EU MONTAIGNIANO COMO AFIRMAÇÃO DO DIFERENTE

Para tentar justificar a subjetividade como afirmação dos *outros*, é necessário primeiramente compreender de que maneira Montaigne concebe e desenvolve a presente categoria, uma vez que, embora, o filósofo tenha tratado de questões epistemológicas, metafísicas e morais, a subjetividade não se reduz, como vimos anteriormente, a um escopo de pensamento, tal como será sistematizada por Descartes, leitor de Montaigne, sobre bases exclusivamente epistemológicas. Sendo assim, o eu ensaístico do pensador de Bordeaux, é plural, dinâmico e, na medida em que vai ajuizando sobre o mundo, vai afirmando, dando sentido e significado à diversidade que nele existe.

Cumprе salientar, que o *eu* dos *Ensaio*s não é solipsista, haja vista que para Montaigne o *eu* só é possível a partir da existência do mundo, compreendendo mundo em um sentido mais amplo, isto é, além do mundo geográfico ou físico, a saber, histórico, social e cultural; nessa perspectiva o *eu* está em uma constante relação com o mundo e com os outros, no dizer de Azar Filho (2020, p. 4),

(...) não se trata para a filosofia ensaística de um relativismo, mas de um cenário ontológico, metafísico e/ou epistemológico em que sujeitos e objetos encontram-se sempre implicados em transformações constantes, nas quais sua gênese e sustentação se identificam em ato ao tecido de relações que os constitui – natureza. Não por acaso a última palavra da Apologia é metamorfose.

Portanto, a subjetividade em Montaigne é esse constante vir a ser, ou seja, um tornar-se, um processo de perfectibilidade que aprimora o sujeito na medida em que este se volta para si mesmo, esse processo relacional entre o eu e o mundo sustenta a subjetividade, bem como aponta a humana condição. Nesse sentido, o estilo de escrita do filósofo francês amplia um novo horizonte para que se possa pensar a subjetividade, ainda que autores como Auerbach<sup>13</sup> (2007, p. 255) defina que Montaigne apresenta um "método rigoroso" e moderno, descrevendo-o como o "método de auscultar-se a si próprio, da observação dos movimentos internos próprios" (Auerbach, 2007, p. 261), e essa consideração até soe interessante, cumpre registrar que a interpretação de Auerbach reduz a pintura de si (expressão usada para se referir ao gênero ensaístico ou a autobiografia) à simples representação, e, pretendemos ir além dessa perspectiva com o conceito de subjetividade.

---

<sup>13</sup> A interpretação inicial de Auerbach (2007) parte do livro III, Cap, II, ensaio intitulado *Do Arrependimento*, e vai se desenhando em outros ensaios.

A expressão método carrega uma semântica forte e, por conseguinte, o presente trabalho vai substituir tal expressão método, por estilo, visto que Montaigne não pensou em fundar um método a partir de seus ensaios. A subjetividade em Michel de Montaigne é uma grande abertura para a relação com os outros, é desse modo que percebemos a interculturalidade se apresentando como uma grande alternativa em seu pensamento. No tocante a isso, seria legítimo perguntar: se a subjetividade<sup>14</sup> (o Eu em Montaigne) é a afirmação do outro enquanto um ser dotado de sentido, valor e significado, então de que maneira a interculturalidade seria uma projeção dessa ideia?

A interculturalidade, pela forma como a temos apresentado, é uma possibilidade de coexistência harmônica entre as diversas culturas, portanto, a subjetividade é não só um critério de afirmação do eu/outro, mas também de uma relação salutar para que o etnocentrismo seja superado, não por acaso Montaigne parte de uma crítica ao modo de vida do europeu para tirá-lo do centro, de uma falsa natureza humana universal, que fora tão bem estruturada pelo Renascimento, sobretudo com o princípio de perfeição humana, para isso ele fez uso de uma profunda observação analítica interna e externa, isto é, de diversos rituais praticados na Europa, bem como fora dela. Por consequência, o pensador pretende mostrar duas coisas, primeiro, que na própria Europa existem diversas formas de cultos, oferendas, rituais, linguagens, isto é, diversos modos de ser, que do ponto de vista do fanatismo geram antagonismos, uma vez que cada culto caracteriza o mundo a partir de suas crenças; segundo, que existe algo que transcende a cultura europeia, como os diferentes cultos e rituais praticados pelos tupinambás, pelas comunidades africanas e pelas americanas.

Cumpramos também observar, ainda que esse não seja o escopo do presente trabalho, que toda essa discussão traz consigo uma dimensão política e, assim como toda a escrita de Montaigne, a possibilidade de mudança, uma vez que a imprevisibilidade assenta na condição de melhoria dos súditos, algo já antecipado no ensaio *Do arrependimento*, ideia muito bem lembrada no ensaio *Dos costumes e Da inconveniência de mudar sem maiores cuidados as*

---

<sup>14</sup> Poderíamos dizer que Montaigne é o primeiro filósofo que abre caminho para a subjetividade Moderna, isto é, uma subjetividade circunscrita em uma perspectiva epistemológica, pois muito embora o pensador francês não tenha pretendido fazer nenhum tratado sistemático de epistemologia, tal como fará Descartes e Kant, deixa claro na *Apologia de Raymond Sebond* que quem quisesse empreender uma procura pela verdade deveria começar por buscá-la em si mesmo, todavia, não é essa expressão da subjetividade que nos interessa resgatar, mas a da subjetividade que se expressa sob um ponto de vista existencial e moral, trazida a tona continuamente em sua forma de escrita, pelo modo como perscruta os assuntos e, sobretudo, pela escolha do que se pretende examinar: ele próprio. Como explica Starobinski (1993, p. 18. Grifos nossos): “A escolha se oferece, e a decisão é instantaneamente evidente, entre ser e parecer, entre aqui e alhures, entre mim e os outros, o meu e o estranho, o natural e o artificial, o espontâneo e o aprendido, o interior e o exterior, o profundo e o superficial. Cada uma dessas antíteses contém ou chama em eco todas as outras. São intercambiáveis e passíveis de ser sobrepostas. **A decisão é alcançada por antecipação: essas antíteses não admitem a indecisão nem a hesitação. Todas designam um partido a tomar: o retorno a si, a retomada do domínio, a autonomia e a autarcia.**”



*leis em vigor*, um dos poucos ensaios onde a lógica da mudança aparece de forma mais explícita, tal como diz Montaigne (1972, p. 65 – 66):

Quem desejar desfazer-se da influência, exagerada de certos costumes, verá que indubitavelmente alguns de muita autoridade são suscetíveis de abandono e assentam apenas na sua antiguidade decrépita; mas arrendo-lhe a máscara hirsuta e enrugada, e os examinando do ponto de vista da razão e da verdade, o que descobrir os espantará a ponto de indagar de si mesmo se está na plena posse de seu bom-senso, o qual nunca lhe terá, entretanto, falhado menos. Eu lhe perguntarei então se pode haver algo mais extraordinário do que um povo submetido a leis de que jamais ouviu falar, adstrito, nas questões relativas aos seus negócios privados, casamentos, doações testamentos, compras e vendas, as regras que não conhece, que nunca foram publicadas em sua língua de cuja a tradução e interpretação só pode obter por alto preço, e não nas condições que engenhosamente propunha Isócrates (o qual aconselhava aos reis que isentassem de taxas o comércio e as atividades de seus súditos, de maneira a serem assaz remuneradores, tornando-lhes ao contrário muito onerosos o processo de demandas), mas na condição incrível que nos regem, em que tudo se vende, mesmo os conselhos, e em que o recurso a lei, é mercadejado. Rendo graças ao destino o fato de, segundo os historiadores, ter sido um fidalgo gascão quem primeiro protestou, quando Carlos Magno quis estender à Gália as leis do Império Romano.

Portanto, o costume pode ser, e, segundo Montaigne, dependendo do fim que se pretende alcançar, modelado sobre o ponto de vista da verdade e o exame da razão, não por acaso sempre é vantajoso e conveniente submeter os costumes alheios aos nossos, partindo, por conseguinte, de um modelo que se considera único e definitivo. Sendo assim, o que o filósofo dos *Ensaio*s mostra é que nem mesmo os nossos são considerados definitivos, razão pela qual ao submetê-los ao crivo da própria razão talvez o espanto seja aterrorizante. Isto posto, fica evidente que, muito embora Montaigne fosse um admirador das diversidades culturais que existiam no “vasto mundo”, no entanto, depositava no costume a possibilidade de mudar, o que pode causar dano, pois “as condições naturais de uma sociedade onde é costume – e sancionado por lei – ser venal a profissão de juiz, e serem as sentenças pagas à vista em boa moeda, onde é legal quem não possa pagar, não se pode apelar tampouco para a justiça” (Montaigne, 1972, p.66), ou seja, um costume ou um hábito pode engendrar injustiças a uns ou subserviências à outros.

Essa discussão sobre o costume em Montaigne carrega um fundamento que necessita de um pouco mais de atenção, uma vez que quando ela é tematizada pelo filósofo de Aquitânia é sobre o prisma do ceticismo<sup>15</sup>, o que leva-o a compreender a importância do

---

<sup>15</sup>O ceticismo concebido por Montaigne em sua escrita é profundamente influenciado pela sistematização do Pirronismo realizado por Sexto empírico no século II, no entanto, o pensador não parte da prerrogativa de uma doutrina filosófica ou corrente cética, algo que o levaria receber o adjetivo de cético. Nesse sentido, embora o ceticismo apareça em sua escrita, todavia, isso não é condição suficiente para que ele receba a presente alcunha,

costume, bem como o seu papel para a construção de alternativa da vida humana, sendo assim, o pensador faz uso do esquema argumentativo de Décimo Tropo de Enésidemo, onde, antes de se apoiar em uma busca da verdade, ele descobre na ataraxia a possibilidade de afastamento das crenças dogmáticas, das regras de conduta, rituais e costumes, para que se possa executar um exame mais profícuo, convém atentar para o que diz Eva (2002, p. 03):

Tal esquema argumentativo é aquele que 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 que agem segundo costumes diversos os tomam como melhores que os costumes contrários e não pode encontrar um critério isento para julgar esse conflito (pois cada povo acha justo e natural seguir aquele comportamento particular que costumeiramente segue).

Nesse sentido, é dessa maneira que Montaigne argumenta valendo-se para isso dos exemplos de Plutarco e Plínio, sobre o comportamento de diversos povos, ou no dizer de Burke, dos relatos de viajantes sobre o novo mundo, recém-descoberto, desse modo, diz Montaigne (1972, p. 111):

Estimo que não apareça na imaginação humana nenhuma fantasia tão delirante que não encontre um exemplo em alguma usança pública e, por conseguinte, que nossa razão (“discours”) não sustente e fundamente. Há povos onde se volta as costas para quem o cumprimenta e não se olha nunca para aquele a quem se quer honrar. Há lugar onde, quando o rei cospe, a mais favorita das damas da corte estende a mão. E em outras nações os mais fenomenais em torno dele se abaixam ao solo para colher num lenço a sua sujeira (etc.)

É sempre importante lembrar da passagem de Montaigne sobre os tupinambás, pois, conforme este, só se denomina bárbaro o que não se pratica em sua terra, à vista disso, o relativismo é a condição *sine qua non* para ultrapassar as fronteiras de costumes supervalorizados, usando o artifício do desprezo como engrenagem para isso, um fator que a escrita cética superou, ou ao menos pretendeu. Nesse sentido, embora, o relativismo seja uma consequência possível à luz da reflexão do filósofo francês, todavia, isso não conduziria a um irracionalismo como se costuma entender, é em verdade o fato de que a razão poderia nos levar a sustentar costumes discrepantes, que nos deve conduzir a constatar racionalmente que a mesma razão não poderia provar que este ou aquele costume espelham o “verdadeiro padrão” da natureza, como queriam os renascentistas com o ideal de perfeição racional. Assim, quando o costume é sustentado como uma espécie de segunda natureza, um grande

---

na verdade, seria muita pretensão adjectiva-lo tal modo, haja vista que as afirmações que são feitas nos ensaios tornam isso contraditório.

perigo se apresenta, pois o etnocentrismo começa a nascer partir desse momento, segundo Luis Eva (2002, p, 5):

Assim, não apenas o costume teria um papel positivo, geralmente desconsiderado em sua devida dimensão pelos homens, de determinar o modo como as coisas nos apareceriam como naturalmente dadas, mas também ele possui o poder de “esconder-se a si mesmo”, isto é, de constituir uma espécie de ponto cego pelo qual nos faz denominar de “natural” (em vez de “costumeiro”) aquilo que ele mesmo produziu de modo determinado. Graças à sua própria ação, não podemos ver, assim, o modo particular pelo qual ele age. Por que, então, ele se esconde a si mesmo? Porque justamente aquilo que passamos a denominar “natural” graças à sua ação não mais podemos reconhecer como mero produto do costume, apagando-se assim os traços pelos quais acostumamo-nos a reconhecer como “natural” o que assim reconhecemos. Produz-se assim, para nós, uma imagem da natureza que não corresponde aos verdadeiros fundamentos daquilo que nos aparece como natural.

Tal afirmação é legítima e encontra a sua confirmação, quando diz Montaigne (1972, p.62):

Os milagres existem segundo a ignorância em que nos encontramos da natureza, não segundo o ser da natureza. O acostumar-se adormece a vista de nosso julgamento. Os bárbaros não nos são em nada mais surpreendentes do que nós somos a eles, nem com mais cabimento, como cada um confessaria se soubesse, depois de ter percorrido esses novos exemplos, aplicar-se nos seus próprios e os examinar sadiamente.

Esses exemplos apontados por Montaigne denunciam o paradigma do costume como uma espécie de segunda natureza, revelando sua capacidade de tornar para nós natural o que em realidade não o é, fortalecendo-se, em função da nossa razão de ser infusa, e tão contraditória quanto as nossas condutas, escolhas e julgamentos. Todavia, não seria legítimo sustentar o nosso costume como uma segunda natureza unicamente pela nossa razão, embora ela contribua para isso. Mas a razão, essa tão pretensiosa categoria, por vezes criticada pelo filósofo, perde a sua força no terreno dos ensaios? Certamente, poderíamos responder a essa questão com um simples não, no entanto, a justificativa se torna inevitável, porém retornaremos a essa discussão mais adiante.

Sendo assim, para finalizar esse capítulo, é importante deixar claro que não nos propomos a apresentar uma teoria da subjetividade em Montaigne de forma sistemática e profunda, pois fugiria do objeto da pesquisa, embora essa seja uma temática passível de ser pensada a luz dos *Ensaio*s, ou seja, como possibilidade e alternativa, uma vez que nos ensaios o “eu” só é possível a partir do “outro”, essa discussão abre caminhos para a tematização da multiculturalidade e interculturalidade, algo sustentado pelo ensaio *Dos Canibais*, todavia a

questão do “novo mundo” e do encontro de diversos “outros” serão discutidas no próximo capítulo.

#### 4 O “NOVO MUNDO” OU UM “MUNDO NOVO”?

Pretende-se explicar nesse capítulo de forma mais significativa e sistemática a importância do ‘novo mundo’ ou ‘mundo novo’ para o advento do *Multiculturalismo* e da possibilidade do *Interculturalismo*, uma vez que é a partir desse evento que não só o conceito de uma natureza humana universal perde o significado, mas também, que o *Outro* deixa de ser visto como mero inferior e passa a ser compreendido como possuidor de sentido e valor. Além disso, faz-se necessário explorar de forma detida as implicações gerais da “descoberta” do ‘novo mundo’, uma vez que esse evento não apenas possibilitou uma reviravolta sobre um paradigma cultural, mas também ocasionou uma revolução no modo de se pensar o mundo e as diversas culturas, embora isso não seja tão explorado como poderia em matéria de filosofia, para Danilo Marcondes (2012), a ausência de discussão sobre o ‘Novo Mundo’ na história da filosofia moderna é surpreendente. Por exemplo, na *Cambridge History of Renaissance Philosophy 5*, nenhuma menção é feita a essa questão mesmo que o séc. XVI seja amplamente discutido. Marcondes (2012, p. 8), afirma ainda que:

[...] sequer o longo capítulo sobre a ciência natural (VI, *Natural Philosophy*, pp.199-301) se refere a qualquer impacto das navegações e das descobertas, de importância fundamental para a redefinição desde a geografia e as técnicas de navegação até a história natural propriamente dita (botânica, zoologia, geologia, etc.) que o mesmo pode ser dito sobre a *Routledge History of Philosophy*, cujo vol. IV *The Renaissance and the 17th Century Rationalism* não menciona o descobrimento do Novo Mundo uma única vez. O mais claro exemplo disso talvez seja a História da Filosofia organizada por François Châtelet, cujo volume 3 é precisamente intitulado *A Filosofia do Mundo Novo* e apesar disso não faz uma única referência ao impacto do descobrimento do Novo Mundo sobre o pensamento europeu do séc. XVI.

Portanto, é possível afirmar que a filosofia não tenha reconhecido nessa questão qualquer relevância. Nesse sentido, basta lembrar, do ponto de vista sócio-histórico, dos grandes eventos que marcaram o surgimento do pensamento moderno, a saber, o humanismo renascentista e todo o ideal de racionalidade e perfeição antropocêntrica; a reforma protestante e a revolução científica, tais fatores foram decisivos para a transformação do pensamento da época, todavia, o que se problematiza nesse trabalho é a tamanha negligência intelectual com a reviravolta antropológica proporcionada pela descoberta do ‘Novo Mundo’, um fator decisivo e extremamente importante para se pensar, agora numa perspectiva mais

ampla, a diversidade de linguagens, culturas, do ponto de vista psicológico, comportamentos distintos; sociológicos com relações singulares e ontológica com modos de ser no mundo bem específicos. Nesse sentido, a descoberta dos “diversos outros” por outros aqui me refiro às diversas pessoas existentes nesse vasto globo, possibilitou repensar a história, o mundo e a própria vida.

#### 4.1 A DESCOBERTA DO OUTRO E A QUEBRA DE PARADIGMA CULTURAL

Antes de tentarmos justificar, bem como sustentar o que é chamado, com muito cuidado, de mudança paradigmática ou quebra de paradigma, é imprescindível fazer uma contextualização sobre a gênese dos conceitos barbárie, civilidade e cultura, os quais sustentam a presente pesquisa, a fim, também, de compreender a evolução das sociedades. Destarte, nos apoiaremos na descoberta do novo mundo à luz das expansões marítimas, como prerrogativa para entender à forma que as diversas culturas vão sendo introduzidas, sobre forte tensão, na história da humanidade, todavia, antes de fazermos essa elucidação, voltemos à gênese dos conceitos. Assim, a “civilidade” ou “civilização”, tomando a semântica do segundo como consequência do primeiro, e, não obstante resguardando a questão morfossintática, são conceitos complexos e, por vezes, ambíguos, pois, ora pode significar do ponto de vista ocidental certo avanço tecnológico da sociedade, modo de vida juridicamente organizado, bem como certos padrões de condutas aceitos ou não, ora pode significar um complexo de superioridade da sociedade que se pretende especial sobre as outras. Para Elias (1994, p.23):

[...] o conceito de “civilização” refere-se a uma grande variedade de fatos, ao nível da tecnologia, ao nível de maneiras, ao desenvolvimento dos conhecimentos científicos, às ideias religiosas e aos costumes, pode-se referir aos tipos de habitações ou a maneira como homens e mulheres vivem juntos, à de punição determinada pelo sistema jurídico, ou ao modo de como são preparados os alimentos. Rigorosamente falando, não há nada que não se possa ser feito de forma “civilizada” e “incivilizada”. Daí ser sempre difícil sumariar em algumas palavras tudo o que se pode descrever como civilização.

