



## Eduardo Viveiros de Castro e Roger Ames: a orquestração de um triálogo multinaturalista

### Eduardo Viveiros de Castro and Roger Ames: the orchestration of a multinaturalist triologue

Cristiano Mahaut de Barros Barreto<sup>1</sup>  
cristianombb@gmail.com

**Resumo:** O discurso perspectivista antropológico no Brasil é capitaneado pelas controversas teses do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro sobre o multinaturalismo ameríndio, que postula uma “natureza (ou ontologia) variável” e uma “epistemologia constante.” Segundo esta visão observamos o privilégio da *relação* em detrimento da *substância* e dos polos da relação. Igualmente controversa e influente, agora no ambiente acadêmico sinológico, é a proposta de Roger Ames e seus colaboradores sobre o “pensamento relacional” chinês. Ambos autores apoiam-se na filosofia no desenvolvimento de suas propostas e suas conclusões acarretam profundas consequências para a prática de uma filosofia comparativa que escape do relativismo antinômico dos pares ocidente/oriente ou civilização/nativo, assim engajando-se em um profícuo triálogo.

**Palavras-chave:** Filosofia comparativa, antropologia perspectivista, sinologia filosófica, Roger Ames, Eduardo Viveiros de Castro.

**Abstract:** The anthropological perspectivist discourse in Brazil is led by the controversial theses of anthropologist Eduardo Viveiros de Castro on Amerindian multinaturalism, which postulates a “variable nature (or ontology)” and a “constant epistemology.” According to this view, we observe the focus on *relationship* over the *substance* and the poles of the relationship. Equally controversial and influential, this time in the synological academic environment, is the proposal by Roger Ames and his collaborators on Chinese “relational thinking”. Both authors rely on philosophy in the development of their work, and their conclusions have had profound consequences for the suggestion of a comparative philosophy that escapes the antinomic relativism of the West/East or civilization/native pairs, thus engaging in a fruitful triologue.

**Keywords:** Comparative philosophy, perspectivist anthropology, philosophical sinology, Roger Ames, Eduardo Viveiros de Castro.

---

1 Doutor em Estudos da Linguagem (PUC-Rio).

## Introdução

[Filosofia é] o estudo da natureza fundamental do conhecimento, realidade e existência, especialmente quando considerada como uma disciplina acadêmica. (Oxford English Dictionary)

Existe apenas um método na antropologia social, o método comparativo – e ele é impossível. (Viveiros de Castro, 2009, p.14)

Se a “filosofia comparada” é supostamente filosofia, não pode ser apenas a comparação de filosofias. Não pode ser a investigação objetivante, justaposta, sinótica e comparativa de dados históricos, antropológicos ou doxográficos. Filosofia comparada é filosofia na medida em que visa sua auto-compreensão. Ela deve estar pronta para trazer seu próprio ponto de vista, suas condições e o próprio horizonte de comparação para o processo de comparação que, portanto, assume a dimensão reflexiva e autorreferente que constitui a filosofia. (Halbfass, 1990, p.433).

Uma parte substancial da pesquisa nas ciências sociais tem sua história marcada pela perene questão da (im)possibilidade teórica do método comparativo. Seja na filosofia, na antropologia ou na sinologia – para citar os campos mais relevantes para o presente artigo – o dilema acerca da possibilidade de diálogo e troca entre diferentes tradições e culturas surgiu em infindáveis – e muitas vezes acalorados – debates. É frequente que a discussão congregue dois polos opostos e excludentes: de um lado aqueles que procuram padrões universais servindo como pano de fundo para uma análise comparativa, do outro os que professam a defesa de alteridades radicais e irreduzíveis e assim, portanto, em última análise, incomparáveis. Segundo Halbfass, em epígrafe, “filosofia comparativa” não deve intentar comparações, mas antes pensar a natureza reflexiva da empreitada comparativa: olhar para o outro implica dizer algo sobre si mesmo e sobre o próprio ato de *pensar* e fazer filosofia. E, todavia, como fazê-lo?

A tensão entre o universalismo e o relativismo, quando levada a seus extremos, incita impasses aparentemente intransponíveis que dificultam sobremaneira o estabelecimento de um sólido fundamento teórico para a prática das ciências humanas. A definição autoritativa de *filosofia* proposta pelo *Oxford English Dictionary* em epígrafe deixa indiretamente transparecer o que parece ser de uma forma bem geral a origem do problema ao chamar a atenção para o caráter de uma procura pelo *fundamental* na empreitada filosófica. A filosofia – e as ciências de uma forma geral – procura definir o que é *fundamental* com o objetivo de pautar suas análises sobre os substratos comuns a todos autores, a todas as tradições – mesmo que apartados pelo tempo e espaço, – e assim oferecer *comparações* entre ideias, autores, conceitos, projetos, histórias. Para que tais comparações tenham seu maior alcance, esse substrato precisa naturalmente ser o mais amplo possível e, idealmente, o que é *fundamental* deve também ser *universal*. As opções universalista ou relativista surgem em um primeiro momento como as duas possibilidades logicamente possíveis: ou

aceita-se que há fundamentos relevantes em toda e qualquer situação e contexto, ou não se admite essa possibilidade. As duas alternativas, entretanto, carregam dificuldades consideráveis, quiçá insolúveis.

