

MICHEL DE MONTAIGNE. *DELS CANÍBALS*

Estudi preliminar, traducció i anotació crítica

Ferran SÁEZ I MATEU

1) «ELS CANÍBALS» DE MONTAIGNE I LA SEVA PROJECCIÓ MODERNA: HISTÒRIA D'UN EQUÍVOC

I

Contràriament al que tantes vegades s'ha escrit, el *Des Cannibales*, o el *Des Coches*, o certs passatges de l'*Apologie* de tema etnològic, no van obtenir gairebé ressò entre els contemporanis del seu autor, Michel de Montaigne (1533-1592), ni van escandalitzar ningú; tot això, efectivament, arribaria a passar: però molts anys després. L'única excepció a aquesta «*apatia teorètica*» ve donada en l'àmbit del pensament polític-social: certes descripcions (la vida frugal dels indis, la seva carença de propietat privada, etc) semblaven, de vegades, *prescriptives*.¹ I Occident encara tenia consciència històrica de molts fets aparentment remots (el culte a la pobresa de quasi tots els profetismes mil·lenaristes) que en aquell moment, entre guerres de religió i revoltes de camperols famolencs, semblaven revifar perillosament². L'exemple més clar és Thomas Müntzer. Cal no oblidar tampoc la idea de *Translatio Imperii* en la que es basava l'obra de certs franciscans espanyols com Martín de Valencia³ o la de *Nouvelle Vie* que va impulsar la mateixa expedició de Villegaignon en el bàndol dels hugonots francesos⁴. L'exotisme americà, en qualsevol cas, nodria i semblava confirmar certs utopismes, tot i que d'una manera completament vaga i borrosa que, tanmateix, rebia respostes contundents (l'exègesi en clau esclavista de la *Política* d'Aristòtil per part de Juan Ginés de Sepúlveda)⁵. La resta, sorprenentment, semblava del tot anodí i indigne d'estudi sistemàtic, com veurem ara.

Lucien Febvre ha remarcat la profunda indiferència dels europeus del segle XVI envers els nous descobriments geogràfics i les seves conseqüències⁶, cosa que, segons Lévi-Strauss confirma l'originalitat dels *Essais*, on la perspectiva etnològica i, més concretament, l'americanisme, és constant⁷. La in-

terpretació de Febvre no és pas una mera «valoració» d'uns fets històrics, sinó que pot contrastar-se a través de moltes vies. John Hale⁸, per exemple, remarca que les *Mémoires* de Commines (fins al 1498) no fan esment d'aquesta descoberta. Ni tampoc les de Fleuranges (1522), ni les de Du Bellay (que arriben ja fins al 1536). L'enorme diccionari biogràfic d'Antoine du Verdier (dues mil planes tamany foli) dedica a Colom cinc *línies*. El més espectacular de tot aquest procés és que fins i tot les obres consagrades exclusivament a la geografia reflecteixen la mateixa indiferència. L'autoritzaadíssima en el seu temps *Division du Monde*, de Signot (amb nombroses reedicions entre 1539 i 1555) no esmenta el Nou Món. La *Cosmographie* de Belleforest (1575!) li dedica un espai ridícul. La de Thevet (geògraf oficial del rei de França) situa a la mateixa banda de l'Equador ni més ni menys que l'Estret de Magallanes, Mèxic i Brasil, errada que, fins i tot en el seu temps, és totalment absurda (recordem, en canvi, que l'obra de Montaigne no conté errades o omissions d'aquesta magnitud, tot i que una de les seves fonts principals és precisament Thevet; al *Des Cannibales* la situació geogràfica del continent és esquemàtica però del tot exacta). El que hem dit fins ara es pot resumir en la sentència d'un viatger florentí de començaments del segle XVII, Cosimo Brunetti, que tot i tenir un accés directe a les dades etnogràfiques que tant van interessar Montaigne no va dubtar en afirmar: «*Senza forma di governo, privo d'ogni lume di religione, enteramente lontano d'ogni commercio, non puo l'essere materiale di troppo grandi speculazione*».⁹

Les grans especulacions que realitzaran els compatriotes de Montaigne en la terra dels caníbals tenen ben poc a veure amb el monogenisme o el poligenisme, l'existència o no de les *loix naturelles*, la teoria dels *climata* o qualsevol altre problema antropològic, cosmològic, botànic, zoològic o cartogràfic. Gran part de les dades del *Des Cannibales* es basen en el testimoni directe d'un «*homme qui avoit demeuré dix ou douze ans en cet autre monde qui a esté desouvert en nostre siecle, en l'endroit ou Villegaignon print terre*»¹⁰. Es tracta d'una illa situada davant de l'actual Rio de Janeiro, on Nicolas Durand de Villegaignon funda l'any 1555 el Fort-Coligny. Fóra lícit suposar que aquell grup d'agosarats francesos quedà impresionat per les sorprenents novetats d'aquelles terres, per la raresa dels seus animals i la seva vegetació, o per les diferències de tota mena que separaven la seva cultura de la dels indis... Però aquesta suposició és infundada: res d'allò que els envoltava semblà ser digne no ja de *grandi speculazione*, com deia Brunetti, sinó de simple observació atenta o, si més no, encuriosida. La realitat resulta grotesca: perduts en un continent sense límits aparents, dediquen la majoria del seu temps a discutir problemes...litúrgics. La qüestió de si cal barrejar l'aigua amb el vi durant la Consagració, per exemple, provoca amotinaments (l'Eucaristia és el tema que més els obsessiona)¹¹. Així, sota l'implacable sol dels tròpics, passen setmanes i setmanes intentant-se convèncer mútuament de les seves respectives idees sobre la Transsubstanciació. Quan la situació s'agreuja, Villegaignon opta per una solució delirant: ordena una expedició a Europa per tal de demanar-li a Calví la seva opinió sobre els litigis plantejats, «*mais principalement sur le point de la Cène; car combien qu'ils rejetassent la transsubstantiation de l'Eglise Romaine, comme une opinion laquelle ils disaient ouvertement être fort lourde et absurde, et qu'ils n'aprovassent non plus la Consubstantiation...*». Aquest testimoni pertany a Jean de Léry, protestant i

coprotagonista d'aquest inversemblant episodi, autor del relat que més influirà en el *Des Cannibales*, la *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil*, de 1557.¹²