O sociólogo ainda sustenta que o ocidente expressa apenas a consciência que ele tem de si mesmo, uma espécie de consciência nacional, ou seja, acreditando que é peremptoriamente especial, não por acaso diz Elias, “a sociedade ocidental procura descrever o que lhe constitui o caráter especial e aquilo de que se orgulha: o nível de sua tecnologia, a

natureza de suas maneiras, o desenvolvimento de sua cultura científica, ou a visão de mundo e muito mais”. (Elias, 1994, p. 24).

Todas essas razões que perpassaram esses três séculos, e, que, portanto, relegou o ocidente a tal condição, ocasionou o que ficou conhecido na antropologia como paradigma hegemônico de cultura, em outras palavras, a elevação de uma dada cultura à condição de absoluto, como se somente ela fosse dotada de sentido, significado e valor, o que, conseqüentemente, foi um dos motivos que levou ao apagamento de outras culturas que foram descobertas nas Américas. Por esse motivo, um dos primeiros adjetivos imprecisos atribuídos a essas culturas, sobretudo à indígena, foi de bárbara, selvagem – a prática do canibalismo, por exemplo, costume verificado entre algumas etnias, logo ficou estabelecida como comum a todos –, e sem cultura, ou melhor, dizendo sem civilidade.

Nessa perspectiva, é justamente por essa razão que explorar esses conceitos mostrando a gênese de suas falhas, torna-se necessário. Cumpre também observar, que a categoria de civilização no próprio ocidente carrega sentidos diferentes, por vezes até antagônicos, nesse sentido, em língua inglesa e francesa representa o progresso de suas nações, seja ele político, social ou econômico, já em alemão, por sua vez, representa de fato algo útil, no entanto, de segunda classe, compreendendo apenas a aparência externa. Em contrapartida, a palavra que os alemães compreendem o orgulho e as realizações no seu próprio ser é “kultur”, palavra de origem alemã que traduzindo para o português equivaleria a *cultura*, portanto, compreendendo a cultura como superior à civilização, para não dizer oposta em alguma medida, outrossim, é possível encontrar na obra *O processo civilizador*, de Nobert Elias (1994, p.23), uma exposição sobre isso, cito:

[...] o conceito francês e inglês de civilização, pode se referir a fatos políticos ou econômico, religiosos ou técnicos, morais ou sociais. O conceito alemão de *Kultur* alude basicamente a fatos intelectuais, artísticos e religiosos, e apresenta uma tendência de traçar uma nítida linha divisória entre fatos desse tipo, por um lado, e fatos políticos, sociais e econômico por outro. O conceito francês e inglês de civilização, pode se referir a realizações, mas também a atitudes e “comportamento” de pessoas, pouco importando se realizaram ou não alguma coisa. No conceito alemão de *Kultur*, em contraste a referência e “comportamento”, o valor que a pessoas tem em virtude de sua mera realização e conduta, sem absolutamente qualquer realização é muito secundário. O sentido especificamente alemão do conceito de *Kultur*, encontra a sua expressão mais clara em seu derivado, o adjetivo *kulturell*, que descreve o caráter e o valor de determinados produtos humanos, e não o valor intrínseco da pessoa. Esta palavra, o conceito inerente a *kulturell*, porém, não pode ser traduzida para o francês e para o inglês.

Destarte, embora essas diferenças e especificações aludam à maneira como cada nacionalidade ou língua compreendem o conceito de civilização, no fim ambas recairão no

mesmo impasse que aponta esse capítulo, a saber, de tentar reduzir todo o mundo e os homens ao seu ideal de existência, cultura ou modos de ser, não por acaso essa tirania europeia condenou a África a pecha de uma civilização não esclarecida, basta lembrar da filosofia da história do Hegel, embora não se tenha a pretensão de fazer um apanhado teórico da obra, pois não é o objetivo do presente trabalho, mas, para o filósofo de Jena, o único lugar onde a razão não se desenvolveu – e que para ele foi um retrocesso do ponto de vista do progresso da razão – foi na África. Nesse sentido, esse paradigma hegemônico de cultura europeu, por conseguinte, ocidental, tem como fundamento a “civilidade”, essa concepção, pode até, por vezes, ser sedutora, todavia, problemática exatamente como foi mostrado acima.

Destarte, “kultur” e “civilização” são expressões que, muito embora carreguem marcadores linguísticos de uma dada cultura, no entanto, transcendem seitas, famílias ou certos grupos, pois demarcam todo um povo movido pela sua história. Sendo assim, conceito e categorias matemáticas, por exemplo, podem e o foram perfeitamente separados dos grupos que o forjaram e usaram. Entretanto, o mesmo não é possível em “Kultur” e “civilização”, o que pode acontecer é que os indivíduos sejam formados pelos marcadores linguísticos já disponíveis em seu grupo ou pelo ou menos que lhe tenham atribuído outro sentido, porém, estes estabelecem raízes, outros, o que, cumpre salientar marcaram o ocidente, captaram em seu povo significado, e semiologicamente forma, desenvolvendo-os e polindo mediante a fala e a escrita. Todos esses processos foram usados repetidamente até se tornarem instrumentos eficientes de fala e de comunicação, até tornarem-se modos de relação diária em uma dada sociedade. Esse fator tornou-se um marcador legítimo da humanidade, a saber, uma necessidade coletiva de relação e nunca individual, por consequência, todas as construções históricas da “kultur” e “civilização” se cristalizaram, bem como foram incorporadas enquanto possibilidade de dado uso, razão pela qual ao nascermos já somos engessados em certos modos de ser e atuar.

Conforme Elias (1994, p. 23), “o indivíduo encontra essa cristalização já em suas possibilidades de uso. Não sabem bem por que esse significado e esta delimitação estão implicados nas palavras, por que, exatamente, esta nuance e aquela possibilidades delas podem ser derivadas. Usa-as porque lhe parece uma coisa natural, porque desde a infância aprende a ver o mundo através das lentes destes conceitos”.

Assim, a distinção conceitual entre “kultur” e “civilização” é sumariamente importante para que possamos compreender as implicações disso em cada cultura, portanto, para ficar evidente que a incorporação desses atributos, embora sejam específicas em cada povo ou grupo, não obstante, é factual que todos sejam movidos por essas categorias, mesmo que seja

à sua maneira. Ou seja, toda essa abordagem exemplifica que nenhuma cultura pode se dizer especial, na verdade pode até se dizer especial, uma vez que é movida pelos seus valores e costumes, no entanto, o “Outro” não pode ser usado como referência para tal, pois isso recairia no problema do etnocentrismo - conforme já apresentado.

Michel de Montaigne, autor que dá suporte teórico para este trabalho, no ensaio *Dos costumes antigos*, de modo irônico fala sobre a necessidade dos homens seguirem ou praticarem o que lhes foram ensinados desde o nascimento, usando os políticos de Roma Lélío e Fabrício, que não tinham costumes lá muito ortodoxos, para exemplificar a aversão que os romanos tinham pelas suas formas de vestimenta, cito:

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 no homem comum como em quase todos os homens ver e seguir o que apenas se praticou no berço. Não me aborrece que o povo se surpreenda com Lélío e Fabrício e os considere bárbaros porque não se vestem como nós e não tem boas maneiras. Mas lamento encontrar em meus compatriotas essa inconseqüência que faz que se deixem tão cegamente influenciar e iludir pela moda do momento, que são capazes de mudar de opinião tantas vezes quanto ela própria muda, isto é, de mês em mês, e forjando cada vez mais novas razões para justificar a seus próprios olhos seus juízos mais dispares. (Montaigne, 1972, p. 144).

Destarte, o filósofo francês salienta dois pontos: primeiro, que os costumes cristalizados em uma cultura, isto é, construídos e coisificados marcam profundamente um comportamento, bem como o pensamento, e, conseqüentemente, despreza tudo o que lhe é indiferente; segundo que em uma mesma cultura há uma metamorfose nos modos de se vestir, pensar e agir, portanto, algo pode ser considerado obsoleto e cair em desuso na medida em que uma dada sociedade vai se “desenvolvendo”. À vista disso, a terminologia desenvolvimento é tomada aqui como conseqüência da metamorfose, ou seja, uma mudança que só é possível quando se conserva o que já se tem, afinal não é possível mudar se não tiver algo como ponto de partida. Aqui caberia uma observação fundamental, pois Montaigne tem o cuidado de salientar que o obsoleto, por conseqüente, o considerado ultrapassado em função do novo, agora pode ganhar um novo significado, ou seja, “sendo essa mudança tão repentina e rápida, não pode a imaginação de todos os alfaiates do mundo criar novidades em número suficiente, ocorrendo então, o que se verifica amiúde, reaparecem ao fim de algum tempo as modas abandonadas, enquanto outras, ainda recentes, deixam de agradar”. (Montaigne, 1972, p.144), portanto, sobre uma mesma coisa chegamos até ter posicionamentos diferentes, para não dizer contraditórios, algo que, assim, revela uma inconstância, bem como leviandade absurda. Esse traço que se perpetua em uma dada cultura, seja enquanto memória, seja



enquanto identidade, é fundamental para que se possa minimizar os julgamentos e, conseqüentemente, os tornar mais estáveis, haja vista que é a história e a razão de ser de um dado povo.

À vista disso, passaremos a tomar a expressão “culturas” no plural e não “cultura” no singular, isto é, para qualificar vários modos de existências, rituais, costumes e diversas práticas de vida e, nessa perspectiva, não só um modo de existir, na tentativa de clarificar uma das maneiras que se daria uma eventual ruptura com esse conceito de paradigma hegemônico de cultura, dentre outras que mostraremos mais detidamente nas próximas páginas.

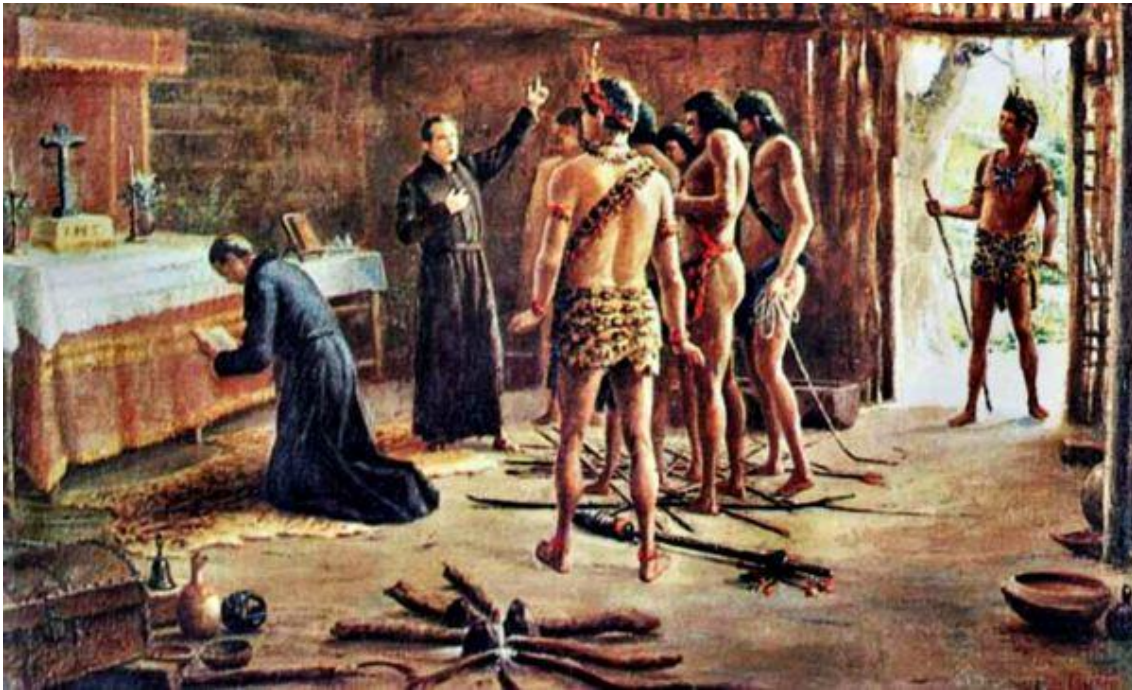
Cumpra lembrar, haja vista que já fora explorada nesse trabalho, a expressão “hábito” examinada por Montaigne, que observou o traço profundamente marcante que ela exerce nas nossas vidas, por vezes, até mesmo de forma automática, como na repetição de valores que nos são ensinados, nas crenças que repetimos, portanto, somos moldados seja em quaisquer culturas que forem, ou seja, em sentido amplo por processos de culturas, em sentido estrito, por hábitos. Para o filósofo francês é pelo hábito que nos tornamos quem somos, ora, mas isso pode mudar ao logo do tempo? O hábito sim, porque podemos ter outros comportamentos, pensamentos, posturas, uma vez que é a possibilidade de mudança que marca o hábito.

Voltemos ao ponto inicial desse capítulo, a saber, a importância das expansões marítimas para o “surgimento” do outro. Esse “Outro” conforme já apresentado no decurso do trabalho representa as diversas culturas que estão sendo descobertas, esse movimento de apresentação ao mundo, para o qual até então eram desconhecidas, foi substancial para o que podemos chamar de rompimento com uma “natureza humana universal”, profundamente forjada pelo pensamento europeu. Nesse sentido, pretendemos aqui apresentar dois pontos de vista, o primeiro, que vamos chamar de “positivo”, procurando justificá-lo através do interculturalismo, já, o segundo em contrapartida, chamaremos de “negativo”. Sendo assim, essa perspectiva de uma natureza universal conduziu a Europa, no contexto das expansões marítimas, a exercer do ponto de vista da sua ciência, religião, e, portanto, cultura, forte exploração e dominação em vários outros territórios que foram “descobertos” nas Américas.

Para Marcondes (2012, p. 27):

[...] o contato com povos indígenas levanta a questão sobre a universalidade da natureza humana, sobre os seus direitos, sobre as possibilidades de evangelizá-los, sobre suas línguas e hábitos culturais, dentre eles a célebre questão do canibalismo, a que Montaigne, por exemplo, dedica um dos seus mais famosos ensaios, a saber, ‘*Dos Canibais*’.

Esse tema será mais bem aprofundado em momento oportuno, ao tratarmos detidamente sobre barbárie e civilidade, utilizando como pano de fundo, perguntas como: o que seria barbárie e civilidade? Seriam essas as categorias responsáveis por séculos de exploração? Por hora convém atentarmos um pouco mais para aspectos do que se convencionou chamar de descoberta do “novo mundo”, para tanto recorreremos a algumas imagens, que ilustram esse acontecimento, tecendo comentários na sequência.



*Paz de Iperoig, o primeiro tratado de paz das Américas, 1563.*

A imagem acima, por exemplo, representa uma tentativa de imposição religiosa, como se os indígenas ou nativos não tivessem a sua própria religião. Um outro ponto, que cumpre observar, é esse traço medieval, pois muito embora o renascimento com seus ideais tenha possivelmente rompido com a tradição medieval, todavia, a religião cristã continuou predominante, tal como é até hoje, assim, com o ideal de salvação, aliado às expansões marítimas, o europeu pôde apresentar ao globo um projeto de catequizar o mundo, excetuando-se os negros que não possuíam, segundo a tradição europeia, alma. É evidente que esse projeto de uma falsa civilidade foi nocivo e tentou apagar identidades e a religiosidade que era praticada por esse povo.

À vista disso, surge um argumento cético, fazendo-se uma analogia com o ensaio *Dos Canibais* de Michel de Montaigne: se existem culturas, povos e sociedades com costumes radicalmente opostos, então como poderia existir uma ‘natureza humana universal’, como

falsa majestade do mundo? Bem, é indubitável que não existe tal ‘natureza humana universal’, tal como tomamos o cuidado de retratar até aqui, isso foi chamado inicialmente de ‘argumento antropológico’, embora a mesma antropologia tenha mostrado que no início dos tempos os povos compartilhavam uma natureza humana comum. Nesse sentido, ainda que todos os povos possuam costumes diametralmente opostos, todavia, existe uma característica que os conecta, a saber, o fato de “ser humano”, o que o filósofo francês compreende por “humana condição”.

Dessa maneira, pode-se perceber que todas as descrições feitas pelos europeus acerca dos povos das Américas são imprecisas, posto que eles tomaram a si mesmos como referência. Sendo assim, tomemos às exemplificações de Montaigne como forma de evidenciar que barbárie seria massacrar um povo em nome de dominação ou exploração, tal como fizeram os espanhóis, cito Montaigne:

Os espanhóis mandaram queimar vivos em uma só fogueira quatrocentos e sessenta prisioneiros de guerra, dos quais sessenta eram fidalgos dentre os principais da região. Todos esses pormenores por eles próprios nos foram comunicados, pois não somente confessam barbaridades como delas se vangloriam. Como testemunho de sua justiça ou para a prova de seu espírito religioso? Como quer que seja, nossa santa casa nos reprova, exigente que é de meios bem diversos. Se esses bárbaros tinham a intenção de propagar a nossa fé, deviam perceber que não é de territórios que precisamos, mas sim de almas. (Montaigne, 1972 p. 418).

É indubitável, que toda essa carnificina realizada em nome de um ideal de fé como pretexto para exploração de terras na própria Europa, carrega consigo o germe da “barbárie”. Portanto, uma tentativa absurda de reduzir tudo a certos costumes que se pratica em uma terra, ou seja, por um povo. A interculturalidade, uma categoria que permeia todo esse trabalho, é uma possível porta de saída para resolver esse problema que não só é histórico, como também atual, haja vista que o outro continua a ser subjugado, basta lembrar da invasão de terras por empresários tudo em nome da agricultura e pecuária, entretanto, esse não é o ponto que discutiremos. Nessa perspectiva, a possibilidade de relação e harmonia entre as culturas, é o que poderia garantir uma coexistência pacífica, e, por consequência, a compreensão que o outro é um dentre outros possíveis.

Nesse sentido, o “novo mundo” ou “mundo novo” é o ponto de cisão com o que um dia se pensou ser o berço de todo o conhecimento do mundo, pois sistemicamente o conhecimento é, assim como a linguagem, variável; ou seja, do ponto de vista da religião e de uma certa pureza moral, são postos em dúvida quando, por exemplo, o totemismo dos nativos das Américas são percebidos. Dito de outro modo, há várias formas de religião, rituais ou de

adoração a deuses. Não por acaso, Montaigne nos ensaios sobre *Os canibais*, descreve diversos modos de vida em outras culturas e se pergunta se haveria algo de bárbaro nessas práticas. Por exemplo, a vida matrimonial é circunscrita pela vida a dois, seguindo as regras previstas na bíblia como “não cobiçar a mulher do próximo”, segundo o filósofo de Aquitânia existem culturas em que:

[...] os homens têm várias mulheres, em tanto maior numero quanto mais famosos e valentes. Particularidade que não carece de beleza, nesses lares o ciúme, que entre nós impele nossas esposas a impedir que busquemos a amizade e as boas graças de outras mulheres, entre eles as induz a procurar outras para seus maridos. A honra deste primado entre todas as demais considerações põem elas todo o cuidado de ter o maior número de companheiras, pois esse numero comprova a coragem do esposo. Entre nós falariam de milagre. (MONTAIGNE, 1972 p. 108).