No campo universalista, em última instância, a comparação acaba sendo inócua, uma vez que o que realmente interessa é o substrato mais profundo e fundamental, o projeto dos chamados universais kantianos. Filosofia comparativa reduz-se aqui à filosofia pura e simples, não implica na reflexão proposta por Halbfass, em epígrafe. Restaria saber o que é exatamente essa “filosofia pura.” A citação de Eduardo Viveiros de Castro, ainda que aplicada à antropologia, parece ser muito relevante aqui em sua provocação.

Já do lado relativista, deparamo-nos com perguntas muito desconcertantes. Como poderia haver dois conjuntos “fundamentais” diferentes de questões, epistemologias ou racionalidades? Como evitar o solipsismo sem que se torne necessário recorrer a algum tipo de troca construída sobre algum substrato comum? Uma vez que existam dois (ou mais), seja do que for, esse “algo” deixa de ser fundamental e somos levados a procurar algum outro fundamento mais profundo, e assim caímos na circularidade.

Terminamos com a impressão de que há algo profundamente paradoxal, ou simplesmente errado, com o projeto comparativo, seja no campo da filosofia – em sua procura pelos fundamentos do humano e da realidade – seja na antropologia, que se estabeleceu a partir do século XIX como uma ciência fundamentada no projeto comparativo cultural. Porém, quando relemos a citação de Halbfass, em epígrafe, nos parece inevitável que há um laço muito profundo e poderoso entre a prática da filosofia – e o mesmo vale para a antropologia – e o que chamamos e podemos entender como “filosofia comparativa.”

O presente artigo sugere duas leituras alternativas que possam trazer um certo alento e estas áridas e aporéticas discussões, procurando identificar na antropologia e na sinologia, apoio em abordagens que deslocam a natureza do problema e procuram oferecer a possibilidade da convivência da *alteridade* com a *comunicabilidade*. Iremos revisitar as origens do dilema universal/relativista através do projeto que se intitulou *perspectivista*, herança leibniziana (Leibniz, 1909) que gerou muitos frutos em diversas vertentes de várias áreas das ciências humanas.<sup>2</sup> Aqui esta tradição será

2 Segundo Ferrater Mora:

O termo “**perspectivismo**” foi cunhado por Gustav Teichmüller (*Die wirkliche und die scheinbare Welt*, 1882) para significar a possibilidade de considerar uma coisa e, em geral, o mundo através de diversos pontos de vista, todos eles justificados, de modo que cada ponto de vista ofereça uma perspectiva única e ao mesmo tempo indispensável sobre o universo. (Ferrater Mora, v. 3, 2009, p. 2557)

As variedades de perspectivismo relevantes aqui são suas as leituras mais radicais e transgressoras. Ao transcender a própria questão da verdade, a leitura deleuziana (1988) da Monadologia de Leibniz e a pesquisa antropológica do próprio Viveiros de Castro (2002, 2004a, 2004b, 2007, 2009, 2011) são também fontes inestimáveis que informam o que chamamos de *perspectivismo*.

representada pelo trabalho do brasileiro Eduardo Viveiros de Castro no lado da antropologia e do canadense Roger Ames no lado da sinologia. Combinando o *multinaturalismo* de Viveiros de Castro em seus estudos sobre os ameríndios com *perspectivismo* de Ames em seu olhar sobre a tradição chinesa da época *Zhou*, construiremos um triálogo reunindo as tradições ocidental, ameríndia e chinesa. Essa troca nos dará insumos para a defesa do inevitável – ainda que impossível, como nos fala Viveiros de Castro, em epígrafe, – empreendimento comparativo.

Sugerimos que o dilema universalista/relativista emerge da impossibilidade de tentarmos equacionar o *diferente* com o *mesmo*: ou bem são diferentes (relativismo) ou bem são o mesmo (universalismo). Esse paradoxo, por sua vez, resulta da concepção de que a atividade de comparar pressupõe um *um* e um *outro*, como dois polos que podem ser mensurados ou avaliados, um à contraluz do outro. É o que Roger Ames chama de uma abordagem fundacional (Ames, Hall, 1991, p.342), cara à nossa tradição de origem grega, na qual ontologizamos e objetificamos um “algo” que está sendo comparado, tal como se fossem duas células de diferente tecidos humanos, olhadas através do microscópio, descritas e distinguidas por uma série de características e aspectos visuais e funcionais. Os projetos de Ames e Viveiros de Castro muniram-se de ideias surgidas no âmbito de um perspectivismo filosófico com o intuito de desmontar a armadilha fundacional e desobjetificar seus focos de estudo. Desta forma, vistos lado a lado, oferecem um panorama encorajador para a prática não só da antropologia e da sinologia, mas também da própria filosofia.