Aquesta indiferència epocal (decisiva per contextualitzar correctament els *Essais* al segle XVI) pot constatar-se també per una altra via: la censura efectuada sobre l'obra de Montaigne entre finals del segle XVI i començaments del XVII en diverses edicions i traduccions. Una censura que, cal no oblidar-ho, es va efectuar tant per part del catolicisme (fins arribar a l'*Index*, en un procés exemplarment documentat per R. Bernouilli¹³) com de les diverses sectes protestants (qüestió força oblidada però, com ho acabem de veure, decisiva en la historiografia montaniana; molt pocs autors, com F. Giacone partint d'una obra més general de C. Santschi, han estudiat el tema¹⁴).

II

¿Què representava una obra com el *Des Cannibales* a la catòlica Espanya, per exemple, i a la calvinista Ginebra del primer quart del segle XVII? ¿Què és exactament el que se censurava i el que romania intacte d'aquest tema? . Encara que pugui semblar sorprenent, ben poca cosa: gairebé res. Veiem, per exemple, l'edició i traducció a l'espanyol de Diego de Cisneros (1634), a partir de l'edició francesa de 1617 (publicada a París per Michel Nivelle), i sobre-tot un apèndix intitulat *Discurso del Traductor cerca la persona del señor de Montaña y los libros de sus Experiencias y varios discursos*¹⁵.

Cisneros construeix un total de vint-i-quatre observacions i objeccions encaminades, en la seva totalitat, a preservar l'ortodòxia catòlica de la Contrareforma. La número nou, per exemple, insinua que Montaigne, tot i ser catòlic de iure no ho era molts cops de facto : «9. La quarta en el cap. 22 § 11 dize:» *Los milagros son segunt la ignorantia que tenemos de la naturaleza, no segunt el ser de la misma naturaleza. Es error claro y cierto: porque los verdaderos milagros, de que se debe hablar y habla el Auctor, son obras propias de Dios, sobrenaturales, esto es, sobre el ser y poder todo de la Naturaleza, no segun el, y menos segun la ignorantia del Juicio humano, sino segun las fuerzas de la Gratia i la virtud diuina. Pero el Auctor se inclina a los Calvinistas de su provincia, que niegan los Milagros, o que no ay ninguno verdadero en la Iglesia Catholica*»¹⁶

Està clar que Cisneros desconeixia que els calvinistes havien censurat Montaigne per motius gairebé idèntics als que ell addueix en la seva condició de catòlic.¹⁷ Del *Des Cannibales* s'objecta només un punt concretíssim: el de la poligàmia que, segons l'autor, Montaigne aprova: «15. La dezima en el cap. 30 § 20, *aprueba la Polygamia en los Cannibales y es error de los Anabaptistas, que lo toman de los nuevos Judios, de quien también lo tomó Mahoma y los que le siguen. Y dize que las mugeres de los Cannibales barbaros procuran y ponen cuidado en tener las más compañeras que pueden por ser argumento del valor del marido*»(...) *La Polygamia es prohibida por derecho diuino natural y positivo. Y assí no puede ser naturalmente que la muger propia quiera tener compañera en un marido que es del todo suyo...*»¹⁸ La resta

de crítiques doctrinals constitueixen veritables despropòsits filosòfico-teològics.¹⁹

La censura calvinista és tant o més indiferent que la catòlica amb respecte a la qüestió etnològica i les seves conseqüències més immediates (reducció a l'absurd o, si més no, qüestionament, de la llei natural, per exemple). La funció de revisar el material editorial l'efectuava a Ginebra la *Vénérable Compagnie des Pasteurs* a partir de les *Ordonnances* de 1560 i 1580, que romandran intactes fins ben avançat el segle XVII. La seva funció exacta consistia en «*obvier à tant de choses qui se commectent au grand blâme de l'Évangile et deshonneur de la ville...*»²⁰

El llibre de Montaigne estava catalogat oficialment amb termes gairebé idèntics als de la censura catòlica: «*texte prophane et cynique (...) formant des hommes à l'athéisme*»²¹ El criteri per «*chastier*» (censurar) els *Essais* no va obeir, però, sempre el mateix criteri. L'edició de Goulart (que tingué diverses reedicions durant el primer quart del segle XVII), per exemple, estava censurada en els següents capítols: «*Ving-Neuf sonnets d'Estienne de La Boétie*», «*D'un défaut de nos polices*», «*De ne communiquer sa gloire*», «*De l'inégalité que est entre nous*», «*Des vaines subtilitez*», «*Des senteurs*», «*Que nostre desir s'accroît par malaisance*», «*De la liberté de conscience*», «*Toutes choses ont leur raison*», «*D'un enfant monstrueux*», «*Histoire de Spurina*», «*De trois femmes*», «*De la diversion*» i finalment «*Sur des vers de Vergile*». El tema etnològic també els és manifestament indiferent (afortunadament per un dels més il·lustres ginebrins, Rousseau, que va poder llegir el *Des Cannibales* sense una sola omisió).

