

3) EL *DES CANNIBALES* I LA HISTORIOGRAFIA CONTEMPORÀNIA (1911-1992)

I

L'exègesi del *Des Cannibales*, i, en general, de tota la vessant etnològica del pensament de Montaigne (en especial, el *Des Coches, De la Coustume*, i certes planes de l'*Apologie*) ha estat, des del segle XVII, tan raquítica com constant; en canvi, la informe gamma de «recreacions», mistificacions, etc., resulta immensa, com ho hem vist més amunt. El *Des Cannibales* ha actuat, sí, com un referent, però de cap manera com un referent *veritablement historiogràfic*, objecte d'una investigació seriosa; aquesta situació només tendirà a canviar a començaments de segle (1911) amb l'obra de Gilbert Chinard. Paradoxalment, el gruix d'al·lusions —que no interpretacions— més o menys documentades sobre aquest tema estava focalitzat fins aleshores més en la bibliografia de Rousseau (i, en concret, dels *Discursos*) que no pas en la de Montaigne; pensem, per exemple, que de les nou notes que Rousseau afegeix al *Discours sur les sciences et les arts*, cinc es deriven d'una manera directa dels *Essais*. Els historiadors del *citoyen de Genève* es remeten al *Des Cannibales*, però de vegades atorguen a aquest un insòlit paper de *font neutra* que resulta impropcedent replantejar-se com a tal (essent com és que aquesta *font* articula durant moltes planes el nucli del discurs)¹⁰⁶. Un altre gruix d'al·lusions al tema el trobem també, tot i que molt tangencialment, en estudis d'història de l'antropologia¹⁰⁷, en obres pròpiament antropològiques¹⁰⁸, en certes vessants de la historiografia americanista «crítica» (Todorov)¹⁰⁹, en algunes (poques) obres referents al pensament juridico-teològic de l'Escola de Salamanca, com a *figura de contrast*¹¹⁰, en gran part dels estudis

sobre La Boétie i Bodin¹¹¹, i, naturalment, en molts estudis generals sobre Montaigne i/o el seu temps¹¹², o en altres estudis que, tot i no concretar-se en la figura de Montaigne d'una manera directa, afecten el plantejament d'aquest tema.¹¹³ El problema general de les interpretacions esmentades és, a més de la seva majoritària *tangencialitat*, l'escissió gairebé absoluta entre l'estudi de les fonts / precedents (Villey) i el de les conseqüències històriques / intèrprets (Rihs).

II

Quant a la bibliografia secundària *estrictament* especialitzada cal dir que, o bé es tracta d'un o més capítols d'obres generals (com l'esmentada de Burke o, des d'una perspectiva més filològica que no pas filosòfica, el mateix Gilbert Chinard)¹¹⁴, o bé de breus articles amb pretensions força puntuals¹¹⁵. Intentarem ara donar una visió panoràmica, però inevitablement breu, d'aquestes múltiples perspectives.

Com hem dit abans, les obres de Gilbert Chinard inauguren amb propietat l'estudi sobre l'impacte de l'exotisme americanista a la cultura francesa. Tot i això, avui en dia resulten una mica obsoletes, i no simplement a nivell d'aparell crític, sinó des de certs judicis exegetics completament estranys al lector contemporani. Un exemple: «*Comme Rousseau, il est un anarchiste; comme lui, il est dépourvu de sens moral...*»¹¹⁶. Aquests tipus de judicis de valor són constants, així com certes (importants) omissions que l'autor atribueix al buit bibliogràfic que sobre el tema hi ha a l'època.¹¹⁷

L'aportació teòrica de Chinard no és, d'altra banda, significativa; en certa mida es limita a aprofundir en certs llocs comuns que provenen dels segles XVII i XVIII: el «*bon sauvage*», el «*síndrome de Germània*», el paper de Léry i Thevet en l'obra de Montaigne, etc. La persistència en aquests llocs comuns resulta, però, constant: la majoria dels historiadors dona per suposada l'existència de la figura del *bon sauvage* als *Essais* a partir d'un curiós raonament: Montaigne és una referència clau en Du Tertre, Lahontan o Rousseau; aquests autors articulen en molts moments el seu discurs des d'aquesta figura antropològica; *ergo*, el *bon sauvage* és una construcció montaniana. Per estrany que sembli, aquest absurd i anacrònic argument (gairebé sempre *implícit*) ha gaudit d'un extraordinari ressò. Tant és així que pocs s'han molestat en *confirmar-lo* amb textos...

