

# Dos tupinambá aos wendat: uma filosofia política indígena na modernidade

Mauro Dela Bandera<sup>1</sup>

**Resumo:** o texto defende a relevância do pensamento ameríndio para a formação dos ideais modernos de liberdade e igualdade, destacando o papel dos tupinambá e do chefe wendat Kondiaronk nos debates filosóficos do período. Desde a época de Montaigne, os tupinambá já denunciavam aos europeus a desigualdade social e a servidão política vivenciadas no Velho Mundo. Esses diálogos foram retomados por Lahontan, que registrou conversas com Kondiaronk, evidenciando uma crítica indígena sofisticada ao modo de vida europeu. Mais do que simples porta-vozes de filósofos europeus, os ameríndios são agentes políticos e intelectuais, cujas observações influenciaram diretamente o pensamento iluminista. O texto propõe, assim, uma inversão de perspectiva: menos uma narrativa de linhagem francesa, mais um debate de filiação ameríndia, que vai dos tupinambá do Brasil ao chefe wendat do Canadá. Ainda que não se possa falar em uma filosofia política indígena homogênea, há uma continuidade crítica entre os discursos dos tupinambá e de Kondiaronk: os primeiros escancaravam as desigualdades sociais e políticas na Europa, enquanto o segundo – antes de Rousseau – mostrava como a desigualdade social se metamorfoseava em desigualdade política.

**Palavras-chave:** Filosofia política indígena – Filosofia moderna – Tupinambá – Montaigne – Kondiaronk – Wendat.

## From the Tupinambá to the Wendat: An Indigenous Political Philosophy in Modernity

**Abstract:** The text argues for the relevance of Amerindian thought in shaping modern ideals of freedom and equality, highlighting the role of the Tupinambá and the Wendat chief Kondiaronk in the philosophical debates of the period. Since the time of Montaigne, the Tupinambá were already denouncing to Europeans the social inequality and political servitude experienced in the Old World. These dialogues were later taken up by Lahontan, who recorded conversations with Kondiaronk, revealing a sophisticated Indigenous critique of the European way of life. More than mere mouthpieces for European philosophers, the Amerindians are presented as political and intellectual agents, whose observations directly influenced Enlightenment thought. The text thus proposes a reversal of perspective: less a narrative of French lineage, and more a debate of Amerindian filiation, ranging from the Tupinambá of Brazil to the Wendat chief in Canada. Although one cannot speak of a homogeneous Indigenous political philosophy, there is a critical continuity between the discourses of the Tupinambá and Kondiaronk: the former exposed Europe's social and political inequalities, while the latter – before Rousseau – showed how social inequality transformed into political inequality.

**Keywords:** Indigenous political philosophy – Modern philosophy – Tupinambá – Montaigne – Kondiaronk – Wendat.

---

<sup>1</sup> Professor de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR), [maurodelabandera@yahoo.com.br](mailto:maurodelabandera@yahoo.com.br).

Uma das coisas que digo para os mais velhos e para vocês não indígenas, ou *jurua*, em momentos de encontro, é que seria importante fazer antropologia na cultura de vocês. Tirar o Guarani da aldeia para ele ficar na casa de vocês e observar vocês todos os dias. Sentir, refletir tentar entender, fazer relatórios e, finalmente, produzir uma tese de capa dura, bem bonita, com muitas páginas, fotografias, gráficos e referências a outros estudos para concluir e dizer aos *jurua* que se tornem selvagens, que se tornem pessoas não civilizadas – pois todas as coisas ruins que estão acontecendo no planeta Terra vêm de pessoas civilizadas, pessoas que não são, teoricamente, selvagens.<sup>2</sup>

## Introdução

Muita não filosofia habita o interior da filosofia. Profusas personagens conceituais compõem o elenco da nossa imaginação filosófica moderna: os tupinambá de Montaigne, o chefe Huron/wendat de Lahontan, os cavaleiros persas de Montesquieu, a princesa inca de Mme. de Graffigny, o ancião taitiano de Diderot, os selvagens de Rousseau, dentre tantas outras. Personagens que não falam, mas são falados pelo discurso filosófico europeu, afinal, supõe-se com ou sem razão que eles não passariam de bonecos, fantoches e marionetes controlados por um ventríloquo, este sim dotado de filosofia. Isso não passa de diferentes versões do mito da estupidez da alma selvagem ou do selvagem ignorante. E da presunção europeia vem a régua usada para separar a filosofia da não-filosofia, um gesto eminentemente político que dá continuidade à construção da imagem da alteridade pela privação dos atributos espirituais e intelectuais ocidentais. Se outrora fora decretado que os nativos não tinham nem fé, nem lei, nem rei, não estranha que tampouco tivessem discurso ou filosofia. Para ilustrar esse quadro, Antoine Lilti afirma:

mesmo os textos que aparentemente são os mais emblemáticos da autocrítica europeia raramente chegam ao ponto de reconhecer o Outro como o verdadeiro sujeito. O filósofo continua sendo o mestre do discurso: ele empresta sua voz ao estranho ou selvagem, ficcionaliza a cena do contato e faz com que seus personagens falem de forma ainda mais eloquente por emprestar-lhes sua verve e ironia. Seja Adario, o interlocutor selvagem de Lahontan, os persas Usbek e Rica, ou o velho taitiano que cobre os europeus com imprecações dolorosas no início do *Suplemento à viagem de Bougainville*, todos eles falam com “ideias e frases europeias”, como Diderot admite prontamente. O ventríloquismo, como os críticos pós-coloniais frequentemente apontam, consiste em fazer com que os outros falem silenciando-os. Eles não são reconhecidos como portadores de sua própria história ou cultura: são apenas os porta-vozes das preocupações europeias.<sup>3</sup>

Nessa perspectiva, a alteridade não ocidental seria criada por meio de narrativas imaginárias, estereotipadas e tendenciosas, vestida “ao estilo europeu” – para utilizar uma

---

<sup>2</sup> GUARANI, “Tornar-se selvagem”, p. 20.

<sup>3</sup> LILTI, *L'héritage des lumières*, p. 54.

expressão de Lahontan<sup>4</sup> –, o que comprometia a precisão das representações de culturas e limitava a compreensão de sociedades orientais, africanas ou americanas. O outro seria representado ou inventado segundo os interesses do ocidente, não sendo senão ficções da imaginação ocidental sem qualquer voz ou agência. Nas palavras de Graeber e Wengrow,

a maioria esmagadora [dos historiadores] conclui que, ainda que os autores europeus declarem explicitamente que estão tomando de empréstimo ideias, conceitos e argumentos de pensadores indígenas, essas declarações não devem ser levadas a sério. Supõe-se pura e simplesmente que deve ser algum tipo de mal-entendido, de invencionice ou, na melhor das hipóteses, uma projeção ingênua de ideias europeias preexistentes. Os intelectuais americanos, quando aparecem em relatos europeus, são retratados como meros representantes de algum arquétipo ocidental do “bom selvagem” ou como bonecos de ventríloquo, usados como álibis plausíveis para um autor que, do contrário, poderia ter problemas por apresentar ideias subversivas (o deísmo, por exemplo, ou o materialismo racional, ou concepções pouco convencionais sobre o casamento).<sup>5</sup>

Nativos americanos, chineses, árabes e africanos seriam bons para pensar, mas apenas para os europeus pensarem, e seus modos seriam a chave para desvendar verdades mais profundas sobre a Europa e, de forma mais geral, sobre a natureza humana. Segundo essa narrativa da história intelectual, não interessava fazer pesquisas precisas ou desvendar o pensamento selvagem. Por isso, os escritores modernos converteram os indígenas em personagens filosóficos que eram úteis para a autoanálise e a crítica moral da Europa. Em suma, não eram considerados sujeitos históricos com quem se poderia dialogar, já que não existia diálogo, mas apenas monólogos. Ao menos, assim se acreditava.