Os exemplos citados pelo pensador são imprescindíveis, haja vista que tem a função de desconstruir essa maneira incoerente de tentar reduzir o mundo a uma única lente, no caso em particular às lentes da tradição judaico cristã. Não temos a pretensão de desacreditar religião alguma, apenas, assim como Montaigne, de problematizar essa visão unitarista europeia de mundo, por isso a necessidade de apresentar as perspectivas do filósofo sobre esse “novo mundo” que está se apresentando ao globo. As experiências que Montaigne se propôs a passar para ter conhecimento das diversas culturas sustentaram as suas conclusões, quando conversou, por exemplo, com os três indígenas, constatou que um tinha a alcunha de rei, todavia, era apenas um humilde e simples homem que amava o seu povo, quando questionado por Montaigne sobre a quantidades de homens que lhes acompanhava em tempos de guerra, respondeu, apontando para um terreno, segundo Montaigne, (1972, p. 112) “querendo dizer o que cabia naquele espaço, cerca de 5 mil homens”. Ainda, quando indagado se em tempos de paz ele conservava alguma autoridade, disse-lhe: “quando visito as aldeias que dependem de mim, abrem-me caminho no mato para que eu possa passar sem incômodo” (Montaigne, 1972, p. 112). É indubitável que a descoberta do outro revela que a universalidade europeia não se sustenta, uma vez que é uma das infinitas produções que existem no mundo, desse modo, haveria sentido ainda em falar de uma natureza humana universal no sentido que foi explorado nesse capítulo?

#### 4.1 A FALIBILIDADE DA RAZÃO COMO ABERTURA PARA VÁRIAS RAZÕES POSSÍVEIS

Aparentemente as categorias de ‘barbárie’ e ‘civilidade’, propostas para análise, podem parecer não ter nenhuma relação com o tema da razão, porém, toda essa tematização carrega consigo uma discussão epistemológica. Diante disso, usaremos a *Apologia de Reymond Sebond*, ensaio que o autor dedica não só ao tema da ‘teologia natural’, mas também à crítica ao antropocentrismo, que, por sua vez, está intimamente ligada à cultura, uma vez que o homem europeu acredita ser o centro do mundo e superior a todas as outras criaturas, convicção para a qual o humanismo da Renascença oferece sua contribuição, justificando-a filosoficamente, quer através das abordagens sobre a natureza, quer através das suas reflexões sobre política, ao passo que Montaigne se concentra em espezinhar a razão, denunciando a arrogância dos que a veem como capaz de elevar o homem à condição de senhor da natureza e insistindo em sua falibilidade, o que, em última análise, possibilita uma abertura para outras razões possíveis, afinal, pensa o filósofo, que por diversos meios pode se chegar ao mesmo fim, assim como também por um único meio pode se chegar a vários fins possíveis, questão tematizada no livro I, capítulo I dos ensaios.

Sabe-se, que o Renascimento é um grande período de erudição e cultivo da ciência, Montaigne, muito embora seja um filósofo amante desta, isto é, enquanto erudito, acredita nos efeitos da ciência, pois “é em verdade a ciência coisa importante e útil, e os que a desprezam dão prova de estupidez” (Montaigne, 1972, p.208), suspeita, no entanto, que as ciências trariam verdades definitivas sobre o mundo ou sobre a vida, assim usando a figura de Hérilos de Cartago, diz:

[...] não considero seu valor tão elevado quanto considera alguns, como o filósofo Hérilos, por exemplo, que lhe encara como o soberano bem e lhe atribui o poder que não tem, a meu ver, de nos tornar sensatos e satisfeitos. Ou como todos que nela veem a mãe de todas as virtudes, resultando da ignorância todos os vícios (Montaigne, 1972, p. 208).

Sendo assim, a ciência, tão estimada por alguns, que depositavam nesta a capacidade de proporcionar aos homens bem estar, satisfação e sensatez, na concepção montaigniana, muito longe disso, sobrecarregava-os de paixões e preocupações. Além do que, não poderia trazer uma verdade sequer que fosse indubitável – multiplicam-se as opiniões –, tampouco um significado único sobre o mundo, que marcado pela mutabilidade contínua, permite que culturas as mais diversas lhe atribuam diferentes significados. Dessa forma, em Montaigne, o próprio sentido de ciência vai se desdobrando sobre um caráter multifacetado.

Baseado nas críticas montagnianas, que até aqui foram apresentadas, seria possível afirmar que na filosofia deste autor haveria a possibilidade para várias ciências ou várias

razões? Ora, se partirmos da prerrogativa que a escrita do filósofo francês é permeada pela atividade cética, responderia que sim, visto que o conhecimento é dinâmico, assim como também a nossa realidade; não por acaso se admite vários sentidos, significados e descrições, o que não significa, todavia, que o reconhecimento disso faça de Montaigne um filósofo afeito a aceitá-los prontamente e sem reservas, muito pelo contrário, procede sempre de forma bastante circunspecta. Acerca disso a *Apologia de Raymond Sebond* nos oferece uma excelente passagem:

O céu e as estrelas moveram-se durante três mil anos; todo o mundo havia acreditado nisso, até que Cleantes de Samos – ou, segundo Teofrasto, Nicetas de Siracusa – decidiu afirmar que era a terra que se movia pelo círculo oblíquo do zodíaco, girando ao redor de seu eixo; e, em nossa época, Copérnico fundamentou tão bem essa doutrina que a utiliza regularmente para todas as consequências astronômicas. Que concluímos disso, senão que não nos deve importar qual dos dois está certo? E quem sabe se uma terceira opinião, daqui a mil anos, não derrubará as duas anteriores? Assim, quando alguma doutrina nova se apresenta a nós, temos muita razão em desconfiar dela [...]. (Montaigne, 2006, p. 356)

Essa postura de Montaigne, não deve ser pejorativamente associada ao conservadorismo presente no autor, a ideia que ela comporta vai além disso, é a de que considerando a variedade de teorias e, portanto, de opiniões, há que se proceder de forma cautelosa na adesão a elas, examinando-as cuidadosamente, sobretudo, no que concerne as que circulam revestidas de verdades e dos encantos da novidade, essa prudência que se expressa na desconfiança, não deixa de ter certo efeito positivo, no sentido de que permite escapar das ideias em voga, muitas delas inclusive equivocadas tanto em matéria de ciência, quanto de cultura, a exemplo dos relatos sobre os povos do Novo Mundo, povos acerca dos quais o filósofo de Aquitânia preferiu se pronunciar com base no seu próprio modo de ver.

Cumprе também observar a “reversão antropocêntrica” que o ensaísta de Bordeaux empreende nesse mesmo ensaio, portanto, na tentativa de desconstruir a perspectiva de que o homem é superior a todas as outras criaturas, Montaigne faz uso de uma série de exemplos mostrando dois grandes pontos: primeiro, que os animais são dotados de inteligência assim como os homens, e possuem mais empatia que os próprios humanos; segundo, e não menos importante, que a razão, a qual se deposita tanta estima, pode e foi sinônimo de desprazer, tristeza, injustiça, guerras e massacres, então, pergunta-se: em que medida são os humanos superiores? Quanto a isso, Montaigne (1972, p.230) usa a figura de Cícero com a pretensão de mostrar que conheceu mil camponeses que viveram as suas vidas calmas e sem tumultos, diferente de Cícero, que viveu inquieto e preocupado até o fim de sua vida, o que lhe permite indagar que espécie de razão seria essa cuja à calma e a paz, fora sucedida pela agitação e

pelas trevas. Em outro exemplo, Montaigne (1972, p.231) usa a figura de Pirro, que em uma embarcação à mar aberto no meio de uma tempestade percebeu que seus companheiros estavam horrorizados e com muito medo, em contraposição a isso tinha um porco na embarcação que estava calmo e sossegado. É importante ficar claro que não se trata, pois de negar a razão como importante ferramenta de raciocínio, afinal Montaigne é um erudito e todo o seus ensaios são o resultado de um exercício racional, aqui, obviamente, trata-se de compreender que a razão é falível, portanto, não vai trazer uma verdade última sobre nada, e que não é uma prerrogativa exclusiva do europeu. Com relação ao primeiro ponto, é sensato notar que os animais possuem faculdades similares as nossas, em alguns casos até superior, sendo assim, diz Montaigne (1972, p. 218):

[...] eis porque eu não digo que não haja razão para pensar que os animais fazem instintivamente e determinadamente o que nós fazemos por vontade própria. Os mesmos resultados decorrem de idênticas faculdades, e quanto mais ricos os resultados, mais ricas as faculdades, o que nos leva a concluir, que raciocínio e meios idênticos aos que acompanham nossos atos acompanham os atos dos animais, os quais tem, ocasionalmente faculdades superiores as nossas.

Portanto, sagacidade e perspicácia não são atributos exclusivamente nossos, como muitos acreditam até hoje, por exemplo, em matéria de malícia, haveria alguém mais astuto que o asno de Talles? Esse é um ponto que não pode ser perdido de vista, pois em todos os campos de movimentação social, tais como economia, cuidado e proteção, os animais também o fazem, claro, a sua maneira. Poderíamos apontar o modo de colheita realizado pelas formigas, para que se protegerem do inverno, o mesmo fazem os castores, que, durante o verão e a primavera estocam madeiras para se alimentarem no inverno. Dessa forma, seriam realmente inferiores aos seres humanos ou instintivamente o fazem melhor do que fazemos com a razão? Sendo assim, em matéria de economia doméstica, diz Montaigne (1972, p 222), “os animais nos ultrapassam não somente pela sua previdência, que os leva a poupar e acumular para o futuro, mas ainda em muitos outros pontos de importância”.

Nessa perspectiva, não há superioridade alguma em nenhum lugar, o que há, segundo Montaigne, são várias possibilidades de proceder fazendo uso da razão. Portanto, existem várias razões, assim como também existem várias formas de julgar o mundo e as coisas existentes nele, que estão sobre constante mudança<sup>16</sup>. À vista disso, como poderíamos ser uma

---

<sup>16</sup> Acerca disso é digno de nota a reflexão de Montaigne (2006, p. 403. Grifos nossos) que aparece na parte final da *Apologia de Raymond Sebond*: “Finalmente, **não há nenhuma existência permanente**, nem de nosso ser, nem do ser dos objetos. E **nós, e nosso julgamento, e todas as coisas mortais vão escoando e passando sem cessar**. Assim, nada de certo pode ser estabelecido de um para outro, o julgador e o julgado estando em contínua mutação e movimento. **Não temos nenhuma comunicação com o ser, porque toda natureza humana está**

espécie especial, se em matéria de organização estatal ou de uma vida pacífica, as guerras são consideradas um meio para tal? Quanto a isso, provoca o filósofo francês: “guerra, a maior e mais pomposa das ações humanas, e de que tanto nos vangloriamos, quisera saber se prova a nossa superioridade ou se demonstra a nossa imperfeição” (Montaigne, 1972, p. 224). É notável, que se pormos em uma balança, logo saberemos para que lado vai pender. Desse modo, não somos tão perfeitos, especiais e universais tal como acreditaram a maior parte dos renascentistas do século XVI. Na verdade, o que o filósofo se encarrega de mostrar, referindo-se ao contexto europeu, é que os humanos são imperfeitos, vaidosos, com requintes de crueldade, e a única espécie, que, ferozmente, é capaz de ferir uns aos outros e a todas as outras.

Em uma das magnânimas passagens dos *Ensaíes*, diz Montaigne (1972, p. 229):

Somos vítimas da inconstância, da superstição da irresolução, da incerteza, do luto, da preocupação com o futuro, inclusive o de depois da morte, da ambição, da avareza, do ciúme, da inveja, dos apetites desregrados e impostáveis, da guerra, da mentira, da deslealdade, da intriga, da curiosidade. Pagamos, pois, bem caro a tão desencantada razão de que nos jactamos, e a faculdade de julgar e conhecer, se a alcançamos, é à custa do número infinito de paixões que nos assaltam sem cessar.

Nessa perspectiva, a razão, essa faculdade a que tanto se atribuiu superioridade com relação a todas as outras coisas, carrega com sigilo o saber como sua fonte, no entanto, em contraste a isso, também carrega o germe do caos e de uma vida destituída de tranquilidade, pois como o próprio Montaigne (1972, p. 214) afirma: “conheceu cem artesãos, mais prudentes e felizes do que professores universitários”. Com os primeiros, ou seja, os artesões o filósofo queria ser parecido. A erudição, para o ensaísta deveria ser adicionada sim entre as coisas importantes da vida, como a glória, a riqueza, a beleza, a dignidade e a nobreza. Talvez, mas não de um modo tão essencial. O que o filósofo percebe, portanto, é que a erudição e, por assim dizer, a razão não nos torna uma espécie superior, no entanto, é graças a ela que podemos ter o mínimo de organização social, as formigas e os castores, tal como foi apresentado, já possuem por natureza uma forma de organização, e através do seu instinto

---

**sempre no meio entre o nascer e o morrer**, cedendo de si apenas uma obscura aparência e sombra e uma opinião incerta e frágil. E se, por acaso, **fixais vosso pensamento em querer conceber sua essência, será exatamente como quem quisesse agarrar a água**: porque **quanto mais abraçar e apertar o que por natureza escoia por toda parte, tanto mais perderá o que desejava segurar e empunhar**. Assim, estando todas as coisas sujeitas a passar de uma mudança para outra, a razão procurando nelas uma subsistência real, vê-se decepcionada, nada podendo apreender de subsistente e permanente, porque tudo ou está começando a ser e ainda não é totalmente, ou começa a morrer antes de ter nascido.” Note-se que a impermanência está presente em todos os seres da natureza, o homem sendo parte dela não escaparia a isso, tampouco seus julgamentos ou, de modo mais geral, a própria natureza humana, cujo ser, em função dessa peculiaridade que atravessa os homens e os objetos, não há como apreender, não passando a tentativa disso de mera hipostasiação.



conseguem executar com perfeição as suas faculdades, não por acaso as formigas possuem um tipo de organização mais salutar que a humana; a erudição nos impele a um tipo de organização que garanta uma relação coletiva, segundo Montaigne (1972, p. 230):

[...] os princípios de moral e as leis não nos são muito mais indispensáveis para vivermos em comum do que seria seriam aos grous e às formigas, muito organizados embora careçam de erudição. Se o homem fosse sensato a cada coisa daria valor, segundo sua utilidade e sua adequação à vida. Quem nos julgassem por nossos atos e nossa conduta, observaria maior número de indivíduos perfeitos entre os ignorantes do que entre os sábios e isso com relação a qualquer virtude.

À vista disso, note-se que a razão não é uma virtude, mas uma faculdade que não nos dá total garantia de sermos civilizados, pois a civilidade é um exercício espontâneo, desprovido de obrigação; todavia, caímos em um ponto importante, a saber, a perspectiva de que a razão nos torna seres gananciosos e vaidosos, razão pela qual um estado de leis que nos obriga seria imprescindível para que se pudesse garantir um mínimo de boa relação, essa afirmação é corroborada pela *Apologia*, quando o ensaísta diz,

[...] limitemos a constatar que só a humildade e a submissão engendram homens de bem. Não é possível deixar ao livre arbítrio de cada um a escolha de seu dever; é preciso prescrevê-lo. De outro modo, dada a variedade infinitas de opiniões e inteligências, forjaríamos deveres que nos impeliriam a nos destruirmos uns aos outros” (Montaigne, 1972, p. 230).

Nesse sentido, é possível perceber a insistência de Montaigne em tentar mostrar que no estado de inocência há esses exercícios espontâneos de civilidade, em contraposição a isso na sociedade regulada pelo direito a civilidade nada mais é do que um sistema artificial criado para determinar minimamente as vontades dos egoístas e vaidosos. Pois,

É preciso dominar tão tola vaidade e solapar ousada e energicamente os fundamentos ridículos sobre os quais se erguem as opiniões errôneas. Enquanto o homem imaginar alguma força e os meios de ação próprios, nunca reconhecerá o que deve a seu senhor. Suas ilusões são infinitas. Eis porque é preciso despi-lo reduzi-lo a indigência (Montaigne, 1972, p. 231).

Por conseguinte, é necessário reduzir o homem a tal condição para que se possa admitir alguma forma de governo sobre ele, pois caso contrário um estado seria bárbaro e sua dissolução algo de se esperar. Cumpre observar que essa tentativa de reduzir os homens a condição de miseráveis, adjetivando-os como ingratos e vaidosos, é um procedimento utilizado pelo filósofo para tentar mostrar que eles só podem viver em um estado de

subordinação, portanto, coagidos a cumprirem certas leis, caso contrário, não se teria como admitir uma coexistência mínima entre estes.

Podemos dizer que, segundo o pensamento de Montaigne, existem várias formas de conhecimentos nesse vasto mundo, conhecimentos, cumpre salientar, que não se reduzem à mera erudição, tal como ocorre entre os europeus, sobretudo no Renascimento. Compreende-se, nessa lógica, que o pensamento de Montaigne abre espaço para diversas maneiras de descrever e atribuir sentido ao mundo.

Portanto, com base na filosofia do ensaísta francês existe infinitos modos de se conhecer o mundo, no entanto, para o pensador a razão é falha, ou seja, ela não é perfeita, e, por conseguinte, jamais poderá nos trazer uma verdade última e definitiva sobre as coisas. Não percamos de vista que Montaigne é um autor ambivalente, isto é, em seu pensamento, ora veremos defesas sobre um dado tema, ora, veremos críticas severas, esse evento epistêmico faz parte da própria natureza da razão, que não poderá nos apresentar uma certeza inabalável. Sendo assim,

[...] que nos prega a verdade quando nos convida a fugir à filosofia desse mundo? E quando nos adverte que nossa sabedoria é simples loucura perante deus? Quando nos diz que de todas as vaidades o homem é a mais vã; e que quem se vangloria do seu saber, não sabe o que é o saber; e que o homem não é nada quando pensa ser alguma coisa; e que se exalta e se engana a si próprio? Estas sentenças que emanam do espírito santo explicam tão claramente e de um modo tão vivo o que quero demonstrar, que não precisam lançar mão de nenhuma outra prova, contra pessoas que se inclinassem diante de sua autoridade; mas estes a que nos referimos aqui se obstinam em pagar o açoite com que serão açoitados e não admitem que se combatam a sua razão, se não com a própria razão. (MONTAIGNE, 1972, p. 13)

Todo esse desdobramento que estamos fazendo é para mostrar que as críticas aqui empreendidas sobre a razão não são com a pretensão de desprestigiá-la, afinal, segundo Montaigne a razão continua a ser a melhor forma de exercício do espírito; mas de descentralizá-la da Europa, levando a perspectiva antropocêntrica à dúvida, isto é, estaria o homem europeu no centro do mundo? Para o filósofo de Aquitânia, definitivamente não, é só uma criatura possível perante todas as outras que existe nesse vasto globo, por exemplo,

(...) constatamos que na maior parte de seus trabalhos e obras os animais nos são superiores e que nossa arte não consegue imitar-lhes com grande êxito as realizações, e, no entanto, no que fazemos, inferior no que fazem os bichos, pomos toda a nossa alma e apelamos para todas as nossas faculdades (Montaigne, 1972, p 218).