### A antropologia de Eduardo Viveiros de Castro

A antropologia estuda o fenômeno dos homens, não simplesmente a mente do homem, seu corpo, evolução, origens, ferramentas, arte ou grupos, isoladamente, mas como partes ou aspectos de um padrão geral, ou um todo. Para enfatizar esse fato, os [...] antropólogos trouxeram uma palavra do uso comum para representar o fenômeno, e essa palavra é cultura. (Wagner, 2016, p.1)

O estudo da representação de outra cultura não é mais uma mera “descrição” do assunto do que uma pintura descreve o pensamento que retrata. Em ambos os casos, há uma simbolização, que está ligada à intenção do antropólogo ou artista de representar o assunto em primeiro lugar. (*Ibid*, p.11)

É inútil perguntar-se se os índios têm ou não razão a esse respeito: pois já não o ‘sabemos’? Mas o que é preciso saber é justamente o que não se sabe — a saber, o que os índios estão dizendo, quando dizem que os pecaris [mamífero herbívoro típico da Amazônia] são humanos. (Viveiros de Castro, 2002, p.135)

A chamada “antropologia clássica” surgiu no século XIX com nomes como os de Lewis Henry Morgan (1818-1881), Edward Burnett Tylor (1832-1917) e James Frazer (1854-1941) (Erickson, 2021). É sob a égide do significante *cultura*

que o edifício da antropologia foi construído, como lemos na primeira passagem em epígrafe do influente livro “*A Invenção da Cultura*” de Roy Wagner, publicado pela primeira vez em 1975.

Em sua obra de 1871, “*Cultura Primitiva*”, Tylor traz a primeira definição de *cultura* feita por um antropólogo profissional:

[aquele] todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, lei, moral, costumes e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade. (Tylor, 1871, p.1)

A cultura, assim definida, constituiria o objeto de estudo da nascente antropologia tal como proposta por Tylor. O autor inicia seu livro com um capítulo cujo título, “*A Ciência da Cultura*,” já evidencia sua proposta por desenvolver a antropologia como um campo de atividade onde se pudesse dissecar seu objeto de estudo de acordo com “leis definidas,” criando assim um “método de classificação e discussão das evidências.”

Portanto, adotando em grande parte a definição de Tylor, os pesquisadores antropólogos começaram a abordar as diferentes “culturas” do mundo aplicando as ferramentas e metodologias de seu próprio meio acadêmico no campo de pesquisa com o objetivo de dissecar e categorizar as formas nativas de conhecimento e atuação no mundo. Vemo-nos portanto diante de um quadro multiculturalista: a ciência da antropologia comparando diversas culturas.

Os antropólogos, inicialmente muito influenciados pelo paradigma evolucionista no século XIX, passaram a partir do século XX a absorver inspiração de outras áreas do conhecimento, marcadamente o estruturalismo:

as teorias antropológicas do início do século XX representam um afastamento daquelas do século XIX, à medida que novos teóricos buscaram distanciar-se das doutrinas evolucionárias e hereditárias unilineares de seus predecessores. Ao fazerem isso, eles inspiraram-se nas teorias de, entre outros, Sigmund Freud, Émile Durkheim, Max Weber e Ferdinand de Saussure. (Erickson, 2021, p. 77)

Ao longo do século XX a antropologia seguiu diversos novos caminhos teóricos, porém, como nos observa a antropóloga Catherine Lutz, ela parece insistir em manter um diálogo unilateral com as tradições que examina e assim está fadada a repetir o dilema das ciências humanas comparativas:

um dos problemas clássicos na descrição etnográfica diz respeito ao grau em que pintamos os membros de outra sociedade seja como “exatamente como nós” ou como “nada parecidos conosco.” (Lutz, 1988, p.11)

Se uma série de preconceitos originários do etnocentrismo explícito e ao evolucionismo da antropologia inicial de Tylor e Frazer foram superados (Barros

Barreto, 2015, p.67), mesmo as propostas mais pluralistas e inclusivas mantêm-se aparentemente enroscadas na armadilha relativista:

A ideia de mundo que compreende uma multiplicidade de posições subjetivas traz logo à mente a noção de “relativismo.” (Viveiros de Castro, 2004, p.238)

O antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro<sup>3</sup> foge das práticas antropológicas mais comuns quando nos sugere, ao longo de sua obra, uma meta-antropologia, uma reflexão sobre a atividade antropológica. A ciência da antropologia, como vimos, nasceu sobre as premissas de objetificação – da cultura em estudo – e da epistemologia científica. O método científico surgido no bojo da modernidade europeia postula uma realidade externa e inerte passível de análise pelas ferramentas desenvolvidas ao longo da evolução das ciências naturais e humanas no ocidente. Essa é a premissa questionada por autores como Marilyn Strathern (1980, 2014) e por Roy Wagner – como vemos em sua segunda citação em epígrafe – e que foram imensamente influentes na obra de Viveiros de Castro:

Em geral, presume-se que nossa cultura, com sua ciência e tecnologia, opera medindo, prevendo, aproveitando um mundo de “forças” naturais. Mas, na verdade, toda a gama de controles convencionais, nosso “conhecimento”, nossa literatura de realizações científicas e artísticas, nosso arsenal de técnica produtiva, é um conjunto de dispositivos para a invenção de um mundo natural e fenomenal. (Wagner, 2016, p.71)

Para Wagner o ato inventivo é inerente à cultura e ao processo de produção de significados. Assim sendo, os símbolos que produzimos – linguísticos e aqueles pertencentes a outros sistemas semióticos – não se relacionam com uma realidade externa, mas sim se referem a outras invenções do real, outras culturas, outras civilizações, *percebidas* por nós como realidade (*Ibid*, p.42). Ao aplicarmos as ferramentas da nossa história e tradição, o antropólogo ocidental está “construindo” a realidade nativa das outras tradições segundo os seus próprios critérios pessoais – ainda que se proponha estar fazendo uma análise objetiva e isenta. Nas palavras de Viveiros de Castro, os nativos não são levados “a sério,” porque o que conhecem não tem efeito ou importância sobre o mundo do antropólogo, eles não sugerem novas perguntas, eles verdadeiramente não “sabem,” apenas “acreditam.” É a isso que o autor nos instiga como lemos sua citação em epígrafe.