Mesmo Montaigne é, por vezes, considerado um desses inventores da alteridade, fabulando o diálogo com os diplomatas tupinambá. Sem titubear, Afonso Arinos de Melo Franco certifica em *O índio brasileiro e a revolução francesa*, de 1937, que “a conversa” que Montaigne teve com um indígena tupinambá e a que “os selvagens tiveram com o rei” Carlos IX foram ambas “evidentemente inventadas” e transmitidas “pela voz imaginária de alguns pobres índios brasileiros”.<sup>6</sup> A partir de sua pesquisa de contextualização histórica, embasada documentalmente, Souza Filho sentencia: Montaigne, testemunha ocular dos fatos, imagina “uma conversação em que põe na boca dos canibais um discurso subversivo”.<sup>7</sup> Montaigne seria um mestre ventríloquo, servindo-se dos indígenas como seu porta-voz, “pondo na boca dos canibais brasileiros seu próprio discurso, álibi ficcional destinado a melhor fazer ouvir as críticas que ele dirige à sociedade francesa, ao mesmo tempo que se isentava de falar em nome próprio”.<sup>8</sup>

Do mesmo modo, a passagem já citada de Lilti o confirma, Lahontan foi considerado um ventríloquo das luzes, pois teria fantasiado os argumentos atribuídos a seu interlocutor

<sup>4</sup> LAHONTAN, *Dialogues de M. le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amerique*, p. 29.

<sup>5</sup> GRAEBER e WENGROW, *O despertar de tudo*, p. 52.

<sup>6</sup> FRANCO, *O índio brasileiro e a revolução francesa*, p. 185.

<sup>7</sup> SOUZA FILHO, “A utopia tupi, segundo Montaigne”, p. 121

<sup>8</sup> SOUZA FILHO, “Realidade histórica, representação literária e coesão factual nos ensaios ‘ameríndios’ de Michel de Montaigne”, p. 134.

americano.<sup>9</sup> No verbete “Filosofia dos canadenses” escrito para a *Encyclopédia* de Diderot e d’Alembert, ao comentar acerca de Adario/Kondiaronk – interlocutor de Lahontan –, o abade Jean Pestré (1723-1821) lança mão de uma suspeita cujo efeito seria endossar a imagem do selvagem ignorante, incapaz de sutilezas de espírito e de raciocínios elevados:

devemos nosso conhecimento sobre os selvagens do Canadá ao Barão de Lahontan, que viveu entre eles por cerca de dez anos. Em seu relato, ele conta algumas discussões que teve sobre religião com um desses selvagens, e parece que o barão nem sempre levou a melhor na disputa. O que é surpreendente é ver um huron abusar sutilmente das armas de nossa dialética para combater a religião cristã; as abstrações e os termos da escola são quase tão familiares para ele quanto para um europeu que tenha meditado sobre os livros de Duns Escoto. Isso deu motivos para suspeitar que o Barão de Lahontan quisesse ridicularizar a religião na qual havia sido criado e que tivesse colocado na boca de um selvagem as razões que ele mesmo não teria ousado usar.<sup>10</sup>

O efeito da suposição de Pestré, retomada por tantos outros, não poderia ser mais deletério, pois elimina inúmeros povos de sua própria história. Afinal, negar a possibilidade de interlocução real com os povos indígenas, recusar que eles expressam sua vontade política em uma disputa intelectual, na prática, significa infantilizar os não ocidentais e afirmar que eles não podem ter qualquer impacto efetivo sobre a história, seja sua própria, seja a história ocidental, muito menos sobre a história da filosofia, anulando toda e qualquer reflexão séria sobre a influência indígena nos pensadores europeus da modernidade.

Talvez os tupinambá sejam mesmo porta-vozes de Montaigne. Como se verá adiante, há argumentos para tanto. Não obstante, o fato é que os diários de viagens, a etnologia e outras disciplinas correlatas sustentam que os tupinambá poderiam perfeitamente pronunciar os discursos relatados por Montaigne, com toda sua energia e insolência. E muitos desses supostos selvagens, longe de serem figuras imaginárias, existiram de fato e, em algum momento, expressaram-se dessa maneira. A partir daí, entra em cena um elemento fundamental, a saber, a agência política daqueles que falam. Antes de indicar uma falta incontornável ou um estágio embrionário em direção à idade da razão encarada como a plenitude das instituições europeias, o pensamento indígena e sua filosofia se convertem em pura positividade, pois, como bem mostrara Pierre Clastres,<sup>11</sup> o espelho não refletir nossa imagem não quer dizer que não haja algo a se ver. Desse modo, não convém negar a existência de algo pelo fato de ele não caber em nosso arcabouço intelectual. Aliás, alguma coisa existe na ausência, ou melhor, algo sempre existe na aparência da ausência.

Em anos recentes, cada vez mais estudiosos – alguns de ascendência indígena, como Barbara Alice Mann e George Sioui – vêm contestando os pressupostos eurocêtricos da narrativa da história intelectual e da filosofia das luzes, valorizando o papel de intelectuais indígenas para a construção dos ideais de liberdade e igualdade, o que ecoa as teses de Oswald de Andrade e Lévi-Strauss, que defendem que os indígenas brasileiros teriam influenciado na revolução francesa. Oswald de Andrade afirma em 1928, no Manifesto antropofágico, que

<sup>9</sup> Ver STECKLEY, 1981; OUELLET, 1995, 2006; MUTHU, 2003; e HARVEY, 2010, 2012.

<sup>10</sup> PESTRÉ, “Canadenses (Filosofia dos)”, p. 81.

<sup>11</sup> CASTRES, *A sociedade contra o Estado*, p. 35.

“sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem”.<sup>12</sup> Nos *Tristes trópicos*, de 1955, no contexto de seu encontro com os Tupi Kawahib do rio Machado, Lévi-Strauss ratifica:

há, pois, fortes probabilidades de serem esses índios os últimos descendentes das grandes populações tupi dos cursos médio e inferior do Amazonas, elas próprias aparentadas às da costa, que conheceram, no tempo de seu esplendor, os viajantes dos séculos XVI e XVII, cujas narrativas estão na origem do despertar da consciência etnográfica dos tempos modernos: porque foi sob a sua involuntária influência que a filosofia política e moral da Renascença se meteu pelo caminho que devia conduzi-la até à Revolução Francesa.<sup>13</sup>

Lévi-Strauss fala de “involuntária influência”. Por sua vez, Graeber e Wengrow consideram que foi justamente o encontro entre as sociedades europeia e americana o elemento que contribuiu para a formação das ideias de igualdade e liberdade. Isso tudo nos leva a formular a seguinte questão: os relatos de viagem, encontros e diálogos entre europeus e povos indígenas podem ser considerados etnograficamente válidos ou, ao contrário, seriam tão somente construções abstratas, completamente divorciadas da realidade empírica – como sustenta Afonso Arinos – e com a intenção de servir apenas como um suporte para criticar a civilização ocidental contemporânea? Os indígenas seriam apenas personagens passivos e desimportantes na história da filosofia moderna ou, ao contrário, agentes políticos e intelectuais?

A resposta varia de acordo com o autor e a obra analisados. Assim, se é certo sustentar que Diderot e Montesquieu fantasiaram o encontro e os diálogos com a alteridade – o que não interdita mesclarem em suas narrativas elementos e dados etnográficos –, existem excelentes razões para suspeitar que os casos que nos interessam, a conversa dos tupinambá com Montaigne e o Rei Carlos IX e os diálogos de Lahontan com Kondiaronk/Adario, dizem respeito a argumentos e a agentes reais, o que não exclui a presença eventual de doses de fabulações.

Se é absurdo – tal como muitos sustentam – considerar que os relatos e diálogos hoje disponíveis, construídos entre os séculos XVI e XVIII entre indígenas e europeus, fornecem um acesso direto às conversas originais, insistir que essa relação e essas conversas nunca existiram, sendo apenas um movimento intelectual circunscrito à Europa, parece igualmente absurdo e fantasioso. Por tudo isso, faz-se necessário “levar a sério” – lembrando Clastres<sup>14</sup> – as vozes bárbaras e selvagens na filosofia moderna, admitindo a hipótese segundo a qual elas não seriam puros artefatos filosóficos. Assim, “o selvagem pensa”<sup>15</sup> e, mais, ele filosofa. Faz-se então necessário avançar na consideração sobre o que esses povos pensam. E, veremos, muitas vezes eles agenciam suas formas sociopolíticas a partir de uma reflexão prévia sobre os arranjos políticos ocidentais.

---

<sup>12</sup> ANDRADE, “Manifesto antropofágico”, p. 14.