Les objeccions del calvinisme de l'època són tan trivials, improcedents i ingènues a nivell filosòfic i teològic com les dels catòlics. El capítol *Des senteurs*, per exemple, fou censurat per la seva al·lusió a un producte «*tipicament catòlic*»: l'encens. En canvi, el capítol *Des prières*, tot i criticar explícitament un aspecte de la liturgia calvinista (l'ús indiscriminat dels Psalms durant la celebració) va romandre intacte: «*Ce n'est pas sans grande raison, ce que me semble, que l'Eglise Catholique, defend l'usage promisque, temeraire et indiscret des saintes et divines chansons que le Saint-Esprit a dicté en David (...) Ce n'est pas raison qu'on permette qu'un garçon de boutique parmi ces vains et frivoles pensements s'en entretienne et s'en joue*».

III

Mentre que les, aparentment, «*òbvies*» conseqüències teològiques del *Des Cannibales* van passar gairebé desapercebudes tant entre els catòlics com entre els protestants, com ho acabem de veure, el seu corol·lari polític-social no era en absolut inocu; la prova està en que els lectors de l'assaig entre començaments del segle XVII i finals del segle XVIII, van focalitzar-lo entorn d'aquest aspecte. No oblidem tampoc que, per molt que estigui posat en boca d'un *salvatge* amerindi, l'assaig constata l'estranyesa que provoca en aquest una societat extremadament desigualitària on una majoria paupèrrima se sotmet dòcilment a una ínfima minoria, d'altra banda en plena decadència, «*en comptes d'escanyar als rics i calar foc a les seves cases*».²² I en l'època sense cap

dubte més anàrquica de la història de França una afirmació d'aquesta mena no era admissible ni tan sols com a *boutade* etnològica, ni com a *insinuació* per improbable que aquesta fos (per aquest motiu no dubtarà en desqualificar-(la?), (se?) en la darrera frase del text).

Sovint s'ha remarcat l'aparentment intel·ligible contrast entre l'*extrem* conservadorisme polític de Montaigne en certs capítols dels *Essais* i el també *extrem* to revolucionari de molts d'altres.²³ Tots dos «*extrems*», com veurem ara, són més aparents que reals, però. Contràriament al que hom podria deduir en una lectura aïllada de l'assaig, Montaigne no està propugnant una solució política violenta als desequilibris del seu temps (com més tard sí ho farà Lahontan) però tampoc, això és clar, es mostrarà indiferent a aquests. Als *Essais* s'insinuarà un prudent *terme mig* que disolgui aquesta dicotomia aparentment irreductible: però només *s'insinuarà*, i tan *prudentment* que cal una lectura molt atenta perquè aquest no passi desapercebut.²⁴

Abans de passar a especificar la seva traducció concreta al *Des Cannibales* cal fer esment de quins són els referents històrics i filosòfics en que s'incardina aquesta: les Guerres de Religió, la recerca d'una solució positiva als ja *irrefusables* plantejaments brandats per Maquiavel —autèntica *bête noire* dels pensadors polítics francesos del segle XVI—, la por a l'anarquia social, i el refús sistemàtic a tot projecte polític utòpic «*feinct par art*», a tota «*peinture de police*». Si a tot aquest conjunt de components teòrics no li afegíssim res més, *Les sis livres de la République* de Jean Bodin i els *Essais* de Michel de Montaigne serien gairebé una i la mateixa cosa. Però *hi ha quelcom més*: una molt determinada aprehensió de les dades etnogràfiques arribades del Nou Món que, simultàniament, redueixen a l'absurd les consideracions antropològiques de la *Política* d'Aristòtil²⁵ així com del concepte tomista de llei natural; una atònita visió de «*peuples sans roi, sans loi, sans lettres, sans religion*» que no només existeixen sinó que, a més, són més feliços i viuen amb més harmonia que nosaltres.

¿Consisteix, doncs, la solució en l'adscripció al *Discours de la Servitude Volontaire* del millor amic de Montaigne, La Boétie?. Evidentment, tampoc: Montaigne sap molt bé els estralls que aquest llibre, en forma de pamflet i amb el títol de *Contr'un*, va originar com a arma llençadissa entre catòlics i protestants (que, a més a més, l'utilitzaven de forma simultània). Bodin era *insuficient* (com a solució o fins i tot com a mera descripció del caos polític-social de la França del segle XVI) i La Boétie era *excessiu* (potser no en la literalitat del seu text i tal com l'interpretava Montaigne, però sí en l'ús militant que d'aquest se n'havia fet i que, com ara veurem, havia estat *viscut* pel propi autor dels *Essais*).

És en el darrer text del *Des Cannibales* on Montaigne intentarà conjugar, amb un exercici retòric d'altra banda brillantíssim, la *insuficiència* del primer i l'*excés* del segon: la detallada «*taxonomia politològica*» de Bodin, el seu aristotelisme, eren incapaços ja de donar una resposta coherent i sobretot *útil* a l'objecció del *sauvage* de Rouen contra la intolerable injustícia social i caos polític del seu temps; les enceses diatribes de La Boétie contra la «*soumission*» no podien explicar tampoc per què un home sol, un vell cabdill indi, era capaç d'aplegar «*quatre ou cinq mille hommes*»²⁶ i enviar-los a una guerra ferotge sense més poder que la seva autoritat verbal.