Viveiros de Castro parte deste estado das coisas para sugerir uma contra-hipótese:

O que se passa quando o discurso do nativo funciona, dentro do discurso do antropólogo, de modo a produzir reciprocamente um efeito de conhecimento sobre esse discurso? (Viveiros de Castro, 2002, p.115)

---

3 Para uma discussão concisa e mais detalhada sobre a obra de Viveiros de Castro, veja-se Barros Barreto (2015, pp.66-72).

Como o antropólogo brasileiro escreve, levar o discurso ameríndio a sério não significa perguntar-nos se acreditamos no que dizem os índios e tomarmos seu pensamento como exprimindo uma verdade sobre o mundo (Viveiros de Castro, 2002, p.130). Pois assim formulada tal questão pressupõe que exista um substrato definitivo de “verdades” únicas e incontestáveis sobre o mundo. Para Viveiros de Castro “*não se trata de tomar o pensamento alheio como uma opinião [...] ou como um conjunto de proposições, únicos objetos possíveis dos juízos de verdade.*” (*Ibid*) O autor despica a “crença” ameríndia na linha do que nos propõe Latour (1991), de que a crença não caracteriza um estado mental dos nativos, mas surge como um efeito da relação entre eles e os outros povos. A antropologia tradicional, critica Viveiros de Castro, foi construída sobre hipóteses – em geral inconscientes – acerca do que se passa nas mentes daqueles participantes das culturas nativas. O que o antropólogo brasileiro nos oferece é a reflexão sobre as construções de sentido *a partir* da prática e do discurso ameríndio:

Nem uma forma da *doxa*, nem uma figura da lógica — nem opinião, nem proposição —, o pensamento nativo é aqui tomado como atividade de simbolização ou prática de sentido (Viveiros de Castro, 2002, p.131)

Seguindo a sugestão de Roy Wagner sobre a cultura e a invenção do mundo, o antropólogo brasileiro outorga aos ameríndios um legítimo conhecimento de mundo, não calcado sobre critérios de verdade impostos pela tradição do antropólogo – ou seja, aqueles associados ao “ocidente,” – mas sim como efeito da construção das cosmologias nativas, em seus próprios termos.

A complexa proposta de Viveiros de Castro tece um diálogo frutífero com a obra de Giles Deleuze (Deleuze, 1988, 1991, Viveiros de Castro, 2002) e subverte as oposições tradicionais entre sujeito e objeto: com a objetificação da cultura, a discussão da antropologia estaria limitada à escolha do melhor ponto de vista subjetivo de cada antropólogo, presumindo-se que todos estão munidos de ferramental e metodologia compartilhados. A aceitação de mais de um ponto de vista resvala no relativismo, onde coabitam diferentes e incomunicáveis visões subjetivas. Os textos de Viveiros de Castro nos convidam a considerar também o ponto de vista *do objeto*, apagando as fronteiras sujeito/objeto, os polos, e assim privilegiar a relação que se institui entre diferentes pessoas e entre pessoas e outras espécies de vida:

o modo como os seres humanos veem os animais e outras subjetividades que povoam o universo – deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos – é profundamente diferente do modo como esses seres veem os humanos e se veem a si mesmos. (Viveiros de Castro, 2004a, p. 227)

Segundo essa passagem, o que constitui o contraste entre seres humanos e os “animais e outras subjetividades” não são características intrínsecas de cada subjetividade – tais como capacidade de raciocínio, presença ou ausência de linguagem, um organismo formado ou não por células, vida ou morte, estar ou não submetidos às leis da física natural, etc... – mas a forma como são instituídas as *relações* entre as subjetividades. Destarte, Viveiros de Castro propõe que o conhecimento antropológico não seja subjetivo ou parcial, mas “objetivamente relativo”, com uma objetividade intrinsecamente relacional.

Em outras palavras, o que se propõe aqui não é tratar uma espécie como humana ou não humana, mas considerar uma *epistemologia* humana ao lado de epistemologias não humanas, uma forma dos seres humanos relacionarem-se com os outros seres que difere da forma como estes outros seres relacionam-se com os seres humanos e entre si mesmos. Como vimos, somos “todos” subjetividades, não há um objeto no sentido clássico, inerte, polos de onde são originadas as relações. “Humano” aqui não é, então, o nome substantivo de uma espécie, mas antes o nome de uma relação que os entes têm consigo mesmos. Para os índios, “o que é humano é o ‘se ver’ muito mais do que aquilo que está se vendo” (Martins, 2012, p.140).

Devemos, todavia, precaver-nos contra uma visão simplista que nos leva ao clichê “tudo são pontos de vista.” Em relação aos ameríndios, nos explica Viveiros de Castro, não há propriamente pontos de vista sobre as coisas – as coisas e os seres é que são pontos de vista; a questão aqui não é, portanto,

saber como ‘os macacos veem o mundo’ [...], mas que mundo se exprime através dos macacos, de que mundo eles *são* o ponto de vista” (Viveiros de Castro, 2004a, p.244, minha ênfase).

