

EL ENTRE-LUGAR DEL CANÍBAL:
CRUELDAD, COSTUMBRE Y ESCRITURA
EN MONTAIGNE*

THE INTERSTITIAL PLACE OF THE CANNIBAL.
CRUELTY, HABIT AND WRITING IN MONTAIGNE

ALEJANDRO FIELBAUM S.

Facultad de Filosofía y Humanidades

Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos

Universidad de Chile

Ignacio Carrera Pinto 1025, Macul

Santiago, Chile

afielbaums@gmail.com

RESUMEN

Tras introducir la necesidad de la filosofía moderna de responder ante la enigmática figura antropológica del salvaje latinoamericano, en el marco de la construcción de cierto imaginario exótico sobre Latinoamérica, se expone la idea de Montaigne sobre la

* Escrito presentado en las IV Jornadas de Filosofía Moderna, organizadas por la revista *Methodus* en las dependencias de la Universidad Alberto Hurtado, durante Mayo del 2010.

costumbre como mediación que diferencia tanto a las personas como a las culturas. Desde allí se piensa la diversidad del mundo, rescatada por Montaigne para trazar cierta imagen limítrofe ante la barbarie de la guerra civil europea. Se distancia así del discurso colonialista, al destacar la vida prehispánica desplegada en Latinoamérica. Sin embargo, Montaigne cuestiona en ambos mundos la existencia de la crueldad, a la vez que anticipa cierto cosmopolitismo artificial en su escritura, en tanto analogía de la informe humanidad pensada desde la infinita variedad.

Palabras claves: Montaigne, costumbre, crueldad, escritura, Latinoamérica.

ABSTRACT

After presenting the necessity of modern philosophy of thinking the enigmatic image of the Latin American savage in the context of the construction of an exotic imaginary of Latin America, we expose the philosophy of Montaigne about costumes as a mediation that differentiates people as well as cultures. From this point of view, Montaigne thinks the diversity of the world, which he must defend to build an image of boundaries against the violence of European civil war, taking distance from the colonialist discourse in the defense of Pre-Hispanic life in Latin America. However, Montaigne criticizes the existence of cruelty in both worlds, showing a coming artificial cosmopolitanism in his writing, as an analogy of the formlessness of humanity built from the endless variety.

Key words: Montaigne, customs, cruelty, writing, Latin America.

*En aquel hemisferio he visto cosas
no conformes a la razón de los filósofos*
Américo Vespucio

La progresiva reflexividad desplegada en la filosofía moderna sobre la condición de posibilidad del pensar es también la del presente histórico que posibilita tal reflexión. Aquello es particularmente claro en la reflexión kantiana sobre la Ilustración. No obstante, parece allí hallarse un punto ciego análogo al de las narrativas europeas sobre el progreso alcanzado en tales siglos. Así como este último no podía sino desconsiderar el rol económico de las colonias como exterior constitutivo del emergente modo de producción capitalista, el pensamiento moderno necesitará también producir cierto olvido sobre sus primerizas formas coloniales del trabajo filosófico de *narrativización de la historia* (Spivak 9)¹. En efecto, tendrá que soslayar los datos gracias a los cuales se había distinguido para concebir cierto universalismo en el que, difícilmente, aquellos primeros objetos del pensamiento podían situarse. Dicho de otra forma, deberá darse cierto lugar de enunciación que se baste a sí mismo para remarcar la seguridad del propio paso. Y de su límite. Tal cuestión no solo parece central para interrogarnos sobre aquello que permita determinar la presupuesta unidad de la filosofía moderna, sino también cuál y cómo vendría siendo nuestro lugar en ella. O quizás, más fundamentalmente, preguntarnos por el singular gesto de formar aquel nosotros desde el cual enunciar tal pregunta —por no decir, más simplemente, el habitar la filosofía desde Latinoamérica.

Sin embargo, cualquier tentativa de autoctonía en el espacio filosófico resulta, claro está, particularmente poco autóctona. Tal pregunta solo puede surgir tras la invasión europea y la respectiva invención de Latinoamérica (O'Gorman). Nos resultan ya conocidas las variadas y curiosas imaginaciones europeas sobre tan exótico tiempo y espacio. Durante más de un siglo, ellas se encuadraron dentro de narraciones escatológicas y utópicas (Góngora). Tales construcciones discursivas resultaron particularmente amenazantes para la filosofía, en lo referente a concebir el tipo de humanidad allí observada, pues

¹ Las traducciones de los textos que no hemos podido hallar en español son responsabilidad de quien firma el presente artículo.

rápidamente los conquistadores notaron cierta inconmensurabilidad entre su estructura de sentido y la de hombres que no correspondían a ninguna de las categorías culturales y religiosas previamente conocidas (Gruzinski 89; Todorov, *La conquista de América* 37-41). Incluso su pertenencia al género humano resultaba difícil de fundamentar. Es claro que aquello no se debe a una peculiar mirada del recién llegado, sino a una tensión constitutiva de los imaginarios de la época. Bien señala Schmitt que la inhumana consideración de los aborígenes erecta por hombres provenientes de la cultura humanista no resulta paradójica. Al contrario, su excluyente concepción del hombre resultaría coherente con la jerárquica lógica que subordina al conquistado (89). La ambivalente fascinación allí plasmada debió tardar más de un siglo para dejarse reacomodar desde la conceptualización aristotélica, ante la concreta necesidad de discutir sobre los derechos de dichos aborígenes. Y que esta doctrina haya servido simultáneamente a las dos posiciones contrapuestas pareciese ratificar la dificultad de encuadrar lo avistado en la filosofía existente. Posteriormente, de lo escrito por los recién llegados también surgirán las oposiciones de Locke y Hobbes respecto a un punto tan crucial, en ambas doctrinas, como es la concepción del estado de naturaleza desde la que arrancan. Incluso Ribeiro señalará que la Ilustración explotó por la asociación entre el milenarismo y la simpatía de Rousseau y Diderot por el hombre natural de estas tierras, al punto que la Revolución Francesa resultaría también obra de los salvajes brasileños (xvi). Si bien pareciera recomendable una mayor cautela al analizar tal proceso y sus diversas mediaciones, nos interesa destacar con estos ejemplos que la figura del nativo latinoamericano recorre distintos momentos en la filosofía moderna. Silenciosamente, claro está, pues las ya mencionadas dificultades de encuadre obligan al olvido de la pregunta por cómo escribir lo que este podría decir.