Una discussió, derivada del plantejament de Chinard, és la del «*primitivisme*» de Montaigne, és a dir, l'admiració per la rudesia, la no artificiositat i la simplicitat de les formes culturals, remarcat, entre d'altres per G. Atkinson¹¹⁸, A. Lovejoy¹¹⁹, H. Haydn¹²⁰, D. Frame¹²¹ o H. Levin¹²². Al nostre parer, la presència d'aquest primitivisme és indiscutible, però també ho és el fet que aquest aspecte és només un *component* (i no forçosament central) d'un projecte molt més ampli de revisió antropològica en el que s'emmarca. No és, en qualsevol cas, ni bucolisme, ni una romàntica «*visió extasiada de la natura*», ni molt menys una lahontaniana prescripció revolucionària.

El *Des Cannibales* també ha estat contemplat des del *recurs de la inversió*.

Així per exemple, Marcel Bataillon, afirmant que «*au fond, ce que cette atrocité atteste, pour Montaigne, n'est-ce pas, plus que l'animalité rémanente chez le «civilisé», et autant que l'empire destructeur des passions, la cécité du civilisé à l'égard de tout système de valeurs différent du sien?*»¹²³. Hi ha també qui, com Marcel Raymond, ha vist en el rerafons del *Des Cannibales* certs marcats ideals ètico-polítics, especialment de caire estoic: «*C'est l'humanisme de Montaigne qui nous apparaît ici en son aspect le plus haut, en sa signification d'attachement à l'humanité toute entière comme à une société fraternelle*»¹²⁴; aspecte que el mateix Friedrich expressa en termes de «*consequència natural*» («*un beau produit du scepticisme clairvoyant*») ¹²⁵. Són també nombroses les anàlisis centrades entorn del concepte de relativisme, com en el cas de Guy Mermier¹²⁶.

Joseph R. De Lutri opta per articular l'exègesi d'aquest assaig des de la paritat *ficció literària/experiència empírica*¹²⁷. Es tracta d'una perspectiva força suggerent que enllaça, a més, amb un altre tema del que no en podem fer abstracció: el de la ironia (de vegades prou subterrània com perquè passi desapercebuda) que es troba continguda en les descripcions del *Des Cannibales*. R. Lebègue ha remarcat amb precisió aquest aspecte, correlacionant-lo amb la recepció històrica de l'obra, especialment al segle XVIII¹²⁸. Amb aquesta interpretació, la darrera frase de l'assaig pren un sentit que, en certa mida, es retrotrau a tesis com la de Bataillon, però amb més radicalitat: des d'aquest punt de vista, les contradiccions que s'han donat sobre el mite del *bon sauvage* estarien ja contingudes, larvadament, al *Des Cannibales* en forma d'una paradoxa que acabaria tenint una continuïtat històrica. Charles-André Julien, per la seva banda, va remarcar unes altres contradiccions del *Des Cannibales*: les que fan referència a un seguit de dades cronològiques i espacials, per exemple.¹²⁹

Entre finals de 1990 i començaments de 1991 han aparegut un seguit d'obres que incideixen d'una manera directa i amb una certa extensió en l'assaig que comentem. La primera pertany a D.L.Schaefer, i malgrat el seu títol, *The Political Philosophy of Montaigne*, aprofundeix —i d'una manera força precisa— en molts d'altres aspectes del pensament de Montaigne. El capítol IX està dedicat íntegrament al *Des Cannibales*, un text que segons l'autor pot vertebrar-se entorn de dos grans nuclis teòrics; d'una banda, la crítica política a les desigualtats socials del seu temps¹³⁰; d'altra, amb un diàleg amb les *Lleis* de Plató i, en general, amb els «*dissenys socials*» que va efectuar la filosofia grega¹³¹. En l'exègesi de Schaefer, el *Des Cannibales* seria el capítol que millor demostraria la impropedència de titllar expeditivament de *conservador* el pensament polític dels *Essais*, una obra que no permet de cap manera aquest tipus de reduccions taxonòmiques.