Pontos de vista não seriam tampouco, portanto, emanações de um *self* fixo: se os ameríndios não supõem um único mundo, tampouco vivem uma unidade do *self*. Novamente nas palavras do antropólogo:

Não se trata de perguntar qual é o ponto de vista dos índios sobre o mundo, porque essa pergunta já contém sua própria resposta. Ela supõe que o ponto de vista é uma coisa, o mundo uma outra, exterior ao ponto de vista. Minha questão é: qual é o ponto de vista dos índios sobre o ponto de vista? (Viveiros de Castro, Sztutman, 2008, p.109)

O *self*, portanto, é aqui considerado um conceito da nossa visão imanentista de mundo, de um ponto de vista fixo que parte de um “local” situado, de um ponto substancial.

Trata-se de “muitos” mundos – daí o termo-chave *multinaturalismo*, – não em um sentido “científico” (por exemplo, outros mundos com diferentes constantes gravitacionais ou formado por elementos não compostos por hádrons ou léptons) – e neste sentido, os ameríndios não expressam uma “verdade literal” sobre o mundo,

mas de mundos culturalmente construídos de diferentes maneiras. E isso, como já vimos acima, não significa tomar uma abordagem cognitiva ou psicológica, sobre o que os nativos creem ou pensam crer, sobre sua opinião. Não é, pois, uma teoria sobre a possibilidade empírica de uma outra cultura. Ao mesmo tempo, também não se trata da proposta de muitos mundos como diferentes ontologias, cada qual com seus princípios metafísicos, mas – seguindo o conceito deleuziano de *autrui* ou *outrem* (Deleuze, Guattari 1991, p.22), – a expressão de mundos possíveis, como possibilidades virtuais, em eterna mudança, sempre em potência mas nunca realizado para nós (sempre suspensos enquanto possibilidades). Estes mundos não são passíveis e nem devem ser “explicados” pela antropologia, como escreve Viveiros de Castro:

Manter os valores de outrem implícitos não significa celebrar algum mistério numinoso que eles encerrem; significa a recusa em atualizar os possíveis “expressados” pelo pensamento indígena, a deliberação de guardá-los indefinidamente como possíveis — nem desrealizando-os como fantasias dos outros, nem fantasiando-os como atuais para nós. (Viveiros de Castro, 2002, p. 131-2)

Se há algo que cabe à antropologia realizar, certamente não é explicar os mundos dos Outros, mas multiplicar nosso mundo, povoando-o com todos aqueles “expressados” que não existem à parte de suas expressões. (Viveiros de Castro, 2009, p. 10)

Em sua célebre inversão, não se trata da proposta de um *multiculturalismo*, mas sim de um *multinaturalismo*:

todos os seres veem (‘representam’) o mundo da mesma maneira — o que muda é o mundo que eles veem. (Viveiros de Castro, 2004a, p. 239)

Na reversão de parâmetros que caracteriza o discurso de Viveiros de Castro, a cultura (conhecimento, atividade humana) torna-se a natureza do sujeito, de forma espontânea, sem que isso implique em dizer que a cultura seja a essência do sujeito. *A cultura* é que passa a ter a força do necessário. Já a *natureza* deixa de ser o máximo denominador das culturas — o que é igual em todas, o que não varia, o constante e que elimina as diferenças e menor que as culturas — para tornar-se o mínimo múltiplo comum das diferenças, maior do que as culturas, não menor que elas: “O ‘mínimo’ é, nesse caso, a multiplicidade comum ao humano — *humanitas multiplex*.” (Viveiros de Castro, 2002, p.121) Há portanto uma inversão: se antes a natureza é vista como limitador, como fronteira, limite-contorno, que determina que os seres humanos não podem ser outra coisa — não podemos voar, não podemos falar com os mortos ou com os animais, não podemos determinar a chuva e o clima, etc., — ela passa a ser um limite-tensão, um limite matemático, para o que tendemos no nosso máximo potencial, sem nunca atingí-lo, “aquilo de que os seres humanos são virtualmente capazes.” (*Ibid*).

Com o apoio de conceitos da filosofia – em particular das ideias de Deleuze – Viveiros de Castro nos vai delineando uma proposta radicalmente inovadora, não somente na concepção de outras culturas, mas também sobre o que é a produção do conhecimento e a representação do mundo e da realidade. O antropólogo foi encontrar nos ameríndios a inspiração para subverter completamente a sua prática e assim parece que nos descortina uma experiência verdadeiramente perspectivista.<sup>4</sup> Esse trajeto mostrará notáveis paralelos com o que Roger Ames e seus colaboradores fizeram na sinologia e no estudo da cultura e tradição chinesa da época *Zhou*.