Des de la perspectiva de La Boétie, la monarquia en general i la francesa en

particular semblen ser institucions tiràniques i, sobretot, contra natura. El seu to no és només *crític en termes teòrics* sinó que en molts moments, i tenint en compte la peculiar difusió que aquesta obra va tenir durant les Guerres de Religió en forma de pamflet, constitueix un crit a la revolta i al tiranicidi: «*Mais, ô bon Dieu! que peut estre cela? Quel vice, ou plustots quel malheureux vice? Voir un nombre infini de personnes non pas obeir, mais servir; non pas estre gouvernées, mais tirannisées, (...) non pas d'un Hercule ni d'un Samson, mais d'un seul homme, et le plus souvent le plus lasche et femelin de la nation; non pas accoustumé à la poudre des batailles, mais encore à grand peine au sable des tournois; non pas qui puisse commander aux hommes, mais tout empesché de servir vilement à la moindre famelette*». ²⁷

Montaigne, com ho hem dit, viurà la descripció de La Boétie. I cal no perdre de vista que és també allí on coneixerà per primer cop als indígenes amerindis descrits als *Des Cannibales*. La darrera part d'aquest assaig —el diàleg entre el *sauvage* i la Cort de Carles IX— forma doncs un subtil *contrapunt* a les radicals idees de La Boétie ²⁸. La primera reflexió de l'indi es refereix a l'antinaturalitat de la institució monàrquica, i a l'estranyesa que la submissió voluntària provoca en un individu *lliure dels prejudicis i els costums europeus* (un indígena del Brasil): «*Ils dirent qu'ils trouvoient en premier lieu fort estrange que tant de grands hommes, portans barbe, forts et armez, qui estoient autour du Roy (il est vray-semblable que ils parloient des Suisses de sa garde), se soubmissent à obeyr à un enfant, et qu'on ne choissoit plus tost quelqu'un d'entre eux pour commander*». ²⁹

La segona reflexió és paral·lela a la primera —pel fet de descriure una situació aberrant i, a ulls del *cannibale*, inexplicable— però el seu to és molt més dur: «*(...) ils avoient aperçeu qu'il y avoit parmy nous des hommes pleins et gorgez de toutes sortes de commoditez, et que leurs moitez estoient mendians à leurs portes, décharnez de faim et de pauvreté; et trouvoient estrange comme ces moitez icy necesiteusses pouvoient souffrir une telle injustice, qu'ils ne prissent les autres à la gorge, ou missent le feu à leurs maisons*». ³⁰

Montaigne assumirà aquesta extrema radicalitat no amb una reprovació de les expressions del *sauvage*, sinó amb les seves mateixes paraules, intentant trobar així un punt mig entre la tirania i el tiranicidi: «*Sur ce que je lui demanday quel fruit il recevoit de la superiorité qu'il avoit parmy les siens (car c'estoit un Capitaine, et nos matelots³¹ le nommoient Roy), il me dict que c'estoit marcher le premier à la guerre; de combien d'hommes il estoit suyvy, il me montra un espace de lieu autant qu'il en pourroit en une telle espace, ce pouvoit estre quatre ou cinq mille hommes; si hors la guerre, toute son autorité estoit expirée, il dict qu'il luy en retoit cela que, quand il visitoit les vilages qui dépendoient de luy, on luy dressoit des sentiers au travers des hayes de leurs bois, par où il peut passer bien à l'aise*». ³²

La recompensa d'un rei (o d'un noble) pel seu govern no ha de ser la mateixa que la d'un comerciant pel seu treball: la recompensa per una acció honorable no ha de ser una altra que una distinció honorífica, valuosa però intangible, respectable però intraduïble en diners. El *cannibale* no estava, doncs, criticant la figura del rei d'*aberrant* (ell mateix ho era), sense més, sinó descrivint una situació molt concreta que acabava d'observar i que, d'altra banda, podia corregir-se sense necessitat d'una guerra civil. Aquesta idea en-

llaça amb un altre capítol, posterior en ordre però quasi simultani en redacció, el *Des récompenses d'honneur*³³, on Montaigne descriu i es lamenta del descredit en el que ha entrat l'Orde de Sant Miquel, a la que ell mateix pertany: «*C'a esté une belle invention, et receüe en la pluspart des polices du monde*³⁴ d'establiir certaines merques vaines et sans pris, pour en honorer et recompenser la vertu, (...) C'est à la verité une bien bonne et profitable coutume de trouver moyen de recognoistre la valeur des hommes rares et excellens, et de les contenter et satisfaire par des payemens qui ne chargent aucunement le publicq et qui ne coustent rien au Prince»³⁵

El *Des Cannibales* pot llegir-se doncs, des d'una certa perspectiva, com un text polític perfectament emmarcat en el seu temps, però insòlit en la seva moderació, en un moment en que allò que predominen són els extrems. La seva subtilesa —del tot contrària a l'animositat de La Boétie— el fa impensable com a pamflet, com a arma llençadissa. La seva conclusió, d'altra banda, és un terme mig que no anima ni a la revolta ni a la submissió, sinó a la reflexió: la monarquia i la noblesa es critiquen i es justifiquen, de manera simultània, per boca d'un *sauvage*, en principi aliè a tota disputa entre catòlics, protestants, monàrquics i anti-monàrquics. No és un text adreçat «*au peuple*», sinó als seus col·legues membres del Parlament, a la Cort, al Rei mateix: al Poder, a tots aquells que estaven presents a la cerimònia de Rouen de l'any 1562 acompanyats de tres *cannibales*, i que poden entendre i assumir l'avis, còmplice però seriós, que Montaigne inclou als *Essais*.

La indiferència a la que abans hem fet esment només té, com ja s'ha vist, una excepció: el pensament polític i social. Recordem on apunten tots els «utopistes» del segle XVI i començaments del XVII (More, Campanella, Bacon...), o com s'intenta corroborar la teoria dels *climata* per tal de justificar certes tesis polítiques (Bodin); o els pamflets de les Guerres de Religió (entre ells, el *Contr'un* de La Boétie); o les projeccions de l'etnologia a la política de Ginés de Sepúlveda o Vitoria; o com cristal·litza la idea de *Translatio Imperii* entre els franciscans espanyols, o la de *Nouvelle Vie* entre els hugonots francesos: *tot condueix al mateix lloc comú d'un exotisme americà més o menys distorsionat*. Però d'altres aspectes d'aquest, com ho hem apuntat, passen desapercebuts fins al segle XVII o XVIII: la botànica i la zoologia (caldrà esperar fins Acosta), la cartografia, etc.³⁶, o d'altres més pròpiament filosòfics, entre els que destaquen el qüestionament de la idea de llei natural o de l'antropologia aristotèlica en general, que només semblen ser percebuts per Montaigne.

