

MONTAIGNE E HERÓDOTO

MONTAIGNE AND HERODOTUS

Maria Célia Veiga França¹

Resumo

Depois de percorrer rapidamente a recepção da *História* de Heródoto no renascimento, debruçaremos-nos sobre a presença e a influência do autor grego sobre Michel de Montaigne, tentando apontar para alguns aportes que sua leitura trouxe para o pensamento do renascentista. Voltaremos-nos mais especificamente para a menção aos povos citas nos dois autores, que parece ilustrar bem o papel desempenhado pela leitura que o francês fez de Heródoto.

Palavras-chave

Montaigne, Heródoto, povos citas, história.

Abstract

After briefly reviewing the reception of Herodotus's History during the Renaissance, we will examine the Greek author's presence and influence on Michel de Montaigne, attempting to some of the contributions his reading made to the Renaissance thinker. We will focus more specifically on the mention of the Scythian peoples in both authors, which seems to illustrate the role played by the Frenchman's reading of Herodotus.

Keywords

Montaigne, Herodotus, Scythian peoples, history.

¹ Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2000), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2003), doutorado em filosofia sobre Montaigne pela Université de Caen (2008) e pós-doutorado em filosofia pela UFMG (2011).

Como bem sabemos, os autores gregos foram de extrema importância para a construção do pensamento montaigniano. Muito já se estudou e publicou sobre essas influências, mas alguns autores permanecem pouco visitados. É o caso de Heródoto, historiador presente ao longo dos *Ensaio*s, ao qual Montaigne faz muitas referências, diretas e indiretas. Neste trabalho, tentaremos abordar algumas das questões levantadas pela leitura que nosso autor fez do historiador grego. Na obra em que trata dos livros de história moderna² utilizados por Montaigne, Pierre Villey nos diz que Montaigne lê Heródoto na tradução francesa de Saliat, mas não se sabe em qual das edições, já que são idênticas. Seu título era: *Les neuf livres des histoires de Herodote prince et premier des historiographes grecz, intitulez du nom des Muses Clio, Euterpe, Thalia, Melpomène, Terpsicore, Erato, Polymnia, Urania, Calliope, plus un recueil de George Gemiste dict Plethon, des choses avenues depuis la journée de Matinée, le tout traduit du grec en françois par Pierre Saliat*. Saliat não trabalhou sobre o texto grego, mas sobre o texto traduzido do grego para o latim por Lorenzo Valla. Apesar deste método ter sido censurado na época, Montaigne não faz comentários sobre a questão. Henri Estienne, por sua vez, personagem importante para a recepção de Heródoto no renascimento, critica, em sua *Apologia para Heródoto*, a tradução dos historiadores gregos feita sobre traduções latinas que ele chama de infieis.

Os primeiros comentadores contemporâneos de Montaigne sugerem que, na primeira edição dos *Ensaio*s de 1580, ele faz, ao que tudo indica, dez empréstimos da *História* de Heródoto. Mas Villey não concorda que todas estas passagens tenham sido tiradas do texto do historiador, e acredita que elas tenham vindo antes dos moralistas e de outros autores, como por exemplo de Amyot, tradutor de Plutarco. Seu argumento principal é que não há provas de que Montaigne tenha lido Heródoto entre 1570 e 1580 (Villey, 1908, p. 184). Villey traz um exemplo para corroborar sua afirmação, lembrando que a anedota do esqueleto trazido para as festas egípcias para lembrar a condição mortal dos homens se encontra também em Amyot, de quem Montaigne a teria copiado textualmente. Nos

² Villey, Pierre. *Les livres d'histoire moderne utilisés par Montaigne*. Paris: Hachette, 1908.

acréscimos feitos na edição de 1588 dos *Ensaïos*, Montaigne faz 6 referências ao historiador e Villey afirma que estes sim podem ser empréstimos vindos diretamente de Heródoto (Villey, 1908, p.185). Todavia, eles ainda parecem em grande parte espelhados em Lopez de Gomara, em Amyot e em Plutarco, de quem ele retoma mais uma vez os termos (Villey, 1908, p.186). O último desses seis exemplos traz um texto bastante próximo de Saliat e é nesta época que Villey acredita que Montaigne leu Heródoto (Villey, 1908, p.187). Na edição de 1595 dos *Ensaïos* as contribuições de Saliat se tornam, segundo Villey, totalmente consideráveis. Os comentadores relevam 45 empréstimos ou alusões, sendo que 25 dentre eles têm palavras semelhantes às do texto de Saliat. E Montaigne volta inclusive nas referências das primeiras edições para corrigi-las ou completá-las.

Bénédicte Boudou mostra, em sua *Recepção de Heródoto no século XVI*³, como o historiador que lhe sucedeu diretamente, Tucídides, procurou se distanciar de Heródoto, questionando a exatidão de sua reconstituição histórica e inaugurando normas mais estritas de credibilidade, ao declarar que o historiador deve relatar aquilo que viu (Boudou, 2003, p.729). Sabemos que esta não é a proposta de Heródoto, que aliás o deixa claro em seu texto: “De resto, estou apenas reproduzindo aqui o que me relataram os Líbios”, “Se é verdade, não sei; limito-me a repetir o que sobre isso me disseram” (Heródoto, 2019, p. 381). “Sobre o que acabo de expor, posso falar com inteira segurança; mas o que se segue é assunto privado e não se baseia na mesma certeza” (Heródoto, 2019, p. 99). “Esta maneira de contar a retirada de Xerxes não me parece verossímil por muitas razões e, principalmente, no que diz respeito ao destino trágico daqueles persas” (Heródoto, 2019, p. 285). Quando Tucídides acusa Heródoto de inverossimilhança, ele é o primeiro de uma longa série de autores. Plutarco escreve um tratado *Sobre a malignidade de Heródoto*, acusando o autor de ter deturpado os fatos de forma intencional. Diz ainda que ele apresentava diferentes versões que, eventualmente, seriam

³Boudou, Bénédicte. “A recepção de Heródoto no século XVI” in *Greco et Romains aux prises avec l'histoire*. Représentations, récits et idéologie. Colloque de Nantes et Angers. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2003. p.729.

contraditórias. Outra acusação, a de que o historiador teria mostrado demasiada simpatia com relação aos bárbaros, e mostrado parcialidade com relação à Atenas, faltando tanto com a verdade na relação dos fatos, quanto com o equilíbrio em seus julgamentos (Boudou, 2003, p.729).

Apesar das acusações durante o período antigo, no renascimento, com a recuperação do texto de Heródoto, alguns autores tomam sua defesa, como por exemplo Henri Estienne, que escreve em sua *Apologia de Heródoto*: “Se entre povos vizinhos e que vivem em um mesmo período os usos e os meios são tão discordantes, devemos considerar inacreditáveis a diferença entre nós e aqueles dos quais fala Heródoto, estando eles tão distantes de nós não somente pela distância física, mas também pelo tempo?” (Estienne Apud. Boudou, 2003, p.730). Lorenzo Valla completa a defesa e acrescenta que Heródoto traz mais substância, mais conhecimento prático, mais sabedoria política, mais costumes e mais aprendizado do que qualquer preceito de qualquer filósofo.