### **Roger Ames e a sinologia filosófica**

Acreditamos que Confúcio e outros filósofos chineses clássicos pensam de maneira diferente que nós e, conseqüentemente, não apenas apelam para diferentes padrões e convenções, mas também para diferentes *tipos* de evidências filosóficas em suas tentativas de persuadir. (Ames & Hall, 1991, p.342)

No mundo chinês, o devir tem precedência sobre o ser [...] O mundo chinês é um mundo fenomenal de continuidade, devir e transitoriedade. Em tal mundo, não há distinções definitivas [*final discreteness*]. (Ames & Hall, 2001, p.10)

Há no confucionismo clássico uma relutância em separar descrição e prescrição, realidade e suas interpretações. Tudo é sempre vivenciado de uma perspectiva ou de outra, onde tanto o experimentador quanto o contexto vivenciado estão implicados no evento. (Ames & Hall, 2001, p.36)

Se você quer entender Confúcio, leia John Dewey. Se você quiser entender John Dewey, leia Confúcio. (Whitehead, 1954, p.173)

O progressivo aprofundamento – particularmente a partir de meados do século XIX – do conhecimento sobre o passado, a língua, o pensamento e a tradição dos chineses tornou a China ainda mais relevante para uma história das ideias humanas desenvolvida no ocidente, e motivou abordagens mais equilibradas e comparativas e portanto menos sujeita às leituras jesuítas ou às necessidades dos *philosophes* franceses do século XVIII (Clarke 1997, Cartier 1998, Mungello 2013). O estudo mais sistemático da cultura e da língua chinesa desenvolveu-se com o surgimento e crescimento da *sinologia* como campo de estudo e atuação autônomo a partir do trabalho de autores como Edouard Chavannes (1865-1918), Richard Wilhelm (1873-1930), Marcel Granet (1884-1940), Klas B. J. Karlgren (1889-1978), Arthur Waley (1889-1966), Peter Boodberg (1903-1972) e Yuen Ren Chao 趙元任 (1892-1982), apenas para citar alguns de seus precursores mais renomados (Schachter, 2020).

São claros os paralelos na história da consolidação da antropologia e da sinologia enquanto campos de estudos autônomos. Autores de ambos os campos de

4 Assim como veremos logo a seguir no caso de Roger Ames, há autores no campo de trabalho de Viveiros de Castro que julgam que sua proposta não escapa da armadilha relativista. Para um exemplo, veja-se os textos do antropólogo argentino Carlos Reynoso (2015, 2018).

pesquisa esforçaram-se inicialmente para delimitar e definir seu objeto de estudo – a “cultura,” no caso do primeiro, a “tradição/história/língua chinesa” no caso do segundo – utilizando as ferramentas conceituais de análise trazidas do ocidente. Assim, por exemplo, ocorreu com o trabalho pioneiro de Karlgren e de Yuen Ren Chao – este, embora chinês, teve sua formação acadêmica e quase toda a vida madura nos Estados Unidos – na década de 1920 sobre a fonologia histórica e os dialetos chineses. Como escreveu Jerry Norman: “O estudo *científico* dos dialetos chineses começou com o trabalho de Bernhard Karlgren e Y. R. Chao” (Norman, 1988, p.5, minha ênfase).

Com o influxo cada vez maior de ideias e metodologias de estudo ocidentais na China após o início do século XX, observamos uma convergência dos chamados estudos tradicionais chineses sobre sua cultura antiga (*guoxue* 國學, “estudos nacionais”) e da sinologia “propriamente dita”, praticada pelos ocidentais e pelos chineses com formação ocidental, que o chineses irão chamar de *hanxue* 漢學 (“estudos sobre os *Han*”). Ben Hammer propõe que esta é uma convergência natural que vem a corrigir deturpações históricas:

embora a clara divisão entre as abordagens ocidental e chinesa para o estudo da China se baseie em fatos históricos, a linha que antes serviu para distinguir entre as duas diminuiu, e ficou turva a tal ponto, que não é mais relevante. *Continuar a insistir que as descobertas de um estudioso chinês e as conclusões de um sinólogo ocidental representam pontos de vista necessariamente distintos, e até mesmo opostos, é uma deturpação, que injusta e imprecisamente diminui o valor de ambos.* Essa ideia, de uma dicotomia entre a metodologia acadêmica chinesa e a do Ocidente, decorre da crença ainda maior de dicotomia entre as culturas. (Hammer, 2020, p.35, minha ênfase)

Entretanto, as entrelinhas do texto de Hammer parecem ocultar sob o termo neutro “convergência” o que seria uma implícita *dominância* da metodologia acadêmica ocidental. Ao combater o fantasma do orientalismo saidiano (Said, 1977), que mitificou um oriente inexpugnável e “alterizado,” a bandeira agora definida pela nova sinologia, “unificada,” passou a ser a circunscrição da tradição chinesa como um objeto de estudo perfeitamente isolado e definido, no qual são aplicadas as mais modernas técnicas da ciência moderna (leia-se, ocidental): história, antropologia, arqueologia, linguística, sociologia, etc.

Após séculos de eurocentrismo e orientalismo, a sinologia a partir do século XX passou a se apresentar como uma nova *ciência*, respeitosa das evidentes diferenças entre a história e a cultura do oriente e do ocidente, porém à procura de padrões que evidenciem seus substratos comuns. São evidentes os paralelos com o que foi apresentado no capítulo anterior na história recente da antropologia. E, de forma análoga ao projeto capitaneado por Viveiros de Castro, também a pesquisa e o trabalho de Roger Ames e seus colaboradores foge da prática mais comum em

sua tentativa de nos levar para uma meta-reflexão sobre a atividade da sinologia, questionando a conclusão de convergência proposta do Hammer na citação acima.