Ara bé; entre finals del segle XVII i començaments del XVIII la situació sembla invertir-se: neix el «*bon sauvage*» com a figura *perfectament definida*³⁷, en les obres de Fenelon (*Télémaque*, 1699, que podríem remuntar fins a d'altres obres de començaments del XVII, com la *Histoire de la Nouvelle France*, de Marc Lescarbot-1609— o *Les amours de Pistion* de Du Perier -1601), Gomberville (*Le Polexandre*, 1637), Bergeron (*Traité des Navigations et des voyages de découvertes*, 1629), G. Sagard (*Voyage au Pays des Hurons*, 1636), el Pare du Tertre, i naturalment, Lahontan, Rousseau i el Diderot del *Supplément*, o tota la informe gamma d'allò que podríem anomenar «*sociologia epistolar*»: Montesquieu (1721), Angens (1739), Maubert de Gourest (1752), Landon (1750) o fins i tot Cadalso (sobretot, la IXa *Carta marrueca*). Aquesta «acció» té, durant els dos segles, un correlat de «reacció»:

Bossuet (*Histoire Universelle*, 1681), La Bruyère, etc. contra posicions relativistes³⁸, com la del famós *Dictionnaire* (1683) de Pierre Bayle; o, ja al segle XVIII, La Condamine (1745) o Boungaiville (1771), o el mateix Voltaire (les anotacions manuscrites a una edició dels *Discursos* de Rousseau, que encara es conserva, són especialment cruels³⁹)

Insistir en la profunda relació entre aquests relats, el *Des Cannibales*, els llibertins i les utopies prerrevolucionàries resultaria quasi redundant: únicament cal comptar el nombre de citacions literals dels *Essais* en els *Discours* de Rousseau, per exemple. Aquest procés, segons Gilbert Chinard, fou tan complex com contradictori: «*Dans leur socialisme naïf, dans leur déisme, on distingue aisément l'influence des recits de voyages; eux aussi, à leur manière, ils apportent des faits aux théoriciens. S'inspirant des relations authentiques, ils construisent des Utopies qu'ils s'efforcent, au moins dans leurs préfaces, de donner comme réelles; au milieu du siècle, on verra un écrivain, qui s'est nourri de recits de voyages et de romans d'aventures, essayer de combiner toutes ces données hétéroclites dans une oeuvre pleine de contradictions, et sur laquelle les critiques n'ont jamais pu s'accorder. Ce sera l'auteur du Discours de l'inégalité et du Contract social*»⁴⁰

Malgrat el confús recargolament d'aquestes relacions de continuïtat hom pot afirmar amb una certa legitimitat historiogràfica que al segle XVII, els relats de Du Périer, Gomberville, Bergeron, etc., constitueixen «*un apport sérieux, une documentation imposante et consciencieuse*». ⁴¹ No es tracta ja d'utopies (en el sentit primigeni de Thomas More) ni de *topoi*, sinó de veritables *eu-topies*: projectes de transformació social que tindran un ressò més elaborat a Buffon, Dauberton, Rousseau i, sense cap dubte, a Robert Owen, Etienne Cabet, Charles Fourier, o d'altres com Weitling. L'esquema, però, és d'una ingenuïtat i simplicitat desarmants: «*les lettres et les sciences, source de toute perversion*» versus «*l'innocence des sauvages*» i/o «*la bonté naturelle de l'homme*». És el model de l'anomenat «*socialisme utòpic*» (o de l'anarquisme de Bakunin); però anem amb compte; si «*traduïm*» «*les lettres et les sciences*» per «*superestructura*» i «*perversion*» per «*alienació*», ens apareix, com qui no vol el «*socialisme científic*». L'esquema, com a tal, no varia, i el seu model antropològic, implícit o explícit, és exactament el mateix.

IV

De manera *nominal* el procés no sembla retrotreure's directament a Montaigne, sinó a obres posteriors com la *Histoire de la Nouvelle France* de Lescarbot, o *Le grand voyage au pays des Hurons*, de Sagard, o a la *Histoire générale des Antilles habitées par les Français*, del Pare Du Tertre (que ja és de l'any 1667). Montaigne, però, està darrera de totes aquestes obres, d'una manera directa o indirecta. Veiem, per exemple, un fragment de l'obra de Du Tertre (franciscà):

«*Il est à propos de faire voir dans ce traité que les Sauvages de ces Isles sont les plus contents, les plus heureux, les moins vicieux, les plus sociables, les moins contrefaits et les moins tourmentez de maladie de toutes les nations du mon-*

de. (1) Car ils sont tels que la nature les a produits, c'est-à-dire dans une grande simplicité et naïveté naturelle (2); ils sont tous égaux, sans que l'on connaisse presque aucune sorte de supériorité ny de servitude (3); et à peine peut-on reconnaître aucune sorte de respect, même être entre parents comme du fils au père (4). Nul est plus riche, ny plus pauvre que son compagnon (5), et tous unanimement bornent leurs desirs à ce qui est leur utile et précisément nécessaire, et méprisent tout ce qu'ils ont de superflu comme chose indigne d'être posée (6).⁴²

(1) «...il est rare d'y voir un homme malade; et m'ont assuré n'en y avoir vu aucun tremblant, chassieux, edenté, ou coubé de vieillesse».