En tal sentido, la reflexión que comentaremos de Montaigne no parece tan aislada en términos filosóficos. Mucho menos, en el campo histórico. En Francia, de hecho, la representación de lo latinoamericano también es bastante anterior a los escritos ilustrados. En efecto, en 1550 se presentó ante Enrique II una “fiesta brasileña” para la cual se trajeron de Brasil monos y papagayos con el fin de ambientar la escena actuada del combate entre franceses y nativos (Mendiola Oñate 61). La preocupación particular europea por Brasil no parece casual. Al ser el lugar más desconocido en América del Sur, su nombre será el sinónimo de mayor exotismo (Lestringant 535).

Naturaleza exuberante y aislamiento cultural serán los tópicos fundamentales en tal descripción. La imaginación ligada a la Amazonía jugará allí un lugar central (Pizarro 2009) y ella, en primer lugar, se dirigirá a quienes allí habiten. En efecto, los textos primerizos sobre Brasil ya sitúan su preocupación sobre tal figura. La carta del portugués Pedro Vaz de Caminha, fechada en 1500, culmina señalando que lo más importante de la conquista debiese ser la salvación de su gente antes que el aprovechamiento de la naturaleza encontrada. Claro está, aquello refiere a su corrección espiritual antes que al resguardo de su antigua forma de vida, pese a que supuestamente el mismísimo Santo Tomás de Aquino —según decía un singular mito surgido en las colonias portuguesas— había predicado allí antes de la colonización (de Beer y Magasich 54). Con todo, tal transmisión del conocimiento verdadero no aseguraba su simple adopción. La naturaleza de este hombre de locas creencias no deja de revelarse como un particular enigma que la filosofía deberá comprender para forjar una nueva antropología.

En consecuencia, los siglos posteriores acudirán, a filosofías de la historia que expliquen la diferencia entre el mundo nativo y el europeo por el medio natural o el avance espiritual. Pero el siglo XVI carecía aún de tales chances teóricas, así como de la información necesaria para desplegarlas. Desde allí escribirá Montaigne, inaugurando la tradición de las letras francesas de recurrir al Brasil profundo como fuente de reflexión —entre cuyos más recientes exponentes hallamos autores de la talla de Bastide, Clastres o Lévi-Strauss (*Tristes Trópicos*). Esta preocupación nos permite releer, desde el contexto ya mencionado, la tradicional idea de Montaigne como un autor eminentemente moderno. Dicha idea puede hallarse en pensadores de la talla de Nietzsche, Lowenthal (22), P.Burger (32), J.Derrida, Nancy con Lacoue-Labarthe (139 nota 31) y de Certeau (281). De hecho, la experiencia de la temprana modernidad, cribada en su escritura, resulta también la de la necesidad e imposibilidad de representar en ella el enigma de lo recientemente inventado. Tal coyuntura filosófica parte, indudablemente, desde el estudiar al sí mismo —entendido como el objeto de su propia física y metafísica—, pues la autoobservación no lleva, en Montaigne, a una introspección hacia lo profundo o sustancial. Al contrario, se trata de una reflexión infinita sobre el determinante peso de la afección en la propia experiencia. En tal superficie se inscribe una infinita aleatoriedad: “Soy vergonzoso, insolente, casto, lujurioso, charlatán, taciturno, laborioso,

delicado, ingenioso, torpe, áspero, bondadoso, embustero, veraz, sabio, ignorante, liberal, avaro y pródigo” (270; t. II, 1). El objeto del conocimiento no podría darse con seguridad, pese a tratarse de la propia experiencia, dado su infinito tambaleo. Antes que pintar su ser, señala, examina lo que le muestra su pasar (665-666; t. III, 2). La infinitud de tales pasajes no es privilegio de quien escribe al respecto, sino que se trata de una reflexión sobre la mutabilidad que comparten todos los hombres, en vista de que las cosas humanas no suelen ser constantes (632; t. II, 37). Ahora bien, no solo no podría repetirse el instante de un hombre, sino tampoco inducirse de su vida alguna sucesión compartida con los otros hombres. Así, Montaigne recuerda la idea de Plutarco de que los hombres se distinguen más entre sí que las bestias (210; t. I, 42). Tal afirmación resulta tan lapidaria que lo universal, en la experiencia, solo podrá ser la imposibilidad de su universalización, pues lo único en la experiencia que tendría tal dimensión sería la diversidad y la variedad (878; t. III, 13). De allí la acertada posición interpretativa de Paul de Man sobre el pensamiento de Montaigne como un obstinado cuestionamiento a la idea de trascendencia (87), ya que nada podría repetirse o inducirse desde una particularidad sin universal alguno. Siempre distinta a cualquiera de sus formas presentes, la variedad es pensada desde los ejemplos más nimios ofrecidos a la experiencia:

La variedad es la forma más generalmente seguida por la Naturaleza, y ello aún más que en los cuerpos, en los espíritus, que son de sustancia más flexible y susceptible de formas. Jamás existieron en el mundo dos opiniones idénticas, ni dos pelos, ni dos granos de cereal iguales. La más universal cualidad de todo es la diversidad (651; t. II, 651).

Desde tal diversidad podrá pensarse la coexistencia de variadas maneras de vivir. Es probable que, hasta Montesquieu, ningún autor moderno haya otorgado tanta importancia a la costumbre como conformación del existir, puesto que parece imposible observarse desde un grado previo a su despliegue. Montaigne señala, en efecto, que han vallado ya todos sus caminos (168; t. I, 35). Esta no es pensada negativamente en contraposición a cierta naturaleza, sino que, al contrario, posee una dimensión particularmente productiva en la vida humana. Su expresión es siempre plural, a través de manifestaciones descritas como hábitos que no resultan ni naturales