<sup>13</sup> LÉVI-STRAUSS, *Tristes trópicos*, pp. 316-317.

<sup>14</sup> CASTRES, *A sociedade contra o Estado*, p. 35.

<sup>15</sup> PUJOL, “Postface – Au pays des philosophes nus”, in LAHONTAN, *Dialogues de M. le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amerique*, p. 135.

## Os tupinambá e Montaigne

Montaigne é um dos primeiros a considerar as perspectivas indígenas americanas sobre sociedades europeias. No ensaio “Dos canibais”, ele descreve os nativos americanos como povos cuja existência se constrói a partir de uma relação profunda com a natureza, declarando que os “chamamos selvagens, como denominamos selvagens os frutos que a natureza produziu sem intervenção do homem”,<sup>16</sup> observando que eles vivem com “poucos artificios”. Isso antecipa as considerações de Rousseau, pois Montaigne considera não existir nas sociedades indígenas brasileiras nem cultivo de trigo, nem metalurgia, nem “comércio de qualquer natureza, nem literatura, nem matemáticas”. Inexiste sobretudo hierarquia política e desigualdade social: “não se conhece sequer de nome um magistrado”; “não existe hierarquia política, nem domesticidade, nem rico e pobres”.<sup>17</sup> Nada pode ser inferido sobre as características específicas da natureza, do estado natural do ser humano ou mesmo da essência humana. Mais do que uma simples descrição de uma suposta “ordem natural”, a argumentação de Montaigne enfoca as consequências benéficas da vida experimentada junto à natureza e, em contrapartida, o impacto degradante que os artificios criados pelo espírito humano tiveram sobre o mundo europeu. Com isso, o estoicismo e a simplicidade dos nativos americanos são utilizados para medir as distâncias em relação aos costumes da Europa renascentista.

O autor dos *Ensaio*s reconhece que os ameríndios praticavam a antropofagia – evento de significação maior na cosmologia tupinambá. Ele não nega o horror barbaresco que há em tal ação, acrescenta, todavia, que não o faziam para se alimentar, mas como um ato de “vingança”. E a vingança por excelência era a morte cerimonial no terreiro, em que um prisioneiro, após ter vivido alguns meses ou até alguns anos entre seus captores, era abatido em praça pública. Ainda segundo Montaigne, tais atos eram menos culpáveis do que os atos sangrentos de perseguição religiosa cometidos na Europa do século XVI. Contra os comedores de gente viva, que é como ele classificava os europeus de sua época, ele opõe os comedores de gente morta: “é mais bárbaro comer um homem vivo do que o comer depois de morto; e é pior esquartejar um homem entre suplícios e tormentos e o queimar aos poucos, ou entregá-lo a cães e porcos, a pretexto de devoção e fé, [...] do que assar e comer um homem previamente executado”.<sup>18</sup> O ensaio celebra um relativismo cultural cosmopolita: “cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra”.<sup>19</sup> Para Montaigne – e, depois dele, Rousseau –, as culturas operam como lentes que conformam e, por isso mesmo, limitam a visão de mundo de cada pessoa ao que é de sua tradição. Indígenas sul-americanos e europeus constroem redes de crenças, costumes e artificios nas quais, cada um à sua maneira, deixa entrever um sentido de civilidade e, por conseguinte, de barbárie e selvageria. No célebre encontro em Rouen, em 1562, os chamados “bárbaros” e “selvagens” assumem o papel de juízes dos que se diziam civilizados.

Rouen recebia regularmente indígenas brasileiros, devido ao fato de ser um dos principais portos do país e o centro econômico do comércio de produtos brasileiros, e, em

<sup>16</sup> MONTAIGNE, “Dos canibais”, p. 237.

<sup>17</sup> MONTAIGNE, “Dos canibais”, p. 238.

<sup>18</sup> MONTAIGNE, “Dos canibais”, p. 240. Ver sobre isso o livro *O canibal* de Frank Lestringant, 1997.

<sup>19</sup> MONTAIGNE, “Dos canibais”, pp. 236-237.

1550, aconteceu aí a famosa “festa brasileira”, na qual participaram dezenas de indígenas brasileiros.<sup>20</sup> Aliás, em 1562, Villegagnon se encontrava em Rouen, depois de retornar em 1559 do Brasil com cerca de cinquenta indígenas. Sabe-se ainda que, em 1562, o rei Carlos IX visitou a cidade. No entanto, falta Montaigne para completar o quadro. As pesquisas de José Alexandrino de Souza Filho<sup>21</sup> sugerem que, “embora seja possível e mesmo provável”, a presença de Montaigne em Rouen no ano de 1562 não é comprovada.<sup>22</sup> Por isso, o intérprete fala em confusão ou lapso – ou seria uma ficção literária? – do autor dos *Ensaio*s a respeito da data e do local do encontro entre ele, o rei e os indígenas. Tal encontro teria ocorrido em Bordeaux, no ano de 1565, onde Carlos IX fez uma parada e onde os indígenas foram apresentados a ele. “Montaigne alterou o local dos fatos, pois houve, de fato, um encontro envolvendo os personagens citados. Mas ele aconteceu em Bordeaux, cidade do escritor, em 1565, durante a entrada real de Charles IX, e não, como Montaigne afirma, em Rouen, em 1562”.<sup>23</sup>

Depois de revelar os bastidores do texto, era natural, sustenta o intérprete, lançar um olhar suspeito sobre algumas passagens relatadas no ensaio “Dos canibais”, no caso, a conversação entre o rei e os indígenas e a canção da serpente: assim como a canção, “o teor da suposta conversação entre os índios e o rei foi inventado por Montaigne”.<sup>24</sup> Não obstante, o intérprete diz ter mudado de opinião sobre a canção, pois, doravante, tudo indica que “o poema indígena amoroso é autêntico, e que Montaigne deve provavelmente tê-lo colhido durante a conversa que afirma ter tido com índios brasileiros”.<sup>25</sup> A correção de rota não foi estendida ao caso da conversação entre o rei e os nativos sul-americanos. Por isso, podemos legitimamente questionar: se é verdade que Carlos IX e Montaigne se encontraram com os indígenas, talvez não em Rouen em 1562, mas em Bordeaux em 1565, se havia a presença de um intérprete das línguas indígena e francesa – como é atestado –, e se Montaigne realmente conversou com eles, por que não considerar a possibilidade de que o rei também tenha tido uma conversa com os indígenas? E por que não acreditar que o relato de Montaigne sobre essas conversas seja genuíno e autêntico? Não houve propriamente uma conversação, sustenta Souza Filho, apenas “saudações protocolares”. Caso houvesse, os documentos por ele acessados a confirmariam.<sup>26</sup>

---

<sup>20</sup> Em outubro de 1550, durante a entrada triunfal do rei Henrique II e sua esposa, Catarina de Médicis, na cidade de Rouen, cerca de cinquenta indígenas brasileiros, acompanhados por aproximadamente duzentos marinheiros – todos nus e com os corpos e rostos pintados para simular a aparência dos habitantes do Novo Mundo – participaram de uma encenação da vida cotidiana nas Américas. A apresentação incluía a reprodução de uma aldeia tupinambá e uma simulação de guerra entre povos indígenas rivais.

<sup>21</sup> Agradeço a Sérgio Cardoso pela sugestão dos trabalhos de José Alexandrino de Souza Filho.

<sup>22</sup> SOUZA FILHO, “Aporia canibal”, p. 124.

<sup>23</sup> SOUZA FILHO, “A utopia tupi, segundo Montaigne”, pp. 119-120. Segundo o intérprete, “em 1565, o mesmo rei Charles IX fez uma suntuosa entrada em Bordeaux, cidade de Montaigne. Diferentemente de Rouen, em 1562, a entrada de Bordeaux é pródiga em documentos e testemunhos oculares. [...] Montaigne fazia parte do corpo social que desfilou diante do palanque do rei, armado fora dos muros da cidade, em frente ao convento dos Cartuxos, no atual bairro de Quinconces, em Bordeaux. Ele tomou parte do desfile como membro do Parlamento de Bordeaux, juntamente com seus colegas. Desse desfile participaram também doze “nações estrangeiras”, ou seja, grupos de estrangeiros de várias origens, vestidos com seus trajes típicos. [...] Em 1565, em Bordeaux, além de egípcios, turcos, árabes, gregos etc., faziam parte da ala das “nações estrangeiras” três tribos de índios brasileiros. De acordo com um dos relatos da entrada, tratava-se de “americanos, selvagens e brasileiros”. SOUZA FILHO, “A utopia tupi, segundo Montaigne”, pp. 120-121.