Aqui fica evidente o que no início desse trabalho chamamos, modestamente, de filosofia da descentralização, àquela que através da crítica ao antropocentrismo, retira do centro o homem e suas pretensões; mas afinal o que significa esse procedimento? Ora, significa extrair o aspecto de unicidade conferida à categoria de razão, o que implica em desautorizar os modelos ou referências estabelecidas com base nesta, a saber, a ciência, a religião, e, de um modo geral, a cultura eurocêntrica. Como afirma Montaigne (1972, p. 93): “é toda a presunção desdenhar ou condenar como falso tudo o que nos parece verosímil, defeito comum aos que estimam ser mais dotado de razão que o homem normal”. Esse defeito o próprio Montaigne admite que outrora o teve, pois considerava como fantasias todas as práticas que eram realizadas no “outro mundo”, todavia, depois de uma vasta experiência, ele percebera que as impressões particulares não davam conta de abarcar o mundo por completo. Diz ele:

Não porque, desde então, a experiência haja acrescentado algo a minhas primeiras convicções, embora eu tenha que verificar as crenças que recusava, mas minha razão me impeliu a reconhecer que condenar uma coisa de maneira absoluta é ultrapassar os limites que podem atingir a vontade de Deus e a força de nossa mãe, a natureza; e que o maior sintoma de loucura no mundo é reduzir essa vontade e essa força à medida de nossa capacidade e de nossa inteligência. Chamemos ou não monstros e milagres as coisas que não podemos explicar, não se apresentarão elas em menor número à nossa vista. Por certo observaremos que é mais o hábito do que a ciência que nos faz considerá-las naturais. (MONTAIGNE, 1972, p. 94).

É possível constatar que há um ponto de contraste que sustenta o que havíamos afirmado anteriormente, isto é, que Montaigne não desqualifica a razão como faculdade de produção de conhecimento, apenas questiona a sua exatidão, bem como a sua universalidade, pois ainda que a razão seja falível, somente ela “e não o que dizem dever influir nos nossos julgamentos” (Montaigne, 1972, p. 211), ou seja, a habilidade de julgar, conhecer e processar é o resultado de uma faculdade racional, o filósofo francês tem total conhecimento disso, razão pela qual ele tem o cuidado de observar em diversos ensaios a importância do exercício do espírito.

A razão e os costumes sobre os quais somos processados e ensinados modificam profundamente a forma de percebemos o mundo, no entanto, Montaigne propõem uma relação flexível, isto é, a possibilidade de se relacionar com o diferente sem que se reduza ele os próprios costumes, não por acaso diz Joan Lluís Llinàs Begon<sup>17</sup> (2005, p. 11. Tradução livre):

---

<sup>17</sup> Esta posición puede parecer ingenua, ya que empieza a ser problemática cuando las diferencias afectan a cuestiones consideradas esenciales. Por ejemplo, nosotros, que hemos sido educados en una cultura que lo

[...] essa posição pode parecer ingênua, pois começa a ser problemática quando as diferenças afetarem assuntos considerados essenciais. Por exemplo, nós, que fomos criados em uma cultura que considera isso aberrante, dificilmente nos adaptaremos ao infanticídio. Isso significa, para Montaigne, que nem tudo é igualmente digerível. Mas a causa da rejeição não reside na Razão ou na Lei Natural, mas no que contradiz os fundamentos sobre os quais repousa nossa sociedade. Talvez Montaigne não forneça uma solução para os problemas derivados do multiculturalismo, mas aponta um caminho, que não passa pelas ideias derivadas de uma posição monogênica (Razão, Progresso, Homem...), mas sim verificar que uma origem cultural diverso não implica a perda da mesma condição humana e que precisamente por isso o diálogo é sempre possível. Em outras palavras, com Montaigne, a consciência da fraqueza da razão nos impele a repensar os problemas das diferenças, dos homens.

Dessa forma, chegamos a um ponto em que a falibilidade da razão denota não só as diferenças entre os homens, mas também as diversas possibilidades de relações que podem existir à luz de tais diferenças, uma vez que a mesma razão que nos distingue em quanto possuidores de sentido, significados e modos de pensamento diversos, nos une umbilicalmente por uma só razão de ser, a saber, humanos. Todavia, seres imperfeitos capazes de se assenhorar superiores a própria natureza, razão pela qual a premissa de “saber é poder” possibilitou uma exploração intensa sobre os meios naturais, conduzindo a extinção em massa de espécies, bem como a problemas climáticos. Nós somos a única espécie, pensa Montaigne capaz de ir além da nossa própria humanidade, e destruir a nós mesmos com a nossa própria ciência; cumpre esclarecer que esse “nós” é uma expressão que faz referências aos europeus, ou seja, os ditos “civilizados”, no entanto, nesse pequeno globo existem pessoas, ou seja, povos e comunidades que vivem em plena harmonia. Montaigne lembra, por exemplo, do Brasil, acerca do qual diz:

[...] as pessoas só morrem de velhice o que se atribui a pureza e a calma do ar que respiram, e que, a meu ver, provém da serenidade e da tranquilidade de suas almas isentas de paixões, de desgostos, de preocupações que excitam e contrariam. Ignorantes e iletrados, sem lei nem rei, nem religião alguma, sua vida desenvolve-se numa admirável simplicidade. (Montaigne, 1972, p. 232).

---

considera aberrante, dificilmente nos adaptaremos al infanticidio. Esto significa, para Montaigne, que no todo es igualmente digerible. Pero la causa del rechazo no radica en la Razón o en la Ley Natural, sino en que contradice los fundamentos en los que descansa nuestra sociedad. Quizás Montaigne no dé solución a los problemas derivados de la multiculturalidad, pero apunta um camino, que no pasa por las ideas derivadas de una posición monogénica (Razón, Progreso, Hombre...) sino por constatar que un origen cultural diverso no supone la pérdida de una misma condición humana y que precisamente por ello el diálogo siempre es posible. Dicho de otra manera, con Montaigne la conciencia de la debilidad de la razón nos impele a repensar los problemas desde las diferencias, desde los hombres.

Portanto, mesmo sem um sistema de organização estatal ou administrativo, existem povos que vivem em harmonia. Claro que Montaigne não é ingênuo de achar que nesses povos não há problemas, tais como: disputas de comunidades por alimento ou território; no entanto, a questão aqui não é essa, é o critério de descrição que foi usado para caracterizar tais povos como sendo “criaturas bárbaras”, algo incongruente se for levado em consideração alguns hábitos praticados pelos europeus, como já foi mencionado.

Tal organização social ou modos de vida foram encontrados em diversas sociedades no “novo mundo”, por exemplo,

[...] os que voltaram do novo mundo que os espanhóis descobriram no tempo de nossos pais, podem testemunhar como esses povos, que não possuem leis e nem magistrados, são mais bem governados que nós com nossos tão numerosos funcionários e leis tão abundantes que ultrapassam em quantidade os atos a serem julgados (Montaigne, 1972, p. 234).

Todas essas descrições são imprescindíveis para que se possa refletir o sentido de razão, povo e mundo, portanto, nós somos únicos e plurais, semelhantes e diferentes, mas, no final, somos ligados por uma categoria, ou melhor, dizendo, forma de vida, a saber, a *humanidade*.

Sendo assim, diria que aqui mora um dos sentidos que perpassa todos os ensaios, na verdade, é o resultado de todos os ensaios, qual seja: a “humana condição”. Talvez em nosso tempo Jean Starobinski (1982), tenha sido o que melhor conseguiu capturar a essência da humana condição presente nos *Ensaaios*, com efeito, na obra *Montaigne em movimento*, há a exemplificação de um pensamento que está em constante metamorfose e que, não obstante, não cessa de tentar dizer o que tem para dizer. Portanto, a razão, assim como todos os temas e *Os Ensaaios* por completo devem ser compreendidos como uma espécie de movimentação caótica; dito de outro modo, eles revelam a nossa fragilidade e, ao mesmo tempo, enaltecem a nossa eventual união. Portanto, o ensaísta mostra como somos seres falíveis, bem como entregues a um mundo que é vasto e estranho, seres cujas as ações são contingentes e imprevisíveis, diz Montaigne (1972, p. 163):

É aparentemente possível julgar um homem pelos fatos mais comuns de sua vida; mas dada a instabilidade dos nossos costumes e opiniões, pareceu-me muitas vezes que os melhores autores erravam em se obstinar a dar de alguém uma ideia bem assentada e lógica. Adotam princípios em geral e de acordo com este ordenam e interpretam as ações tomando partido de as dissimular, quando não a deformam para cair dentro do molde preconcebido.

Além disso, somos totalmente miseráveis na nossa individualidade, entretanto, o mais dialético e fecundo desse ponto, é que graças a mesma razão que nos traz desilusões e tormentos conseguimos, mediante a nossa coletividade, engrandecer-nos e de alguma maneira progredir. Portanto, ela, ou seja, a coletividade move a sociedade humana ao seu desenvolvimento; lembremos que Montaigne não é um filósofo do progresso tal como os iluministas do século XVIII, à exceção de Rousseau; a sua escrita ambígua nos leva a perceber um autor com afetos profundos pelas culturas, ou seja, pela humanidade.

Diante desse ponto, observamos que Michel de Montaigne pode, e com razão, receber a alcunha de renascentista, porém, essa afirmação deve ser tomada com muito cuidado, uma vez que ele não considera, por exemplo, o humanismo com todo o entusiasmo tal como os renascentistas de seu século, e sequer parte da premissa de que o homem é o centro do mundo e possui capacidades intelectuais sem limites, tal como cogita o antropocentrismo, o que de alguma maneira já transpareceu amiúde no decurso dessa escrita, afinal, diz ele “é em verdade o homem um ser de natureza pouco definida, estranhamente desigual e diverso” (Montaigne, 1972), no entanto, no próximo capítulo ficara mais claro, por exemplo, de que maneira o ensaísta seria uma espécie de renascentista às avessas, conforme afirmado desde o segundo capítulo.

## 5 BARBÁRIE E CIVILIDADE

Quando o rei Pirro entrou na Itália, e verificou a formação de combate do exército romano, disse: não sei que espécie de bárbaros são estes (pois os gregos chamavam assim todas as nações estrangeiras), mas a formação de combate, que os vejo realizar, nada tem de bárbaro. (Montaigne, 1972, p. 104).

Esse é um dos principais capítulos da presente Dissertação, pois delimita os dois objetos principais que suscitaram a pesquisa, a saber, a barbárie e a civilidade, e sobretudo, de como o conceito de civilidade é desconstruído e remontado sobre um novo sentido. À vista disso, mostraremos nesse capítulo duas grandes questões principais; primeiro, vamos sustentar a hipótese de que em Montaigne há possibilidades e alternativas para a *etnologia* moderna, ou seja, é o autor que apresenta as bases para o que ficou conhecido na antropologia moderna como *etnologia*; segundo, apresentaremos a civilidade – à luz do ensaio *Da educação das crianças* – como uma virtude, ou seja, resultado do exercício espontâneo sem que nenhuma lei obrigue, o contrário disso, isto é, um estado de leis com a função de conter os nossos instintos, é a ausência da civilidade. Muito embora a educação seja um tema que já

desponta como importante no Renascimento e, Montaigne, por sua vez, tenha um volumoso ensaio sobre esse tema, não trataremos aqui especificamente desse assunto, apenas extrairemos a categoria de “civilidade” tal como ela é pensado nesse ensaio.

Por fim, finalizaremos mostrando a atualidade do pensamento desse autor, pois muito embora seja ele um autor do século XVI, ainda tem muito a nos dizer, por exemplo, que o conceito de barbárie foi empregado de forma maliciosa e pejorativa pelos europeus quando tentaram classificar outras culturas, e que a civilidade não é uma forma de organização cultural ou social, mas um pleno exercício de uma virtude. Sendo assim, mostraremos que a pedagogia, para Montaigne, seria um ponto de partida para que se pudesse pensar no exercício preciso de uma boa conduta. Em outras palavras, uma pessoa virtuosa e não um pedante, isto é, não um erudito determinado pela compreensão lógica do mundo e, conseqüentemente, convicto de que terá todas as certezas do mundo, para tanto:

A tarefa do preceptor que lhe darei, e da escolha do qual depende todo o efeito da sua educação, comporta vários aspectos importantes; mas não toco nas outras partes por não saber nada que valha a pena. Quanto ao ponto em que proponho os meus conselhos, ele me acreditará no que quiser. Para um filho de família que procura as letras não pelo lucro (pois um fim tão objeto é indigno da graça e do favor, das musas e, por outro lado, não depende de nós) nem tanto pelas vantagens exteriores que os oferece como pelas suas próprias, e para se enriquecer e se adornar por dentro para um rapaz que mais desejaríamos honesto do que sábio, seria útil que se escolhesse um guia com cabeça bem formada mais do que exageradamente cheia e que, embora se exigissem as duas coisas, tivesse melhores costumes e inteligência do que a ciência. Mais ainda: que exercesse suas funções de maneira nova. (Montaigne, 1972, p.81).

Nesse sentido quando jovens devem ser preparados levando em consideração a lapidação de suas condutas, o caminho, por assim dizer, fica livre para que a civilidade seja posta em atividade, por conseguinte, sem necessitar de leis que os obrigue, ou seja, um exercício autêntico das virtudes, portanto, de fazer não porque uma lei o obriga, mas porque é o correto ou o melhor para todos, por consequência, o senso de coletividade, ou como aparece em Montaigne o “bem comum”, é movido pela civilidade. Todas essas questões serão objeto de exame nos próximos tópicos.

## 5.1 UMA POSSÍVEL SUPERAÇÃO DA BARBÁRIE PELA CIVILIDADE

Antes de adentrar propriamente nos ensaios e analisar o conceito de civilidade tal como é concebido por Montaigne, é indispensável não pensar nas minúcias trazidas pelo

processo do encontro com outros povos, nesse sentido, é importante deixar claro que não pretendemos fazer uma discussão decolonial a luz do ensaio *Sobre os canibais*, ainda que exista uma abertura para que esse tema seja pensado. Sendo assim, embora se tenha explicado acima sobre a “descoberta” do “novo mundo” e a consequência etnocêntrica desse processo, todavia, aprofundaremos um pouco mais analisando outros efeitos dessa causa. Por exemplo, as atrocidades trazidas pelo eurocentrismo deixou sequelas irreversíveis resultante de um processo de racialização do mundo, ou melhor de todos os povos com costumes diferentes, uma vez que ocorreu de forma violenta modificando as estruturas da própria história de povos inteiros.

Destarte, a ideia falsa de que existem povos que são superiores a outros contribuiu para o processo de dominação, exploração e em alguns casos a possível morte da própria identidade, uma consequência falsamente fundamenta por uma concepção de ciência que dava ao homem europeu a primazia de ser intelectualmente superior a todos os outros povos, não por acaso Hegel, um dos maiores filósofos que a modernidade nos legou, pensava, quanto ao desenvolvimento da razão (espírito), que ela havia iniciado o seu desenvolvimento na Grécia e ocorrido o seu apogeu na Europa, na África, assim como nos povos ameríndios não havia se desenvolvido, com efeito, nas suas *Lições sobre a filosofia da história*, afirma:

A principal característica dos negros é que sua consciência não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com sua própria vontade, e onde ele teria uma ideia geral de sua essência. (...) O negro representa, como já foi dito, o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos de sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a ideia de caráter humano. (...) Entre os negros, os sentimentos morais são totalmente fracos – ou, para ser mais exato, inexistente. (...) Com isso, deixamos a África. Não vamos abordá-la posteriormente, pois ela não faz parte da história mundial; não tem nenhum movimento ou desenvolvimento para mostrar. (Hegel, 1995, p. 84-88).

Portanto, uma visão extremamente eurocêntrica e equivocada sobre os africanos, pois a análise do filósofo alemão está totalmente contaminada por uma concepção etnocêntrica de mundo, ou seja, partindo da premissa de que a cultura europeia possui todas as potencialidades racionais que a fazem superior a todos. Hegel, ainda reforça dizendo que os nativos das Américas possuem,

[...] mansidão e indiferença, humildade e submissão perante ao um Criolo (branco nascido na colônia), e ainda mais perante a um europeu, são as principais características dos americanos do sul, e ainda custará muito até que os europeus lá cheguem para incutir-lhes uma dignidade própria, a inferioridade desses indivíduos,



sob todos os aspectos, até mesmo o da estrutura, é fácil, é fácil de se reconhecer. (Hegel, 1995, p. 74-75).

Mais uma análise forte e infundada, sobretudo se for pensada a luz da antropologia que se desenvolveu no século XX com Claude Lévi-Strauss e Pierre Clastres, autores, que, não só mostram os absurdos cometidos por essa perspectiva eurocêntrica, mas também conceberam uma nova maneira de se ver os povos.

Por exemplo, “falar da contribuição das ‘raças humanas’ para a civilização mundial, resultaria em um processo de lutar contra os preconceitos racistas”, para Lévi-Strauss (2008, p. 1),

[...] resultaria em um esforço vão ter consagrado tanto talento e tantos esforços para demonstrar que nada, no estado atual da ciência, permite afirmar a superioridade ou a inferioridade intelectual de uma raça em relação a outra, a não ser que se quisesse restituir sub-repticiamente a sua consistência a noção de raça, parecendo demonstrar que os grandes grupos étnicos que compõem a humanidade trouxeram, em quanto tais, contribuição específicas para o patrimônio comum.

Nesse sentido, se a análise sobre os povos partir da consagrada antropologia de Lévi-Strauss, rapidamente poderá se chegar à conclusão que a afirmação hegeliana cai por terra, visto que não existe superioridade entre os povos de quaisquer tipos, o que existe, na verdade, é um conjunto de etnias com hábitos, costumes e diversas formas de conhecimento. Com isso, não se pretende romantizar a pesquisa e dizer que só os europeus são etnocêntricos; é objeto de nota que todas as culturas são etnocêntricas, um fenômeno natural para quem foi moldado no interior de certos costumes; sendo assim, esse ponto está fora de questão, portanto, o que se questiona é o motivo pelo qual o mundo passou por um processo de racionalização e racialização europeia, isto é, de imposição de uma forma de pensamento e cultura sobre outras. Para Lévi-Strauss, um dos “maiores pecados cometidos pela antropologia, foi confundir aspectos puramente biológicos de raça com as produções sociológicas e psicológicas da cultura humana” (Lévi-Strauss, 2008, p. 2), tal fenômeno conduziu a um processo sistêmico de discriminação e exploração, o que poderia ter sido diferente se antes fosse compreendido, que, as diferenças, bem como a originalidade de povos, das Américas, Europa, África e Ásia, não se dão por aspectos anatômicos e fisiológicos, mas geográficos, históricos, culturais e sociológicos, cujo os fatores são determinantes no processo de construção deste ou daquele povo, ou melhor dizendo são as estruturas elementares de um povo.