L'altre títol recent que dedica un notable espai al *Des Cannibales* (més de vint planes, i un gran nombre d'al·lusions posteriors) pertany a la doctora Andréé Comparot; en ell es remarquen els lligams entre aquest text i Cornelius Agrippa, com a possible punt de partida de les idees de Montaigne al respecte¹³², així com a l'intent de resoldre certes tesis polítiques de La Boétie mitjantçant les cèlebres repostes dels indis de Rouen¹³³. Aquestes dues idees, però, acaben resultant força confuses en el context general de l'obra, que intenta, des de la primera a la darrera de les seves 678 planes, integrar Montaigne en el corrent agustinista (projecte que, plantejat amb absoluta ra-

dicalitat i sense fer massa concessions als matisos, acaba provocant unes quantes assertions realment desconcertants).

En un altre text recent, M.E. Blanchard¹³⁴ dedica gairebé cent planes a la figura montaniana del *cannibale*: aquest, com la dona (representada per Popea als *Essais*) designa i fa intel·ligible en l'*alteritat*. L'estudi es troba en la línia de la de Erich Auerbach, Rigolot o Mathieu-Castellani i projecta el concepte de *pintura del jo* al de *pintura del món*. El procedir de Blanchard es basa en la interpretació del simbolisme de certs elements de l'assaig, com ara les al·lusions a la nuesa o el paper del *truchement* com a figura que representa la dificultat d'intel·lecció de l'*altre*¹³⁵. Per la seva banda F. Lestringant¹³⁶, a més d'aportar dades importants sobre els viatgers i cronistes francesos a Amèrica (Léry, Thevet, Chauveton, Villegaignon...) durant el segle XVI; alguns d'aquests, com René de Laudonnière o Jacques le Moyne de Morgues, molt poc (o gens) coneguts malgrat la influència dels seus relats en autors posteriors. Resulta molt interessant la part dedicada a analitzar la visió dels indígenes a través de la doctrina calvinista comparant-la amb la visió catòlica dels espanyols o del mateix Thevet. Segons Lestringant, tot seguint Chinard¹³⁷, el *Des Cannibales* és un text estrany i problemàtic perquè constitueix una dura crítica a les cosmografies tradicionals que, tot i així, no s'aparta de les directrius del gènere; el text seria, doncs, una mena de rèplica contradictòria als plantejaments d'André Thevet: «*Les ellipses, les ruptures de construction, les passages à la limite, le jeu continuel sur les diverses acceptions du mot «barbarie» (...) retirent au propos son caractère univoque*»¹³⁸.

Cal remarcar, finalment, les aportacions post-villeyanes al problema de les fonts de l'assaig, per part de B. Weinberg¹³⁹, Brousseau-Beurmann¹⁴⁰ o M. Françon¹⁴¹, així com l'acostament indirecte al tema a partir de l'anàlisi del *Des Coches*¹⁴². A manera de *mostra*, més simbòlica que exhaustiva, podem esmentar també algunes aportacions recents que no per indirectes resulten menys importants per aquest aspecte de la historiografia montaniana. Sis exemples: un estudi col·lectiu sobre la visió geogràfica del Renaixement, que conté 76 mapes¹⁴³, una edició moderna sobre un autor, Louis Le Roy, decisiu per entendre, si més no per contrast, la transcendència històrica dels plantejaments de Montaigne i inexplicablement deixat de banda en la historiografia renaixentista¹⁴⁴, un treball sobre Pierre de Brach acompanyat d'un recull de poemes d'aquest on es descriu la vida quotidiana dels *matelots* del port de Bordeus (i no oblidem que gran part de la informació continguda al *Des Cannibales* prové d'aquests)¹⁴⁵ el breu, però molt esclaridor, i documentat, estudi de M.A. Granada sobre la valoració del Nou Món per part de Giordano Bruno, en que aquest es posat en relació a Montaigne (especialment amb el *Des Coches*)¹⁴⁶, així com dues magnífiques reedicions realitzades a 1992: una del *Journal de Voyage*, amb un impressionant aparell crític a cura de F. Rigolot¹⁴⁷, i una altra de Léry, duta a terme per l'esmentat Frank Lestringant.¹⁴⁸