<sup>24</sup> SOUZA FILHO, “A utopia tupi, segundo Montaigne”, p. 120.

<sup>25</sup> SOUZA FILHO, “Realidade histórica, representação literária e coesão factual nos ensaios ‘ameríndios’ de Michel de Montaigne”, p. 135.

<sup>26</sup> SOUZA FILHO, “Realidade histórica, representação literária e coesão factual nos ensaios ‘ameríndios’ de Michel de Montaigne”, p. 142.

Com base na ausência de provas ou, sobre o assunto tratado, no silêncio daqueles documentos que foram consultados, Souza Filho conclui que é impossível que tenha ocorrido uma conversação. Ele insiste na ideia de que essas passagens podem ter sido inspiradas por tradições textuais e orais europeias, ou até mesmo por eventos exclusivamente europeus. O intérprete fala em um “blefe literário” de Montaigne ou “conto canibal”. E isso nos parece excessivo. Afinal, o encontro e a conversação não poderiam ter se dado de forma privada e fora da cerimônia, seja em Rouen ou em Bordeaux? Em um texto anterior, de 2012, o próprio comentador nos convida a formular esse argumento quando escreve:

não é possível afirmar com certeza se os índios disseram ou não o que Montaigne lhes atribui. Alguns comentadores (dos quais fizemos parte durante certo tempo) acreditam que Montaigne inventou tal discurso e pôs na boca dos canibais, a quem teria usado como porta-voz de suas críticas à sociedade francesa. O fato, porém, é que não há elementos consistentes ou indícios verossímeis que permitam afirmar isso, pois, como vimos, os documentos juntados sobre a entrada em Bordeaux confirmam exatamente a cena descrita. Caberia se perguntar: afinal, por que os índios não poderiam ter dito o que Montaigne lhes atribui? Nada permite afirmar que o escritor inventou tal discurso nem tampouco que a invenção fosse uma sofisticada estratégia literária para poder criticar, pela voz de outro, a sociedade.<sup>27</sup>

É bastante provável que Montaigne tenha desejado não falar em seu próprio nome; por isso, transfere a palavra aos outros – aos indígenas –, mantendo-se como autor oculto. No entanto, é igualmente plausível que o diálogo entre indígenas e europeus tenha se dado e passado batido nos documentos oficiais, ao menos nos consultados. Não é prudente ignorar essa perspectiva, de direito. Não se pode cair na falácia de converter uma falta de evidência na evidência de uma falta, no caso, a falta de um colóquio entre indígenas e rei. E mais, colocar em dúvida alguma coisa não significa afirmar ou negar sua possibilidade de forma categórica, tal como se tem feito. Por isso, a decisão de considerar os indígenas como interlocutores reais deve basear-se em um princípio moral. Caso esse reconhecimento se revele futuramente falho e equivocado, tal situação será um erro menos grave do que descobrir que esses supostos personagens-fantoches são, na verdade, agentes políticos e intelectuais conscientes.

Isto posto, foram três as observações indígenas sobre a França. Montaigne diz ter se esquecido de uma delas, restando então as outras duas. Primeiramente, os três tupinambá em Rouen (ou em Bordeaux) se espantam com o espetáculo da obediência e da servidão, representado pelo rei-criança, então com doze anos, cercado por sua guarda armada, o que lembra a indignação oratória de La Boétie – amigo de Montaigne – em seu *Discurso da servidão voluntária*: “que vício, ou antes, que vício infeliz ver um número infinito de pessoas não obedecer mas servir, não serem governadas mas tiranizadas”, não por um exército, mas por “um só”, não por “um Hércules” nem por “um Sansão”, mas por “um só homenzinho, no mais das vezes o mais covarde e feminino da nação”.<sup>28</sup> Carlos IX tinha doze anos de idade em

<sup>27</sup> SOUZA FILHO, “Aporia canibal”, p. 134.

<sup>28</sup> LA BOÉTIE, *Discurso da servidão voluntária*, pp. 12-13.

1562, foi coroado aos dez e era de compleição frágil, tendo morrido de tuberculose, em 1574. Em segundo lugar, os visitantes se escandalizam com a cena da desigualdade social exposta nas ruas da França, algo impensável em grande parte das terras baixas sul-americanas, senão da América como um todo. Indignava-os o fato de haver entre os brancos tanta gente sem casa e sem comida, enquanto tantas outras pessoas se recusavam a partilhar o que tinham.

Disseram antes de tudo que lhes parecia estranho tão grande número de homens de alta estatura e barba na cara, robustos e armados e que se acham junto do rei (provavelmente se referiam aos suíços da guarda) se sujeitassem em obedecer a uma criança e que fora mais natural se escolhessem um deles para o comando. Em segundo lugar observaram que há entre nós gente bem alimentada, gozando as comodidades da vida, enquanto metades de homens emagrecidos, esfaimados, miseráveis mendigam às portas dos outros (em sua linguagem metafórica a tais infelizes chamam “metades”); e acham extraordinário que essas metades de homens suportem tanta injustiça sem se revoltarem e incendiarem as casas dos demais.<sup>29</sup>

Essa conversa com os ameríndios sobre a natureza da liberdade política e igualdade social viria a ter grande influência sobre o Iluminismo francês. Não por acaso, o *Discurso sobre a desigualdade* de Rousseau se encerra retomando o escândalo denunciado na conversa com os tupinambá: “é manifestamente contra a lei da natureza, seja qual for a maneira como ela é definida, uma criança governar um velho, um imbecil impor-se a um homem sábio e umas poucas pessoas fartarem-se de supérfluos enquanto à multidão esfomeada falta o essencial”.<sup>30</sup> A primeira e a terceira anomalia correspondem às duas respostas que Montaigne ouviu diretamente dos indígenas. Rousseau reconstrói ficticiamente a terceira resposta atribuída aos tupinambá, e que Montaigne afirma ter esquecido.

Antes de Rousseau, porém, a conversa de Montaigne com os ameríndios sobre a natureza da liberdade e igualdade foi retomada por Lahontan. Mais do que isso, é o próprio discurso ameríndio que se faz ecoar nos textos de Montaigne e Lahontan. Menos do que uma narrativa de linhagem francesa, o que se esboça é um debate de filiação ameríndia, que vai dos tupinambá do Brasil ao chefe wendat do Canadá. Não se trata de afirmar que exista um pensamento comum a todos os povos nativos da América, como se houvesse uma só e mesma cultura. São centenas de culturas nativas. Tampouco se pode falar em uma filosofia indígena em termos gerais, como um designador vago para um conjunto diversificado de pensadores e tradições, já que os povos indígenas não compartilham uma filosofia homogênea e, mesmo dentro da mesma comunidade, existem diferenças filosoficamente relevantes entre os pontos de vista de várias figuras. Ainda assim, é possível defender uma continuidade entre os tupinambá e o chefe wendat Kondiaronk: os primeiros pintam um quadro em que são escancaradas as desigualdades social e política na Europa, e o segundo vincula as duas coisas, mostrando como a desigualdade social se metamorfoseia em desigualdade política. Nesse ponto, portanto, precisamos falar sobre a obra de Lahontan e as questões que ela traz consigo.

---

<sup>29</sup> MONTAIGNE, “Dos canibais”, pp. 244-245.

<sup>30</sup> ROUSSEAU, *Discurso sobre a origem da desigualdade*, p. 244.