O italiano Pontano, que escreve o prefácio da tradução de Heródoto feita por Lorenzo Valla lembra de suspeitar do “pai da história”, porque os antigos não concebiam a verdade com o mesmo rigor que os humanistas. E encontramos a mesma dúvida no *Ciceronianus* de Erasmo, onde este opõe o fabuloso Heródoto à Moisés; enquanto Juan-Luis Vivès, ao pensar sobre as diferentes disciplinas a serem ensinadas o chama antes de “pai das mentiras” do que de “pai da história”. Camerarius, por sua vez, explica que Heródoto não mentia, mas expressava dúvidas com relação às histórias que ele considerava fabulosas, como vimos nas passagens anteriores. Ele mostra, portanto, que Heródoto exprime, sim, reservas quanto ao que afirma em sua *História*: “quanto à mim, tenho o dever de informar aquilo que dizem, mas certamente não sou obrigado a acreditar nisso” (Apud. Boudou, 2003, p.731).

Sendo assim, na sequência de Camerarius, Henri Estienne reabilita Heródoto com sua *Apologia pro Herodoto*, afirmando que aqueles que o acusam de mentira fazem um amálgama entre transmissão de testemunhos e adesão. O julgamento de inverossimilhança tem como causa uma confusão entre o verdadeiro e o verossímil. Os que declaram inverossímil a *História* de Heródoto não examinam sua relação com o real

nem sua carga de verdade. Eles descrevem aquilo em que são capazes de acreditar em um dado momento e confundem o verdadeiro com o crível. A distinção estabelecida por Henri Estienne entre o verdadeiro e o crível marca uma mudança importante na leitura da *História*. A libertação com relação ao verossímil significa uma ruptura com a noção de exemplaridade da história, à qual Erasmo e Budé ainda estavam amarrados, já que eles viam na história uma escola da formação intelectual. Esta mudança pode ter sido soprada a Estienne pelas *Hipotiposes* pirrônicas de Sexto Empírico, que, apoiado em alguns exemplos emprestados de Heródoto, conclui, da diversidade dos costumes, a relatividade dos julgamentos. Iluminado por Sexto Empírico, Estienne se interessa em Heródoto pela diferença enquanto diferença (Boudou, 2003, p.732). Uso próximo do que fará Montaigne. Veremos que as semelhanças entre Montaigne e Henri Estienne são consideráveis, mas este importante paralelo demandaria um outro trabalho.

A noção de verdade histórica se encontra ligada ao espaço e ao tempo. É necessário evitar medir o passado pelo presente, já que, como diz a *Apologia de Heródoto*, “vemos que a mudança é grande nos costumes e usos de um mesmo país de um século para o outro” (Apologia I, 26 Apud. Boudou, 2003, p.733). É sempre sob a influência de Sexto Empírico que Estienne olha para Heródoto como um viajante. Sua *História* traz uma interrogação sobre o que seria a noção de alteridade, ao ponto de Plutarco ter acusado o historiador de ser favorável aos não gregos em seu *Da malignidade de Heródoto*. Ao adotar o ponto de vista do viajante ou do etnógrafo que era Heródoto, Henri Estienne o utiliza para fazer uma crítica dos costumes de seu tempo (Boudou, 2003, p.733).

Talvez seja esta a razão pela qual os reformados tenham sido particularmente ligados a Heródoto. Enquanto Jean Bodin julga o grego como um mentiroso, e Montaigne prefere ler Xenofonte, Sebastien Castellion, Théodore de Bèze e Pierre Viret se interessam particularmente à Heródoto em quem eles vêem um exemplo da pureza primitiva (Boudou, 2003, p.737)

Gostaríamos de retomar a leitura de Bénédict Boudou no que diz respeito à recepção de Heródoto por Montaigne. A autora se limita a dizer que Montaigne prefere Xenofonte a Heródoto. É verdade que Montaigne cita Xenofonte pelo nome 36 vezes, enquanto cita Heródoto pelo nome 9 vezes. Sabemos, graças ao trabalho de Villey, que o texto de Heródoto é retomado por Montaigne 50 vezes, mas não conhecemos estudos que façam a mesma contagem para Xenofonte. Sabemos que ele cita Ciro, cuja história é contada tanto por Xenofonte quanto por Heródoto, 27 vezes. Mais do que saber se Montaigne prefere Xenofonte a Heródoto, devemos admitir que a importância de Heródoto para o pensamento de Montaigne não é menor. Gostaríamos de comparar então a visão da história de Montaigne com a de Jean Bodin, que considera Heródoto um mentiroso. Bodin também afirma que Plutarco era um autor ignorante e que escrevia coisas fantasiosas. Ora, através da defesa que Montaigne faz de Plutarco nos *Ensaio*⁴ acreditamos ver uma defesa indireta de Heródoto.

Primeiramente, Montaigne vai questionar a verdade que Bodin exige dos historiadores, e que não encontraria em Plutarco. No capítulo “Defesa de Sêneca e de Plutarco”, nosso autor começa fazendo um elogio da figura de Jean Bodin:

Jean Bodin é um bom autor de nossa época e dotado de muito mais discernimento do que a turba de escrevinhadores de seu século, e merece que o julguemos e consideremos. Acho-o um pouco ousado naquela passagem de seu *Méthode de l’Histoire* em que acusa Plutarco não apenas de ignorância, como também de que aquele autor frequentemente escreve coisas inacreditáveis e inteiramente fantasiosas (são suas palavras) (II, 32, p.583).

Montaigne lembra que acusar Plutarco, o autor mais judicioso do mundo, de aceitar coisas inacreditáveis e impossíveis, seria dizer que ele não possui discernimento, o que seria um absurdo. Ele toma então o exemplo que Bodin cita como impossível para mostrar que, na realidade, não se pode dizer o que é impossível ou possível: “Considero esse exemplo

⁴ MONTAIGNE, Michel. *Os Ensaio*s. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000. Citamos o texto de Montaigne da forma tradicional: livro, capítulo e página.

(da criança lacedemônia) mal escolhido, posto que é muito difícil delimitar as forças das faculdades da alma, ao passo que temos mais possibilidades de delimitar e conhecer as forças corporais” (II, 32, p.584). Montaigne censura aqueles que medem a capacidade alheia baseado naquilo que a pessoa em questão é capaz ou não de fazer. E explica que, pelo contrário, é bem provável que os lacedemônios fossem capazes de coisas surpreendentes, dada a infinidade de exemplos colhidos pelos diferentes autores antigos:

Estou tão convicto da grandeza daqueles homens (espartanos) que não apenas não me parece, como a Bodin, que sua história seja inacreditável, como nem sequer a acho rara e estranha. [C] A história espartana está cheia de mil exemplos mais rudes e mais raros; encarando assim, ela é toda milagre (II, 32, p.585).