III

Dues exègesis recents del *Des Cannibales* pertanyen, ni més ni menys, que a Claude Lévi-Strauss (1991), és a dir, a una autoritat quasi *inquestionna-*

ble si més no en l'àmbit de l'antropologia, i a Tzvetan Todorov (1989), que ja havia fet públic set anys abans un estudi de tema americanista que va tenir una certa difusió¹⁴⁹. Ens referirem, en primer lloc, a l'obra d'aquest darrer, *Nous et les autres*¹⁵⁰, entre d'altres coses pel fet que conté (duríssimes) crítiques a l'obra del primer, Lévi-Strauss. Però hi ha més motius que justifiquen aturar-nos en aquesta exègesi (que com a tal exègesi, d'altra banda, no justificaria més que una simple menció com les efectuades més amunt). És tracta d'un problema metodològic, que Todorov ha *solucionat* sempre amb una sola frase repetida en els més diversos contextos: *jo no sóc historiador*¹⁵¹. El problema, al nostre parer, no es troba tant en l'honesta confessió continguda en aquesta asserció, sinó en el fet que es trobi escrita, precisament, en *un llibre d'història del pensament...* En línies generals, el Montaigne de Todorov és un personatge, *contradictori, inseqüent* i fins i tot un *trampós*¹⁵² que, amb pobres descripcions, es dedica a invertir barroerament el valors europeus i atribuir-los als *cannibales*¹⁵³. D'altra banda, es troba «*prisionero de un radicalismo (?) que el mismo ha contribuido a crear*»¹⁵⁴. A més, l'autor dels *Essais* és una mena d'hàbil *trompeur*: «*Montaigne defiende aquí, contra el etnocentrismo, un relativismo racional. Pero, ¿debemos creer en lo que nos dice?*»¹⁵⁵. Les descabellades hipèrboles de Las Casas, en canvi, són, si més no, *significatives*, tal com Todorov ho havia declarat a *La conquête d'Amérique*: «*Lorsqu'un auteur se trompe ou ment, sont texte n'est pas moins significatif que quand il dit vrai...*»¹⁵⁶.

Fins aquí, hom podria atribuir aquesta actitud ben poc objectiva a una, d'altra banda comprensible, afinitat o simpatia per certs autors o ideologies, de la que difilment se'n pot lliurar cap historiador, inclòs el qui escriu aquestes línies. Però Todorov no es limita a això: en fa una apologia explícita. «*Debo renunciar también a la reserva del historiador: a lo largo de este trabajo, mi objetivo ha sido aprender no sólo cómo son las cosas, sino también como deben ser*».¹⁵⁷ Després d'una declaració de principis exegetics com l'anterior ens podem esperar qualsevol cosa, com ara veurem.

Però abans cal aclarir-li al lector perquè Montaigne és *dolent*. Als *Essais*, i en concret, al *Des cannibales*, hi ha una posició ferma, reiterada, però també aporètica, amb respecte al relativisme cultural. Todorov és en contra d'aquest. L'objectiu, doncs, no és analitzar-lo críticament, o fins i tot *molt críticament*, sinó, *rebatre'l* com si d'un contemporani es tractés. Perquè una cosa és *rebatre* una determinada interpretació historiogràfica sobre un determinat autor i una altra molt diferent dialogar directament amb aquest, plantejant-li problemes que li són del tot aliens i pels quals es troba, naturalment, una (sempre) encertada resposta anacrònica.