ni necesarios (383; t. II, 13). Lo sorprendente es que su presencia logra insertarse en la intimidad misma de quien ejecuta dichos hábitos. El filósofo humanista francés definirá, en efecto, la costumbre como una segunda naturaleza cuyo rendimiento formador parece desplegarse hasta una efectiva naturalización. La ausencia de lo acostumbrado no podrá sino sentirse como la carencia de algo que realmente falta, antes que como una desventaja accesoria (833; t. III, 10), al punto que aquello llega a experimentarse como una verdadera necesidad, en la medida que el acostumbrarse implica olvidar el artificial origen de la costumbre: “Las leyes de la conciencia que decimos nacer de la naturaleza, nacen de la costumbre. Cada uno tiene en interna veneración las opiniones y costumbres aprobadas y aceptadas en torno suyo, y no puede desprenderse de ellas sin remordimiento ni ejecutarlas sin aplauso” (77; t. I, 22). Ni siquiera el propio Montaigne, pese a asumir aquello, logra escindirse de ellas. Incluso reconoce poseer hábitos que ya no podrá cambiar (894; t. III, 13). Pero antes que los ejemplos sobre su vida, interesa más la radicalidad de sus descripciones de costumbres ajenas. Narra la historia de una aldeana que acostumbró a llevar en brazos a un ternero recién nacido. El hábito se hizo tal que no dejó de hacerlo cuando este ya se había transformado en un buey: “Poco a poco y a hurtadillas establece su autoridad sobre nosotros y cuando, con dulces y humildes principios y con la ayuda del tiempo, la asegura y planta, pronto nos descubre un rostro furioso y tiránico contra el que ni siquiera osamos alzar los ojos” (71; t. I, 22). Más aún, esta segunda naturaleza podría filtrarse en la primera, al punto que resultaría difícil indicar cuál debiese recibir tal denominación ordinal. El caso del beber, por ejemplo, que le había servido para designar lo natural y necesario, es posteriormente objetado por el testimonio de un conocido que se acostumbró a pasar años sin hacerlo por concebir que se trataba de un mero capricho (892; t. III, 13). De tal forma, parece difícil hallar la naturaleza previa a la mediación inducida por la costumbre. Incluso hombres y mujeres nacerían del mismo molde, y no sería mucha su diferencia si no fuese por la educación que han recibido y las costumbres que se les han transmitido (745; t. III, 5).

Tales diferenciaciones no dejan de socavar el propio presente, al hallarse igualmente sometido al desordenado orden del incesante cambio. Bien señala Oyarzún que el mundo pasa a pensarse como una abierta constelación de acontecimientos (67). Allí, la diferenciación se hace manifiesta. Y

no solo en cuanto a la diferencia entre uno y otro hombre, sino también entre las diversas culturas y sus formas de vivir. Montaigne piensa al mundo, incluyendo las recientes ampliaciones que se han hecho del concepto, desde un énfasis en la variedad y la desemejanza (273; t. II, 2). El autor no escatima en ejemplos ni curiosidades para remarcar esta idea. Así es como indica la variedad que puede hallarse en costumbres tales como las formas de hacer la guerra (35-36; t. I, 12), de nombrar a los hijos (224; t. I, 46), de cocinar (891; t. III, 13), de vestir (169; t. I, 35) o incluso de tratar al “miembro de la generación” (711; t. III, 5). Se trata de una diversidad que fascina a Montaigne, pues le interesa más lo ajeno y distinto que mantenerse en la uniformidad de su propia casa, aun cuando allí mande (786; t. III, 9). El constante paso entre uno y otro lugar le llevará a describir incluso su estilo de escritura como el de un vagabundo (822; t. III, 9), característica que trasciende la divagación temática tan presente en sus ensayos. En cuanto a la búsqueda de una forma de vida, preferirá el viaje y el doble riesgo a él asociado, en la medida que le permite exponerse al mando ajeno y a la costumbre distinta. En definitiva, le resulta una experiencia formativa, cuyo valor educativo recalca en más de un ensayo (40; t. I, 16: 108; t. I, 25: 804; t. III, 9). Dicha exposición ante la variedad le permite aprender de lo ajeno y pulir así el cerebro ante el contacto con otros. Lo que subyace a esta posibilidad es el *topos* esbozado por los primeros pensadores modernos, y bien indicado por Hazard, que se asocia al viaje como exposición a la relatividad de conceptos y prácticas (10). Esta concepción del viaje es contrapuesta a la imperante entre sus compatriotas, cuya limitada curiosidad sería la de conocer cuántos pasos tiene una rotonda o cuánta riqueza una señora, pues buscarían que se respeten sus costumbres en todo el mundo. Es tal el peso de su actitud defensiva que desearán volver de inmediato al suelo acostumbrado. Al contrario, para Montaigne el goce del viaje se halla precisamente en tal desaprendizaje de lo conocido como normal. En consecuencia, la experimentación de la novedad es valorada como una buena forma de vida: “El hombre que vale es el hombre que alterna” (814; t. III, 9).

Después de aquel encuentro, el valor de la experiencia trasciende el placer del instante, pues permitirá comprender la propia singular finitud de cada cual. Así, Montaigne utiliza la metáfora del mundo como un espejo para mirarse y conocerse de mejor manera (112; t. I, 25). Esto no solo posee una función desnaturalizante de la propia costumbre, sino que también

permite concebir la virtud difícil de atender en el orden de lo idéntico, en la medida en que solo se logra vislumbrar a partir de la comparación. (761; t. III, 7). Y precisamente aquello que resalta por su diferencia es lo que debe rescatarse, ya que la bondad sería tanto más bella cuanto más rara resulte (802; t. III, 9). Quien observa con atención no solo logra conocerse mejor a sí mismo, sino también juzgar mejor lo distinto. Nadie podría ser profeta en su propia tierra. Sus libros, en efecto, serían más leídos fuera de ella (669; t. III, 2). En tal sentido, el juicio a distancia podría resultar más preciso que el de quien describe lo que resulta común. Comprendido como el oscilante seguimiento de la singularidad observada, el juicio impera precisamente cuando tal movimiento resulta incomprensible desde conceptualizaciones ya conocidas. Allí donde no hay categoría posible, el juicio debe ser ensayado (245; t. I, 50). Este no es contrapuesto al saber, sino a la opinión, caracterizada por la arrogante seguridad en sí misma, que nunca llega a ser mayor que cuando se fabula (161; t. I, 31). Se trata de un tipo de enunciado que impera cuando entre quien juzga y su objeto se extiende un océano. Tanta distancia posibilita una distorsión tal que lo indicado pareciera perderse entre las mediaciones que padece, las que poca justicia le harán. Se trataría, entonces, de una infinita e insuperable discusión por la representación: “Hay más trabajo en interpretar las interpretaciones que las cosas, y más libros sobre los libros que sobre otro tema”. (881; t. III, 13). Nada escaparía a esta discusión sobre lo que no puede comprobarse. Incluso el bien y el mal no recaerían en el objeto juzgado, sino en la opinión que se forme de ellos (191; t. I, 40). Aquello resulta particularmente problemático si se considera que la opinión es construida socialmente, a través del peso de las opiniones heredadas. En ese sentido, parece difícil sustraerse a los errores ajenos para rectificar la mirada, pues los errores públicos y privados se entretjerían al punto que el testigo más lejano terminaría creyendo conocer más que el más próximo. Es tal la importancia de la opinión, que un hombre bueno podría opinar mal y viceversa (595; II, 31). Y tal su vanidad, que a la movediza mente humana le resulta difícil alcanzar un juicio uniforme y constante (7; t. I, 1). Y tal su gusto por imponerse, que la fuerza podría terminar logrando estabilidad (848; t. III, 11). No se trataría, entonces, de una mera discusión desinteresada ni de una total discusión, ya que su rendimiento se halla precisamente en su capacidad de sedimentarse hasta ganar total crédito y evitar cualquier cuestionamiento:

[C]ada uno va endureciendo y reforzando esa creencia admitida, con todo el poder de su razón, que es su instrumento flexible, amoldable y ajustable a toda figura. De esta guisa se llena el mundo y se establecen insulseces y mentiras. Si no se duda de muchas cosas, es porque las impresiones comunes no se escudriñan jamás; ni se sondan los fundamentos, sino las ramificaciones que de ellos nacen. No se investiga si tal cosa es verdad, sino si ha de entenderse de este modo o del otro (446; t. II, 13).

La seguridad en la propia opinión no puede sino trasladarse a las costumbres que le circundan, despreciando lo distinto. Así, generan discursos lapidarios y universales, incapaces de notar lo que difiere del presente. De hecho, en el vulgo impera el determinarse desde las propias costumbres (240; t. I, 49). Con todo, lo mismo ocurre entre hombres más educados. El conocimiento de la diversidad que poseen resultaría puramente superficial, cuestión que puede ser analogada a la siguiente situación: quien saluda a una reunión en conjunto se contrapone al buen conocedor, quien goza de la capacidad de saludar aisladamente a cada uno de los asistentes (774; t. III, 8). En este sentido, la primera impresión siempre será la del prejuicio. Especialmente, si se trata de otras costumbres, ya que toda cultura es asombrosa para las que no saben de ella. El asombro que generaría el bárbaro ante las costumbres europeas sería tan grande como estas últimas ante su mirada (74; t. I, 22). El recién venido, al tipificar, fijará su atención en lo exótico antes que en lo fundamental. Esto es, en el rostro y no en el corazón (524; t. II, 16). Aquello pareciera deberse a la ignorancia que se posee del mundo, que abundaría incluso entre quienes parecieran ser sus mejores conocedores (753; t. III, 6). Montaigne propondrá, para reconocer la dificultad de percibir las cualidades ajenas como tales, una sutil humildad (631; t. II, 37). Ante su ausencia, el objeto no podrá sino ser mediado por el peligroso ejercicio de la imaginación. De modo problemático, tal facultad posee tanta capacidad de distorsionar la mirada como de seducir a quien se vale de ella. El propio Montaigne confiesa huir de sus encantos, ante la imposibilidad de resistirlos (61; t. I, 20). Mas la mayoría de los hombres no parecieran siquiera intentar apartarse de tan errante deseo, capaz de imponerse contra toda cordura. Ante la ausencia del objeto por juzgar, sus pasiones generarían falsas y fantásticas realidades, incluso contra sus previas creencias (17; t. I, 14). Montaigne buscará ejercer la facultad imaginativa

con el fin de contrastar lo distinto como positivo. Aquello le permite imaginar una realidad radicalmente distinta a la conocida. Impera aquí recordar el hecho de que el autor padece la experiencia de la guerra civil, situación que define como el peor de los males (860; t. III, 12), al punto que en su propia casa se viviría en continua alarma (801; t. III, 9). Tal estado de excepción infinito será contrapuesto a la tranquilidad de lo recién conocido. La distancia sería tal que su imagen no puede detenerse si sobrepasa el límite de la comprensión o de la percepción, hasta cuestionar la vinculación de los criterios de posibilidad a lo que resulte verosímil a los sentidos (602; t. II, 32). Debiese suspenderse toda presuposición sobre su verosimilitud, y aceptar la posibilidad de costumbres totalmente impredecibles desde la necesaria distinción entre lo imposible y lo inusitado: “condenarlas por imposibles es tener la temeraria presunción de que sabemos hasta dónde llega la posibilidad” (132; t. I, 26). Ahora bien, tal gesto no requiere superar el propio espacio de enunciación. En efecto, señala que cada cual solo posee como referencia las propias costumbres, al punto que lo denominado como barbarie no sería sino lo que difiere de ellas. Ante la imposibilidad de pensar certeramente lo que excede a la experiencia, su reflexión servirá más para contrastar la irracionalidad conocida que la diferencia por conocer. Esta, por lo tanto, será una imagen limítrofe desde la cual cuestionar su presente. Así, antes que intentar solucionar el enigma del pensar proporcionado por lo distinto, podrá construir una escritura que permita pensar el propio salvajismo (Bartra 159).

De esta forma, surgirá la preocupación de Montaigne por Latinoamérica. La diferencia deberá ser imaginada sin pretensión alguna de identidad, asumiendo la existencia de prejuicios y la necesidad de apartarlos del juicio. Solo así podría pensarse lo otro desde su necesaria especificidad:

Al revés de lo corriente, antes acepto entre nosotros la diferencia que la semejanza. Eximo (y tanto como se quiera) a los demás de mis condiciones y principios, y le considero simplemente en sí mismo, sin otra relación y según su propio modelo. . . Imaginativamente me pongo en su lugar y los estimo y honro tanto más cuanto más distintos son de mí. Ansío singularmente que a cada uno se nos juzgue por separado, y que no se nos pongan a todos ejemplos comunes (171; t. I, 36).