Deixando as ações dos lacedemônios, e depois de dar vários exemplos de ações inacreditáveis ocorridas em outros lugares do mundo, como por exemplo na Espanha ou no Egito, ele conclui que:

[A] Não devemos julgar o que é possível, e o que não o é, de acordo com o que é crível ou inacreditável para nosso senso, como já disse alhures; e é um grande erro, no qual porém a maioria dos homens caem [C] não estou dizendo isso sobre Bodin, [A] ter dificuldade para acreditar a respeito de outrem algo que eles próprios não conseguiriam fazer (II, 32, p.587).

Plutarco fala de coisas que devia conhecer muito melhor do que nós (II, 32, p.588), diz Montaigne, concluindo que não devemos depreciar um historiador ou um autor porque este narra fatos que nos parecem incríveis. Ainda mais quando esses fatos ocorrem longe, geográfica e temporalmente. Ora, essa argumentação caberia perfeitamente bem para a defesa de Heródoto, que é acusado da mesma coisa.

O outro ponto que gostaríamos de abordar, no qual vemos um outro tipo de defesa da história tal qual Montaigne a aprecia, e que nos parece valer para o caso de Heródoto, se encontra no capítulo “Dos livros”. Neste caso, nosso autor não está defendendo Plutarco de Bodin, mas

argumentando sobre aquilo que o historiador de sua preferência deveria possuir. A história que Montaigne valoriza não é aquela sucessão de fatos grandiosos ocorridos da forma exata como se encontra relatada pelo historiador. Ele se interessa pelos pequenos fatos, pelas pequenas pessoas; ou seja, a intimidade daquele que está no foco do autor.

Tanto gosto de ver Bruto em Plutarco como nele mesmo. Eu antes escolheria saber com exatidão as conversas que ele manteve em sua tenda com algum de seus amigos pessoais, na véspera de uma batalha, em vez das palavras que no dia seguinte disse ao seu exército; e o que ele fazia em seu gabinete e em seu quarto, em vez do que fazia no meio da praça e no senado (II, 10, p.125).

Depois de mostrar certo desprezo pelos historiadores medianos, nosso autor explica que gosta dos muito excelentes porque estes têm a capacidade de selecionar dentro da infinidade de fatos, aquilo que importa saber. Além disso, este tipo também consegue escolher os relatos mais verossímeis para apresentar para os seus leitores. Por outro lado, Montaigne também aprecia os historiadores muito simples. Isto se deve a estes não misturarem coisas suas ao relato, exatamente o que ele esperava das narrativas sobre o Novo Mundo, quando dizia preferir o relato dos marinheiros que voltavam do continente americano ao relato dos cosmógrafos. Os historiadores simples

oferecem apenas o cuidado e a diligência de recolher tudo o que chega a seu conhecimento e de registrar de boa-fé todas as coisas, sem escolha e sem triagem, deixam-nos o julgamento intacto para o conhecimento da verdade. E que nos reproduz mesmo a diversidade dos rumores que corriam e os diferentes relatos que lhe eram feitos (I, 31, p.128).

Esse tipo de apresentação dos fatos nos lembra em grande medida a *História* de Heródoto, que parece pertencer ao grupo dos historiadores simples. Com efeito, ele traz uma gama de referências que tira das mais variadas fontes e parece apresentá-las, tais quais são recebidas por ele, ao leitor, para que este faça sua escolha a partir de então.

Montaigne não para por aí. Além de se interessar grandemente pelo cotidiano ou pela intimidade das pessoas, espera encontrar neles a diversidade universal dos seres humanos.

Os historiadores são minha bola direta: o homem em geral, que procuro conhecer, neles aparece mais vivo e mais inteiro do que em qualquer outro lugar, a diversidade e autenticidade de suas características internas no todo e nos detalhes, a variedade das formas como se agrupa e das ocorrências que o ameaçam (II, 10, p.127).

Nas edições em vida de Montaigne ele acrescentava que “o exame das naturezas e das condições de homens diversos, os costumes das nações diferentes, esse é o verdadeiro assunto da ciência moral” (II, 10, p.127) - ou seja, da história.

Dito isto, chegamos ao aspecto que a leitura de Heródoto evoca em Montaigne. Trata-se da questão da diversidade dos costumes frente ao fato de que cada um toma como natural os costumes com os quais está habituado, rejeitando os contrários. Começamos pelo capítulo “Do costume e de não mudar facilmente uma lei aceita” onde Montaigne trata esta ideia, trazendo um exemplo tomado de Heródoto. “Em suma, nos diz nosso autor, na minha opinião, não há coisa alguma que ele (o costume) não faça ou que não possa; e com razão Píndaro, pelo que me disseram, chama-o de rei e imperador do mundo” (I, 23, p.172). Anedota famosa tirada do texto de Heródoto, a passagem que segue é utilizada para demonstrar a força da adesão aos costumes.

[A] Dario perguntava a alguns gregos por quanto gostariam de adotar o costume das Índias, de comer os pais mortos (pois era o costume deles, que julgavam não poder dar-lhes melhor sepultura do que dentro de si mesmos). Responderam-lhe que por nada no mundo o fariam; mas, ao tentar também persuadir os indianos a abandonar seu costume e adotar o da Grécia, que era queimar os corpos dos pais, causou-lhes ainda mais horror. Todos agem assim, na medida em que o uso nos oculta a verdadeira face das coisas (I, 23, p.174).

Para além da anedota retomada por Montaigne, Heródoto explicita a conclusão subjacente que é a de que nenhuma nação abre mão facilmente de seus costumes, que de tão enraizados se tornam uma segunda natureza. E conclui que isto faz com que vejamos os costumes diferentes, encontrados em outros povos ou lugares, na maior parte das vezes com repulsão. Diz Heródoto:

Estou convencido de que Cambises estava louco, pois, se assim não fora, jamais ousaria escarnecer da religião e das leis.

Se se propusesse a todos os homens escolher entre todas as leis instituídas nos diversos países as que melhor lhes parecessem, de certo que, após um exame minucioso, cada qual se decidiria pelas de sua própria pátria, de tal modo estão os homens persuadidos de que não existem leis mais belas do que as deles.

Isso é uma verdade confirmada por muitos exemplos e, entre outros, pelo seguinte: um dia, Dario, fazendo vir à sua presença alguns gregos submetidos ao seu domínio, perguntou-lhes por que soma de dinheiro comeriam os cadáveres de seus pais. Todos declararam que jamais fariam tal coisa, qualquer que fosse a quantia que lhes oferecessem. Mandou chamar, em seguida, os Cários, habitantes da Índia, acostumados a comer os cadáveres dos pais, e perguntou-lhes, na presença dos Gregos, quanto queriam para queimar os pais depois de mortos. Os Indianos, horrorizados com a proposta, pediram-lhe para não insistir numa linguagem tão odiosa. Assim, nada mais exato do que a sentença que encontramos nos versos de Píndaro: A lei é rainha de todos os homens (Tália, p.243)

À diferença de Montaigne, o grego faz um julgamento severo daqueles que não conseguem respeitar os diferentes costumes; neste caso visando o rei persa Cambises, que destruíra templos sagrados ao longo de sua conquista.