L'objectiu final de Todorov consisteix, doncs, en *mostrar* la maldat intrínseca del relativisme cultural i, sobretot, els seus perills a nivell factual (nivell en el que, és obvi, resulta difícil trobar-ne una mostra als *Essais*). Ara bé, els perills es poden «*suposar*», o fins i tot «*inferir lògicament*»: «*Si, mañana Montaigne descubriera que los canibales no se parecen a los griegos, lógicamente tendría que condenarlos*».¹⁵⁸ Però Todorov va encara més lluny: «*Montaigne renuncia no solamente a los juicios absolutos, sino incluso a la unidad del género humano. Existe una mayor distancia entre tal o cual hombre, que entre tal o cual bestia. Es fácil imaginar todas las consecuencias que podrían derivar-se de tal máxima: ¿acaso ciertos hombres no ameritarían ser*

*tratados peor que bestias?*¹⁵⁹ Una *insinuació acusatòria* d'aquesta índole mereix una resposta detallada. En primer lloc, la citació no guarda cap tipus de relació amb el context que aquí se la situa: Montaigne pretén assenyalar el paper preponderant de la *coustume* (que podem constatar, empíricament, en la diversitat humana) sobre el de la *nature humaine* (que podem deduir, inferir o simplement imaginar, però en cap dels casos *a partir de dades empíriques* que apunten, precisament, al contrari)¹⁶⁰. En segon lloc, la conseqüència que infereix Todorov és, des del punt de vista lògic, incorrecta: falta una *segona premissa* que faci referència al predicat de la conclusió i que l'enllaci amb el subjecte de la primera (premissa que sí es troba, en canvi, en la teoria de l'esclavitud natural d'Aristòtil amb respecte al concepte de bàrbar. Las Casas, seguint amb l'exemple, no renunciarà mai a aquest concepte ni al sil·logisme que suposa —recordem la idea lascasiana de *barbarus secundum quid*— : dirà, simplement, que *la majoria* dels indis no es corresponen amb els *barbaroi* aristotèlics)¹⁶¹. En tercer lloc, Todorov preten demostrar la *maldata intrínseca* del poligenisme amb respecte al monogenisme: es tracta d'un barroer anacronisme, que ignora la significació i, sobretot, l'*ús polític* que es va fer d'aquests dos termes al segle XVI: afirmar el monogenisme adàmic implicava, entre d'altres coses, que els indis eren portadors del pecat original i per tant se'ls havia de redimir, convertint-los a la fe cristiana (i d'aquí la reacció de Giordano Bruno)¹⁶²; implicava, també, de manera necessària, una *comparació òbvia* : si tots provenim d'un mateix pare, si l'arrel és **exactament** la mateixa, per què uns (nosaltres) tenen llibres, potents armes de foc, majestuosos palaus, mentre que d'altres (els indis) ni tan sols van vestits, ni coneixen l'escriptura, ni fabriquen gairebé cap estri que mereixi aquest nom?. Todorov ignora quina era la importància d'afirmar el monogenisme per tal d'atorgar legitimitat a les bules alexandrines i, indirectament, a tota la legislació configurada per obra de Las Casas i de l'Escola de Salamanca. Ignora també que l'exègesi de la *Política* d'Aristòtil de John Mair o la de Juan Ginés de Sepúlveda només té un sentit des dels postulats monogenistes: el bàrbar per naturalesa és, abans que qualsevol altra cosa, un home com els altres¹⁶³, que estableix una relació de reciprocitat beneficiosa amb el seu senyor.¹⁶⁴