La soledad de su juicio pareciera basarse en la dificultad de confiar en los testimonios existentes sobre América, aun cuando resulte la única posibilidad de informarse de una realidad jamás avistada. Incluso los historiadores de su presente serían gente vulgar. Sus fuentes no serían sino los rumores que circulan por la ciudad (338; t. II, 10). Tampoco las historias parciales le servirán. Montaigne buscaría en ellas lo señalado desde la particular profesión de quien escribe (41; t. I, 16). Así, por ejemplo, en las narraciones realizadas por médicos su atención se enfocaría en los asuntos relativos a la salud. Sin embargo, parece clara la inexistencia de un saber especializado sobre las nuevas costumbres. Dicho de otra forma, no podría existir un saber del otro, pues quienes buscan registrarlo solo lo han comprendido desde criterios ajenos al objeto de su saber. Y la aparición de nuevas culturas no pareciera socavar tal actitud, sino reforzarla. Los hombres de la época no pudieron sino proyectar su imagen del presente a lo colonizado. Así, en lugar de percibir en la amplitud del mundo la perpetua multiplicación de formas, los europeos rápidamente concluirían su decrepitud (754; t. III, 6).

Al contrario, Montaigne se preocupará con insistencia de Latinoamérica como espacio de la novedad. A modo de ejemplos, se detiene en las costumbres existentes en incas y aztecas. En cuanto a los primeros, comenta la existencia de singulares postas (570; t. II, 22) y el hecho de que las mujeres se extendieran las orejas para verse más bellas (393; t. II, 13), además de ir desnudas de la cintura hacia arriba (173; t. III, 5). En cuanto a los segundos, describe el afán por depilarse todo el bello corporal a excepción del correspondiente a la frente (394; t. II, 13), el imperativo de no mirar al rostro del rey consagrado (774; t. III, 8) y el ejercicio de curiosos modos para saludar a los recién nacidos (898; t. III, 13). Montaigne pareciera estar al tanto de los procesos de conquista en ambos países, al punto que narra los sacrificios aztecas brindados a Cortés (150; t. I, 29). Su visión de tal proceso será particularmente crítica, dada la destrucción de civilizaciones asombrosas, de trabajos de oro y plata y de personas de costumbres devotas. Este nuevo mundo, tan grande como el antiguo, no habría sido tratado con bondad ni justicia:

Tanta novedad y puerilidad, que aún está aprendiendo el abecedario, y hace cincuenta años ignoraba las letras, pesos, medidas, vestidos, trigo y viñas, estando todavía desnudo y en el regazo de la madre Naturaleza, que lo nutría... Temo mucho que hayamos nosotros apresurado fuertemente su declinación y

su ruina con nuestro contagio, y que le hayamos vendido caras nuestras artes e ideas (754-758; t. III, 6).

No solo cuestiona la imposición de leyes y lenguas ajenas, desde las cuales resulta inconveniente gobernar (78; t. I, 22: 668; t. III, 2), sino que le preocupa, en especial, la dimensión cultural de la colonización. Lo violento del proceso no sería solo la destrucción presente, sino particularmente su irreversibilidad para una cultura cuyas costumbres previas parecían más sanas que las avistadas en Europa, en vista de que Montaigne asocia la civilización a una vida conflictiva. Su bullado escepticismo no se ejerce solo contra la pretensión del certero saber. Más fundamentalmente, lo que cuestiona es la organización social en torno a tal conocimiento. Así, señala que en las zonas del mundo en las que no hay doctores se vive más sanamente que en la medicada Francia que habita (635; t. II, 37). En Latinoamérica no habría tal grado de civilización, y ahí residiría su virtud:

Los que retornan del Nuevo Mundo, descubierto en tiempos de nuestros padres por los españoles, atestiguan que aquellas naciones, sin magistrados y sin ley, viven más lícita y ordenadamente que nosotros, que tenemos más funcionarios que hombres no funcionarios y más leyes que acciones (407; t. II, 13).

Ahora bien, se deja entrever también la distinción entre las civilizaciones ya mencionadas y el caníbal brasileiro sujeto del trigésimo ensayo del primer libro de Montaigne, y de indicaciones de otros tantos de ellos. Se describe su zona como un espacio salvaje y de buena vida. Anticipa, en ello, la mitología romántica de la primitiva nobleza que tanto peso tendrá en la posterior imaginación sobre Latinoamérica. El retrato trazado reúne violencia y tranquilidad para caracterizar una vida carente de reflexión. Así, señala que los portugueses allí vencidos por el rey local no podrían esperar rescate ni merced (39; t. I, 15), pero que la calma que le rodearía no se deja explicar por el medio natural en que padecerá su muerte. En efecto, Montaigne cuestiona la atribución de la serenidad brasilera al hecho de que sus habitantes mueran de viejos. Todas sus vidas se desplegarían tranquilamente, sin pasión, pensamiento u ocupación: "Son, en efecto, gentes que pasan su vida en admirable sencillez e ignorancia, sin letras, sin leyes, sin rey y sin religión" (401; t. II, 13). Su sencillez sería la de vivir sin saber. No

precisarían de la filosofía, pues sin conocer sus discusiones alcanzarían la buena vida que esta promete y que tan pronto pierde entre tanta discusión racional. Sus habitantes se mantienen en la naturaleza, cuya dirección resultaría más honrosa, segura y próxima a la divinidad que cualquier proyecto humano (374; t. II, 13). Así, pareciera hallarse aquí un estado previo a las costumbres. Obedecen, pura y simplemente, a la ley natural (448; t. II, 13).

El ensayo en cuestión parte enfatizando que el lugar recién descubierto no podría pensarse desde antiguas cartografías, al punto de que descarta las narraciones de Platón y Aristóteles sobre tierras lejanas como encuadre geográfico de la zona. Su impotente saber filosófico es contrapuesto a la ignorancia de quien otorga, a Montaigne, su testimonio sobre Brasil. Se trataría de un mero viajero, carente de gran conocimiento. Por ello, tal hombre no podría haber adulterado los datos con forzosas comparaciones que no hacen sino trasladar lo hallado hacia generalidades que la experiencia no autorizaría. Lo oído por Montaigne no sería entonces sino un testimonio simple de la simpleza primitiva. Estos pueblos se hallarían en un estado germinal que se contrapone a las corrompidas costumbres europeas. Antes que una dicotomía entre civilización y barbarie, se hallaría aquí una naturaleza que precede a ambas chances. Sería tal su sencillez que superaría toda pintura conocida de la primitiva edad de oro del hombre, así como toda imaginación filosófica sobre la vida humana. Se trataría más bien de una existencia sin artificio alguno. Ni siquiera en el lenguaje conocerían el disimulo o la arrogancia:

[E]n esa nación nueva no hay especie alguna de tráfico, ni conocimiento de las letras, ni ciencia de los números, ni magistrados, ni superioridad política, ni servidumbre, ni riqueza ni pobreza, ni contratos, ni sucesiones, ni partijas, ni otras ocupaciones que las descansadas, ni respeto de parentela, ni vestidos, ni agricultura, ni mentales, ni vino, ni grano. Las palabras que expresan la avaricia, la envidia, la difamación y el perdón les son desconocidas (152; t. ii, 30).