Adotando as mais recentes técnicas e metodologias ocidentais e um olhar totalmente dedicado ao texto chinês, Ames logo no início de sua trajetória acadêmica percebeu que sob a insígnia da “unificação” dos saberes chineses com aqueles do ocidente oculta-se um potencial e nefasta desvalorização do valor epistemológico dos saberes tradicionais chineses. Para embasar seus pontos de vista, o sinólogo canadense uniu-se a vários filósofos no que se notorizou como uma “abordagem filosófica” do pensamento chinês.

O olhar de Ames sobre a China é aquele aberto à aceitação da visão chinesa como “filosófica” por si só, uma *filosofia chinesa* que tenha um alcance de “visão de mundo” (uma espécie de valor epistemológico “universal”). Sua pesquisa carrega como uma de suas motivações e princípios fundamentais a tentativa de superação do preconceito aparentemente invencível contra a aceitação dos saberes chineses como filosofia(s) (Ames & Hall 1987, 1991, Ames 2004, 2005, Connolly, 2015).

No trabalho de tradução de algumas das principais obras do cânone clássico chinês por Ames e seus colaboradores mais próximos, como os filósofos David Hall (Ames & Hall, 2001, 2003) e Henry Rosemont (Ames & Rosemont, 1998, 2009), encontramos sempre o explícito esforço e interesse em ressaltar a relevância dos textos chineses para as problemáticas afins à reflexão filosófica, como os estudos sobre a natureza humana, sobre a possibilidade do conhecimento, sobre a realidade e como proceder de forma ética e correta nela. Esses autores, em suas cuidadosas leituras dos clássicos chineses gestados no período *Zhou* 周 (1046-221 a.C.), sugerem que existam diferenças fundamentais entre a cultura chinesa *Zhou* e a tradição greco-cristã ocidental.

Roger Ames e David Hall começam sua primeira obra colaborativa (Ames & Hall, 1987) com a apresentação do que chamam de “*uncommon assumptions*” (premissas incomuns) que caracterizaram de forma predominante na tradição chinesa e que frequentemente não são levadas em consideração nos estudos sinológicos sobre os textos chineses e suas traduções.<sup>5</sup> Entre suas principais generalizações estão: a proposta de um cosmos imanente, “o que impede a existência de qualquer ser ou princípio transcendente [...] a presunção de imanência radical” (*Ibid*, p.12); a verdade performática, que apresenta os chineses não como aqueles que buscam a verdade, mas que buscam o seu *dao*, o seu caminho correto (Ames & Hall, 1998); e

5 As generalizações a seguir não implicam que não haja diferentes formas de pensar o mundo, o humano e o natural na China *Zhou* e fica claro pelos cuidados que Ames toma em toda sua obra que há diferentes correntes de pensamento que fogem às premissas sugeridas. Porém a obra de Ames e seus colaboradores insiste que tais generalizações não implicam na perda de riqueza e diversidade da tradição chinesa e que são necessárias para evidenciar o contraste do pensamento chinês com aquele do ocidente. Para uma crítica específica dessa metodologia, veja-se Liu (2015, p. 37).

a tradição como contexto interpretativo, onde o protagonista central da história é a própria tradição, que opera sem leis externas para serem obedecidas (ou desafiadas), mas com uma articulação harmônica própria.<sup>6</sup>

As consequências dessas “premissas incomuns” para as concepções de individualidade, da natureza do real e do conhecimento, etc. são profundas e instigantes. Ao longo dos livros de Ames e seus colaboradores encontramos uma série de temas recorrentes que aos poucos consolidam um quadro de profunda alteridade em sua representação sobre a tradição chinesa pré-*Qin* (dinastia que sucedeu aos *Zhou*). Em linhas muito gerais, os autores consideram que o *Weltanschauung* chinês *Zhou* concebia um mundo tomado como campos interativos de processos e eventos onde não há elementos finais, mas “focos” (*de* 德) deslocando-se pelo campo fenomenal (*dao* 道), em outras palavras, “uma ontologia de eventos, não de substâncias” (Ames & Hall, 1987). Neste mundo impera uma ordenação estética que se contrasta a uma ordem racional e lógica dada – predeterminada pela aplicação de padrões anteriores, sejam aquela como definida pelo silogismo aristotélico ou imposta pela “Mente de Deus”, ou sujeita às leis transcendentais da natureza – mas que ao contrário envolve a criação constante de novos padrões, está “aberta”, é local e imanente a todo momento. Não se trata de um mundo marcado pelo abismo fundamental que separa o humano do natural – dualidade central em nossa tradição – mas onde natural e humano encontram-se espelhados, estruturados pelo modelo concêntrico familiar (Ames & Rosemont, 2009). A chamada propensão natural (*ziran* 自然) das coisas pauta-se sobre um equilíbrio relacional e correlativo, espelhado nas relações familiares (na abordagem confucionista), ou no equilíbrio humano/natural em processo de intermitente mudança (como no Taoísmo). Agir de forma coerente e humana neste mundo resultaria na ritualização dos papéis no seio da sociedade e na profunda relacionalidade dos papéis individuais: o *self* relacional chinês reproduz de forma espelhada a interação campo/foco, não como uma categoria isolada e independente, mas como o membro de uma totalidade, provisória e contextual. (Ames & Hall, 1998).