En qualsevol cas, amb el relativisme i l'escepticisme de personatges com Montaigne no es poden defensar les *Veritats Absolutes* que Todorov confessa posseir¹⁶⁵; en el cas d'aquest es tracta de la democràcia. Però en altres, no. Excloure l'Absolut, implica, evidentment, no poder argumentar la conveniència absoluta del sistema democràtic, per exemple. I això és, sense cap dubte, *perillós*. Però també implica —i això resulta més tranquil·litzador— que ningú pugui tornar a basar un sistema polític en una altra *Veritat Absoluta*, com el de la superioritat de la raça ària. Des d'aquesta perspectiva, sense cap dubte aporètica, la *Declaració Universal dels Drets Humans* esdevé una contingent convenció sense cap tipus de *fonaments naturals*. Però el *Juden raus!* es torna també un enunciat gratuït i arbitrari. Ens situem davant d'un dubte angoixant, no d'una veritat satisfactòria. I és difícil pensar que Treblinka o Dachau, la Inquisició o el Gulag siguin fills d'un dubte.

IV

Histoire de Lynx no ofereix un canvi o perspectiva substancialment diferent a les anteriors obres de l'autor de *Tristes Tropiques*, però sí que afecta, tot i que tangencialment, a l'àmbit dels estudis montanians:

«Dans l'argumentation de Montaigne, l'appel à la raison revient comme un refrain.(...) Le recours à la raison est une arme à double détente, la philosophie sociale l'apprendra plus tard à son détriment. (...) Toute société apparaît sauvage ou barbare quand on juge ses coutumes au critère de la raison; mais jugée au même critère, nulle société ne devrait apparaître sauvage ou barbare, puisqu'à toute coutume replacée dans son contexte un discours bien conduit pourra trouver un fondement. Une perspective ouvre sur la philosophie des lumières, c'est-à-dire sur l'utopie d'une société qui aurait enfin une assise rationnelle. L'autre perspective débouche sur le relativisme culturel (...) Montaigne navigue entre ces deux écueils en suivant les avis de la raison pratique sinon speculative: puisque toutes les coutumes se valent, que ce soit en bien ou en mal, la sagesse conseille de se conformer à celles de la société où nous sommes nés et où nous continuons à vivre».¹⁶⁶

Aquest atapeït paràgraf conté certes idees molt suggeridores, però només insinuades («L'appel à la raison revient comme un refrain»: ¿què significa exactament aquesta sentència?) En efecte; el paper atorgat al concepte de «raison» resulta, al nostre parer, una mica forçat: Lévi-Strauss li dona un espai semànticament unívoc (i «raison» significa moltes i diverses coses a l'obra de Montaigne) i històricament anacrònic: el «critère de la raison» al que es refereix l'autor té més ressons d'*Aufklärung* que no pas d'*Essais*. D'aquí que l'ambigua duplicitat que se'n deriva del concepte (pensament il·lustrat *versus* relativisme cultural extrem) acabi esdevenint una mica improcedent. Lévi-Strauss oblida que el concepte de «barbare» ha estat reduït a l'absurd, i que la dicotomia presentada és, precisament, la contradicció que fa lícita aquesta eliminació; o, *more scholastico*, «pren les premisses per la conclusió». En efecte; és cert que Montaigne afirma reiteradament que des del «critère de la raison» **total** societats ens pot semblar bàrbara o bé **cap** societats ens ho pot semblar. La conclusió és que el concepte de barbàrie resulta contradictori i inoperant. La resta (tant «l'utopie d'une société qui aurait une assise rationnelle» com «le relativisme culturel et le rejet de tout critère absolu») es pot inferir de la conclusió implícita de Montaigne, però no de les seves premisses explícites. O en altres paraules: la disjuntiva és fruit d'una determinada exègesi dels *Essais*, i no d'una mena de «corol·lari natural» d'aquests. En què es basa aquesta exègesi?. Es tracta, en darrer terme, del problema de l'articulació dels «deux écueils» (paritat raó especulativa / raó pràctica) a la qual fa referència Lévi-Strauss. La perspectiva moderna-il·lustrada no coincideix amb la que Montaigne representa al segle XVI: l'*Aufklärung*, *Les Lumières*, exclouen (podríem dir: «fundacionalment») la montaniana idea d'«*arrière boutique*», del tot aliena al *Sapere aude!*, la qual permet que la solució plantejada als *Essais* no resulti tan incòmoda com ho podria resultar a la Il·lustració.