Em seu texto “Dispositifs de relativisation. Le socle hérodotéen de l’anthropologie prémoderne”⁵, Frédéric Tinguely nos mostra que o sentido da relatividade dos costumes que se expressa com força em alguns autores encontra em grande parte sua origem nas possibilidades antropológicas

⁵ TINGUELY, Frédéric. « Dispositifs de relativisation. Le socle hérodotéen de l’anthropologie prémoderne », in GIRARD, Pierre; CLÉMENT, Michèle (dir.). Pré-histoires de l’anthropologie. Paris: Classiques Garnier, 2021. p. 19-39.

abertas por Heródoto. Interessa este autor a forma como alguns dispositivos textuais - e suas implicações conceituais - fazem objeto de uma atenção particular, começando na segunda metade do século XVI, podendo contribuir de maneira eficaz para a relativização das verdades morais. Ele retoma a anedota que Montaigne busca em Heródoto da seguinte forma: evocando o reino atormentado de Cambises, indigno sucessor de seu pai Ciro na cabeça do império persa, Heródoto empreende mostrar para seu leitor que é necessário que aquele que está no exercício do poder respeite a diversidade dos ritos e dos costumes dos conquistados (Tinguely, 2021, p.21).

Na relação com a diferença cultural, a normalidade se define como a capacidade em reconhecer a existência de outras normas. Aos olhos do historiador grego, a negação da alteridade é um sinal de alienação. [...] Dessas reações em espelho, Heródoto tira uma constatação que possui um valor geral: Eis a força do costume, e Píndaro tem razão de nomeá-lo rei do mundo (Tinguely, 2021, p.22).

Dario se entrega, ainda segundo o autor, a uma experiência antropológica que lhe permite, sem necessidade de se deslocar, medir o grau do apego que os diferentes povos têm para com seus costumes. A finalidade daquilo que parece ser em um primeiro momento um desejo de modificar rituais funerários de gregos e Indianos se mostra em verdade ser o desejo de observar a resistência à mudança. Frente à cegueira de Cambises que não compreendia a importância dos costumes para cada povo, sucede a inteligência do novo monarca cuja sagacidade lhe permite colocar seu poder ao serviço do conhecimento do fenômeno humano. [...] O leitor grego que se defrontava com o texto de Heródoto precisava da nova luz da tradução de um olhar excêntrico para perceber sua relação com o costume. O etnocentrismo grego é refletido quando Dario segura o espelho de Heródoto (Tinguely, 2021, p.23).

O capítulo mencionado acima, no qual Montaigne retoma a anedota herodoteana, é famoso pela longa lista de costumes estrangeiros que suscitam, segundo Tinguely, uma vertigem relativista que procede em

parte deste apólogo antropológico. Segundo o autor, seria para Montaigne manifestamente mais fácil manter-se afastado do debate e, como um pirrônico acabado, suspender seu juízo frente à perfeita isostenia das convicções morais em presença. E ele conclui que a presença de Dario e a de Montaigne se reúnem em uma mesma curiosidade descolada frente à relatividade dos julgamentos humanos (Tinguely, 2021, p. 24). A influência da reflexão herodoteana sobre a diversidade dos costumes para o pensamento de Montaigne, que implica em um respeito, como veremos mais à frente, aos costumes de outros povos, é, sim, de suma importância.

Um pouco mais à frente de seu artigo, Tinguely afirma que o capítulo incorpora também os elementos tomados ao “Dos canibais”, de forma que a inversão do olhar não está ali sem relação com as observações sugestivas dos brasileiros de Rouen. Mas a paráfrase do famoso “cada um chama de barbárie aquilo que não é de seu uso”, a algumas linhas de distância da experiência de Dario, faz parecer que a revolução sociológica realizada pela interferência dos selvagens se deve à antropologia de Heródoto. Dos necrófagos deste último aos antropófagos de Montaigne, Tinguely observa uma mesma inversão de perspectiva, uma mesma reversibilidade da barbárie. Nos dois casos, afirma ele, a crítica do etnocentrismo opera de maneira eficaz pela encenação da indignação do outro: os indígenas orientais face às fogueiras dos gregos, e os indígenas do Brasil face às desigualdades sociais europeias.

Ora, enquanto a experiência de Dario parece resultar em uma lição de relativismo cultural bastante radical - a cada povo seus ritos funerários, sua forma de honrar os mortos - o ensaio “Dos canibais” hesita entre uma concepção relativista e subjetiva da barbárie e a afirmação dos princípios universais (as leis naturais, acessíveis à razão de cada um) cuja violação se enquadraria em uma barbárie objetiva. É em virtude desta segunda concepção que a antropologia ritual dos selvagens pode, apesar de tudo, ser condenada sem etnocentrismo e que sua avaliação severa da sociedade francesa, longe de ser invalidada como o são os julgamentos transculturais em regime relativista, traz à luz a insensatez e a injustiça do mundo “civilizado”. O escopo crítico do ensaio dos “Canibais” se torna então sem igual, mas a fábula antropológica de Heródoto, sem dúvida porque o

problema das vítimas e de seu sofrimento não se coloca, permite uma leitura relativista bem mais perturbadora para o pensamento tradicional (Tinguely, 2021, p.27). Montaigne se abre, sim, para a diversidade, de forma muito mais transigente e simpatética do que seus contemporâneos. Mas não dá o passo na igualização dos diferentes costumes. Pelo contrário, apresenta certos valores como inquestionáveis, por exemplo o de não se aceitar a crueldade.

Uma vez colocado este pano de fundo, gostaríamos de voltar em algumas passagens em que Montaigne cita Heródoto nominalmente. Dissemos que Montaigne defendia Plutarco de Bodin ao dizer que não se podia condenar as anedotas que trazia como falsas, uma vez que não é possível conhecer o verdadeiro e o falso. Com relação à Heródoto, vemos acontecer a mesma coisa, na medida em que Montaigne retoma em seus *Ensaio*s algumas histórias extraordinárias narradas pelo grego, sem, no entanto, fazer qualquer julgamento. É o caso do capítulo dos “Corcéis”: “Creso, passando ao longo da cidade de Sardes, encontrou pastos onde havia grande quantidade de serpentes, que os cavalos de seu exército comiam com grande apetite, o que foi um mau presságio para seus assuntos, diz Heródoto” (I, 48, p.437).

Montaigne começa seu capítulo “Do hábito de vestir-se” nos mostrando mais uma vez a força do costume, que coloca barreiras por todos os lados. E se pergunta se o hábito da nudez seria algo natural ou algo forçado pela temperatura quente do ar. Depois de mencionar a nudez dos indígenas, também encontrada nos mouros e nos turcos, ele passa ao paralelo do hábito de cobrir a cabeça adotado por alguns povos frente a outros que levam a cabeça descoberta, independente do clima:

O rei Massinissa até a extrema velhice não pôde ser convencido a andar de cabeça coberta, por mais frio, vento e chuva que houvesse. [C] É o que se diz também do imperador Severo.