À vista disso, seria possível superar o etnocentrismo ou ele é um processo psicológico que sempre reaparecerá quando pessoas são postas em situações as quais não conhecem? Foi explicado que, para Montaigne, o hábito é um dos fenômenos responsáveis pela imposição de um costume particular sobre o “outro” visto como diferente, no entanto, o mesmo hábito pode criar alternativa para que se possa repensar a própria forma de ver o “outro”, uma vez que hábitos prejudiciais podem ser repensados, por exemplo, o ato de querer submeter o “outro” ao o que lhe é conveniente, é claro que isso não responde em definitivo à pergunta, porém, aponta para uma possível direção. Nessa perspectiva, para Lévi-Strauss (2008, p. 4):

A atitude mais antiga e que repousa, sem dúvida, sobre fundamentos psicológicos sólidos, pois que tende a reaparecer em cada um de nós quando somos colocados em uma situação inesperada, consiste em repudiar pura e simplesmente as formas culturais, morais, religiosas, sociais e estéticas mais afastadas daquelas que nos identificamos. “Costumes selvagens”, “isso não é nosso”, “não deveríamos permitir isso” etc., um sem número de reação grosseira que traduzem esse mesmo calafrio, essa mesma repulsa, em presença de maneiras de viver, de crer ou de pensar que nos são estranhas. Deste modo a antiguidade confundia tudo o que não participava grega (depois greco-romana) sob o nome de bárbaro; em seguida, a civilização ocidental utilizou o termo de selvagem no mesmo sentido. Ora, por detrás destes epítetos dissimula-se um mesmo juízo: é provável que a palavra bárbaro signifique etimologicamente a confusão e a desarticulação do canto das aves, opostas ao valor significante da linguagem humana; e selvagem, que significa “da floresta”, evoca um gênero de vida animal, por oposição à cultura humana. Recusa-se, tanto num como noutro caso, a admitir a própria diversidade cultural, preferindo repetir da cultura tudo o que esteja conforme a norma sob a qual vive.

Nesse sentido, fechar-se no interior do próprio costume é a primeira porta de entrada para o estabelecimento de reações de aversão a culturas cujos costumes são diferentes daqueles a que se está habituado, lançando sobre estas um olhar superior, baseado na própria cultura, já separada e estranhada da natureza, munido de críticas e, inclusive, de razões para subjugar, aculturar e até exterminar àqueles que vivem em estado distinto, acusados de bárbaros, selvagens. Conforme o antropólogo francês, “bárbaro é o homem que crê na barbárie”. (Lévi-Strauss, 2008, p. 8). Dessa maneira, todos os adjetivos que são usados sob o ponto de vista etnocêntrico são o resultado de uma visão própria de mundo, destarte, existe uma anedota mencionada pelo próprio Lévi-Strauss, que aqui será parafraseada, uma vez que reforça isso. Pois bem, nas grandes Antilhas alguns anos após a descoberta da América, enquanto os espanhóis enviavam comissões de investigações pra indagar se os indígenas possuíam ou não alma, estes últimos, dedicavam-se a afogar os brancos feitos prisioneiros para verificarem, através de uma vigilância prolongada, se o cadáver deles estavam ou não sujeitos à putrefação. Essa anedota mostra que, enquanto grupos étnicos estiverem voltando o

olhar para fora da própria cultura e classificando como bárbaro os costumes de outrem, serão incapazes de enxergar os próprios problemas.

Nesse sentido, a interculturalidade afigura-se como uma alternativa para que seja repensado não só a forma de olhar para o outro, isto é, não como um diferente, mas como um igual, assim como também superar a falsa descrição evolucionista (que eliminava as adversidades de várias culturas) de “raça”, compreendendo que só existe uma raça, a saber, a raça humana, e, por conseguinte, tal como concebe Montaigne, a “humana condição”, um fio condutor que proporciona uma coexistência entre todos os seres humanos. É claro, mais uma vez, que esse processo não vai extinguir o etnocentrismo de nenhuma cultura, todavia, vai mudar a forma de ver o ‘outro’, e, conseqüentemente, os julgamentos e as descrições que se faz sobre os costumes que não se conhece. Se houvesse essa compreensão, isto é, de que não se pode determinar todas as culturas em função de uma única, que não existe distinção biológica de raça, não teria ocorrido o que Pierre Clastres, chamará de etnocídio, ou seja, o maior massacre do século XX, “embora o genocídio antissemita dos nazistas tenha sido o primeiro a ser julgado em nome da lei, não foi o primeiro a ser perpetrado. A história da expansão colonial do século XIX, a história da constituição de império coloniais por grandes potências europeias, está pontuada de massacres metódicos de populações autóctones”, (Clastres, 2003, p. 82).

Portanto, observa-se vários massacres que foram o resultado de invasões coloniais, um fenômeno que de alguma maneira já era pré-anunciado pelas expansões marítimas, e que foi tendo o seu desenvolvimento colonizador paulatinamente. Ou seja, quando os impérios descobriram que existiam outras terras e que tinham formas de chegar até elas, iniciou-se naquele momento formas de dominações, bem como explorações violentas, até culminar na contemporaneidade com o advento do massacre nazista.

Um massacre sustentado por uma falsa ciência, e, não obstante mascarada por uma falsa ideologia de “raça pura”. Portanto, fenômenos culturalmente violentos que ocorreram sucessivamente ao longo dos séculos deixando por onde passavam o germe da desumanização. Conforme dito acima, os indígenas das Américas sofreram profundamente com essa dominação, por exemplo, “desde o descobrimento da América em 1462, pôs-se em funcionamento uma máquina de destruição dos “índios”. Essa máquina continua a funcionar, lá onde subsistem, na grande floresta amazônica, as últimas tribos “selvagens”. Ao longo dos anos massacres de índios têm sido denunciados no Brasil, na Colômbia, no Paraguai. Sempre em vão, (Clastres, 2003, p. 82). Nota-se que esse fenômeno atravessou os séculos e continua vivo de tal modo, que, mesmo com grandes conquistas humanas e sociais como os direitos

humanos e todas as leis de proteção a esses povos, a morte ainda é um sintoma que persiste intrinsecamente ligada à realidade desses povos.

Esse ponto é substancial para que se possa perceber a força prática de um costume, assim como também o poder de um conceito, isto é, os sentidos que se atribuíram às categorias de “barbárie” e “civilidade” com base em modos hegemônicos de vida, e, por sua vez, usando isso como prerrogativa para a exploração, provocando efeitos irreversíveis, visto que algumas culturas tiveram modificações gradativas, assim como outras foram exterminadas. Um fenômeno que Montaigne denunciava em seu tempo – no interior da própria Europa, iniciando uma discussão antropológica a frente do séc. XVI –, alertando para esse problema, fazendo várias provocações acerca de como as pessoas da Europa se comportavam em relação às outras culturas.

Ora, se tal como Lévi-Strauss sustenta, ou seja, se só existe uma raça, a saber, a raça humana, não seria perfeitamente possível afirmar que poderíamos coexistir uns com os outros sem nenhum tipo de exploração ou imposição cultural? A resposta poderia ser sim, uma vez que não somos tão diferentes tal como a “biologia primitiva” assim teorizou, logo, a coexistência entre as culturas promover-se-ia formas de interação, respeito e tolerância, algo que já ocorre, ainda que seja a “passos de tartarugas”. Destarte, nota-se que a interculturalidade é não só uma alternativa, mas também a possibilidade para que se possa amenizar ou quem sabe, superar as atrocidades que ocorrem em nome do etnocentrismo, não por acaso, Montaigne usa a guerra como critério comparativo para mostrar duas características: primeiro, que não existe motivo nobre nela, porém, se for atribuir algum motivo, existem povos, que são classificados como “bárbaro”, que só a praticam em nome da sobrevivência e defesa, além disso, sempre com respeito e dignidade. Logo, não faz sentido, a luz do ensaio sobre *Os Canibais*, continuar pensado esses conceitos de forma preconceituosa e etnocêntrica.

Nesse sentido, existe um aspecto no pensamento de montaigniano que atravessa todos os seus ensaios, ou melhor, é o resultado descritivo de todos os ensaios, a saber, a “humana condição”, tal característica reforça uma ideia de que todos os seres vivos pertencentes a esse globo são ligados por esse fator em comum, isto é, ser-humano, filologicamente não é só uma forma de ser, como ensina Heidegger (2015), mas uma forma de sentir, pensar, fazer, e, sobretudo nos relacionar uns com os outros. Esse é, portanto, o resultado de todos os ensaios, conforme já apontado, ou seja, uma tentativa de mostrar que mesmo com as diferenças que separam os povos, todos eles são unidos por esse aspecto que lhes é imanente, isto é, esse modo de existir (ser humano). Assim, essa ideia é imprescindível para que se possa pensar em Montaigne um sentido diferente de civilidade, isto é, não como costumes e hábitos de uma

sociedade dita “organizada” – embora para o filósofo as comunidades indígenas possuíssem formas de organização social mais salutar que a Europa de seu tempo, conforme já mencionado –, mas como uma virtude, uma vez que a subjetividade nos *Ensaio*s é a própria vontade, portanto, a capacidade do espírito livre se manifestar no mundo por certas virtudes, não por acaso o homem pode produzir várias ciências, ter a mais vasta inquirição, no entanto, se não forem executadas com boa vontade, o caos é uma consequência provável.

É importante lembrar que o conceito de “barbárie” não fazia muito sentido da forma que era empregado, posto estar contaminado por uma única forma de ver o mundo, a saber, o da própria cultura. Segundo compreende a pesquisadora Telma Birchal (2007) os conceitos de “Bárbaro” e “Selvagem” são sinônimos, para ela “significam simplesmente o diferente, o outro; os gregos assim designavam quem não falava muito bem a língua deles. Montaigne denuncia o que hoje chamamos de etnocentrismo, portanto, a incapacidade de reconhecer uma cultura diferente”. (Birchal, 2007, p. 103). Por isso, o diferente – sob as lentes do europeu, a quem Montaigne direcionará o seu discurso - será visto como destituído de significado próprio, razão pela qual se faz necessário olhar com mais cuidado para o diferente, pois “bárbaro” será sempre o nome dado ao outro por quem não sabe distanciar-se de si e pensa ser a sua forma de vida à única racional, conforme Birchal (2007, p. 103).

Para o filósofo francês, os conceitos tais como são empregados carregam consigo um sentido violento ou de superioridade, por isso o pensador reposiciona o sentido de “selvagem”, extraindo, por conseguinte, o sentido etnocêntrico que lhe foi imbuído. Nessa perspectiva, o ensaísta recorre a dois sentidos para classificar as categorias “selvagem” e “bárbaro”, para aquele Montaigne reconhece um sentido de natural, ou seja, aqueles que estão mais próximo da natureza, e, portanto, estão imunes a artificialização, bem como a corrupção que a sociedade passou, isto é, eles estão mais próximos de uma pureza natural e perfeição do que os europeus, que se dizem puros e perfeitos. O termo “bárbaro” requer um pouco mais de sutileza a fim de que Montaigne não seja mal compreendido, ou seja, primeiro o autor parte de um ponto de vista negativo para chegar a um positivo. Ora, o sentido negativo seria compreendido pela falta, isto é, tais povos são “bárbaros” no sentido de terem pouca preparação de espírito – tal como cultivavam os europeus –, no entanto, isso apenas reforça a sua pureza, por consequência, o fato de estarem mais próximos da natureza; logo, esse ponto rapidamente recai em um sentido positivo, portanto, a falta é entendida como um sinônimo de superioridade. Conforme dito anteriormente, esses povos não dispõem de nenhum comércio, magistratura ou ciência tal como fazem os europeus, todavia, eram mais ricos de espírito, e o seu povo coexistia de forma harmoniosa, por isso Montaigne (1972) questiona: são mesmo

“bárbaros”? Ao que responde no *Dos canibais*: “não vejo nada de bárbaro (...) no que dizem daqueles povos”. Arrematando em seguida: bárbaro se diz apenas daquilo que não se pratica em sua terra, em sua cultura.

Claro que, assim como os europeus, os canibais travavam as suas guerras, e Montaigne tinha conhecimento disso, porém, o objetivo de suas guerras não era o de conquistar e expandir, mas pela ocasião ou necessidade de proteção de sua comunidade, como fizeram os tupinambás ao tentarem expulsar os colonos da atual Belém. Ou seja, de acordo com Montaigne (1972), no Livro I, XXXI, os canibais e povos indígenas de forma geral eram movidos em suas guerras por virtudes tais como a honra, a valentia e a glória.

Observa-se, ainda, nesse sentido, que a civilidade tal como Montaigne a concebe, não é um padrão externo de comportamento, como usar roupas extravagantes que homens e mulheres de classe nobre usavam na França, mas um exercício interno e espontâneo do próprio espírito. É importante lembrar que o ideal de humanização do Renascimento ecoava por toda a Europa, e, embora fosse importante para a configuração social, política e econômica dos países europeus, pois quanto mais uma sociedade fosse cultivada pelas letras, mas ela caminharia para o seu aprimoramento, essa prerrogativa carregava consigo uma visão de unicidade do mundo, ou seja, como se todas as culturas, sobretudo a dos povos das Américas precisassem desses critérios formais para ter uma forma de organização social ou formas de conhecimentos minimamente aceitáveis.

Uma vez afastando-se desses padrões, era como se não tivessem nenhum domínio ou conhecimento, por exemplo, sobre agricultura, artesanato, estações do ano etc.. Ainda que se orientassem a partir das observações dos astros, tivessem “rei”, lei e religião – religião que, diga-se de passagem não se manifestava de forma intolerante, promovendo extermínios como no massacre da noite de São Bartolomeu, ou censura e perseguição a filósofos e artistas, tais como Giordano Bruno e Leonardo da Vinci –, a diferença acerca de como isso se dava e a dificuldade com a aceitação dessa diferença, levava a conclusão de que não possuíam, e era esse tipo de relatos, alimentado pelos ornamentos da imaginação de quem os fazia, que segundo Montaigne, eram transmitidos nos livros. Nesse sentido, viam-se povos com modos de vida que não eram nem exóticos nem primitivos, mas diferentes, contudo, como escreve Montaigne: “temo que tenhamos os olhos maiores que a barriga e mais curiosidade do que capacidade” (Montaigne, 1972, p. 103). Parafrazeando o Eclesiastes, “abarcamos tudo, mas só pegamos vento”. À vista disso, os critérios de humanização renascentista levavam em consideração apenas os europeus e excluía as outras culturas presentes nesse vasto globo, de modo particular, as das Américas. Quanto a isso, cumpre lembrar que, de acordo com as

demonstrações de Lévi-Strauss, não existe um único modo de culto, costumes ou rituais, e, além disso, existe uma única raça, a saber, a raça humana, portanto, o critério de humanidade tem que levar em consideração essa premissa.

Montaigne percebe que o mundo está em movimento, e, que essa dinâmica causou instabilidade em muitas formas de se pensar de uma época, ou seja, fechando algumas portas e abrindo, por assim dizer, outras. Já não há mais um único continente, uma única forma de escrita ou língua, uma única forma de se vestir, um único modo de pensar, essa oscilação ocasionou, o que foi sustentado logo no início dessa pesquisa, uma ‘quebra de paradigma cultural’, isto é, uma possível ruptura com o monoculturalismo, portanto, um fenômeno que fez emergir um novo paradigma, a saber, um multiculturalismo. Digo, possível ruptura, uma vez que mesmo com a emergência desse novo paradigma, que cumpre observar, com significados e sentidos ora, distintos, ora correlacionais, não impediu que a colonização fosse adiante, ou apagou a centelha heideggeriana de que só se pode filosofar em grego ou alemão, uma máxima fundamentada pelo eurocentrismo ocidental/europeu.

Dito de outro modo, a apresentação ao mundo de várias culturas ricas em línguas e costumes, não impediu o genocídio espalhados pelo globo; não por acaso a interculturalidade surge com uma proposta de tentar amenizar esses efeitos, mostrando, portanto, que não só se pode filosofar, pensar e produzir em diferentes línguas, mas também interagir e aprender com tamanha diversidade. Por isso, insisto, Montaigne usa um recurso retórico para poder identificar os problemas e as incertezas de sua própria cultura, ou seja, o ensaísta parte do olhar e exaltação do “outro” para poder fazer a sua crítica antropocêntrica. Em *Dos canibais* o filósofo faz uma espécie de apologia antropófaga aos “índios” do Brasil, os quais segundo ele vivem na ‘idade do ouro’ ou na república ideal sonhada por Platão e Plutarco. É evidente que nas terras dos povos das Américas não haveria reis filósofos tal como pensou o filósofo grego, porém, é muito provável que Platão ou Plutarco se tivessem a oportunidade de conhecer a cultura desses povos, ficariam maravilhados com a simplicidade, diversidade e harmonia com que esses conseguiam viver.

Essa capacidade de humanidade, bem como resiliência que os povos indígenas tem em ajudar o próximo, é sustentada por Ailton Krenak, da comunidade indígena Krenak, em depoimento histórico, sobre quando os portugueses chegaram primeiramente na costa da Bahia, relatando que alguns chegaram feridos, outros com doenças, com desnutrição elevada e outros mortos, e a comunidade Krenak, sem hesitar, até porque fazia parte de sua espiritualidade, os ajudou, medicando, alimentando etc., em troca deram-lhes exploração, dominação e escravidão. Dessa maneira, mais uma vez há que se fazer o questionamento do

ensaio *Dos canibais: quem é o bárbaro?* Uma questão para a qual rapidamente é possível obter a resposta.

São tantos os pensadores e pensadoras que se dedicaram em mostrar esses problemas e as consequências advindas dele, de Lévi-Strauss à Pierre Clastres, de Enrique Dussel à Ailton Krenak, de Leandro Queiroz à Françoise Vergès, cada a um a sua maneira sobre os mais diversificados temas, a saber, política, educação, linguagens e cultura, mostrando, desse modo, o impacto negativo dessa exploração na vida de grupos inteiros, e como ainda é sintomático e estrutural esse modo violento de etnocentrismo. Evidentemente, nesse trabalho não se pretenderá fazer um estudo mais aprofundado do pensamento decolonial contemporâneo, mas, apenas, tal como já fora realizado, uma pequena consideração sobre a constatação de Montaigne e como o que fora iniciado no século XVI conseguiu atravessar os séculos.

Nessa perspectiva, as provocações do filósofo de Aquitânia feita no ensaio sobre os *Canibais* puderam abrir novos horizontes para a pesquisa antropológica, sendo assim, a reconfiguração do humano feita por uma nova concepção de humanidade de Lévi-Strauss, as incursões de Clastres sobre os genocídios e etnocídios, são suficientes para pensar na lógica da interculturalidade, agora não só como um debate teórico, mas como uma possibilidade prática de coexistência entre os seres humanos. Dessa forma, fazendo uma pequena digressão, todavia, alinhada com a pesquisa, nunca foi tão emergencial repensar as dinâmicas de relação entre as culturas, dado os fatos recentes com a comunidade Yanomami no Brasil, ou seja, um colapso demográfico com 180 mortos, sem falar, que, de modo geral, são mais de 800 indígenas mortos no Brasil em menos de um ano por disputa de terras, ou seja, situações que precisam ser resolvidas não só por uma política assistencialista, mas também pelo o que chamamos de política intercultural, portanto, repensar formas de interação e tolerância. Não sem razão, diz Rocha (2006, p. 15):

Na nossa chamada “civilização ocidental”, nas sociedades complexas e industriais contemporâneas, existe diversos mecanismos de reforço para o seu estilo de vida através de representações negativas do “outro”. O caso dos índios brasileiros é bastante ilustrativo, pois alguns antropólogos estudiosos do assunto já identificaram determinadas visões básicas, determinados estereótipos, que são permanentemente aplicados a estes índios.

Portanto, se a interculturalidade conseguisse romper certos estereótipos, “selvagem”; “primitivo”; “bárbaro”; “isso é coisa de índio”; certamente não existiria tanta indiferença com relação a esse ou aquele povo. É por isso que Montaigne não só problematiza essa questão,



mas também faz um apelo no ensaio *Da educação das crianças*, para que possa repensar a forma de educar as crianças, no caso, o filósofo se referia às crianças europeias, algo que pode, todavia, ser estendido a outros países e culturas, isto é, precisamos nos libertar da tirania dos nossos costumes. Nesse sentido, o ensaísta pensa que se libertando de tal tirania, poder-se-ia eliminar a violência que ainda se praticava sobre os povos, portanto, repensar os próprios costumes seria uma forma de repensar os julgamentos, e talvez eliminar os preconceitos.