En este sentido, Montaigne genera un doble distanciamiento con el discurso colonialista. El primero, al hallar innegables manifestaciones de cultura en las grandes civilizaciones prehispánicas, lo obliga a recurrir al dato caníbal para pensar la vida previa a las costumbres. El segundo, al invertir tal valoración para asociar la barbarie a la civilización y la buena

vida a la naturaleza. No obstante, mantendría la posición europea de pensar Latinoamérica como infancia, en tanto prehistórica etapa de un estado de pura naturaleza. Dicha situación no requeriría salvación alguna, pues su vida asegura la felicidad que la religión promete. Según Laski, esta postura es compartida por variados autores de la época. Al conocer otro tipo de culturas, con principios morales que podrían considerarse tan buenos como los europeos, modularían una nueva perspectiva ante la disputa cristiana. Pero esta se afirmarían en torno a una visión terrenal del placer, guiada por la obediencia a la vitalidad de una naturaleza de la que se intenta formar parte (58-59) y en la cual tales pueblos, en efecto, siguen viviendo. En ese sentido, su posición mantendría cierto esencialismo en la descripción de sus costumbres como fijas, dada su incapacidad de desprenderse del estado natural. Se hallaría también en su discurso una exotizante lógica del Brasil descubierto como red de negaciones, es decir, como cultura carente de escritura, historia, religión o costumbres (Ventura 118). Aquello ha llevado a describir a Montaigne como un autor primitivista (Matsumori 72) y a discutir la reiterada idea de que en él existiría una adelantada concepción de un relativismo ético y cultural (Lewis Schaefer; Popkin 65; Burke 66), la cual incluso se ha considerado como antecedente de contemporáneas tentativas multiculturales (Rigotti 32). Así, Todorov señala que el texto de Montaigne se escribiría desde una posición etnocentrista (*Nosotros y los otros* 65). Nos interesa cuestionar simultáneamente ambas posiciones, a partir de lo esbozado por Lévi-Strauss sobre la filosofía de Montaigne como una posición situada entre un universalismo que posibilita la inclusión de la diversidad cultural dado su posible cimiento racional y un relativismo cultural que rechaza cualquier criterio absoluto ("Releyendo a Montaigne" 271).

Para aclarar lo anterior, es necesario retomar el ensayo sobre los caníbales y afirmar que la inexistencia de costumbres desvirtuadas no implicaría total pasividad, sino, simplemente, que la actividad es guiada por los impulsos naturales. El más problemático de estos es el de comer a otros hombres, una actividad que habría sido tan común que incluso se enviarían trozos a quienes no pueden acudir a comer. La finalidad de esa práctica no sería la alimentación, sino la manifestación radical de la venganza. Tras conocer las formas de asesinato de los portugueses, los brasileros habrían abandonado el previo canibalismo para adoptarlas, dada su mayor crueldad. Montaigne reconoce la existencia de la violencia previa a la invasión portuguesa, mas

cuestiona la ceguera europea para reconocerla en el propio mundo, donde se superaría, en ello, a los caníbales brasileros. El mundo europeo sobrepasaría en toda dimensión la supuesta barbarie del recién descubierto, cuyas guerras poseerían más nobleza y menos afanes de expansión que las que declaran su filiación religiosa:

Hallo más barbarie en comer a un hombre vivo que en comerlo muerto. Y nosotros sabemos, no sólo por haberlo leído, sino visto ha poco (y no entre enemigos antiguos, sino entre vecinos y conciudadanos y so pretexto, para colmo, de piedad y religión) que aquí se ha estado desgarrando a veces, con muchas torturas, un cuerpo lleno de vida, asándolo a fuego lento y entregándolo a los mordiscos y desgarros de canes y puercos. Esto es más bárbaro que asar y comer a un hombre ya difunto (156; t. II, 30).

Estas prácticas indicarán, para Montaigne, la presencia de la crueldad. Es evidente que se trata de una característica que no resulta puramente europea. Comer el cuerpo violentado sería una manifestación natural de tal valor, el que luego se diversifica a través de la costumbre. Así, recuerda que en los pueblos que acostumbraban comer al padre muerto aquello se concebía como un acto de piedad y afecto. La sepultura sería, para ellos, lo cruel (458; t. II, 13). Pareciera entonces existir cierta diferenciación cultural en la atribución al objeto de la crueldad, mas no en su concepto. E, inequívocamente, este es aplicado por Montaigne al ejercicio de la violencia sin la muerte ajena como objetivo (349; t. II, 11; 584; t. II, 27). Allí pareciese hallarse el límite de la tolerancia ante la diferencia en las costumbres. De hecho, Montaigne señala que existen costumbres aceptadas socialmente que no dejan de parecerle horrorosas por su grado de ferocidad (790; t. III, 9). Parece tanta la turbación que le produce la crueldad que su fundamentación ante dichas prácticas es confusa. Así, en un ensayo señala que resulta antinatural (654; t. III, 1) y en otro que la naturaleza le otorga al hombre un instinto cruel (351; t. II, 11). Pero, señala inmediatamente, se trataría de un instinto que podría ser suspendido si se obedeciera a los designios de quien le ha creado. Así, natural o no, la crueldad debe ser evitada. Además de mala, resulta peligrosamente creciente. El acto cruel, nacido de la pura cobardía, genera deseos de venganzas aún más crueles (582; t. II, 27). Ciertamente, aquello sería lo acontecido en los combates

entre caníbales y portugueses. Al indicar que en este último grupo la crueldad resulta más presente, Montaigne revierte las narrativas invasoras sin que ello implique una justificación de la crueldad del canibalismo local. En ese sentido, existiría en el autor una consideración plural de las virtudes y unitaria de los vicios, aun cuando estos se desplieguen de forma variada por la diversidad de costumbres existentes. Bien señala Horkheimer que no existe en su argumentación una prueba lógica contra la crueldad (160), lo cual parece ventajoso dentro de la filosofía de Montaigne, ya que se posibilita la mantención de cierta normatividad mínima universal sin que esta recaiga en una determinación positiva inaplicable a cada orden de costumbres. La ausencia de crueldad como criterio mínimo de la ética será retomada, más recientemente, por Marcuse y Rorty. Este último, en efecto, busca desde allí pensar un relativismo ético cuyo programa político sería un declarado etnocentrismo liberal. Al contrario, el trabajo de Montaigne pareciera otorgar la posibilidad de una ética situada desde otras coordenadas. Aun cuando su enunciación metropolitana no deje de asociar lo latinoamericano a un espacio precultural, su filosofía otorga elementos para esbozar cierto universalismo ético de forma no etnocéntrica.