Nas batalhas travadas entre os egípcios e os persas, Heródoto diz que tanto ele como outros observaram que, entre os que jaziam mortos, o crânio era incomparavelmente mais duro nos egípcios que nos persas, porque estes trazem a cabeça sempre coberta de

toucas e depois de turbantes, e aqueles trazem-nas raspadas desde a infância e descobertas (I, 36, p. 338)

Em um outro pequeno capítulo, “Do dormir”, é sobre o hábito do sono que Montaigne se interroga. Depois de sugerir que a razão ordena seguir sempre o mesmo caminho mas não no mesmo ritmo, nosso autor passa, assim como tinha feito com relação à vestimenta, pelos diferentes hábitos do dormir, nos mais diferentes países.

E, a respeito disso, os médicos opinarão se o dormir é tão necessário que nossa vida dependa disso; pois temos que levaram à morte o rei Perseu da Macedônia, prisioneiro em Roma, impedindo-lhe o sono; mas Plínio menciona outros que viveram longo tempo sem dormir. [C] Em Heródoto, há nações em que os homens dormem e velam por metade do ano. E os que escrevem a vida do sábio Epimênides dizem que ele dormiu cinquenta e sete anos seguidos (I, 44, p. 405).

Na “Apologia de Raimond Sebond”, capítulo no qual Montaigne cataloga inúmeras vezes os diferentes costumes encontrados pelo mundo, vemos mais uma vez a retórica da diversidade.

[A] Vemos nesse mundo uma infinita diferença e variedade devido à simples distância entre os lugares. Não se vê trigo, nem vinho, nem nenhum dos nossos animais naquelas novas terras que nossos pais descobriram; lá tudo é diferente. [C] E no tempo passado vede em quantas partes do mundo não se tinha conhecimento nem de Baco nem de Ceres. [A] A crer em Plínio e [C] Heródoto, há em alguns lugares espécies de homens que têm pouquíssima semelhança com a nossa (II, 12, p.288).

Já no capítulo “Da afeição dos pais pelos filhos”, ele afirma que a afeição natural pode ser alterada tanto nos humanos quanto nos animais, e por isso ele acreditava em Heródoto quando este dizia que em certa região da Líbia os homens se uniam às mulheres indistintamente, e que a criança, quando se tornava forte o suficiente para andar, encontrava seus pais em meio à multidão. O que, segundo ele, nem sempre funcionava (II,

8, p. 202). Por fim, no capítulo “Sobre versos de Virgílio”, ele faz menção da instituição da prostituição, costume presente em diferentes lugares do mundo:

O filósofo Fédon, homem de família nobre, após a tomada de Élide, sua terra, teve como profissão prostituir a beleza de sua juventude, enquanto ela durou, a quem a quisesse, a preço de dinheiro, para disso viver. E Sólon, dizem, foi na Grécia o primeiro que, com suas leis, deu às mulheres para, à custa da pudicícia, prover às necessidades da vida - costume que Heródoto diz ter sido aceito antes dele em várias sociedades (III, 9, p.125).

Como ficou claro, as anedotas e citações de Heródoto são a ocasião para Montaigne de enumerar uma infinidade de curiosidades para seu leitor. Fazendo ver, por um lado, a repetição de alguns costumes entre diferentes povos, e fazendo ver, por outro, a diversidade do mundo. E devemos ter o cuidado de não cair no erro de atribuir um relativismo absoluto a Montaigne, dado que a isso poderia nos induzir, seja o fato de ele não tomar partido, seja a ausência de crítica a estes costumes na grande maioria das passagens.

Nos primeiros livros de sua *História*,⁶ Heródoto faz uma volta ao mundo para apresentar os mais longínquos povos conhecidos ao seu leitor. Ele fala bastante dos egípcios, dos etíopes, dos indianos, entre outros. E de forma muitas vezes muito elogiosa. Daí a acusação de ter demonstrado demasiada simpatia pelos bárbaros. Depois de dizer, por exemplo, que os egípcios são os homens mais sábios, lembra que dos etíopes é dito que “são, de todos os homens, os de maior estatura e de mais bela compleição física, tendo também costumes diferentes dos de outros povos” (Heródoto, p.234). Nos primeiros livros de sua *História*, Heródoto não utiliza o termo bárbaro com tanta frequência quando fala dos não gregos. Ao falar dos diversos povos que visita, ele quase sempre utilizará seu nome. Mas a coisa muda um pouco quando abordamos a segunda metade de sua *História*, na qual relata as guerras dos gregos contra os persas. Apesar disso, acontecerá, sim, de Heródoto tecer elogios aos persas.

⁶ HERÓDOTO. *História*. Trad. J. Brito Broca. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

No livro VII, Polímnia, Heródoto comenta uma das primeiras ações de Xerxes como bárbara. Depois de sofrer um revés por causa de uma tempestade que estragou a ponte que construía para atravessar o Helesponto com suas tropas, Xerxes, indignado,

mandou aplicar trezentas chicotadas no Helesponto e lançar ali um par de cadeias. Ouvi dizer [diz Heródoto] que ele ordenou também aos executores que marcassem as águas com um ferro em brasa; mas que o que é certo é que, juntamente com as chicotadas, ordenou a um dos executores que proferisse este discurso bárbaro e insensato: Onda traiçoeira, teu senhor assim te pune porque o ofendeste sem que ele te houvesse dado motivo para isso. O rei Xerxes passará por ti, quer queiras, quer não. É com razão que ninguém te oferece sacrifícios, pois que és um rio traidor e vil. Depois de castigar assim o mar, fez cortar a cabeça dos que haviam dirigido a construção da ponte. Executada essa ação bárbara, encarregou outros da construção de uma nova ponte (Heródoto, 2019, p.153).

Heródoto, nos dois últimos livros de sua história, Urânia e Calíope (livros nove e dez respectivamente), utiliza o termo bárbaros inúmeras vezes, praticamente a cada vez que se refere aos não gregos, com uma frequência muito maior do que usualmente o fez nos outros livros. Inclusive, por duas vezes comenta que os espartanos utilizam o termo estrangeiros no lugar de bárbaros. Mas quase nunca o termo bárbaro (ou persa) é desqualificado. No livro Calíope, temos algumas exceções: Harmócides comandante dos focídios que lutava ao lado dos persas diz: “Que os persas fiquem sabendo que não são mais que bárbaros e que aqueles cuja perda tramaram são gregos” (Heródoto, 2019, p.313). Um pouco mais à frente, afirma que “os cavaleiros persas massacraram impiedosamente os homens e os animais” (Heródoto, 2019, p.325). Mais à frente é Pausânias o esparciata que diz: “Depois de enalteceres a mim, a minha pátria e as minhas ações, tu me rebaixas, considerando-me capaz de ultrajar um morto, e acrescentas que, assim agindo, minha reputação aumentará. Semelhante conduta é mais própria dos bárbaros do que dos

gregos, e nós mesmos costumamos censurá-los por assim agirem” (Heródoto, 2019, p.343). Essas críticas ocorrem algumas vezes nos últimos capítulos. Mas são contrabalançadas com elogios: “Leônidas era, em vida, o homem contra o qual Xerxes nutria maior animosidade. Se assim não fosse, não teria, de certo, tratado seu cadáver com tanta desumanidade; pois de todos os homens que conheço, nenhum honra mais os que se distinguem pela bravura do que os Persas” (Heródoto, 2019, p.231).