É provável que o ritual do corpo entre os Nacirema descreva bem como esse procedimento ocorre. Pois bem, o antropólogo americano, Horace Miner (1973), propôs um experimento curioso, qual seja, o de fazer uma cultura julgar sobre si mesma sem saber que está fazendo, para isso, Miner (1973) apresenta várias características étnicas e geográficas um povo que vivia no norte da América, ou seja, “Eles constituem um grupo norte-americano que vive no território que se estende entre os Cree, do Canadá, aos Yaqui e Tarahumara, do México, e aos Caribe e Aruque, das Antilhas. Pouco se sabe quanto à sua origem, embora a tradição mística afirme que eles vieram do leste”, (Miner, 1973, p. 72). Logo vai se vendo que o autor vai apresentando a provável origem e desenvolvimento desse povo, com aspectos e características peculiares, pois a pretensão é engendrar um certo desconforto a partir de um choque cultural para que sejam feitos julgamentos etnocêntricos sobre esse este, sendo assim,

A cultura Nacirema se caracteriza por uma economia de mercado altamente desenvolvida, que se beneficiou de um ‘habitat’ natural muito rico. Embora, nesta sociedade, a maior parte do tempo das pessoas seja devotada à ocupação econômica, uma grande porção dos frutos destes trabalhos, e uma considerável parte do dia, são despendidas em atividades rituais. O foco destas atividades é o corpo humano, cuja aparência e saúde constituem a preocupação dominante dentro do ‘ethos’ deste povo. (Miner, 1973, p. 72).

Nesse sentido, a religião, que é uma característica comum a todos as culturas, não seria um evento indiferente a esse povo, portanto, os indivíduos dessa sociedade, segundo o autor, possuem vários santuários dedicados a adoração de deuses, centros que dada a quantidades de adoradores, são necessários para os seus rituais. “O ponto focal do santuário é uma caixa ou arca embutida na parede. Nesta arca são guardados os inúmeros feitiços e porções mágicas, sem os quais nenhum nativo acredita que poderia viver”, (Miner, 1973, p. 73). Ou seja, uma necessidade de cura por uma porção mágica sem a qual a vida não seria possível e muito provavelmente a morte seria uma consequência inevitável. Logo se vê, para que não se estenda muito com descrições, que o autor se refere aos santos em seus santuários, bem como as farmácias, sem as quais não se poderiam eliminar várias doenças, por

consequente, é muito comum no primeiro momento ser impactado com essa descrição, o que é natural, uma vez que cada pessoa é engessada no interior de uma cultura, porém, isso não pode afigurar-se como um entrave para a coexistência. Nesse sentido, o autor provoca propositalmente essa reação, para que as pessoas possam repensar a forma de julgar hábitos diferentes dos seus, conforme dito nos capítulos anteriores, somos todos diferentes e, ao mesmo tempo, iguais.

A alteridade, uma categoria que Montaigne já havia anunciado nos *Ensaio*s, e, que, por consequência, Lévi-Strauss leva a cabo, é uma das formas de tornar possível uma coexistência relativamente salutar, uma vez que se pôr no lugar do outro e tentar compreendê-lo a partir dele mesmo é uma das formas de transpor um julgamento contaminado.

Esse trabalho insiste na interculturalidade, pois observa-se que ela é uma das alternativas de tentar reverter esse quadro, que, diga-se de passagem, ainda persiste como um impasse. Tzvetan Todorov (1999), na obra *A conquista da América: a questão do outro*, problematiza a forma de como os indígenas foram brutalmente massacrados pelos espanhóis; isto é, o que levou a esse massacre? E como eles, os espanhóis, viam os indígenas? A análise feita por Todorov (1999) sobre a conquista da América pelos espanhóis, é indispensável para essa discussão, haja vista que o autor vai mostrar como os indígenas eram vistos pelos colonizadores, e as consequências derivadas disso. É sempre bom lembrar que os critérios usados para classificar ou descrever alguém como humano ou não, passavam pelo modo de compressão europeia, ou seja, o sentido cultural de civilidade, o humano segundo o próprio sistema de leis, o deus segundo a própria religião e o rei segundo a própria política, todos esses aspectos – que dizem respeito apenas a um modo de vida de um povo - eram usados como forma de classificar todos os povos que eram encontrados através de conquistas violentas, com os indígenas da América não foi diferente. Nesse sentido, para Todorov (1999) o indígena estaria em um ponto intermediário que separa eles, ou seja, os homens dos animais, e, desse modo, seria caracterizado como não humanos até que pudessem ter a sua alma purificada pelo deus cultivado pela religião dos espanhóis.

Ora, percebe-se uma contradição nesse critério de classificação de humano e não humano, isto é, se eles classificavam os indígenas como não humanos, haveria algo de humano em massacrá-los tal como o fizeram? Essa questão poderia ser respondida de forma imediata com um não. Porém, conforme observado por Montaigne (1972) no *Dos Canibais*, todas as culturas travam ou travaram as suas guerras, alguns com motivos nobres tal como autopreservação, rito e proteção motivados pela honra, glória e em alguns casos com sentimento de piedade. Um fenômeno pouco cultivado entre os espanhóis, uma vez que

matavam em nome de expandir as suas riquezas, ou seja, de expansão territorial, sinônimo de poder e prazer. Para Todorov (1999, p. 177):

Longe do poder central, longe da lei real, todos os interditos caem, o liame social, já folgado, arrebenta, para revelar, não uma natureza primitiva, o animal adormecido em cada um de nós, mas um ser moderno, aliás cheio de futuro, que não conserva moral alguma e mata porquê e quando isso lhe dar prazer. A “barbárie” dos espanhóis nada tem de atávico, ou de animal; e bem humana e anuncia a chegada dos tempos modernos.

Sendo assim, haveria motivo nobre em matar por prazer? É indubitável que não, posto que a humanidade deve ser movida pela preservação, tolerância de costumes e coexistência, razão pela qual Montaigne insistia que educar as crianças – algo que ele compreendia, com razão - era se preocupar com o futuro da própria espécie. Esse processo de educação se daria pelas virtudes, como dignidade, tolerância, honestidade, haja vista que as pessoas, de acordo com ele, são definidas pelo que fazem e não pelo que pensam, por isso, refinar os costumes através das virtudes é uma grande alternativa para tornar possível a coexistência entre as pessoas, e, não obstante entre as culturas.

“Que a consciência e a virtude brilhem em suas palavras e que só a razão tenham por guia. Ensinar-lhe-ão a compreender que confessar o erro que descobriu em seu raciocínio, ainda que ninguém perceba, é prova de discernimento e sinceridade, qualidades principais a que devem aspirar. (Montaigne, 1972, p. 83). Portanto, as virtudes, o reconhecimento do erro e uma consciência pacífica, que se manifesta através das palavras, são condições ou características substanciais para a relação entre os seres humanos. Ora, que seria isso se não a interculturalidade pensada a luz dos *Ensaio*?

Destarte, a etnologia se configurou como uma das principais metodologias da antropologia contemporânea, isto é, uma ferramenta imprescindível, que estuda fatos e documentos levantados pela etnografia, além disso, faz uma investigação comparativa e analítica das culturas e civilizações, ou seja, é um instrumento científico no sentido forte do termo. Todavia, as suas bases foram edificadas muito antes entre as mais variadas formas de análises sobre as culturas, civilizações e relação entre elas; sendo assim, sustentaremos a perspectiva de que em Montaigne encontra-se um caminho possível para a etnologia à luz do ensaio *Dos canibais*.

## 5.2. MONTAIGNE COMO ALTERNATIVA E POSSIBILIDADE PARA A ETNOLOGIA

Procura-se sustentar nesse subtópico a hipótese de que em Montaigne há uma abertura para a etnologia moderna, enquanto compressão e análise do outro, considerando-se, para tanto, a forma como o filósofo trata sobre as culturas recém “descobertas” nas Américas, sobretudo, no ensaio *Dos canibais*. À vista disso, no ensaio em questão o ensaísta não só problematiza os costumes de sua sociedade (europeia) quando são usados como parâmetro para julgar os povos do “novo mundo” (tupinambás), mas também fornece as bases para a formalização e o desenvolvimento da etnologia. Cumpre observar, que não pretendemos fazer afirmações anacrônicas, por exemplo, Montaigne como um antropólogo, ou etnógrafo e etnólogo. Todavia, não seria contraditório afirmar que o filósofo dos *Ensaio*s faz, em sentido amplo, uma tematização antropológica, e, em sentido estrito, uma tematização etnológica em *Dos canibais*, pois o autor, pelo o que se sabe, era profundamente fascinado pela diversidade de culturas, um fator que o levou a ser o primeiro europeu a problematizar as formas de classificações dos povos indígenas da América pelo europeu, no que se refere a sua religião, costume e relação em comunidade.

Essas primeiras incursões feitas ao problema das culturas possibilitou os primeiros passos ao que Lévi-Strauss chamou de revolução etnográfica, ou seja, que os povos “primitivos” possuíam conhecimentos avançados como a astronomia, medicina, agricultura que poderiam ser usados uma vez compreendidos. Segundo Lévi-Strauss, é com o aparecimento de Montaigne no século XVI e com o ceticismo configurado enquanto forma de investigação em seu pensamento, que se começa a nova forma de se ver o mundo e as culturas, sendo assim:

Quando, com a chegada da Renascença, um intelecto crítico reapareceu no Ocidente, por exemplo, no trabalho de Montaigne, encontramos uma correlação clara entre o desenvolvimento desta faculdade crítica e da intelectual convulsão que ocorreu entre os europeus do século XVI após a descoberta da América. Você sabe disso os selvagens encontrados na América ocupam um lugar de destaque no pensamento de Montaigne. Ele se refere a eles frequentemente para ilustrar o fato de que as noções de bem e mal são relativas, que as instituições sociais podem ser viáveis mesmo quando assumem formas extremamente diferentes daquelas que conhecemos, que povos que não têm a mesma religião ou o mesmo estatuto político que nós possam viver de uma forma que é totalmente harmoniosa e feliz. E uma vez que esta conexão entre o desenvolvimento do conhecimento etnográfico e foi feita uma crítica revolucionária, foi estabelecida uma ligação permanente. Em cada século você encontra, no revolucionário literatura, um uso sistemático do novo conhecimento fornecido pela descoberta dos povos primitivos.<sup>18</sup> (Lévi-Strauss, 2008, p. 56-57).

---

<sup>18</sup> When, with the arrival of the Renaissance, a critical intellect reappeared in the West, for example, in the work of Montaigne, we find a clear correlation between the development of this critical faculty and the intellectual upheaval that occurred among sixteenth-century Europeans following the discovery of America. You know that the savages found in America hold a great place in Montaigne’s thought. He refers to them frequently to

Nessa perspectiva, depreende-se que, para um dos maiores sistematizadores da antropologia contemporânea, Montaigne foi a fonte que forneceu as bases para a etnologia, e poderíamos até dizer em sentido estrito, da etnografia. Pois bem, a discussão feita pelo ensaio sobre os *Canibais* possibilitou um novo horizonte para que se pudesse pensar o humano, isto é, como diverso, plural e que está em constante desenvolvimento, todavia, o próprio filósofo francês reconhecia – por isso é pensador visionário –, que o contato com os povos “descobertos” no “novo mundo” seria perigoso, com efeito assevera Montaigne (1972, p. 416-417): “receio, porém, que venhamos a apressar a decadência desse ‘novo mundo’ com nosso contato e que eles devam pagar caro nossas artes e ideias”. O temor montaigniano se cumpriu, povos passíveis de viverem em harmonia, mas que foram escravizados e exterminados pela sede de poder dos europeus. O ensaísta ainda sustenta que o processo de povoamento, o que hoje se compreende como colonização, foi um processo absolutamente agressivo e radical, sendo assim, no ensaio *Dos coches*:

Era um mundo na infância e o submetemos ao açoite e a uma dura escravidão, mercê de nossa superioridade em armas. Não o conquistamos pela justiça e a bondade; nem o vencemos pela nossa magnanimidade. Na maioria das negociações que conosco estabeleceram, provaram os indígenas do novo mundo que não nos eram inferiores em clarividência e perspicácia. Nem tampouco quanto à capacidade, como comprova a grandiosidade de Cuzco e México onde, entre outras coisas surpreendentes, se encontrou uma reprodução exata de tamanho natural e em ouro, de todas as árvores e frutos de um pomar. E igualmente se acharam no pátio exemplares de todos os animais existentes em suas terras e seus mares. Notáveis eram também, e não inferiores às nossas, as suas obras de pedra, pena e algodão. Quanto à devoção, à lealdade, à bondade, à generosidade, à franqueza, muitos nos valeu em não lhe sermos comparáveis, pois tal qualidade os perderam e destruíram (Montaigne, 1972, p. 417).

Nota-se, uma descrição, bem como uma análise precisa que o filósofo fez sobre o comportamento do povo indígena com relação ao processo de dominação europeia, é importante perceber, e Montaigne se encarrega muito bem em demonstrar isso, que o povo indígena resisitiu ao processo de colonização, razão pela qual muitas pessoas morreram pelas armas de fogo que os europeus tinham sob sua posse, não por acaso diz o ensaísta, “é de se

---

illustrate the fact that notions of good and evil are relative, that social institutions can be viable even when they assume forms that are extremely different from those we are familiar with, that peoples who do not have the same religion or the same political status as us can live in a way that is fully harmonious and happy. And once this connection between the development of ethnographic knowledge and revolutionary critique was made, a permanent link was established. In every century you find, in the revolutionary literature, a systematic use of the new knowledge provided by the discovery of primitive peoples.

admirar o entusiasmo indomável com que os homens, mulheres e crianças correram mil riscos e enfrentaram mil perigos na defesa de seus deuses e de sua liberdade, suportando toda espécie de privação e tormentos, inclusive a morte, para não se submeterem aos conquistadores” (Montaigne, 1972 p. 417). Ou seja, uma tentativa legítima desses povos se oporem às forma de controle e escravidão que os colonizadores tentavam fazer.

Portanto, essas descrições precisas feitas pelo o ensaísta francês representam uma crítica profunda ao processo do colonialismo, é evidente que a pesquisa não pretende fazer uma discussão profunda sobre o tema, embora seja perfeitamente possível, mas apenas, conforme já apontado no subtópico anterior, projetar um horizonte sobre como esse problema foi se perpetuando ao longo dos séculos e, sobretudo, mostrando como nos *Ensaio*s encontra-se respaldo para essa questão. Pois bem, de acordo com Montaigne, a reação dos indígenas aos europeus, isto é, o espanto que eles tiveram quando se depararam com seus navios, cavalos, armas e características físicas, os deixaram impactados – é o que chamamos acima de ‘choque cultural’ – com tamanha diferença, um fator que impossibilitou muitos de reagir, para Montaigne (1972, p. 417):

Sua derrota explica-se em grande parte pela malícia de que os adversários, pelo espanto em que caíram ao ver chegarem homens barbudos, de língua e religião diferentes e vindos de uma parte do mundo cuja a existência os indígenas não podiam sequer imaginar. E chegaram montados em grandes monstros desconhecidos de quem nunca vira um cavalo nem outro bicho capaz de carregar um homem; e usavam coletes de pele lisa e dura, e armas cortantes e resplendentes, milagrosas e temíveis para quem trocava os espelhos por punhados de ouro. Acrescentam-se os estrondos e rios de nossos arcabuzes e canhões capazes de amedrontar o próprio César se os visse! Eles que não tinham senão tecidos e algodão, e arcos, pedras e bastões, e escudos de madeira, por armas, e boa fé e curiosidade ingênua a opor ao invasor, e ter-se-á compreendido a razão das derrotas.

O que o filósofo francês também mostra, de forma explícita nessa passagem, é que esse povo vivia em paz e tranquilidade, o que o pensador chama de “estado de inocência”, ou seja, um estado de pureza humana de povos que estão afastados da artificialidade, e, portanto, de uma necessidade patológica de poder e dominação, isso aliado ao desejo de dominar o “outro” a qualquer custo. Montaigne cita os espanhóis mostrando que as colonizações sanguinárias que eles realizavam por onde passavam vinham sempre acompanhadas de um diálogo autoritário, ou seja, de uma adoração involuntária ao deus do cristianismo, sendo assim, diz o ensaísta, “eles propugnavam a crença em um só deus e recomendavam-lhes que adotassem a nossa religião, acrescentando ao discurso algumas ameaças” (Montaigne, 1972, p 417). Nessa perspectiva, o despotismo colonialista dos europeus se engrandecia espalhando-se

por todo o continente das Américas, deixando não só o seu legado sanguíneo de mortes por onde passavam, mas também, quando havia um “diálogo imposto”, o germe da sua cultura religiosa, e a obrigação a realizar trabalhos que lhes imputavam, o resultado é que os indígenas tiveram que dar suas terras para serem exploradas, e tiveram que trabalhar para explorá-las. Uma ironia insalubre para esses povos que procuravam viver em paz e harmonia. Povos, que não estavam acostumados a acatar com benevolência o autoritarismo dos estrangeiros, pessoas armadas e desconhecidas em suas terras, sendo assim, o inevitável ocorreria, isto é, uma reação destes em defesa de suas terras. Os espanhóis, como forma de punição, segundo Montaigne (1972, p. 417), “mostravam exposta pela cidade as cabeças de indivíduos condenados e executados”.

Todos esses atos sustentados e descritos por Montaigne serão repensados e analisados muito depois, tanto por Pierre Clastres, quanto por Lévi-Strauss, este na obra *Raça e história*, descrevendo tais eventos como sendo o resultado de uma falácia científica, ou seja, o falso evolucionismo, conforme já apresentado, aquele, isto é, Clastres, denominando o mesmo evento de etnocídio, portanto, ambos com uma certa aproximação analítica sobre o processo de colonização realizado tanto pelos espanhóis quanto por outras nações europeias. Um processo variável, oscilante e talvez agora sob um novo sentido uma evolução no modo de violência que era cultivado pelos europeus nas “conquistas” de territórios.

Prosseguindo seu relato sobre atos bárbaros cometidos no velho mundo, diz Montaigne (1972, p. 418), “os espanhóis mandaram queimar vivo em uma só fogueira quatrocentos e sessenta prisioneiros de guerra, dos quais sessenta eram fidalgos dentre os principais da região. Todos esses por menores, por eles próprios nos foram comunicados, pois não somente confessam tais barbaridades como delas se vangloriam”. O filósofo francês ainda questiona se tais atos de violência foram executados “como forma de sua justiça ou para prova de seu espírito religioso?”. Portanto, um questionamento importante para tentar compreender se o europeu, na medida em que matava, encontrava alguma legitimidade nisso?

A resposta é um tanto óbvia, não. Segundo o ensaísta, “nossa santa causa os reprovava, exigente que é de meios bem diversos. Se os bárbaros tinham a intenção de propagar a nossa fé, deviam pensar que não é de território que ela precisa para apoiar-se e sim de almas” (Montaigne, 1972, p. 418). Dessarte, nota-se uma certa aversão do próprio Montaigne com a tentativa de usar a religião para legitimar a violência, e, conseqüentemente dominar territórios em busca de ampliar as suas riquezas e expandir os seus impérios. Nesse sentido, poderia ser feito até a seguinte questão, teria deus interesse em terras? Ou os seus falsos fiéis usaram isso

apenas para o seu proveito pessoal? A resposta para essa questão é óbvia se o critério usado para responder for o da interculturalidade ou, como pensa Lévi-Strauss, da civilização.