## Kondiaronk e Lahontan

O aristocrata francês Louis-Armand de Lom d'Arce, barão de Lahontan (1666-1716), viveu dez anos no Canadá (1683-1693) ocupando cargos importantes, tornando-se fluente nas línguas algonquina e wendat e fazendo amizades com várias figuras políticas indígenas. Ele publicou três livros baseados em suas aventuras na América do Norte: *Novas viagens do barão de Lahontan na América setentrional* (1702), *Memórias da América setentrional ou a sequência das viagens do barão de Lahontan* (1702) e, sua obra mais famosa, *Diálogos do barão de Lahontan e de um selvagem na América* (1703).<sup>31</sup>

Com os *Diálogos* o próprio Lahontan chegou a ser tido como uma ficção literária, confusão essa desmentida por Leibniz: “asseguro que o Barão de Lahontan é um homem real, não uma ficção, e que suas viagens são tão autênticas quanto ele”.<sup>32</sup> Destino diferente foi imprimido ao “selvagem de bom senso que viajou”, este sim apontado quase unanimemente como uma ficção. Ainda assim, trata-se de alguém com nome e uma existência real. Kandiaronk, Kondarionk, Adario, Gaspar Soiaga, Souoias, Sastaretsi, Tsonontatheronon ou, simplesmente, o Rato, Kondiaronk (literalmente “o rato almiscarado”) foi um intelectual indígena do povo wendat (chamado no século XVII e XVIII de huron),<sup>33</sup> tendo vivido entre 1649-1701. Foi uma espécie de Sócrates ameríndio ou Davi Kopenawa dos séculos XVII e XVIII, que seduziu a intelectualidade ocidental, como Leibniz, Rousseau, Voltaire e Diderot, à medida que sua filosofia e suas críticas à Europa e à religião cristã se espalhavam por essa sociedade.<sup>34</sup> Observador cuidadoso, político perspicaz e orador habilidoso,<sup>35</sup> Kondiaronk foi acolhido como tal pelos missionários e políticos, amigos e inimigos. Lahontan era seu amigo e o chamava de “Adario” nos registros que fez de suas conversas nos *Diálogos*. Ao anunciar sua obra – o que guarda semelhanças com o trabalho de Bruce Albert na *Queda do céu* –, o próprio Lahontan nomeia seu interlocutor:

foi isso que me obrigou a fazer um perfil das várias conversas que tive neste país com um certo Huron, a quem os franceses deram o nome de Rato; fiz disso uma aplicação agradável, quando estava na aldeia desse americano, para coletar cuidadosamente todos os seus raciocínios. Assim que retornei de minha viagem aos lagos do Canadá, mostrei meu manuscrito ao Sr. conde de Frontenac, que ficou tão encantado ao lê-lo que se deu ao trabalho de me ajudar a colocar esses Diálogos no estado em que se encontram. Antes, eles não passavam de conversas interrompidas, sem continuidade ou conexão.<sup>36</sup>

---

<sup>31</sup> Uma outra tiragem do livro, também de 1703, trazia um título diferente: Suplemento às viagens do barão de Lahontan, em que se encontra os Diálogos curiosos entre o autor e um selvagem de bom senso que viajou.

<sup>32</sup> LEIBNIZ, apud PAGDEN, *European Encounters with the New World*, p. 121.

<sup>33</sup> “Huroniano” era originalmente um insulto, que significa (a depender da fonte) ou “com pelo de porco” ou “fedido”. Por isso, seus descendentes contemporâneos preferem o nome wendat (pronuncia-se “wendot”) GRAEBER e WENGROW, *O despertar de tudo*, pp. 562-563, nota 13.

<sup>34</sup> Sobre a filosofia de Kondiaronk e a metodologia que possibilita sua reconstrução, ver o artigo de Wilkinson, 2023.

<sup>35</sup> Sobre isso, ver STECKLEY, *The Eighteenth-Century Wyandot*.

<sup>36</sup> LAHONTAN, *Dialogues de M. le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amerique*, p. 34.

A suspeita sobre uma suposta incapacidade intelectual e oratória dos povos indígenas em geral – e de Kondiaronk em particular – é desmentida por múltiplas fontes, diretas e indiretas, que desmontam essa representação. De fato, a oratória e o uso refinado da palavra são práticas amplamente difundidas em grande parte da América indígena, constituindo um exercício intelectual cotidiano e cultivado, capaz de desenvolver a arte do bem argumentar. Isso é notório, pois, como em boa parte da América nativa ninguém detém autoridade arbitrária sobre um outro, importa desenvolver a oratória e a arte da persuasão. Desse modo, Montaigne atesta no ensaio “Dos coches”: “na maioria das negociações que conosco estabeleceram, provaram os indígenas do Novo Mundo que não nos eram inferiores em clarividência e perspicácia”.<sup>37</sup> Nos anos 1630, o padre jesuíta Lejeune confessa acerca dos povos indígenas do Canadá: “praticamente nenhum deles é incapaz de conversar ou arrazoar muito bem, e em bons termos, sobre assuntos do seu conhecimento. Os conselhos, que se reúnem quase todos os dias nas Aldeias e sobre quase todos os assuntos, aperfeiçoam sua capacidade de falar”.<sup>38</sup> As palavras de Lallemant sobre os wendat, em 1644, são reveladoras:

posso dizer em verdade que, no que se refere à inteligência, eles não são de maneira nenhuma inferiores aos europeus e aos que residem na França. Eu nunca teria acreditado que, sem instrução, a natureza poderia proporcionar uma eloquência extremamente ágil e vigorosa como a que admirei em muitos huronianos; ou uma visão mais clara nos assuntos públicos, ou uma administração mais circunspecta em coisas a que estão acostumados.<sup>39</sup>

Por sua vez, o padre Pierre de Charlevoix comentou que Kondiaronk era tão “naturalmente eloquente” que “talvez ninguém jamais o tenha superado em capacidade mental”. Orador excepcional nos conselhos,

era igualmente brilhante nas conversas em privado, e [conselheiros e negociadores] muitas vezes tinham prazer em provocá-lo para ouvir as suas réplicas, sempre vívidas, muito espirituosas e geralmente irretorquíveis. Era o único homem no Canadá páreo para o [governador] conde de Frontenac, que muitas vezes o convidava à sua mesa para dar esse prazer a seus funcionários.<sup>40</sup>

Não obstante todo esse reconhecimento sobre as capacidades intelectuais indígenas – e de Kondiaronk em particular –, as críticas à cultura europeia e ao cristianismo figuradas nos *Diálogos* foram atribuídas às opiniões do próprio Lahontan, não às de Kondiaronk, com base na teoria de que o barão estava usando o estereótipo do bom selvagem como plataforma de lançamento e um véu para suas próprias opiniões. De acordo com Mann, a base do argumento dos críticos de Lahontan contra a autenticidade dos *Diálogos* reside na convicção da incapacidade intelectual indígena, impedindo Kondiaronk de falar de forma tão convincente. Predomina a ideia de que a existência de alguém como Kondiaronk seria

---

<sup>37</sup> MONTAIGNE, “Dos coches”, p. 850.

<sup>38</sup> LEJEUNE, apud GRAEBER e WENGROW, *O despertar de tudo*, p. 62.

<sup>39</sup> LALLEMANT, apud GRAEBER e WENGROW, *O despertar de tudo*, p. 62.

<sup>40</sup> CHARLEVOIX, apud GRAEBER e WENGROW, *O despertar de tudo*, p. 67.

impossível, já que “nenhum selvagem poderia ter raciocinado com tanta delicadeza, inteligência, acuidade ou discernimento como ‘Adario’ [Kondiaronk]. Portanto, um europeu teve que criar sua crítica radical à ‘civilização’ ocidental”.<sup>41</sup>

Retorna à cena mais uma encenação do velho mito da estupidez da alma selvagem ou do “selvagem ignóbil” – para utilizar a expressão de Meek<sup>42</sup> –, de acordo com a qual as populações não ocidentais seriam inerentemente incapazes de apreciar outros modos de vida além do seu e intelectualmente inferiores aos europeus para ter postulado críticas a eles. Simplesmente porque críticas semelhantes começaram a surgir na Europa no século XVIII, supôs-se que elas derivariam de um debate exclusivamente europeu, de um monólogo autocentrado e ensimesmado, sem nenhum diálogo com populações não ocidentais. O curioso é que essas críticas começaram a se fazer ver e ouvir na Europa, aponta Mann, apenas depois dos europeus começarem a conversar com os povos indígenas.<sup>43</sup>