(2) «Ils sont sauvages, de mesmes que nous appellons sauvages les fruits que la nature (...) a produits (...)» Une naïveté si pure et simple»

(3) «C'est une nation en laquelle il n'y a aucune espèce de (...) supériorité politique, nul usage de service»

(4) «...nul respect de parenté que commun»

(5) «...aucune espèce de richesse ou de pauvreté...»

(6) «Ils sont encore en cet heureux point, de ne désirer que'au tant que leurs necessitez naturelles leur ordonnent: tout ce qui est au delà, est superflu pour eux».

Les sis anteriors afirmacions pertanyen a Montaigne i no estan, precisament, *rebuscades* als *Essais*: totes corresponen a tres planes del *Des Cannibales* (Ess., I, XXXI, pp. 206, 207, 210).

Resultaria quasi redundant, en qualsevol cas, remarcar que el fragment de l'obra del Pare Du Tertre constitueix una paràfrasi —en molts moments literal— del *Des Cannibales* de Montaigne, escrit gairebé cent anys abans⁴³. Només hi ha un punt absolutament desvinculat de la perspectiva montaigniana: el «*propos*» («...de faire voir dans ce traité, que les Sauvages de ces Isles sont les plus contents...», etc). El «*propos*» de Montaigne es limita, com ja ho hem apuntat, a reduir a l'absurd la noció antropològica clàssica de bàrbar. Literalment: «Or, je trouve, **pour revenir a mon propos**, qu'il n'y a rien de barbarie et de sauvage en cette nation, à cette nation, à ce qu'on m'en rapporte, sinon que chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage».⁴⁴

Som, és obvi, davant d'un equivoc que, com a tal, no és res més que una banal curiositat filològica, però que des del punt de vista filosòfic provoca vertigen. I és que l'equivoc del «*bon sauvage*» no es quedarà en un episodi intel·lectual del XVII, sinó que anirà creixent i consolidant-se en la consciència europea, articulant models polític-socials utòpics... Pensem que l'obra de Du Tertre afegeix, en paraules de Charles Rihs, «un véritable sommaire du Discours sur l'inegalité» de Rousseau, i *avant la lettre*⁴⁵. I pensem també que Du Tertre no és més que un insignificant graó del gran equivoc que podríem perllongar, sense necessitat de matisar massa, fins certes vessants de l'escolàstica marxista dels anys setanta⁴⁶.

Al segle XVII aquest discurs és encara simple i esquemàtic en extrem; però durant els dos segles posteriors prendrà una consistència històrica inusitada. Canviarà només el discurs, l'expressió; el model romandrà intacte. I en molts casos ni tan sols això: les descripcions de Vairasse d'Alais, de Gabriel de Foigny o de Hennepin⁴⁷, totes del segle XVII, no són semblants a les utòpiques prescripcions del socialisme del XIX: són exactament iguals. I

són exactament iguals degut a l'extensió de l'equívoc: pels Cabet, Fourier, etc. l'obra d'aquests i d'altres viatgers posteriors, on es descriu amb tot luxe de detalls «une société communautaire rigoureuse», «un travail réglé», «un univers où regnent la fraternité et la vie contemplative», «un lieu où toute propriété y est bannie», etc. etc. no constitueix una *dada neutra* sinó una confirmació que de tan «real» esdevé (**universalment**) possible. O en altres termes: les característiques de la descripció l'acaben transformant, internament, en prescriptiva.

V

El baró de Lahontan⁴⁸ és un cas paradigmàtic d'aquesta actitud portada fins als seus darrers extrems, i no massa ben valorada històricament⁴⁹. Partint d'una idea/premissa que recorda perfectament el començament del *Contrat Social* («Ils sont libres et nous sommes esclaves»), Lahontan qüestionarà, en nom d'una altra *realitat possible*, la del «bon sauvage» recollida en els seus llibres de viatges⁵⁰, tot allò que en el seu temps és susceptible de ser qüestionat: la religió, la propietat, el Dret, la mateixa civilització. El següent text, per exemple, està escrit tres quarts de segle abans de la Revolució Francesa: «Quand le monarque règne par les lois, rien de mieux; quand le monarque s'érige lui-même en Loi, rien de pis. Quand on a le malheur de tomber entre les mains d'un de ces oppresseurs, il faut détronér le tyran. Les Français qui souffrent et qui sont opprimés ne sont —ils pas la masse, ne constituent-ils pas l'armée et n'ont-ils pas entre les mains les moyens de faire cesser à l'instant une telle iniquité?»⁵¹

Aquestes diatribes acostumen a ser posades en boca d'Adario, un (suposat) «véritable Huron» (és a dir, un «bon sauvage»). El recurs és vell: Montaigne ja l'havia fet servir al *Des Cannibales*: «...qu'ils avoient aperçeu qu'il y avoit parmi nous des hommes pleins et gorgés de toutes sortes et commoditez, et que leurs moitez estoient mendiants a leurs portes, decharnez de faim et de pauvreté; et trouvoient estrange comme ces moitez icy necessiteuses pouvoient souffrir une telle injustice, qu'il ne prisent les autres à la gorge, ou missent le feu à leurs maisons»⁵². La diferència entre l'afirmació de Montaigne i la de Lahontan és que la d'aquell no té un caire prescriptiu: Montaigne està intentant reduir a l'absurd la paritat *barbar/civilitzat*, i aquí s'utilitza un recurs ben manierista de perspectives per tal de fer esclatar *des de dintre* el segon terme d'aquesta. Lahontan, en canvi, fa una crida revolucionària a la destrucció de la societat que ha gestat l'anterior dicotomia conceptual. I aquesta crida no es limita a una reducció a l'absurd, sinó que pren partit per l'agitació social i la violència.