Mas Heródoto diz, ao mesmo tempo, que “Nesse combate, os Persas não se mostraram inferiores aos Gregos nem em força nem em audácia” (Heródoto, 2019, p.335). E o livro termina com um elogio dos persas na figura de Ciro, que consegue convencer seus súditos a permanecer em seu país de terras estéreis ao invés de emigrar para as planícies férteis da Ásia recém-conquistada: “dizendo aos persas que se preparassem para tornar-se escravos dos povos que dirigiam, pois, acrescentou, os países mais férteis não produzem, ordinariamente, senão homens frascos e efeminados, e a terra que dá belos frutos não produz homens belicosos” (Heródoto, 2019, p.362).

Vale notar o tratamento que os Persas davam às mulheres, na figura de Artemisa. Apesar de colocar na boca da mesma que “os gregos são tão superiores no mar às tropas persas quanto os homens o são com relação às mulheres” (Heródoto, 2019, p.262), diz Heródoto que esta princesa “parece tanto mais digna de admiração quanto, apesar do seu sexo, quis tomar parte na expedição. (...) Ela tomou as rédeas do governo de seu país, e sua grandeza d’alma e sua coragem levaram-na a seguir os Persas, embora não fosse a isso compelida por nenhuma necessidade” (Heródoto, 2019, p.175). Começada a peleja e tendo a princesa demonstrado bravura e competência, diz mais uma vez Heródoto:

Os que a invejavam e sentiam despeito pela maneira altamente honrosa com que o soberano a tratava, mais do que a qualquer outro dos aliados, mostraram-se intimamente satisfeitos com o seu procedimento, não duvidando das desastrosas consequências. Todavia, quando Mardônio transmitiu a Xerxes as opiniões dos vários comandantes, este mostrou particular agrado pela de Artemisa. Ele, que já encarava essa princesa como uma

mulher de valor, tributou-lhe, na ocasião, os maiores elogios” (Heródoto, 2019, p.263).

Palena, que perseguia o navio no qual se encontrava Artemisa, se soubesse que a princesa estava naquela embarcação, não teria cessado de dar-lhe caça enquanto não a capturasse, pois tal era a ordem que havia recebido dos comandantes atenienses, que prometeram uma recompensa de dez mil dracmas a quem a fizesse prisioneira, porque ficaram extremamente indignados de ver uma mulher vindo combatê-los. Artemisa, porém, conseguiu ludibriar seu perseguidor (Heródoto, 2019, p.273). Diferente dos gregos, que se indignavam em ver uma mulher à frente de suas tropas na guerra, Xerxes a tinha na mais alta estima, e Heródoto o demonstra em longas passagens de seu texto: “Desejou o soberano ouvir também a opinião de Artemisa, em cujos conselhos depositara sempre maior confiança do que nos dos outros” (Heródoto, 2019, p.277).

Feita esta pequena introdução sobre a relação de Heródoto com os estrangeiros que compõem sua obra, voltemos mais uma vez à Montaigne. Para falar da relação entre os *Ensaíos* e a *História*, é sobretudo os citas que nos interessarão, povo apresentado detalhadamente no livro IV, ou Melpômene. Heródoto faz uma apresentação muito minuciosa do território cita, assim como dos diferentes povos que habitam a Cítia, complexificando a visão que oferece destes. Ele introduz o tema dizendo que os citas “têm por hábito furar os olhos de seus escravos, para utilizá-los na ordenha dos animais, cujo leite consomem diariamente”, já que “não cultivam a terra e são nômades” (Heródoto, 2019, p.307-308). Depois de trazer algumas hipóteses para a origem desse povo, começa a descrição de cada um dos grupos citas. Não entraremos em detalhe, mas é importante dizer que, apesar de apresentar o cita como um povo nômade, ele fala de grupos citas lavradores, cultivadores de trigo e agricultores. Curiosamente, ele lembra que os “andrófagos nada têm de comum com os citas” (Heródoto, 2019, p.314). Mas parece dizer o oposto mais à frente. Um dos grupos que habita mais à leste, os Issédons, que nos interessam especialmente, são apresentados possuindo o costume canibal:

Eis alguns dos costumes observados pelos Issédons, de acordo com o que me contaram: quando um deles perde o pai, os parentes levam-lhe gado, que abatem e cortam em pedaços, fazendo o mesmo com o cadáver, e, misturando todas as carnes, realizam um festim. Arrancam os cabelos da cabeça do morto e, depois de haverem limpado o crânio, douram-no, servindo-se dele como de um vaso precioso nos sacrifícios solenes que oferecem todos os anos. Os filhos cumprem esses deveres para com os pais, da mesma maneira que os gregos celebram o aniversário da morte dos genitores. Os Issédons têm grande amor à justiça, e, entre eles, a mulher tem tanta autoridade quanto o homem (Heródoto, 2019, p. 317).

Um pouco depois, ele comenta que o Ponto Euxino, ou Mar Negro é, de todas as regiões da terra, a que possui os povos mais ignorantes, com excessão dos citas. E segue fazendo um grande elogio destes povos:

Entre os que vivem pra cá do Ponto Euxino não podemos, na verdade, citar um único que tenha dado provas de prudência e habilidade, ou mesmo fornecido um homem que se tenha distinguido pelos seus conhecimentos, excetuando os Citas, como povo, e Anacársis, como homem. Os citas são, de todos os povos que conhecemos, os que encontraram meios mais seguros para viver e manter as vantagens que alcançaram sobre seus vizinhos, embora nada apresentem que seja digno de admiração. Suas vantagens consistem em não deixarem escapar os que vêm atacá-los e em não se agruparem quando isso não lhes convém, pois não possuem nem cidades nem fortalezas. Transportam, para onde vão, suas respectivas habitações e são exímios no manejo do arco quando a cavalo. Não vivem do cultivo da terra, mas do gado. Pode-se dizer que em geral não possuem moradias outras que não suas próprias carroças (Heródoto, 2019, p. 325).

Ele conclui disso a dificuldade, ou melhor, a impossibilidade de tal nação ser subjugada e termina essa passagem dizendo que a Cítia é um país favorecido pela natureza. Um pouco mais à frente lembra que os citas reconhecem e veneram as divindades e que sacrificam a diferentes deuses. Eles também erguem estátuas, altares e templos, assim como sacrificam

animais em todos os lugares sagrados. Além de sacrificarem alguns de seus inimigos: “o guerreiro cita bebe o sangue do primeiro homem que consegue abater, corta as cabeças de todos os que mata em combate e leva-as ao seu soberano” (Heródoto, 2019, p. 330). É interessante lembrar que Montaigne fala dos citas como um povo que pratica o canibalismo para se alimentar, diferente dos canibais brasileiros que o fazem para se vingar, mas Heródoto não parece apresentar tal ideia.