Retomando o material à luz do que se sabe sobre o próprio Kondiaronk, pesquisadores como Barbara Alice Mann e Georges Sioui chegaram a conclusões muito diferentes das pintadas pelos partidários do mito da estupidez da alma selvagem, de sorte que, observa Mann, “apesar do coro quase unânime de estudiosos ocidentais insistindo no caráter imaginário dos *Diálogos*, [...] há excelentes razões para aceitá-los como genuínos”.<sup>44</sup> Contra Ouellet,<sup>45</sup> segundo o qual os *Diálogos* fariam parte de uma tradição literária europeia de debates com povos indígenas imaginados, Georges Sioui defende que Lahontan deve ser celebrado por demonstrar uma compreensão das culturas ameríndias a partir do ponto de vista ameríndio, sendo ele um construtor de pontes entre esta filosofia e a ocidental – tal como Bruce Albert na *Queda do céu*. Lahontan “não apenas nos forneceu uma tradução confiável dos sentimentos do povo ameríndio, que não tinha voz na época, mas também um retrato de rara precisão da ideologia indígena americana”.<sup>46</sup>

Além disso, muitas das críticas de Kondiaronk ao modo de vida europeu correspondem quase exatamente a objeções documentadas de outros falantes de línguas iroquesas por volta da mesma época – dentre tantas outras populações indígenas –, portanto, perfeitamente condizentes com os imperativos sociais, as estruturas políticas e as mentalidades da América nativa. A linha argumentativa de Kondiaronk é bastante coerente com o que missionários e colonizadores franceses na América do Norte tinham ouvido de outros interlocutores indígenas americanos. Com isso, o discurso de Kondiaronk expressa com precisão uma certa filosofia ameríndia. De acordo com Wilkinson,

a evidência mais forte de que o diálogo ficcionalizado de Lahontan incorpora alguns dos pensamentos reais de Kondiaronk é a extensão em que os argumentos atribuídos a Kondiaronk refletem as crenças conceituais dos wendat e como sua sociedade era organizada. Ainda existe a possibilidade de que o Adario dos *Diálogos* de Lahontan seja um personagem composto, ou que Lahontan tenha sido perspicaz o suficiente para descrever corretamente

---

<sup>41</sup> MANN, “Are you delusional? Kandiaronk on Christianity”, p. 55.

<sup>42</sup> MEEK, *Social Science and the ignoble savage*.

<sup>43</sup> MANN, “Are you delusional? Kandiaronk on Christianity”, p. 57.

<sup>44</sup> MANN, “Are you delusional? Kandiaronk on Christianity”, p. 55.

<sup>45</sup> OUELLET, “Adario: le Sauvage philosophe de Lahontan”, p. 57.

<sup>46</sup> SIOUI, *Pour une autobiographie autochtone de l'Amérique*, p. 91.

como os wendat concebiam o mundo sem que Kondiaronk lhe dissesse. Mesmo se esse fosse o caso, a implicação seria que Lahontan fez de Kondiaronk o apresentador filosófico de um relato preciso de uma visão de mundo indígena.<sup>47</sup>

Outro argumento constantemente apresentado para dissociar os *Diálogos* da figura de Kondiaronk é a convicção de que este nunca esteve fora da América,<sup>48</sup> ao contrário do que afirma o personagem Adario<sup>49</sup> e do que estampa o título alternativo da obra. No entanto, Mann defende ser altamente provável que Kondiaronk tenha de fato feito uma viagem para a Europa, tendo sido enviado como embaixador dos wendat para a França:

há um registro provável de que ele tenha visitado a França, exatamente como alegou ter feito em seus diálogos com Lahontan. Os *Arquivos Canadenses* registraram que um Wyandot partiu para a França em 1691, em uma missão para ver o rei Luís XIV. Embora Kandiaronk não tenha sido citado especificamente na carta que registrava esse fato, ele era [...] o candidato mais óbvio para tal missão. Não há razão alguma para duvidar de que o viajante fosse ele. Assim, Kandiaronk teve a oportunidade de fazer observações em primeira mão sobre a cultura francesa.<sup>50</sup>

Longe de representar o selvagem ignóbil, Kondiaronk passou anos imerso em negociações políticas e trocas intelectuais com europeus, onde se posicionava, argumentava e os superava constantemente ao antecipar sua lógica, interesses, pontos cegos e reações. Segundo Graeber e Wengrow, Kondiaronk “estava na época envolvido num complexo jogo geopolítico, tentando lançar os ingleses, os franceses e as Cinco Nações Haudenosaunee uns contra os outros, com o objetivo inicial de impedir um catastrófico ataque haudenosaunee aos wendats”. A meta de longo prazo era “criar uma aliança indígena abrangente para deter o avanço dos colonizadores”.<sup>51</sup>

Se a autoria indígena dos *Diálogos* se mostrar futuramente equivocada, tal fato será um erro menos grave do que descobrir que Kondiaronk seria, na realidade, o filósofo por trás da obra, um anti-Narciso – para recuperar a expressão de Viveiros de Castro (2015) – desfazendo a auto arrogada imagem do europeu civilizado. Assim como se deu com os tupinambá, na falta de um critério mais objetivo, a decisão de considerá-lo um interlocutor se baseia, mais uma vez, em um preceito moral. Se a autoria indígena for comprovada, entram em cena uma antropologia reversa, tal como a definiu Roy Wagner, e uma contra-antropologia, nos termos de Bruce Albert ou de Eduardo Viveiros de Castro, posto que os indígenas assumem a posição de sujeitos, produzindo teorias sobre a alteridade e elaborando hipóteses a respeito dos ocidentais e de seu contexto. Então, seria preciso ir além do papel circunscrito de mero informante (real ou imaginário) para o de co-teórico. Opera-se uma

<sup>47</sup> WILKINSON, “Recovering classical indigenous philosophy”, p. 510.

<sup>48</sup> HARVEY, “The Noble Savage and the Savage Noble: Philosophy and Ethnography in the Voyages of the Baron de Lahontan”, p. 71.

<sup>49</sup> LAHONTAN, *Dialogues de M. le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amerique*, p. 37.

<sup>50</sup> MANN, “Are you delusional? Kandiaronk on Christianity”, p. 56.

<sup>51</sup> GRAEBER e WENGROW, *O despertar de tudo*, p. 66.

verdadeira rotação de perspectiva – uma revolução copernicana – ao se reconhecer nos intelectuais indígenas um esforço teórico próprio, que pode ser tomado como chave interpretativa para a compreensão do ideário iluminista.

Isso posto, os *Diálogos* reúnem cinco conversas entre Lahontan e Kondiaronk, nas quais o estadista e filósofo wendat, expressando opiniões baseadas em suas observações pessoais de Montreal, Nova York e Paris, onde estudou “os costumes e a doutrina dos ingleses e franceses”,<sup>52</sup> lança um olhar extremamente crítico sobre as ideias europeias referentes à religião, à política, à felicidade, à saúde e à vida sexual. Em cada um dos diálogos Kondiaronk elogia a simplicidade dos costumes wendat, mais próximos da natureza, enquanto Lahontan oferece uma defesa bastante fraca da civilização europeia. O assunto da disputa é o mérito relativo da sociedade francesa dita civilizada e da sociedade indígena, supostamente selvagem ou bárbara. A todo momento, Lahontan tenta convencer seu interlocutor “selvagem” da superioridade de seu mundo. Kondiaronk, por sua vez, que não se importava muito com o que tinha visto da França, defende os valores do povo wendat, saindo geralmente vitorioso das disputas.