Els jesuïtes i els franciscans del XVIII no participaran d'aquesta crida revolucionària: però és del tot evident que li atorgaran una legitimitat (això sí: indirecta, *de retruc*). Quan es refereixin a les (descabellades) semblances entre les estàtues clàssiques i els «Hurons», quan (com ja ho s'havia fet al *Des Cannibales*)⁵³ comparin el grec amb les llengües indígenes, o intentin persuadir als seus superiors jeràrquics d'Europa de la indiscutible «bonté naturelle des Indiens», no estaran recolzant directament la *idea transformadora* de

Lahontan, però sí reafirmant el punt de partida d'aquesta, és a dir, la *descripció quasi-prescriptiva*, però saturada, en qualsevol cas, d'inevitables contradiccions⁵⁴.

En tot aquest complex procés hi ha un punt especialment sorprenent sobre les relacions entre l'obra de Montaigne i la de Lahontan que, en la seva expressió, pot semblar una *boutade*: *els judicis montanians sobre Lahontan*. Aquí, naturalment, *Lahontan* és un poblet situat al *canton* de Salies (a l'actual departament dels *Basses-Pyrénées*). Però, això sí, continua essent el mateix lloc on va néixer i es va criar el seu baró. I Lahontan, en la descripció de Montaigne, era al segle XVI un lloc amb unes característiques fascinants des d'un punt de vista etnològic: una contrada totalment aïllada del seu entorn, amb costums, lleis, indumentàries, etc. del tot diferents a la dels seus veïns i als de la resta de França: «...*qui se nomme Lahontan. Il est des habitans de ce coin, ce qu'on dit de ceux de la vallée d'Angrougne: ils avoient une vie à part, les façons, les vestemens et les meurs à part; regiz et gouvernez par certaines polices et coustumes particulieres, receuës de pere en fils, ausquelles ils s'obligeoient sans autre contrainte que de la reverence de leur usage. Ce petit estat s'estoit continué de toute ancienneté en une condition si heureuse que aucun juge voisin n'avoit esté en peine de s'informer (...) Ils fuyoient les alliances et le commerce de l'autre monde, pour n'alterer la pureté de leur police...*»⁵⁵. De moment, som davant de l'Àge d'Or; però aquesta, tenint en compte la ciclicitat recessiva de la història, s'havia de corrompre i degenerar. Montaigne explica que un cert home d'aquella contrada *engrescat* («*espoissonnée*») per l'ambició va fer instruir el seu fill, que acabà convertint-se en *notaire de village*. En tornar, va deixar la llei antiga i va aplicar la *moderna*: el resultat és que aquell món quedà «*abastardy*». Més tard va venir la medicina, «*les mixtions estrangieres*», que va afeblir i corrompre la fortalesa de la població «*en leur ancienne vigueur*», fins que aquesta va quedar molt minvada, per «*maladies inaccoustumées*» que els conduïen a la mort.⁵⁶

Aquest relat és tan antic com la literatura occidental: el podem retrotraure a Homer i a Hesíode, o a l'expulsió del Paradís Terrenal per haver fet ús de *l'arbre de la ciència*. Però aquí té un interès historiogràfic molt especial: *és el mirall on quedarà reflectida, o si es vol, distorsionada, la imatge del Nou Món*⁵⁷. En qualsevol cas no som (encara) davant del *bon sauvage*; aquest és una *figura antropològica*; el mite de la *Nouvelle Âge d'Or*, en canvi, es correspon a un determinat *esquema històric*. Són dos aspectes diferents i, a més, diferenciats, tant per la seva conceptualització com pel el moment històric en que apareixen; és obvi que la figura del *bon sauvage* presuposa l'anterior esquema històric, però també ho és que aquest pot donar-se perfectament sense el primer (a l'obra d'Hesíode, per posar un exemple *extrem*, no hi ha *bons sauvages*).

Ens podríem preguntar, finalment, si l'anterior relat de Montaigne sobre la vila de Lahontan, i per damunt de tot, *el món que descriu*, van ser l'inici de l'obra i de la trajectòria vital del baró criat en aquesta estranya vila. Malgrat el fort poder suggeridor i la *bellesa* d'aquesta hipòtesi (Lahontan recuperant *els temps antics* a través dels *espais nous*), els plantejaments metodològics d'aquest treball fan que optem, en aquest punt, pel silenci.

Quan l'agost de 1749, i a partir de la qüestió sobre «*si le progrès des sciences et des arts a contribué à corrompre ou à épurer les mœurs*», Rousseau tingué la celebre «*il·luminació de Vincennes*», s'havien ja escrit moltes planes sobre el tema, entre elles les de Montaigne a l'*Apologie* o, indirectament, al *Des Cannibales*. Existia també la llarga (o allargassada, i fins al tedi) *querella dels antics i els moderns*, omnipresent sota moltes formes a la literatura del segle XVII. La *secchia rapita* d'Àlessandro Tassoni és potser la més representativa; a França serà Boisrobert (un dels fundadors de l'*Académie Française*, — 26-2-1635-) qui intentarà negar tota autoritat als *antics*, o Desmarets de Saint Sorlin, un cristià fanàtic que renunciarà a tot allò que *soni* a pagà. Fins i tot Perrault, molt més conegut pels seus contes infantils, participarà activament en aquesta polèmica⁵⁸.