Montaigne asume la finitud de la propia posición, y la imposibilidad de superarla: “puedo desear de modo general ser otro; puedo condenar mi forma universal y rogar a Dios que me reforme enteramente y excuse mi natural flaqueza. . . (pero) mis acciones se regulan y conforman a lo que soy y a mi condición, y más no puedo hacer” (673; t. III, 2). Aquello no solo lleva a asumir la inconmensurabilidad respecto al otro, sino también la infinita autocrítica ante los límites que los separan. La buena filosofía sería precisamente la de cuestionar al hombre existente. Incluso Montaigne, al ejemplificar tal gesto de forma curiosa, señala que nadie estima menos a su persona que él mismo (532; t. II, 17). Más aún, este hábito debiese trascender el ejercicio filosófico. En efecto, parte fundamental de la educación será el aprender a corregirse a sí antes que reprochar las costumbres ajenas (109; t. I, 25). Lamentablemente, claro está, aquello pareciera no imperar. Ahora bien, si se gastase el tiempo ocupado para criticar al resto en juzgarse a sí mismo podría notarse que también la propia estructura se halla formada por piezas débiles, falibles (251; t. I, 53). Para lograrlo, se requiere aceptar la necesidad de transformarse, en la medida de lo posible y en nombre de lo imposible, pues lo vano del deseo de ser otro no llevará a su renuncia,

sino a esforzarse de forma incesante por abolir tal distancia. La flexibilidad será, para el autor, su característica más útil (893; t. III, 13). Solo desde allí podría alcanzarse la fluidez propia de una vida capaz de asumir una multiplicidad que amenaza con desestabilizar toda presuposición de identidad:

Mantenerse afecto y obligado a una sola manera de existencia, no me parece vivir, sino sólo existir. Las almas mejores son las más varias y dúctiles... Si dependiese de mí el ordenarme a mi modo, no me adscribiría a forma alguna, pues la vida es movimiento desigual, irregular y multiforme (677; t. III, 3).

El escribirse a sí mismo no sería sino la manifestación de tal variación. Expuesto al riesgo de una narración sin orden ni tema predispuesto, la escritura de Montaigne pareciera ejercitar tal virtud. O, al menos, así pareciera concebirla al señalar que se trata de la exposición de figuras grotescas y cuerpos monstruosos, sin más forma, orden, sucesión y proporción que la fortuita (134; t. I, 27). Precisamente, tal desorden sería análogo a la informe forma de la humanidad. La propia finitud impediría notar que precisamente en lo distinto se halla su más íntima manifestación. Al ser cada cual un fragmento relativo de la variedad, se experimenta con limitado temor la infinita variabilidad de lo humano. Pero lo que el hombre concibe como un monstruo sería, para Dios, parte de la infinidad de formas que su obra comprende (592; t. II, 30). Así, el ser singular plural no se establece contra la idea del hombre. Al contrario, desde allí es repensado un concepto que excede toda pretensión de unidad: “Todo hombre lleva la forma entera de la condición humana” (666; t. III, 2). Por ello, la diferencia entre los hombres no anula la posibilidad de su lazo, sino que precisamente desde allí se traza. En efecto, señala ver a todo hombre como su compatriota (803; t. III, 9). Montaigne genera así un cosmopolitismo escéptico, al ejercer la ironía ante la propia constitución y el respeto ante la ajena, dada la inexistencia de un saber certero desde el cual cuestionarla. La irreversibilidad de la expansión moderna le impide pensar una vuelta atrás a cierto estado natural indistinguido, mas en la posibilidad de suspender la crueldad logra imaginar una hermandad artificial por venir. De hecho, se dice soñador antes que melancólico (53; t. I, 19). Es claro que dicha utopía es posibilitada por la lectura. Hazañas pasadas y diferencias actuales escapan allí a la barbarie europea. La Biblioteca, hogar de imaginación y diversidad, resultaría su propio mundo

(Starobinski & Muresianu 87). El ejercicio de la escritura traza, entonces, un espacio entre lugares desde el cual imaginar la diferencia a partir de los criterios ya mencionados. Las nuevas formas allí compuestas surgirían de la heterogeneidad de experiencias mediadas por un autor que jamás pudo determinar su forma ni verdad. Su infinita virtualidad no es solo la de la presencia que en ella jamás se presenta, sino también su irónica imposibilidad de constituirse como unidad determinada. Aquello genera contornos imprecisos e inseguros que no dejan de alojar la promesa que les excede, ni invitar a una fraternidad que no exige similitud entre los vinculados ni diferencia en su valoración². Quien ha heredado su preocupación por Brasil lo señalará con claridad, a la vez que destronará todo espacio de enunciación que busque el privilegio de lo humano: “El bárbaro, en primer lugar, es el hombre que cree en la barbarie” (Levi-Strauss, “Raza e Historia” 49).

Y, en efecto, desde tal concepción del texto como envío al ausente surgen las lecturas más potentes realizadas por Montaigne desde Brasil. Estas no solo recalcan este gesto, sino que lo replican para reimaginar la posibilidad de la propia escritura dentro de la biblioteca universal. De Andrade, por ejemplo, lo concibe como uno de sus antecesores en su idea de antropofagia. El canibalismo de textos permitiría la emergencia de un pensamiento situado, precisamente, a mitad de camino entre la particularidad y la universalidad. Incapaz de adosarse a la estabilidad de lo primero ni a la abstracción de lo segundo, el pensar desde aquí surgido se situaría productivamente en la tensión ya descrita en Montaigne. Precisamente como latinoamericana —y no pese a ella— sería filosofía.