Montaigne foi o primeiro filósofo, em um contexto de uma Europa eurocêntrica, a reconhecer a riqueza que cada cultura tinha, os seus conhecimentos, práticas, linguagem e relação com os outras, os diversos exemplos que o filósofo usa tanto no ensaio *Dos canibais* fazendo referência aos povos do “novo mundo”, quanto no ensaio *Dos coches* mencionando os povos do Peru e do México, são importantes, pois desconstrói, ao menos tenta, esse ideal de que a Europa é o centro de todo o conhecimento e possui uma cultura superior, na verdade é só uma cultura dentre outras possíveis. Algumas descrições que são feitas sobre vários modos de produções “primitivas”, isto é, como as primeiras civilizações produziam ferramentas e utensílios, são equivocadas, por conseguinte, de que eles viviam em uma espécie de estágio inferior ao moderno, na verdade, tal como lembra Lévi-Strauss (2008, p. 15):

Para fabricar um utensílio de pedra lascada eficaz, não basta bater numa pedra até que esta estale; apercebemo-nos disso no dia em que experimentamos reproduzir os principais tipos de utensílios pré-históricos. Então - e observando também a mesma técnica dos indígenas que ainda a possuem - descobrimos, a complicação dos processos indispensáveis e que vão, algumas vezes, até ao fabrico preliminar de verdadeiros "aparelhos de corte": martelos de contrapeso para controlar o impacto e a sua direção; dispositivos amortecedores para evitar que a vibração faça rachar a lasca. É preciso também um vasto conjunto de noções sobre a origem local, os processos de extração, a resistência e a estrutura dos materiais utilizados, uma preparação muscular apropriada, o conhecimento dos "movimentos a imprimir às mãos", etc.; numa palavra, uma verdadeira "liturgia" correspondendo, *mutatis mutandis*, aos diversos capítulos da metalurgia.

Observa-se, nesse sentido, que o conhecimento é plural e evoluiu em várias civilizações, razão pela qual caracterizá-los, de acordo Lévi-Strauss, como inferiores tomando como parâmetro a “modernidade”, ou toda a produção tecnológica ocidental, é prestar total desconhecimento. A crença, ou como lembra Montaigne, os hábitos são tão bem cultivados que cristalizam um modo de pensar sobre determinados conhecimentos, o legado de muitas comunidades, sobretudo as indígenas hoje são usadas como métodos de cura para muitas doenças, o que ficou conhecido pela ciência contemporânea como medicina alternativa. Essa tese é importante para que se possa desconstruir essas falsas crenças sobre certas culturas, Montaigne no ensaio sobre os *canibais* sente a necessidade de mostrar o quanto essa postura é nociva, uma vez que apaga a existência de outra, na medida em que se tenta impor um modo de vida a certos povos, tal como os espanhóis fizeram com os indígenas das Américas, que não são deles, mas de um povo que se intitulam senhores do mundo, com uma única religião,



comércio, cultura, e, portanto, identidade, ou seja, que todos os povos deveriam também ser dessa forma. Conhecimentos, portanto, descobertas podem ocorrer por acidente ou causalidade, mas também podem ocorrer por meio de transmissão, isto é, passado de geração para geração, as comunidades “primitivas” o fizeram quando, antes de começarem a ser escravizadas, passaram e ajudaram os colonizadores a conhecerem as florestas e as águas, modos de sobrevivência e de cura, dessa forma nenhum conhecimento pode ser considerado menor que o outro, porém, em termos proporcionais, são conhecimentos tão possíveis quanto outros, que podem ser assimilados e desenvolvidos. Para Lévi-Strauss (2008, p. 16):

Todas estas operações são muito numerosas e demasiado complexas para que o acaso possa explicá-las. Cada uma delas tomada isoladamente nada significa, só a sua combinação imaginada, desejada, procurada e experimentada permite o êxito. O acaso existe, sem dúvida, mas não dá por si só qualquer resultado. Durante dois mil e quinhentos anos, o mundo ocidental conheceu a existência da eletricidade - descoberta sem dúvida por acaso - mas este acaso devia permanecer estéril até aos esforços intencionais e dirigidos pelas hipóteses de Ampère e de Faraday. O acaso não desempenhou grande papel na invenção do arco, do bumerangue ou da zarabatana, no nascimento da agricultura e da criação de gado tal como o não desempenhou na descoberta da penicilina - da qual, como sabemos, não esteve ausente. Devemos, pois, distinguir cuidadosamente a transmissão de uma técnica de uma geração para outra, feita sempre com uma facilidade relativa graças à observação e à preparação cotidiana e à criação ou melhoramento das técnicas no seio de cada geração.

Nessa perspectiva, são formas de conhecimentos e práticas extremamente complexas, ainda que as falsas crenças tentem mostrar o contrário, como lembra Lévi-Strauss (2008), é só pegar uma argila e produzir uma panela de barro, é imprescindível saber qual argila será eficaz na produção, como fazer a panela, o tempo exato que será usado no processo de levá-la ao fogo. Assim, mais uma vez se observa a necessidade do antropólogo sustentar que não há conhecimentos superiores uns aos outros, logo não se teria como pensar em superioridade epistêmica. Nesse momento é possível perceber uma insistência da pesquisa em mostrar essa distinção de conhecimentos e de que maneira eles evoluíram, isso é importante para que se possa tentar romper com as estruturas que sustentam as falsas crenças sobre certos modos de conhecimento e, por conseguinte, a ideia de que as chamadas culturas “primitivas” não evoluíram.

Conforme sustentado por Montaigne no ensaio *Dos cochês*, sobre esses povos existe inteligência em sua língua, na agricultura, na relação em comunidade, não importa o quanto uma visão etnocêntrica de mundo tente negar ou apagar. A tematização feita sobre a religião por Montaigne, que será levada a cabo em uma pesquisa futura, demonstra que o processo de

intolerância religiosa é nocivo e pode levar a morte, como ocorreu em função das colonizações, pois os colonizadores sempre davam duas opções ou aceitar o que estava sendo oferecido ou tomar a morte como uma segunda opção, alguns, motivados pela sua honra e virtude, acabaram preferindo a própria morte ao invés de negar a sua religião, esse era o objetivo dos missionários, jocosamente “capturar almas para deus”. Não por acaso Pierre Clastres, conforme sustentando anteriormente, denomina isso de Etnocídio, para o antropólogo:

A atitude evangelizadora implica duas certezas: primeiro, que a diferença - o paganismo - é inaceitável e deve ser recusada; a seguir, que o mal dessa má diferença pode ser atenuado ou mesmo abolido. É nisto que a atitude etnocida é sobretudo otimista: o Outro, mau no ponto de partida, é suposto perfectível, reconhecem-lhe os meios de se alçar, por identificação, à perfeição que o cristianismo representa. Eliminar a força da crença pagã é destruir a substância mesma da sociedade. Aliás, é esse o resultado visado: conduzir o indígena, pelo caminho da verdadeira fé, da selvageria à civilização. O etnocídio é praticado para o bem do selvagem. (Clastres, 2003, p.84).

Portanto, os motivos de tentar cristianizar os povos indígenas trazia camuflado um interesse obsessivo de eliminar a sua própria religião, ou seja, com isso os seus deuses, rituais, em resumo a sua própria cultura, tudo isso em nome de uma espécie de fetichismo cristão. Além disso, se a questão for analisada com perspicácia, é possível perceber que a humanidade do ‘outro’ é uma falsa prerrogativa de fé, isto é, um artifício usado para impor uma forma de religiosidade, tratando-os não como pessoas, mas como objetos passíveis de modificação. Esses são, na verdade, o interesse, muito embora uma falsa história os ponha como heróis, por conseguinte, que cuidaram dos indígenas demonstrando humanidade e sensibilidade, entretanto, a bem da verdade é que foram violentos, iníquos e nefastos com a civilização indígena. Esse fenômeno apresentado acima é o que Clastres chama de espiritualidade do etnocídio, que na verdade seria equivalente a ética humanista.

Nesse sentido, essa tentativa de superioridade cultural que atravessou os séculos, sempre será usada como arcabouço de orientação, onde a cabeça sempre será representada pelo Ocidente, ou seja, alguém que está em cima guiando o mundo com uma racionalidade superior, por conseguinte, proclamando uma hierarquia entre as culturas para significar aquelas que possuem um sentido digno de reconhecimento, havendo aquelas que não merecem o reconhecimento, que não lhes é devido. Clastres denomina esse fenômeno de ‘axioma da superioridade’, em outras palavras, uma supremacia ocidental sobre o mundo. Sendo assim, dada a argumentação que foi feita acima, cabe o questionamento, é legítimo

pensar o Ocidente como centro do mundo ou a Europa com uma cultura superior a todas as outras? É evidente que não. Embora o Ocidente seja marcado com essa característica de superior, não por acaso lembra Clastres (2003, p. 85):

O Ocidente seria etnocida porque é etnocêntrico, porque se pensa e se quer a civilização. Uma questão, porém, se coloca: nossa cultura detém o monopólio do etnocentrismo? A experiência etnológica permite responder a isso. Consideremos a maneira como as sociedades primitivas nomeiam a si mesmas. Percebe-se que, na realidade, não há autodenominação, na medida em que, de modo recorrente, as sociedades se atribuem quase sempre um único e mesmo nome: os Homens. Ilustrando com alguns exemplos esse traço cultural, lembraremos que os índios Guaraní nomeiam-se Ava, que significa os Homens; que os Guayaki dizem deles mesmos que são Aché, as "Pessoas", que os Waika da Venezuéla se proclamam Yanomami, a "Gente"; que os Esquimós são Inuit, "Homens". Poder-se-ia estender indefinidamente a lista desses nomes próprios que compõem um dicionário em que todas as palavras têm o mesmo sentido: homens. Inversamente, cada sociedade designa sistematicamente seus vizinhos por nomes pejorativos, desdenhosos, injuriosos.

Certamente esse paradigma de pensamento que atravessou os séculos de forma tão devastadora, o fez à luz de uma antropologia mais sistemática do ponto de vista da sua pesquisa, superada, a ponto de certas expressões colonizadoras como “primitivo”, “tribo”, “índio”, por consequência, denominações pejorativas, entrarem em desuso. Não sem razão, Lévi-Strauss de forma precisa mostra como existiram povos ricos de espírito e de conhecimentos, dotados de virtudes e ciência, mas se a questão for pensada a partir do próprio ocidente, é importante perguntar: de que adianta serem possuidores de ciência, literatura, e conhecimentos de forma geral, mas matarem o seu próprio povo como forma de punição e usar isso como pretexto de espetáculo? Montaigne usando mais uma vez os gregos para sustentar as suas ideias, lembra de uma carta que Anaxímenes escreveu à Pitágoras, “como posso preocupar-me com o segredo das estrelas, quando tenho sempre presente aos meus olhos a morte ou a escuridão?” (preparavam então os reis da Pérsia à guerra contra a sua pátria). (Montaigne, 1972, p.85).

Portanto, o filósofo francês usando esse recurso retórico pondera que, embora seja um fascínio pesquisar os astros, no entanto, como fazer isso quando se tem problemas mais urgentes como a situação de guerra, de dominação, de exploração e de povos inteiros sendo massacrados? O cuidado como outro que está a um passo de distância é importante, assim como também tolerar e respeitar as diferenças daqueles que estão a um continente. O ensaísta ainda usando Anaxímenes diz, “cada um deve dizer a mesma coisa: assaltado pela ambição, a avareza, a superstição, a temeridade e com tantos inimigos dentro de mim, como eu de me

preocupar com o movimento do mundo?” (Montaigne, 1972, p. 85). Esse ponto é imprescindível para lembrar da importância dada pelo filósofo ao exercício do espírito, ou seja, das virtudes, pensa Montaigne que um homem vazio de espírito, por mais que domine a Lógica, a Geometria e todas as ciências, é capaz de atrocidades, como matar, em nome de poder e riquezas outros povos.

“É preciso evitar, como inimigas da sociedade, todas as particularidades e originalidades de nossos usos e costumes”, (Montaigne, 1972, p. 88). Nessa afirmação o ensaísta sustenta que o corpo é maleável, e, portanto, os costumes podem ser desenvolvidos a vista de não tornar o outro inferior, ou desigual, mais igual com sentido e valor imanente. Mais uma vez é preciso perceber, agora por meio do ensaio *Da educação das crianças*, a possibilidade da interculturalidade como a estrutura que dá sentido a uma igualdade diferente, ou seja, por mais que existam povos com hábitos diferentes, ao mesmo tempo, eles são iguais na condição de *ser humano*, esse, portanto, é o fio condutor que liga toda a humanidade, razão pela qual o “outro” não pode ser usado como objeto para atingir fins particulares. No ensaio mencionado acima, conforme sustentado no início do capítulo, o filósofo de Aquitânia não se propõe a preparar um tratado de educação, mas apenas fornecer alguns aspectos que segundo ele são importantes para o desenvolvimento e uma criança de forma geral. Nessa perspectiva, o autor não se refere única e exclusivamente a uma educação formal através das letras, embora seja importante, contudo, uma educação dos costumes, e, portanto, do espírito, razão pela qual os seres humanos não são o que pensam ou escrevem, mais o que fazem.

Se o nosso jovem estiver bem provido de acontecimentos reais, não lhe faltarão palavras; e virão por mal se não quiserem vir por bem. Há quem se desculpe por não poder exprimir as coisas belas que pretendem ter na cabeça e lastime a sua falta de eloquência para os revelar: é mistificação, (Montaigne, 1972, p. 89).

A vida prática, ou seja, uma vida conduzida em comunidade repleta de acontecimentos reais representa uma rica fonte de conhecimento, mais bem traduzida e capaz de melhorar o funcionamento da própria vida, sobretudo na relação com os “outros”. Desse modo, quando o espírito é bem fecundado mediante as virtudes, as boas palavras se tornam espontâneas não necessitando de nenhuma gramática para tanto. Usando Sêneca diz Montaigne (1972), “quando as coisas se assenhoram do espírito as palavras ocorrem”. Essas são verdades simples e naturais, efetivas e pragmáticas sobre como se deve viver, ou seja, existem assuntos que são reais e naturais da vida sobre os quais se discute a luz das próprias vivências e não através de manuais ou tratados.

Estas lições, o jovem as traduzirá, em ações e as implicará aos atos de sua vida. Ver-se-á se é prudente em seus cometimentos, se é bondoso e justo no seu proceder; se é sensato e gracioso no falar: se tem ânimo na doença, modéstia nos jogos, moderação nos prazeres, o jogo fácil no que concerne aos manjares, seja carne ou peixe, e no que respeite as bebidas, seja vinho ou água; “se seus conhecimentos lhe servem, não para mostrar o que sabe mais para ordenar seus hábitos; se se domina e obedece a si próprio, (Montaigne, 1972, p. 89).

Portanto, o ensaísta sente a necessidade de desmontar o que é mais importante os feitos que as palavras, isto é, as ações tem implicações diretas na própria vida, assim como também na vida em comunidade, razão pela qual, uma vez que os costumes foram instituídos por valores e virtudes, se teria como construir jovens com disposição a praticar o bem. É nesse sentido que a civilidade conforme apresentada nos *Ensaaios* vai se desenhando, ou seja, como uma forma ou procedimento espontâneo que se desvela na vida prática, pois pensa Montaigne que as pessoas são o resultado do que fazem e não do que dizem. À vista disso, é evidente que autor não está dizendo que as letras não tem importância para a vida, pois sabe-se que sim, tanto que aos sete e oito anos de idade ele fugia para ler as fábulas de Ovídio desprezando outras formas de divertimentos, e aos poucos, foi desenvolvendo a sua linguagem, entretanto, esse ponto, não vem ao caso, uma vez que a pretensão do capítulo é mostrar como a civilidade poderia ser repensada como uma virtude espontânea para a vida humana.

Ora, se as virtudes e a vida prática são condições imprescindíveis para que se possa viver e conviver uns com os outros, disso se segue duas consequências em forma de tese: primeiro, que não existe nenhuma cultura superior a outra; segundo, é perfeitamente possível que povos possam coexistir com tolerância e reciprocidade sem quaisquer formas de dominação. A humanidade, categoria que Montaigne usa para falar do humano, e, por consequência da própria virtude, é substancial para pensar o “outro” como fim em si mesmo, e não como um meio para extrair deles riquezas e sustentar ambições, bem como desejos. Nesse sentido, todas as culturas nos primórdios de seus desdobramentos, se constituíram pelas bases da dominação e expansão, foi o mesmo para os gregos, romanos e vikings, o mesmo não foi diferente no Oriente Médio com os Sírios, e nem na África com os egípcios, em particular com Ramsés; portanto, impérios sendo erguidos às custas de mortes de dominações de terras e povos inteiros, deixando para trás uma trilha de história sanguinárias sobre a qual aqueles povos massacrados já mais foram os mesmos.

O filósofo dos *Ensaaios* sabia, não só o que já tinha ocorrido com culturas no passado por meios de massacres, segundo os documentos históricos, mas também o que estava acontecendo naquele momento com outros povos recém “descobertos” pelos europeus, por isso, reiteramos que Montaigne é o primeiro filósofo da Europa a falar da própria Europa e de como as suas riquezas são conquistadas. Portanto, às custas de quê e de quem os europeus se tornam cada vez mais ricos? É evidente que a resposta estava adiante, coma a colonização de povos, e, portanto, com a destruição de vidas, culturas, e de certa maneira, com a história de um povo. À vista disso, percebe-se um sistema de aspectos que são usados como justificativas para pregar o ódio, a intolerância, o preconceito, e, por último e mais cruel, a barbárie, em síntese, por conta de diferenças entre os costumes uma cultura inteira é subjugada. Montaigne, na *Apologia de Raymond Sebond*, declara, fazendo referência aos “índios” do Brasil:

Vi outrora homens vindo por mar de longínquos países. Como não compreendíamos a sua língua o os seus costumes, suas atitudes e suas vestimentas não se assemelhavam aos nossos, consideramo-los selvagens e estúpidos. Atribuímos a sua estupidez ao fato de não falarem francês, e se calarem, de ignorarem o beijo na mão, nossas referências requintadas, nossas maneiras, tudo isso a quê, sob pena de incorreção, desejaríamos se moldasse toda a humanidade. Condenamos tudo o que nos aparece estranho e também o que não compreendemos. (Montaigne, 1972, p. 221. Grifo nosso).

Observe-se, que Montaigne insiste não só no ensaio geral que anuncia o tema da etnologia, a saber, *Dos canibais*, mas também em outros tais como *a Apologia*, no problema de condenar o diferente a partir de si mesmo, certamente o ensaísta sabe que existem diferenças entre as culturas e que certos costumes podem causar espanto, pelo o que foi chamado no capítulo anterior de “choque cultural”, esse fenômeno é natural, todavia, as consequências que podem derivar disso, é que pode se tornar um problema, isto é, negar a existência do “outro”, ou melhor, considerá-lo sem “cultura” por não conhecer o seu modo de vida e costumes e, sobretudo, por não ser igual aos seus, é um dos maiores desserviços que se pode prestar a humanidade.