Des de l'antropologia estructuralista, un text com el *Des Cannibales* resulta tan fascinant com inacceptable en la seva literalitat. Això sí, la temptació de convertir-lo en una venerable «*acta fundacional*», en un precedent (*justificatòriament*) remot, resulta molt gran. Hi ha però dos punts que cal superar o

infravalorar o ometre: la qüestió dels «*universaux de la culture*» (*Anthropologie structurale*, 1958) i la subsumció de la cultura en la natura, és a dir, l'eliminació d'aquesta paritat (*La Pensée sauvage*, 1962). La primera és negada, amb rotunditat i reiteració, a l'*Apologie*: no hi ha cap tipus de norma, llei, conducta o costum, «*ferme, perpétuelle et immuable*». La segona queda qüestionada, precisament, al *Des Cannibales* d'una manera també explícita: «*art*» és el contrari irreductible de «*nature*». El projecte de Lévi-Strauss és ben diferent: 1) «*reintegrar a la cultura en la naturalesa, y, finalmente, a la vida en el conjunto de sus condiciones fisicoquímicas*»¹⁶⁷, i 2) «*el analisis etnográfico quiere llegar a invariables*»¹⁶⁸.

Per l'anterior motiu, Lévi-Strauss titlla la brutal sentència de Montaigne «*nous n'avons aucune communication à l'estre*» com «*la plus forte peut-être qu'on puisse lire dans toute la philosophie*».¹⁶⁹ I és que l'autor de *Tristes Tropiques* sap perfectament que la famosa frase dels *Essais* no té només un rerafons ontològic, sinó que qüestiona a priori les condicions de la possibilitat d'una antropologia com la dissenyada per ell. No es tracta de «*relativisme culturel jusqu'à sa pointe extreme*»¹⁷⁰ ni molt menys de «*nihilisme philosophique*»¹⁷¹, sinó, parafrasejant Vattimo, de la «*nostàlgia del ontos on*», en un pensament fort com l'estructuralisme.

El que resulta curiós o estrany és que Claude Lévi-Strauss no se n'hagi adonat fins a la seva darrera obra que els *Essais* constituïen un larvat «*cavall de Tròia*» en el si de l'estructuralisme, i que el seu ús reiterat i descontextualitzat podia acabar desbocant-lo... D'aquí les apressades matisacions filològiques sobre l'origen de la sentència de Montaigne¹⁷² o certes crítiques que, ara i en el seu context, resulten un xic improcedents¹⁷³.

Ningú dubta de la transcendència històrica de Montaigne en la gestació de l'etnologia moderna; el que sí resulta ja més relliscós i problemàtic és «*adscriure*» Montaigne en una branca concreta d'aquesta disciplina (l'estructuralisme). Cal remarcar, en qualsevol cas, l'agudesia en l'anàlisi de Lévi-Strauss; però potser, i per damunt de tot, la seva *honradesa historiogràfica*: l'antropòleg francès, un dels personatges més importants per tal d'entendre el desenvolupament de les ciències socials al segle XX, no dubta en *autoproblematitzar* la seva obra, en continuar qüestionant unes idees que sembla no voler *momificar* en nom de la venerabilitat acadèmica. I ho fa, a més, en diàleg amb un autor al que sovint s'ha titllat de *litterat* en el pitjor sentit de la paraula. És un fet atípic. I tenint en compte *l'air du temps*, admirable.

La present traducció es basa en l'anomenat *Exemplaire de Bordeaux*, a partir de l'edició de Pierre Villey. Les lletres A, B i C entre parèntesi designen diferents etapes en la redacció del text. La A, el corresponent a les edicions de 1580 i 1582; la B, al de 1588; i la C, el text posterior a aquesta data.

Agraïm al professor Ramon Macià la seva col·laboració en la versió catalana de les citacions llatines.