Aquests precedents, tanmateix, no fan menys originals les idees de Rousseau. En primer lloc, el filòsof de Ginebra no situa aquesta reflexió en un context de querella *filològica* sinó que l'envolta d'un entusiasme que apunta a l'utopisme (fonamentat en consideracions antropològiques). Ningú, fins a ell, havia presentat aquesta idea enmig d'«*une agitation qui tenoit du délire*»: estava, sí, preguntant-se pel passat, però projectava les conseqüències d'aquest *al futur*. En segon lloc, la seva *actitud* era molt més complexa del que hom pugui semblar: el **no** de Rousseau a la societat, a la ciència, a les arts, no és pas *reaccionari*. Com afirma J.M. Bermudo, «*el no de Rousseau fou «modern» quan els «moderns» deien sí al progrés*».⁵⁹

El problema antropològic en l'obra de Rousseau posseeix, en qualsevol cas, una punt de partida radical: *què és (o com era) la natura humana original*.⁶⁰ Però el veritable problema arriba, precisament, quan ens preguntem *com accedir-hi*.⁶¹ És obvi que resulta impossible fer-ho per la *via de la raó*; per tant —afegirà Rousseau— cal escoltar *la veu del cor*.⁶² Rousseau mai no abandonarà aquesta *legitimació de la ficció*. Cal, això sí, determinar fins a quin punt es tracta realment d'una ficció: *és que potser no aporten res les dades etnogràfiques de Francisco de Coreal*⁶³, o *les que recull a través de Montaigne*⁶⁴? . Rousseau està cercant, en darrer terme, un *ens ahistòric*, una essència d'home, impossible de *deduir* si més no directament de dades etnogràfiques com les esmentades⁶⁵. I en aquest sentit, la ficció no és tant una solució desesperada (*la única*) sinó un recurs retòric habilitíssimament calculat.

Rousseau afirma que copsar l'*estat de natura* com a fet històric objectiu és una tasca impossible; ara bé: les referències —implícites o del tot explícites— als *sauvages* d'Amèrica són constants. Més encara: són la *prova* de la majoria de les seves argumentacions. Per què realitzar aquesta complicada (i ambigua) maniobra conceptual? Brandar, argumentativament, els textos de Coreal o de Du Tertre suposava un perill: que els *philosophes* del seu temps en brandessin d'altres que deien exactament el contrari o, simplement, que citessin altres paràrrafs on la «*bonté naturelle de l'homme*» quedés irreversiblement qüestionada. Però el **procediment de Rousseau impedeix aquesta contraargumentació** (d'aquí la gens dissimulada irritació de Voltaire).

S'acaba construint així un discurs on l'etnologia sembla no formar part ni del punt de partida ni de la conclusió ni fins i tot de la mateixa argumentació,

tot i trobar-se manifestament present en cadascuna d'elles; mai no es gosarà a afirmar que l'indígena americà és l'«*home natural*», però tampoc dubtarà en utilitzar-lo reiteradament com a tal. Al *Discurs sobre la desigualtat* s'afirma que els actuals salvatges es troben en l'estadi en que ja comença aquesta⁶⁶: per què, doncs, han servit de fil conductor (i no només com il·lustracions o exemples) per arribar a aquesta conclusió?. O, en altres paraules, quin és el *valor*, en termes de legitimació del discurs, d'aquestes reiterades recurrències etnogràfiques?. O per què, tot i acceptar l'aristotèlica sentència de que *cal investigar en l'individu normal, i no en l'estrany*, incorpora proves —d'altra banda decisives en l'argumentació— sobre els «*nens salvatges*» trobats ja adults⁶⁷?

La principal divergència amb l'obra de Montaigne comença amb la renúncia explícita d'aquest a la recerca d'un *ens ahistòric*, d'una essència, d'un *Home* en majúscules: «*Certes, c'est un subject merveilleusement vain, divers, et ondoyant, que l'homme. Il est malaisé d'y fonder jugement constant et uniforme*»⁶⁸, escriurà al mateix començament dels *Essais*. No es renuncia només a la ficció antropològica, ni tan sols a l'antropologia establerta en el seu temps, sinó, i amb extrema radicalitat, a la mateixa *idea* d'un coneixement essencialista de la realitat humana que, en la seva recerca de *fixesa*, difumini la diversitat i la diferència; que en el seu intent de copsar l'*Home* ocult, precisament, *els homes*. No es critica una *determinada* definició d'home, sinó, directament, com ho acabem de veure, el mateix *judici* sobre aquest. En l'estructura «*L'home és X...*», la incògnita és trivial, secundària; l'errada es troba en la mateixa unió de subjecte i còpul·la, en el que això pressuposa: partir d'una essència, fixa i immutable, que anul·la allò que de «*divers et ondoyant*» es manifesta en la nostra conducta. I aquí fóra realment fàcil entrar en la dinàmica de la paradoxa formal del tipus: «*L'essència de l'home és no tenir essència*». Aquests jocs de paraules no seran mai de l'agrat de Montaigne; és inútil buscar-los als *Essais* (la «*versió*» de Charron de la filosofia montaniana n'està, en canvi, saturada).

Un segon focus de divergències entre el pensament de Rousseau i el de Montaigne es troba en el *paper* de la crítica a *les sciences et les arts* en la seva obra, que de vegades s'ha arribat gairebé a identificar. Es tracta d'actituds ben diferents perquè, entre moltes d'altres coses, les ciències i les arts que critica Montaigne no tenen res a veure —*qualitativament i quantitativament*— a les criticarà Rousseau. No és el mateix criticar els talismans o els múltiples tractats de demonologia del segle XVI que criticar les màquines o els múltiples tractats sobre electricitat del segle XVIII, o fins i tot la impremta, com farà Rousseau⁶⁹. Allò que en Montaigne pot ser titllat, amb tota legitimitat històrica, d'*actitud prudent* davant de la ciència del seu temps⁷⁰ constitueix en Rousseau una *actitud militant* (però fonamentada, això sí, en una teoria sòlida i novedosa); el parangó indiscriminat d'ambdues pot conduir a nombrosos equívocs que afecten, especialment, al pensament de Montaigne.