Essa potencialização dada às virtudes como modo de vida, isto é, uma vida destituída de ambições como o poder e o desejo de dominar o diferente, é importante, segundo Montaigne, pois não só elimina essa disposição instintiva de querer o que o outro tem, mas também pode tornar possível uma coexistência pacífica entre todas as pessoas nesse pequeno globo. Para Birchall (2007, p. 107),

[...] a assimilação do canibal ao ideal de sábio vai além da redução do outro a si denunciada pelos intérpretes nossos contemporâneos. Ela funciona também, e por meio da própria identificação, como índice de uma profunda diferença entre as culturas, pois a sabedoria, a virtude e a coragem são os ideais perdidos pela civilização europeia e realizados no “Novo Mundo.

Portanto, o ensaísta atribui características que são uma nova configuração do que se entende como civilidade, ou seja, um modo de vida autêntico que atinge a perfeição, algo perseguido pelos europeus, porém, sustentado sobre as bases da colonização, razão pela qual eles, ou seja, os europeus não atingiram tal ideal. Birchall (2007, p. 107) ainda continua dizendo que, “o canibal é diferente não tanto como “selvagem” ou “natural”, mas naquilo mesmo que estabeleceria em princípio a sua identidade como o homem europeu: o uso da razão e a prática da virtude. Portanto, não possuir a identidade europeia é sinônimo de bárbaro, nem se precisa recorrer à historiografia para capturar a origem do conceito “bárbaro”, ou seja, se diziam bárbaros aqueles que não possuíam a identidade romana, e, portanto, estariam fora dos muros e na periferia de Roma. Nessa perspectiva, depreende-se que a “barbárie” assim como a “civilidade” são conceitos que foram estruturados de forma difusa, resultado de uma espécie de “síndrome de superioridade”, que os europeus possuíam com relação a todas as culturas que eram diferentes, de forma geral, na religião, vestimenta, comunicação, em resumo, linguagem e relação.

Declara Montaigne (1972, p. 107), “há uma espantosa distância entre a sua maneira de ser e a nossa”. Portanto, os povos ditos “primitivos” representam o ideal de “perfeição europeu”, em contraste com a Europa de seu tempo. Dito de outro modo, como pode o Europeu se dizer senhor das virtudes e dotado da mais fina razão, se o seu passado está marcado pela violência, e o seu presente seguindo um curso com massacres e projetando algo para o futuro não muito diferente. Sobre essa tal postura não se vê muito de civilizado, mas de agressividade e barbaridade, no sentido forte do termo. É preciso esclarecer que, essa questão não cai em um paradoxo, ou seja, primeiro, um Europeu falando da própria Europa; segundo, como seria possível chegar a um saber objetivo da “barbárie” partindo da própria personalidade? Ora, a ausência de um saber objetivo não impede um julgamento preciso e pessoal, ao contrário, abre espaço para que ele ocorra. Segundo Birchall (2007, p. 110):

Quanto a questão do ponto de vista do Montaigne, se ele não pode sair da própria pele, se ele cair na mesma armadilha do etnocentrismo que denuncia, se ele não pode tornar-se tão simples como homem que lhe falou sobre os canibais, (o indígena entrevistado por Montaigne), mas pensa segundo a cultura humanista do seu século, pelo ou menos ele pode, dentro das alternativas que lhe oferece o seu tempo (a lógica dos conquistadores, as opiniões comuns, as referências gregas e latinas), escolher a posição que lhe parece ser a mais sensata sobre os canibais. Na liberdade

de escolha, na possibilidade de distanciamento e de adesão, reside o que a de mais próprio aos *ensaios* de Montaigne: o exercício do julgamento pessoal por meio do qual emerge o *eu* que ele pretende pintar. Em outras palavras, dada a imersão de cada ser humano em sua cultura, não há como definir “barbárie” de forma acabada; do seu ponto de vista, porém (do ponto de vista do qual Montaigne irrefletidamente se coloca ao afastar-se de certos discursos comuns ao seu tempo), é possível dizer que, da comparação entre uns e outros, os europeus são mais cruéis que os canibais. E mais ainda: essa opinião não equivale a qualquer outra, assim como, nesse capítulo, as duas culturas não se equivalem.

É possível notar que nos *Ensaaios* – embora o pensador faça uma descrição ampla sobre a variedade de hábitos e costumes - não existe um relativismo, no sentido que foi apresentado no capítulo anterior, o que há, na verdade, é a construção de um ideal ou modelo de humanidade, sobre o qual é constituída uma imagem universal de ser humano. Todavia, constatar as diferenças que existem entre as formas de existência, bem como entre os costumes, não é condição suficiente para aceitar a todos igualmente, por exemplo, Montaigne justifica o ritual de canibalismo feito pelos tupinambás, porém, não justifica a tortura praticada pelo europeu. Nessa perspectiva, nem tudo pode ser justificado, ou seja, se é perfeitamente possível se colocar do ponto de vista do canibal, para entender o seu ritual, não é possível se colocar entre outros pontos de vista para justificar modos violentos de vida, por exemplo.

O canibal representa para Montaigne um ponto fora da curva, isto é, um povo onde a civilidade (virtude) aflora como um modo de vida prática, cuja a relação é movida pelo ato simbólico que constitui a sua identidade, isto é, a lealdade, confiança, honestidade, sobretudo o cuidado com o “outro”. Não por acaso quando os portugueses chegaram ao Brasil, por volta de 1500, os povos que aqui estavam já vivem há séculos, por conseguinte, tinham a sua história, identidade e costume, movidos pelo sentimento de confiança, acreditavam que podiam coexistir com mais uma cultura diferente da sua, todavia, foram escravizados e explorados. Portanto, o ensaísta francês reconhece nesse povo um sentido puro e natural da civilidade, ou seja, um movimento espontâneo que possibilita com que o ‘outro’ seja tomado a partir dele mesmo, por consequência, sem impor a sua cultura.

À vista disso, a humanidade é a categoria que estrutura *Os Ensaaios*, e, sobre o qual todos os povos e humanos devem ser pensados, ou seja, como possuidores de sentido, valor e significados, devendo ser tomados a partir deles mesmos, e compreendidos à luz de si mesmos; eis a interculturalidade como uma alternativa para que se possa conceber a coexistência entre os seres humanos, dito de outro modo, somos diferentes sob o ponto de vista de da etnia, no entanto, iguais como um só povo, isto é, ligados por um código que não



pode ser extirpado, a saber, a humana condição. Desse modo, toda a problematização feita por Montaigne sobre o processo de imposição cultural, portanto, de colonização, pois cumpre reiterar que ele já alertava para a possibilidade de dominação violenta por parte dos europeus, mostra que todo esse processo de apagamento – no sentido forte do termo – de outras culturas se estruturou a partir de um não reconhecimento do ‘outro’, por diferenças que a antropologia contemporânea considera, sobretudo, depois de Lévi-Strauss, nocivas e tirânicas como as diferenças de línguas, vestimentas, religiões e costumes, e, nesse sentido, tentam impor a esses povos um modo de vida que desconsiderava a sua história, identidade e costumes, aliando a isso o pretexto de conhecer as suas terras. A alteridade, a tolerância e o respeito às diferenças são categorias que constituem a interculturalidade, tema que norteia a presente pesquisa, que a assume como condição de possibilidade de superação paulatina desses impasses da cultura que se afiguram como problemas que ainda aguardam por melhor resolução.

## 5 CONSIDERAÇÕES “FINAIS”

Procuramos mostrar na presente dissertação, a todo instante, de que maneira os conceitos de civilidade, barbárie e razão são tematizados por Montaigne, e como essa discussão pôde conduzir principalmente a possibilidade do Multiculturalismo e da Interculturalidade com base, sobretudo, no ensaio *Dos Canibais*. Nessa perspectiva, perscrutou-se como a “descoberta” do “novo mundo” acarretou por um lado no abalo sísmico das estruturas do paradigma hegemônico de cultura europeia, isto é, de que a Europa era o centro cultural do mundo, por outro foi apresentado ao mundo culturas e povos inteiros com costumes e hábitos riquíssimos, todavia, mal compreendidos, iniciando-se assim um novo ciclo na história, a saber, a colonização.

O objetivo final da pesquisa foi responder a quatro perguntas/problema, a saber, são bárbaros os povos recém “descobertos” nas Américas? Por que o processo de racionalização do mundo, conduzida pelo europeu, tentou apagar várias culturas? Como o tema da interculturalidade pode ser pensado como uma alternativa à luz do ensaio *Dos Canibais*? De que maneira alguns dos *Ensaio*s de Montaigne podem ser pensados como uma possibilidade para a etnologia moderna? Essas são as questões que o trabalho dissertativo se encarregou de responder dentro de suas possibilidades.

Dessa forma, procurou-se mostrar, dentre outras coisas, que o filósofo francês inicia o ensaio *Dos Canibais* fazendo os seguintes questionamentos: o que é barbárie? O que há de bárbaro nesses povos? Montaigne nota, que os europeus consideram bárbaros tudo aquilo que não se pratica em sua terra, portanto, as religiões, a linguagem, a política e, por sua vez, as culturas de forma geral, que não são cultivadas pelo seu povo, logo, não haveria nada de ‘bárbaro’ ou ‘selvagem’ nos canibais. Assim, por analogia o autor problematiza se é mais bárbaro torturar uma pessoa em praça pública com pretexto de espetáculo, como era comum na Europa ou comer uma pessoa depois de morta como um ritual simbólico? É evidente que, para Montaigne, se pôr numa balança rapidamente ela irá pender para o lado europeu, haja vista que os seus atos são movidos pela necessidade de prazer em causar dano ao outro, a ambição, a vaidade o sentimento de posse etc. caracterizam esse povo. Os indígenas, em contrapartida, eram movidos pelo ritual simbólico de prestar uma homenagem com honra e lealdade ao corpo que era comido depois de morto.

Não vejo nada de bárbaro ou selvagem no que dizem daqueles povos; e, na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra. E é natural, pois só podemos julgar da verdade e da razão de ser das coisas pelo exemplo ou ideia do uso e dos costumes do país em que vivemos. Nesse a religião é sempre a melhor, a administração é excelente, e tudo mais perfeito. A essa gente chamamos selvagem, como denominamos certos frutos que a natureza produz sem a intervenção do homem. Eno entanto, aos outros, aqueles que alteramos por processo de cultura, e cujo o desenvolvimento natural modificamos, é que deveríamos aplicar o epíteto. (Montaigne, 1972, p. 105).

Nessa passagem o ensaísta responde as duas questões, a saber, que aqueles povos do “novo mundo” nada possuem de “bárbaro” ou “selvagem”, apenas um modo de vida com costumes e valores que são diferentes dos praticados pelos europeus. Todavia, essas diferenças, muito mal compreendidas foram motivos suficientes para considerá-los como não humanos ou sem cultura. Ao lançar o olhar para o outro, Montaigne tenta conhecê-los a partir deles mesmos, levando em consideração como eles se apresentam e não como o europeu os representa, razão pela qual o filósofo consegue fazer um juízo mais autêntico sobre a cultura daqueles povos, e, nessa perspectiva, não encontra nada de incivilizado, na verdade, encontra a mais profunda civilidade, a saber, a virtude, uma pureza humana e um ideal de perfeição, o qual os europeus não tinham alcançado.

É fato que a curiosidade do ensaísta acaba levando ele a caminhos longos e jamais trilhados antes, uma vez que pela primeira vez um europeu em toda geografia intelectual da Europa conseguiu de forma tão profunda falar sobre o tema da colonização, mesmo sem ter essa pretensão. Destarte, o ensaio *Dos Canibais* abre uma possibilidade para que temas tão

inovadores, bem como caros à humanidade sejam pensados, como, por exemplo, o tema da interculturalidade. Não por acaso, nesse trabalho pode ficar claro como essa possibilidade e alternativa podem ser refletidas e analisadas sobre o ponto de vista dos *Ensaaios*, dito de outro modo, fica nítido como um autor do século XVI pôde proporcionar uma visão de mundo e da própria humanidade para que se pudesse repensar as culturas e de como a negação das diferenças pode fazer desabrochar o prazer de aniquilá-las, ou seja, pela intolerância e segregação.

Destaca-se, como a “descoberta” do “novo mundo” ocasionou uma possível quebra de paradigma coma concepção de homem, religião, cultura e mundo. Uma vez que foi apresentado ao globo uma nova linguagem, costumes e, portanto, modo de conceber a vida que até então não tinham sido vistos. A não compreensão das diferenças por parte dos europeus, aliado à sua sede de poder, conduziu ao aniquilamento de povos, impossibilitando a coexistência.

Observa-se, pois, no ensaio *Dos Canibais*, como as ideias desenvolvidas abriram possibilidade também para que o tema da etnologia fosse pensado como uma alternativa possível no pensamento do autor. É indubitável, e isso não pode ser perdido de vista, que não foi sustentado no decurso da pesquisa Montaigne como etnólogo, embora isso seja perfeitamente possível, mas sustentamos a tese de que a forma de como o tema da cultura é desenvolvido no ensaio em questão abre possibilidade para que a etnologia seja pensada como essa alternativa, afinal Montaigne analisa, investigava, e compara as diversas culturas, no que tange aos seus costumes, hábitos linguagem, vestimentas, religião e rituais praticados em sua terra. Isso não só significa, dá sentido ou incorpora, como também corrobora a hipótese do seu pensamento ser uma possibilidade e alternativa à etnologia.

Sendo assim, repesar os conceitos de “civilidade” e “barbárie” a luz do dos Ensaaios de Montaigne, é fundamental para que os problemas relativos à cultura, e, por consequência que ferem a humanidade do “outro”, sejam amenizados ou possivelmente solucionados. Pois todos os seres humanos são ligados por um fio condutor, a saber, a ‘humana condição’, o qual nada pode romper. À vista disso, a coexistência alimentada pela tolerância, respeito e compreensão das diferenças, proporcionaria uma interação salutar entre as pessoas de diferentes costumes. Pois somos todos diferentes em sentido estrito (cultura), todavia, iguais em sentido amplo (humanidade).

## REFERÊNCIAS

- ANTUNES, Danielle. **Da invenção de si mesmo na relação com o Outro: Reflexões acerca da diferença entre as gentes**. Modernos e Contemporâneos, Campinas, v. 4, nº 10, jul/dez., 2020.
- AUERBACH, Erich. **Mimeses: a representação da realidade na literatura ocidental**. Tradução de Suzi Frankl Speber. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- AZAR FILHO, Celso Martins. **A filosofia de Montaigne: Introdução ao pensamento renascentista**. Rio de Janeiro: Editora Gama Filho, 2009.
- BEGON, Joan. **Modernidad y actualidad em Montaigne**. Tópicos, Santa Fé, nº13, 2005.
- BIRCHAL, Telma de S. **O eu nos Ensaíos de Montaigne**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.
- BODIN, Jean. **Os seis livros da república**. 2. Edição. São Paulo: Ícone, 2017.
- BRÉHIER, Émile. **A história da filosofia: do renascimento à ilustração**. São Paulo: Mestre Jou, 1947
- BURKE, Peter. **Montaigne**. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- BURCKHARDT, Jacob. **A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio**. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- CÉLIA, Maria. **O mundo novo de Montaigne**. Modernos e Contemporâneos, Campinas, v. 4, nº 10, jul/dez., 2020.
- CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- COMTE-SPONVILLE, André. **Valor e verdade**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.
- CRISTINA, Maria Theobaldo. Montaigne, **Os canibais e todos os Outros Mundos**. Modernos e Contemporâneos, Campinas, v. 4, nº 10, jul/dez., 2020.
- DESAN, Phillipe. **Montaigne et la sociabilité de cannibales**. Modernos e Contemporâneos, Campinas, v. 5, nº 11, Jan/Jun., 2021.
- DOMINGUES, José. **O ensaio como método**. Covilhã: LusoSofia Press, 2019. Disponível em: [www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net). Acesso em 02 de outubro de 2023.
- DUBOIS, Claude-Gilbert. **O imaginário da Renascença**. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995.
- ELIAS, Jakob, Poritzky. **Montaigne**. Modernos e Contemporâneos, Campinas, v. 4, nº 10, jul/dez., 2020.
- ELIAS, Nobert. **O processo civilizatório**. Tradução, Ruy Jungman; revisão e apresentação: Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

EVA, Luiz. **A figura do filósofo: Ceticismo e subjetividade em Montaigne**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

\_\_\_\_\_. **Ceticismo e Costume em Montaigne**. In: Linguagem e Filosofia. Anais do Segundo Simpósio Internacional Principia. Cupani, A. O. & Mortari, C. A. (orgs.). Col. Rumos da Epistemologia, vol. 6, Florianópolis, 2002.

\_\_\_\_\_. **Montaigne e o Ceticismo na Apologia de Raymond Sebond: A natureza Dialética da Crítica à Vaidade**. Revista O que nos faz pensar, Rio de Janeiro, v, 6, nº 8, p. 106-117, Nov/1994.

FETZ, Reto, Luzius. **Michel de Montaigne – Filosofia como busca por autoidentidade in Filósofos da Renascença: Uma introdução**. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

FRIEDRICH, Hugo. **Montaigne**. Translated by Dawn Eng. Califórnia: University of California Press, 1991.

GOODY, Jack. **Renascimentos: um ou muitos?** Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Unesp, 2011.

GOURNAY, Marie. **Igualdade entre mulheres e Homens**. Modernos e Contemporâneos, Campinas, v. 4, nº 10, jul/dez., 2020.

HARTLE, Ann. **Montaigne and the Origins of Modern Philosophy**. Evanston: Northwestern University Press, 2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **From Montaigne to Montaigne**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2019.

\_\_\_\_\_. **Raça e História**. Tradução: Mariano Ferreira. Portugal: Editorial Presença, 2008.

MARCONDES, Danilo. **Montaigne, A descoberta do Novo Mundo e o Ceticismo Moderno**. Outramargem: revista de filosofia, Belo Horizonte, nº 5, 2º semestre/2016.

MINER, Horace M. **Ritos corporais entre os Nacirema**. Tradução de Selma Erlich. In: A. K. Rooney e P. L. Vore (Org.). You And The Others – Readings in Introductory Anthropology. Winthrop Publishers, Cambridge, 1973, p. 72 – 76.

MONTAIGNE, Michel de. **Ensaaios**. Tradução: Sergio Milliet. São Paulo: Abril cultural, 1972.

\_\_\_\_\_. **Os Ensaaios: Livro I**. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Os Ensaaios: Livro II**. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. **Os Ensaaios: Livro III**. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **Les Essais**. Eds. P. Villey and V.-L. Saulnier - online edition by P. Desan, University of Chicago. ARTFL (American Research on the Treasury of the French

Language). Disponível em: <http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/montaigne>. Acesso em 22 de Dezembro de 2021.

OBERG, Kalervo. **Culture shock: Adjustment to new cultural environments**. Practical Anthropology. Sage publications, Califórnia, v. 7, issue 4, p. 177-188, 1960.

ROCHA, Everardo, Guimarães. **O que é Etnocentrismo?** São Paulo: Brasiliense, 1988.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SMITH, Plínio Junqueira. **Experiência, prática e vida no capítulo “Da Experiência” (III,13) dos *Ensaio*s de Montaigne**. Discurso, v. 52, n. 2 (2022), p. 48 – 71.

STAROBINSKI, Jean. **Montaigne em Movimento**. Tradução: Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da américa: a questão do outro**. Martins Fontes: São Paulo, 2º edição, 1999.

VILLEY, Pierre. **Observações introdutórias aos capítulos**. In: Os Ensaio:s Livro II. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2006.