Vem em seguida uma longa descrição do ritual do enterro do soberano cita, que percorre, depois de morto, todas as nações situadas em domínio cita e submetidas ao seu governo, até chegar ao extremo limite territorial onde será enterrado.

No espaço vazio deixado no fosso acomodam os corpos estrangulados de uma das concubinas do rei, de um escudeiro, de um cozinheiro, de um pajem, de um dos ministros reais, de um dos servidores, de cavalos, enfim, as premissas de todas as riquezas do soberano, inclusive taças de ouro. [...] Adaptam-lhes, em seguida, uma espécie de rédea, que amarram a uma estaca, e, tomando dos cinquenta jovens estrangulados, colocam cada um deles sobre um cavalo, depois de lhes atravessarem a espinha com uma vara, cuja extremidade inferior se encaixa na estaca que passa através do corpo do animal. Chegando ao local onde repousam os restos mortais do soberano, dispõem os cinquenta cavaleiros em torno do túmulo, retirando-se em seguida (Heródoto, 2019, p.333).

O costume de enterrar seus soberanos nos confins do país, dentro de um grande fosso quadrado, é central para a compreensão do funcionamento da sociedade cita, como nos lembra François Hartog⁷. Uma vez morto, diz ele, o rei tem uma verdadeira casa, acentuando uma fixidez antes inexistente. Quando estava vivo, diz ainda, o rei percorria a Cítia à cavalo, uma vez morto faz uma última viagem de carro: “vivo o rei era o centro móvel; morto, torna-se o centro fixo, embora excêntrico, de uma ronda que é, ela própria, imóvel” (Hartog, 1999, p.173) A ação que os citas

⁷ HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto*. Ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

realizam sobre a tumba de seu rei, narrada em detalhe por Heródoto, corresponderia a um sacrifício.

Um último ponto mencionado por Heródoto acerca dos costumes citas que gostaríamos de tocar diz respeito aos adivinhos. Numerosos eram os adivinhos na Cítia, segundo o grego, e quando estes erravam em sua arte divinatória, eram condenados à morte. “Se os adivinhos chamados em segundo lugar declaram inocente a pessoa indigitada, o soberano faz vir outros, depois mais outros, e, se o réu for inocentado pela maioria, a sentença que o absolve traz a condenação à morte dos primeiros adivinhos” (Heródoto, 2019, p.332).

Feita esta ressalva, vejamos o tratamento dado por Montaigne aos citas que, encontrados como alteridade máxima em Heródoto, também pode apresentar esse papel em nosso autor. Isto fica claro na primeira passagem que tiramos do capítulo “Da Experiência”, onde ele se serve dos citas e dos indianos para designar um elemento de comparação que indique o máximo de distância possível: “[B] Observai a diferença entre o modo de vida de meus trabalhadores braçais e o meu: nem os citas e os indianos têm algo que esteja mais distante de minha força e de minha forma” (III, 13, p. 449).

No “Da Glória” os citas são encontrados dentro de uma lista que, ao contrário de expor a diversidade, promove uma agregação ao que à princípio poderia parecer uma grande diversidade religiosa. Com efeito, ele retoma o costume das mais diferentes nações de colocar as leis sob a responsabilidade de um deus:

[C] E a autoridade que Numa deu às suas leis sob pretexto do patrocínio dessa deusa, Zoroastro, legislador dos bactrianos e dos persas, deu-as às dele sob o nome do deus Ormazd; Trimegisto, dos egípcios, de Mercúrio; Zamolxis, dos citas, de Vesta; Carondas, dos calcídios, de Saturno; Minos, dos cretenses, de Júpiter; Licurgo, dos lacedemônios, de Apolo; Dracon e Sólon, dos atenienses, de Minerva. E toda legislação tem à frente um deus (II, 16, p. 445).

Esta nação serve também a Montaigne como exemplo de diversidade no que diz respeito aos feitos de armas. A forma de combater dos citas está longe de ser a mais tradicional, já que se dá pela fuga, tanto é que gera repulsa por parte de alguns, mas Montaigne consegue agrupar mais de um povo que tem esse costume, tirando sua estranheza. No “Da constância” ele trata especificamente da estratégia que possuem estes povos, quando estão guerreando, de, ao invés de lutar de frente, dar as costas aos inimigos. Contrariamente a Sócrates e Platão que pareciam condenar tal ato na guerra considerando-o como um ato de covardia, Montaigne parece, ao contrário, aceitar que esta possa ser uma estratégia virtuosa.

[C] Várias nações muito belicosas, em seus feitos de armas servem-se da fuga como trunfo principal e mostram as costas ao inimigo mais perigosamente do que a face. Os turcos são habituados a algo semelhante. E Sócrates e Platão, zombando de Laques, que definira a coragem como manter-se firme em sua posição contra o inimigo; Quê, diz ele, então será covardia combatê-los abrindo-lhes o espaço? E invoca Homero, que louva em Enéas a ciência de fugir. E como Laques, reconsiderando, reconhece esse uso entre os citas, e por fim em geral entre os soldados da cavalaria, ele lhe menciona ainda o exemplo dos soldados da infantaria lacedemônia, nação mais que todas habituada a combater sem arredar pé, que na batalha de Platéia, não conseguindo fender a falange persa, decidiram afastar-se e recuar, para, dando a aparência de fuga, fazerem romper-se e dissolver aquela massa que os perseguia, Dessa forma obtiveram a vitória (I, 12, p. 66).

No capítulo “Dos corcéis”, depois de dizer que Ciro, grande mestre no ofício de cavalaria, tratava os cavalos como companheiros, lembra que “os citas, quando na guerra a necessidade os pressionava, tiravam sangue dos cavalos e com eles matavam a sede e se alimentavam” (I, 48, p. 434). Ora, na sequência, ele lembra que também os sármatas e os turcos o faziam. Lembremos que, apesar da maioria dos inventários que ele faz dizerem respeito à diversidade dos povos, muitas vezes ele reúne

diferentes nações sob um mesmo costume, demonstrando que alguns costumes tidos por excêntricos não o são tanto assim, já que mais de um país o segue.

No geral, Montaigne não costuma fazer julgamento de valor em suas menções aos costumes de uma nação. Mas poderíamos ver uma exceção nesta última menção feita aos citas no “Do pedantismo”, que pela primeira vez são mencionados como uma nação grosseira e ignorante. É verdade que esses adjetivos já apareceram de forma positiva, por exemplo, para falar dos canibais, que também eram uma nação onde o exercício das letras não existia. Esse sentido também poderia estar posto nesta passagem, já que ele apresenta as bibliotecas como um bom meio de desviar os homens do exercício militar - que Montaigne tem em grande conta.