Kondiaronk esboça um retrato crítico da atividade colonial francesa na América do Norte, acusando e denunciando a ingerência política europeia sobre o território indígena e o desrespeito às práticas políticas indígenas:

há cinquenta anos que os governadores do Canadá alegam que estamos sob as leis do seu grande Capitão. [...] em que direito e com base em qual autoridade eles fundamentam tal pretensão? Acaso nos vendemos a esse grande Capitão? Fomos nós à França buscá-los? Foram vocês que vieram até aqui nos encontrar. Quem lhes deu todas as terras que vocês habitam? Com que direito as possuem? Desde sempre elas pertencem aos algonquinos.<sup>53</sup>

Todo o problema, inclusive a colonização, se encontra no estabelecimento da distinção entre o teu e o meu e no uso do dinheiro. Em termos sociopolíticos seu argumento está cinquenta anos à frente das reflexões de Rousseau, pois considera que todos os males morais decorrem da instituição da propriedade privada, a distinção entre o teu e o meu: o oportunismo dos europeus, a ausência de auxílio mútuo e de generosidade em suas relações sociais, a falta de proteção das liberdades pessoais, a submissão cega à autoridade, as desigualdades econômica e política. Kondiaronk argumenta que a propriedade privada é prejudicial à felicidade, na medida em que a riqueza incentiva várias paixões, como ambição, orgulho e inveja, que impedem os humanos de desfrutar de uma existência plena. Diz ele:

você observou que não temos juízes. Qual é a razão disso? Bem, nunca abrimos processos uns contra os outros. E por que nunca abrimos processos? Bem, porque decidimos não aceitar nem usar dinheiro. E por que não permitimos dinheiro em nossas comunidades? Pela seguinte razão: estamos decididos a não ter leis – porque, desde que o mundo é mundo, nossos ancestrais foram capazes de viver contentes sem elas.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> LAHONTAN, *Dialogues de M. le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amerique*, p. 37.

<sup>53</sup> LAHONTAN, *Dialogues de M. le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amerique*, pp. 68-69.

<sup>54</sup> LAHONTAN, *Dialogues de M. le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amerique*, p. 68.

No prefácio dos *Diálogos*, um Lahontan amerindianizado anuncia: “as nações que não foram corrompidas pela vizinhança dos europeus [...] não têm nem teu nem meu, não têm leis, nem juízes, tampouco padres”, sendo a propriedade privada “a única fonte de todas as desordens que perturbam a sociedade dos europeus”.<sup>55</sup> Seu mentor, por assim dizer, Kondiaronk sustenta que a propriedade privada, o dinheiro e, por conseguinte, a incessante busca pela satisfação do interesse material próprio levam necessariamente à desigualdade social e à emergência de um aparato político-jurídico coercitivo para tentar obrigar as pessoas, doravante corrompidas, a se comportarem bem. Mais do que isso: a lei obriga apenas os pobres e infelizes, isentando os ricos de seu cumprimento: “é falso que a palavra lei entre vocês diga respeito às coisas justas e razoáveis, já que os ricos zombam dela e apenas os infelizes a seguem”.<sup>56</sup> Sobre o dinheiro, ele afirma:

passsei seis anos refletindo sobre o estado da sociedade europeia e ainda não consigo pensar numa única maneira de agirem que não seja inumana, e realmente penso que só pode ser mesmo esse o caso, considerando como vocês se aferram a suas distinções entre “o meu” e “o teu”. Afirmo que isso que vocês chamam de dinheiro é o demônio dos demônios, o tirano dos franceses, a fonte de todos os males, a desgraça das almas e o matadouro dos vivos. Imaginar que alguém possa viver na terra do dinheiro e preservar a alma é como imaginar que alguém conseguiria preservar a vida no fundo de um lago. O dinheiro é o pai da luxúria, da lascívia, das intrigas, das trapagens, das mentiras, da traição, da insinceridade e, geralmente, dos piores males de todo o mundo. Pais vendem os filhos, maridos vendem as esposas, esposas traem os maridos, irmãos se matam, amigos são falsos, e tudo por causa do dinheiro. À luz de tudo isso, diga-me: nós hurons não estamos certos em recusar tocar ou sequer olhar o dinheiro?<sup>57</sup>

A oposição ao modo de vida europeu – dominado pela dependência, servidão e ausência de felicidade autêntica – ilumina por contraste a liberdade e a felicidade da vida dos wendat. Para Kondiaronk, os franceses “são escravos de suas paixões e de seu rei, que é o único francês feliz em relação a essa adorável liberdade da qual ele desfruta sozinho”.<sup>58</sup> A heteronomia e a hierarquia política são explicitamente denunciadas por Kondiaronk a seu interlocutor: os franceses veem a menor de suas ações sujeita à autoridade de uma outra pessoa, numa cadeia de dependência assimétrica, ao passo que os wendat têm “o prazer de negar sua dependência a qualquer pessoa que não seja o Grande Espírito”. Ao que complementa: “nascemos livres, irmãos unidos, tão grandes mestres quanto qualquer outro, enquanto vocês são todos escravos de um único homem”. “Meu querido irmão”, continua,

tenho pena de você em minha alma. Acredite em mim, torne-se um Huron.  
Eu vejo a diferença entre minha condição e a sua. Sou o senhor de meu

<sup>55</sup> LAHONTAN, *Dialogues de M. le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amerique*, pp. 29-30.

<sup>56</sup> LAHONTAN, *Dialogues de M. le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amerique*, p. 68.

<sup>57</sup> LAHONTAN, *Dialogues de M. le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amerique*, p. 84.

<sup>58</sup> LAHONTAN, *Dialogues de M. le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amerique*, p. 92.

próprio corpo, decido meus próprios assuntos, faço o que desejo, sou o primeiro e o último de minha nação, não temo ninguém e dependo apenas do Grande Espírito. Enquanto seu corpo e sua vida dependem de seu grande capitão e seu vice-rei dispõe de você, você não faz o que quer e teme ladrões, falsas testemunhas, assassinos, etc.<sup>59</sup>

A crítica recai sobre a servidão política e a desigualdade social vivenciadas na França, tal como aparecera anteriormente entre os tupinambá. “Como eu poderia me reduzir”, pergunta Kondiaronk, “a fazer reverências e me prostrar diante de perfeitos tolos, nos quais não conheço nenhum mérito a não ser o de seu nascimento e de sua fortuna? Como eu poderia ver os necessitados definharem, sem dar a eles tudo o que tenho?”.<sup>60</sup> Entre os wendat, a igualdade social, nascida da ausência de propriedade privada, lhes proporcionava a paz de espírito que conduzia à felicidade. A vida simples os poupava de serem escravos das duas grandes paixões das sociedades civilizadas, a ambição e a avareza. A generosidade era a mestra das relações, sendo o wendat benevolentes e caridosos para com os seus. A igualdade política interditava a dependência à vontade de terceiros. Homens, mulheres e crianças compartilhavam dessa mesma liberdade. A ausência de dependência se dava inclusive acerca das decisões matrimoniais. As mulheres, donas de seus próprios corpos, não estavam sujeitas à dominação dos pais, ao contrário das europeias, cujos pais as obrigavam a se casar com homens que elas “odiavam mortalmente”. Do mesmo modo que a amizade para La Boétie, o amor aos olhos de Kondiaronk exclui qualquer tipo de servidão e salvaguarda a liberdade do coração, sendo incompatível com a dependência. Ademais, os wendat não conhecem a indissolubilidade do casamento cristão que restringe a liberdade.<sup>61</sup> Os nativos americanos desfrutavam de total autonomia e liberdade de ação, que andam de mãos dadas com a perfeita igualdade que existe entre eles: cada um é senhor de si mesmo, faz tudo o que quer, sem se reportar a ninguém e sem que ninguém proíba de agir. Eles vivem “sem leis, sem prisões e sem torturas” e “passam a vida calma e tranquilamente desfrutando de uma felicidade desconhecida dos franceses”. Tal vida é regida pelas “leis do instinto e da conduta inocente que a sábia Natureza [... neles] imprimiu”.<sup>62</sup>

Confrontado com a perspectiva de se civilizar e se policiar, Kondiaronk recusa viva e reiteradamente os signos de distinção europeus, nega a propriedade privada, o dinheiro, as leis coercitivas, o aparato estatal, a hierarquia administrativa, a religião cristã e o luxo, e clama que seu interlocutor se torne um wendat, isto é, um bárbaro ou selvagem voluntário.

## Conclusão

As observações indígenas sobre a civilização europeia fornecem elementos para a construção de uma imagem sobre sua própria sociedade, afinal, o conhecimento de uma outra cultura e sociedade é necessário para construir e compreender sua própria. E, em geral, para os indígenas, incorporar o outro é uma forma de abertura para a alteridade e de construção e alteração de identidades. É ao se comparar a outros que um povo passa a se considerar como um grupo

<sup>59</sup> LAHONTAN, *Dialogues de M. le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amerique*, pp. 68-69.

<sup>60</sup> LAHONTAN, *Dialogues de M. le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amerique*, p. 97.

<sup>61</sup> LAHONTAN, *Dialogues de M. le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amerique*, p. 125.