También desde el pensador francés, Santiago ha descrito lúcidamente dicho espacio como el entre-lugar del pensamiento en Latinoamérica. A diferencia del influyente posicionamiento de ese pensar desde la figura shakespeariana del caníbal como Calibán desarrollada por Fernández Retamar desde una lógica fuertemente identitaria, la escritura de Santiago parte desde la imposibilidad de brindar concluyentes afirmaciones sobre el lugar de la escritura. Es claro que el carácter indeciso de tal espacio no

² Claro está, aquella conclusión exigiría otro largo rodeo por las bellas reflexiones de Montaigne sobre la amistad. Por motivos de espacio, aquello no podría quedar sino como una promesa —valga la redundancia.

podría pensarse como carencia o privación. Al contrario, solo desde aquella oscilación podría emerger el caníbal sin crueldad ni esencia, como figura intersticial de un pensar capaz de moverse entre ambos mundos, sus experiencias e imaginaciones. Y así, con toda la incerteza necesaria, comenzar a imaginar, filosóficamente, nuestro lugar y su escritura.

BIBLIOGRAFÍA

- Andrade, Oswald de. "Manifiesto Antropófago". *Obra escogida*. Caracas: Ayacucho, 1981.
- Bartra, Roger. *El salvaje en el espejo*. México D.F.: ERA, 1992.
- Bastide, Roger. *Brasil. Terre de contrastes*. París: Hachette, 1957.
- Beer, Jean-Marc de y Jorge Magasich. *América Mágica. Mitos y creencias en Tiempos del descubrimiento del nuevo mundo*. Santiago: LOM, 2001.
- Burger, Christa y Peter Burger. *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*. Madrid: Akal, 2001.
- Burke, Peter. *Montaigne*. Madrid: Alianza, 1985.
- Certeau, Michel de. "Montaigne: «Caníbales»". *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- Clastres, Pierre. *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- Derrida, Jacques. "Del derecho a la justicia". *Fuerza de ley: el "Fundamento místico de la autoridad"*. Madrid: Tecnos, 1997.
- Fernández Retamar, Roberto. *Todo calibán*. San Juan: Rústica, 2003.
- Góngora, Mario. "El Nuevo Mundo en los escritos escatológicos y utópicos del siglo dieciséis al dieciocho". *Estudios sobre la historia colonial de Hispanoamérica*. Santiago: Universitaria, 1998.
- Gruzinski, Serge. *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*. Barcelona: Paidós, 2007.
- Hazard, Paul. *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*. Madrid: Pegaso, 1952.
- Hofmann, George. "Anatomy of the mass: Montaigne's Cannibals". *PMLA* 117. 2 (2002): 207-221.
- Horkheimer, Max. "Montaigne y la función del escepticismo". *Historia, metafísica y escepticismo*. Madrid: Alianza, 1982.

- Kant, Immanuel. "¿Qué es la ilustración?". *Filosofía de la historia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Lacoue-Labarthe, Philippe y Jean-Luc Nancy. *The Literary Absolute. The Theory of Literature in German Romanticism*. Nueva York: State University of New York Press, 1988.
- Laski, Harold. *El liberalismo europeo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1969.
- Lévi-Strauss, Claude. *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós, 1988.
- . "Releyendo a Montaigne". *Historia de Lince*. Barcelona: Anagrama, 1992.
- . "Raza e historia". *Raza y cultura*. Madrid: Cátedra, 2000.
- Lestringant, Frank. "O Brasil do Montaigne". *Revista de Antropología USP* 49. 2 (2006): 516-556.
- Lewis Schaefer, Davir. "Of Cannibals and Kings: Montaigne's Egalitarianism". *The Review of Politics* 43. 1 (1981): 43-74.
- Lowenthal, Leo. "The debate over Art and Popular Culture: A Synopsis". *Literature and Mass Culture. Communications in Society. Volume I*. Londres: Transactions Books, 1984.
- Man, Paul de. "La trascendencia de Montaigne". *Ensayos críticos*. Madrid: Visor, 1996.
- Matsumori, Natsuko. *Civilización y barbarie. Los asuntos de Indias y el pensamiento político moderno (1492-1560)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005.
- Mendiola Oñate, Pedro. "Exploradores, naturalistas y piratas: América en el imaginario de la edad moderna europea". *América en el imaginario europeo. Estudios sobre la idea de América a lo largo de cinco siglos*. Eds. Carmen Alemany Bay y Beatriz Aracil Varón. Alicante: Universidad de Alicante, 2009.
- Montaigne, Michel. *Ensayos completos*. Barcelona: Omega, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. "Richard Wagner en Beyruth". *Obras Completas. Volumen 1*. Buenos Aires: Prestigio, 1980.
- O'Gorman, Edmundo. *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Oyarzún, Pablo. "Montaigne: Escritura y escepticismo". *La letra volada. Ensayos sobre literatura*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2009.
- Pizarro, Ana. *Amazonía: el río tiene voces*. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2009.

- Popkin, Richard. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Ribeiro, Darcy. "La invención de Brasil". *La fundación de Brasil. Testimonios 1500-1700*. Comps. Carlos Araujo Moreira Neto y Darcy Ribeiro. Caracas: Ayacucho, 1992.
- Rigotti, Francesca. "Las bases filosóficas del multiculturalismo". *Multiculturalismo. Ideologías y desafíos*. Comp. Carlo Galli. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.
- Santiago, Silviano. "O entre-lugar do discurso latinoamericano". *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependencia cultural*. Sao Paulo: Perspectiva, 1978.
- Schmitt, Carl. *El nomos de la tierra. En el de Derecho de Gentes del "Jus publicum europaeum"*. Buenos Aires: Struhart & Cía, 2005.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a history of the vanishing present*. Massachusetts: Harvard University Press, 2003.
- Starobinski, Jean y Muresianu, John. "Montaigne on Illusion: The Denunciation of Untruth". *Daedalus* 108. 3 (1979): 85-101.
- Todorov, Tzvetan. *Nosotros y los otros*. Siglo XXI: Buenos Aires, 1991.
- . *La conquista de América: el problema del otro*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2003.
- Ventura, Roberto. "¿Civilización en los trópicos?". *Absurdo Brasil. Polémicas en la cultura brasilera*. Eds. Adriana Amante y Florencia Garramuño. Buenos Aires: Biblos, 2000.
- Vespucio, Américo. "Carta a Lorenzo Medici". *Noticias secretas y públicas de América*. Ed. Emir Rodríguez Monegal. Barcelona: Tusquets, 1984.