As nações mais belicosas de nossos dias são as mais grosseiras e ignorantes. Os citas, os partos, Tamerlão servem-nos como prova disso. Quando os godos devastaram a Grécia, o que salvou todas as bibliotecas de serem lançadas ao fogo foi que um deles espalhou a ideia de que deviam deixar para os inimigos todos aqueles bens móveis, próprios para desviá-los do exercício militar e distraí-los em ocupações sedentárias e ociosas (I, 25, p.214).

No capítulo “Dos cheiros”, depois de lembrar que Plauto afirma que o mais perfeito cheiro de uma mulher é não cheirar a nada, Montaigne afirma que, ao contrário, detesta os cheiros ruins e tem em grande conta ser entretido pelos bons cheiros. E traz uma anedota sobre o costume das mulheres citas de se perfumarem.

Os cheiros mais simples e naturais parecem-me mais agradáveis. E esse cuidado tem a ver principalmente com as mulheres. Na mais densa barbárie, as mulheres citas, depois de se lavarem, polvilham-se e recobrem todo o corpo e o rosto com uma certa droga que nasce em suas terras, odorífera; e, para aproximarem-se dos homens, retirando essa maquilagem apresentam-se lisas e perfumadas (I, 55, p. 469).

Esta citação é importante primeiramente porque apresenta um costume bastante sofisticado junto a um grupo frequentemente qualificado de bárbaro. Em segundo lugar, sugere que mesmo em meio à guerra ou batalha⁸, à qual as mulheres parecem participar, estas mantêm suas práticas quotidianas. É interessante que em poucas menções aos citas, uma proporção relativamente importante diga respeito às mulheres citas que, neste segundo caso, no capítulo “Sobre versos de Virgílio”, têm o costume de [C] vaziar os olhos de todos os seus escravos e prisioneiros de guerra, para poderem servir-se deles mais livremente e em segredo (III, 5, p. 121). Apesar de não mencionar as mulheres citas no capítulo “Dos Coxos”, continuamos no tema do amor que foi uma temática importantíssima no capítulo que acabamos de citar. Montaigne traz agora as amazonas rechaçando a proposta amorosa apresentada pelos citas:

A propósito ou fora de propósito, não importa, dizem na Itália, em conhecido provérbio, que não conhece Vênus em sua perfeita doçura quem não deitou com uma mulher manca. O acaso ou algum acontecimento particular puseram essas palavras na boca do povo há muito tempo; e diz-se dos homens como das mulheres. Pois a rainha das amazonas respondeu ao cita que a convidava para o amor: o manco é quem faz isso melhor. naquela nação feminina, para evitar a dominação dos homens, elas os aleijavam na infância - braços, pernas e outros membros que lhes davam vantagem sobre elas - e serviam-se deles apenas para o que nos servimos delas deste lado (III, 11, p. 374).

Para terminar, traremos duas referências da “Apologia” e “Dos canibais” que apresentam costumes partilhados pelos citas e pelos americanos. Primeiramente Montaigne faz uma diferenciação entre o canibalismo dos americanos que visava uma extrema vingança e o canibalismo dos citas que, segundo ele, visava a alimentação (I, 31, p. 313). E desse canibalismo ele faz uma outra menção no capítulo “Da consciência” onde Apolodoro sonhava que se via esfolar pelos citas e depois ser cozido num caldeirão, e que seu coração murmurava dizendo: “Sou a causa de todos estes teus males” (II, 5, p. 54).

⁸ Agradeço aos colegas Edson Querubini e Pedro Carné, do grupo de pesquisa Estudando Montaigne, pela sugestão de leitura da expressão “na mais densa barbárie”.

Em seguida ele traz o respeito que esses dois povos exigiam da adivinhação, que devia ser tomada extremamente a sério nos dois países: “A adivinhação é dom de Deus; eis por que abusar dela deveria ser uma impostura punível. Entre os citas, quando os adivinhos falhavam no encontro, deitavam-nos, com ferros nos pés e nas mãos, sobre carroças cheias de urze, puxadas por bois, nas quais os queimavam” (I, 31, p. 312). Terceiro costume partilhado por citas e americanos, mas também por outros povos, o de matar concubinas e servidores no enterro dos reis e soberanos.

Quando os citas enterravam o rei, estrangulavam sobre seu corpo a mais favorita de suas concubinas, o escanção, o escudeiro, o camareiro, o porteiro de seus aposentos e o cozinheiro. E em seu aniversário matavam cinquenta cavalos montados por cinquenta pajens que haviam empalado pela espinha, das costas até a garganta, e deixavam-nos assim expostos em parada ao redor do túmulo (II, 12, p. 194).

É interessante que Montaigne traga no capítulo “Que o gosto dos bens e dos males depende em boa parte da opinião que temos deles” um costume muito parecido com este dos citas, no que diz respeito aos funerais dos reis de Narsinque que Montaigne afirma acontecerem ainda em seu tempo:

E quando se queima o corpo de seu rei falecido, todas as suas mulheres e concubinas, os seus favoritos e toda espécie de ordenanças e serviçais, que formam uma multidão, tão jubilosamente acorrem a essa fogueira, para nela se lançarem com seu senhor, que parecem considerar uma honra ser companheiros de seu passamento (I, 14, p. 76).

Como já sugerido, a *História* de Heródoto fornece um amplo material para Montaigne fazer a demonstração da multiplicidade dos costumes e da diversidade humana. Sem contar que ela permite ao nosso autor entreter seu leitor com as mais intrigantes anedotas a partir das quais ele dá início a múltiplas discussões. É bastante curioso ainda o fato

de que Montaigne não faça críticas a estes costumes, muitas vezes tão distantes dos de seu país. Alguns autores concluirão daí o relativismo do pensamento de Montaigne, que colocaria na balança todos os diferentes costumes espalhados pelo mundo, suspendendo então o juízo. A esse respeito, concluiremos com Tinguely que nosso autor não dá este último passo. Apesar da herança da diversidade trazer sim uma grande abertura para o pensamento de nosso autor, acreditamos que não se trata de um relativismo, mas antes de uma tolerância adquirida *avant la lettre* em grande medida graças a Heródoto e sua História.

Referências

- BODIN, Jean. *Méthode de l'histoire*. Ed. Pierre Mesnard. Alger: Maison-Carré, 1941.
- BOUDOU, Bénédicte. “A recepção de Heródoto no século XVI” in *Greco et Romains aux prises avec l'histoire*. Représentations, récits et idéologie. Colloque de Nantes et Angers. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2003. p.729.
- HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto*. Ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- HERÓDOTO. História. Trad. J. Brito Broca. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.
- MONTAIGNE, Michel. *Os Ensaaios*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- TINGUELY, Frédéric. « Dispositifs de relativisation. Le socle hérodotéen de l'anthropologie prémoderne », in GIRARD, Pierre; CLÉMENT, Michèle (dir.). *Pré-histoires de l'anthropologie*. Paris: Classiques Garnier, 2021.
- VILLEY, Pierre. *Les livres d'histoire moderne utilisés par Montaigne*. Paris: Hachette, 1908.