<sup>62</sup> LAHONTAN, *Dialogues de M. le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amerique*, p. 73.

distinto. Sua autoimagem não reflete nada de estupidez ou ignorância, mas de uma identidade derivada de um conhecimento sobre as práticas e costumes de outros povos e, com isso, da tentativa de se diferenciar deles a partir da recusa conscientemente elaborada – o que se aproxima das reflexões de Graeber e Wengrow sobre processos cismogênicos.

Os supostos selvagens e bárbaros escolheram ser tais como são, decidiram de modo voluntário não se policiar como os povos civilizados, decidiram preservar seus costumes. São, pois, selvagens e bárbaros voluntários. Isso diz respeito a um desejo político consciente que certas sociedades revelam de não se converter em sociedades policiadas, ao menos não à maneira ocidental.

Kondiaronk nos fala em “leis do instinto” e “conduta” da “natureza”. Por sua vez, Montaigne sustenta que a ficção política dos poetas e filósofos da antiguidade, com sua república ideal derivada da construção racional, não passa de contos de ninar, relegada ao país das quimeras, se comparadas à política indígena.

Esses povos não me parecem, pois, merecer o qualificativo de selvagens somente por não terem sido senão muito pouco modificados pela ingerência do espírito humano e não haverem quase nada perdido de sua simplicidade primitiva. As leis da natureza, não ainda pervertidas pela imissão dos nossos, regem-nos até agora e mantiveram-se tão puras que lamento por vezes não as tenha o nosso mundo conhecido antes, quando havia homens capazes de apreciá-las. Lamento que Licurgo e Platão não tenham ouvido falar delas, pois sou de opinião que o que vemos praticarem esses povos, não somente ultrapassa as magníficas descrições que nos deu a poesia da idade de outro, e tudo o que imaginou como suscetível de realizar a felicidade perfeita sobre a terra, mas também as concepções e aspirações da filosofia. Ninguém concebeu jamais uma simplicidade natural elevada a tal grau, nem ninguém jamais acreditou pudesse a sociedade subsistir com tão poucos artifícios. [...] Quanto a República que imaginava lhe parecia longe de tamanha perfeição!<sup>63</sup>

Não nos deixemos enganar. Embora sejam qualificadas de simples e naturais, existem elaborações de arranjos políticos no interior dessas sociedades, não sendo sua liberdade um mero efeito colateral de um modo de vida inculto. Kondiaronk costumava exagerar sua argumentação dizendo que os wendat eram felizes e inocentes filhos da natureza, tudo isso para se afastar ao máximo do que considerava ser o modo de vida europeu. Tratava-se de um artifício retórico. De modo análogo, mesmo que caracterizadas como naturais, havia para Montaigne certos artifícios nas sociedades ameríndias, mesmo que poucos. Por isso, essas populações não são imagens de filhos inocentes da natureza ou encarnações de uma antiga sabedoria, uma espécie de caldo humano primordial. Ao contrário, são sociedades contemporâneas, imaginativas e criativas, que desenvolveram ideias muito específicas sobre como viver e sobre o que era importante em suas sociedades. Em suma, as sociedades não estatais são fundamentalmente sociedades políticas, dotadas, é verdade, de uma outra política.

## Referências bibliográficas

---

<sup>63</sup> MONTAIGNE, “Dos canibais”, pp. 237-238.

- ANDRADE, O. de. *Obras completas – 6. Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- CLASTRES, P. *A sociedade contra o estado*. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- FRANCO, A. A. de M. *O índio brasileiro e a revolução francesa*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.
- GRAEBER; WENGROW. *O despertar de tudo: Uma nova história da humanidade*. Tradução Denise Bottmann, Claudio Marcondes. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- GUARANI, J. “*Tornam-se selvagem*”. *Terra: antologia afro-indígena*. Org. Felipe Carnevali, Fernanda Regaldo, Paula Lobato, Renata Marquez e Wellington Cançado. São Paulo/Belo Horizonte: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.
- HARVEY, D. A. *The French Enlightenment and its Others: The Mandarin, the Savage, and the Invention of the Human Sciences*. Londres: Palgrave, 2012.
- HARVEY, D. A. “The Noble Savage and the Savage Noble: Philosophy and Ethnography in the Voyages of the Baron de Lahontan”. *French Colonial History*, 11(1), pp. 161–191, 2010.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LA BOÉTIE. *Discurso da servidão voluntária*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- LAHONTAN. *Dialogues de M. le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amerique*. Paris: Éditions Desjonquères, 2023.
- LESTRINGANT, F. *O canibal: grandeza e decadência*. Tradução de Mary Murray Del Priore. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes Trópicos*. Tradução de Rosa Freira d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- LILTI, A. *L'héritage des lumières: ambivalences de la modernité*. Paris: EHESS, Gallimard, Seuil, 2019.
- MANN, B. A. “Are you delusional? Kandiaronk on Christianity”. In: MANN, Barbara. (Org.). *Native American Speakers of the Eastern Woodlands: Selected Speeches and Critical Analysis*. Westport, CT: Greenwood Press, 2001, pp. 35-82.
- MEEK, R. L. *Social Science and the ignoble savage*. New York: Cambridge University Press, 1976.
- MONTAIGNE. *Ensaio*. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo: Editora 34, 2016.
- MUTHU, S. *Enlightenment against empire*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- OUELLET, R. “Adario: le Sauvage philosophe de Lahontan”. *Québec français*, (142), 2006, pp. 57- 60.

OUELLET, R. “A la découverte de Lahontan”. In: *Dix-huitième Siècle*, nº27, 1995. L'Antiquité. pp. 323-333; doi : <https://doi.org/10.3406/dhs.1995.2060>.

PAGDEN, A. *European Encounters with the New World: from Renaissance to Romanticism*. Yale University Press: New Haven & London, 1993.

PESTRÉ, J. “Canadenses (Filosofia dos)”. *Enciclopédia, ou Dicionário razgado das ciências, das artes e dos ofícios*. Vol. 7. “Civilização Material”. Denis Diderot; Jean le Rond d'Alembert. Organizado por Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza; traduzido por Pedro Paulo Pimenta *et al.* São Paulo: Editora Unesp, 2024.

ROUSSEAU. *Escritos sobre a política e as artes*. Organizado por Pedro Paulo Pimenta; traduzido por Pedro Paulo Pimenta [et al.]. São Paulo: Editora UBU; Editora UNB, 2020.

SIOUI, G. E. *Eatenonba, Racines autochtones de la démocratie moderne*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2021.

SIOUI, G. E. *Les Hurons–Wendat. L'héritage du cercle*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2019.

SIOUI, G. E. *Les Hurons–Wendat. Une civilisation méconnue*. Québec: Presses de l'Université Laval, 1997.

SIOUI, G. E. *Pour une autobiographie autochtone de l'Amérique*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2023.

SOUZA FILHO, J. A. de. “A arte do blefe: Montaigne e o mito do bom selvagem”. In: *MORUS – Utopia e Renascimento*, Campinas, v. 3, 2006.

SOUZA FILHO, J. A. de. “Aporia canibal”. In: *Montaigne e seu tempo*. José Alexandrino De Souza Filho (Org.). João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2012.

SOUZA FILHO, J. A. de. “A utopia tupi, segundo Montaigne”. In: *Morus – Utopia e Renascimento*, Campinas, v. 6, pp. 117-122, 2009.

SOUZA FILHO, J. A. de. “Realidade histórica, representação literária e coesão factual nos ensaios ‘ameríndios’ de Michel de Montaigne”. *Modernos & Contemporâneos - International Journal of Philosophy*, [S. l.], v. 5, n. 11, 2021.

STECKLEY, J. “Kandiaronk: a man called Rat”. In: STECKLEY, John. *Untold Tales: Four Seventeenth-Century Hurons*. Toronto: Associated Heritage Publishing, 1981, pp. 41-52.

STECKLEY, J. *The Eighteenth-Century Wyandot: A Clan-Based Study*. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós estrutural*. São Paulo: Cosac Naify; n-1 edições, 2015.

WILKINSON, E. “Recovering classical indigenous philosophy”. *Dialogue*. 2023; 62 (3): 503-512. doi:10.1017/S0012217323000148.