Esta muito sucinta passagem pelos principais postulados do trabalho sinológico de Roger Ames configura o que o autor em diversas ocasiões chamou de um “perspectivismo chinês.”:

Existe no confucionismo clássico uma relutância em separar descrição e prescrição, realidade e suas interpretações. Tudo é sempre experimentado de uma perspectiva ou de outra, onde

---

6 Exatamente por propor um série de premissas que fogem ao senso comum e contrastam diretamente com a tradição e a experiência do ocidente, Ames e seus colaboradores foram muitas vezes criticados por seus pares na sinologia de estarem praticando uma espécie de “neo-Orientalismo.” Menos do que os argumentos contra ou favor da abordagem de Ames, nos interessa aqui as possibilidades que suas conclusões trazem não somente para o próprio estudo da tradição chinesa, para especialmente para a prática da filosofia. Para alguns dos críticos mais mordazes de Ames, veja-se Paul (1991, 1992), Møllgaard (2005) e Slingerland (2013).

tanto o experimentador quanto o conteúdo experimentado estão implicados no evento. (Ames & Hall, 2001, p.36)

Ao oferecer uma visada que procura avaliar os padrões e linhas gerais do pensamento chinês da época *Zhou* em seus próprios termos, os autores são explícitos em seu comprometimento e filiação teórica ao chamado neo-pragmatismo norte-americano, associado a nomes como o de William James (1842-1910), John Dewey (1859-1952) e outros. Ames e seus colaboradores consideram que o perspectivismo de inspiração pragmática norte-americana não só oferece uma sugestão de metodologia para abordar a cultura e o pensamento chinês, como acaba por mostrar-se adequado também como descrição do próprio pensamento chinês:

[...] devemos ser modestos e admitir que muito provavelmente Confúcio [...] de fato seria mais simpático com um “esteticismo pragmático” do que qualquer tipo de posição universalista. (Ames & Hall, 1998, p.xiv)

Outra passagem igualmente evidencia as afinidades que Ames e Hall veem entre o pensamento Confucionista e o neo-pragmatismo americano:

Se a atividade filosófica comparativa contemporânea é alguma indicação, podem ser as filosofias pragmáticas associadas a Peirce, James, Dewey e Mead, e estendidas em direção a uma filosofia de processo como a de A.N. Whitehead, que podem servir como o melhor fonte [resource] para conceitos e doutrinas filosóficas que permitem acesso responsável [responsible access] ao pensamento de Confúcio. [...] Esse movimento dificilmente é controverso, é claro, uma vez que muitos dos contextos chinês e ocidental apontaram as semelhanças entre o pragmatismo e a filosofia do processo, de um lado, e a filosofia chinesa clássica, do outro. (Ames & Hall, 1987, p.15)

Tal afinidade coloca a tradição pré-*Qin* chinesa e o neo-pragmatismo juntos em franca oposição às correntes chamadas por Ames de *fundacionais*, pautadas pela égide da verdade una e inquestionável. É este tipo de contraposição que é usado por seus críticos para colocar o trabalho de Ames ao lado das antigas visões orientalistas e de um “neo-orientalismo *new age*” (Clarke, 1997). Ames, porém, jamais admitiria considerar a tradição chinesa como oposta ou complementar àquela do ocidente:

Um entendimento que surge da prática de filosofia comparativa é que a tradição chinesa não é, como muitas vezes se assumiu, um espelho oposto à tradição ocidental dominante. A ausência de transcendência não é imanência, a ausência de objetividade não é subjetividade, a ausência de absolutismo não é relativismo. Ao tentarmos compreender a cultura chinesa, temos que, com imaginação, buscar uma terceira posição. Sugerir que a China, como a outra, como radicalmente outra, não implica que [essa] outra seja totalmente outra. (Ames & Rosemont, 1998, p.36)

Ainda que alvo de críticas por membros do *establishment* sinológico, as teses de Roger Ames são profundamente influentes na comunidade de estudiosos sobre a China, desde ocidentais, até os próprios chineses, entre os quais o canadense vive e trabalha desde 2016, quando se aposentou formalmente do seu trabalho na Universidade do Havaí em Mānoa. A “terceira posição” aludida por Ames e Rosemont na citação acima remete-nos novamente ao título do presente artigo e sugere que é através da desconstrução e da superação das dicotomias-clichês – algumas das quais veremos a seguir – que poderia ser instituído um triálogo que transcendesse o eterno conflito e dilema entre a oposição binária universal X relativismo.

### **Conclusões: Viveiros de Castro e Ames e o triálogo**

O contato da Europa (o “ocidente” clássico e pré-moderno) com o Oriente que remonta a tempos imemoriais, intensificou-se com as explorações de Marco Polo (1254-1324) e, particularmente, com as empreitadas jesuítas no Extremo Oriente (Lee, 1991, Étiemble 1998, vol. II, Jensen, 2003). Desde cedo os europeus tiveram que lidar com o contraste de civilizações milenares que colocavam em xeque as cronologias bíblicas, bem como como toda sua maneira de ver o mundo. Equilibrados entre a fascinação e o desprezo (Clarke, 1997, p.4), as representações europeias do oriente – marcadamente sobre a China, mas também a Índia, Japão e outras tradições – hesitaram entre o que o famoso filósofo e sinólogo François Jullien chamou de “visão do turista” e a “visão do especialista”: seja considerar o Oriente impenetrável na sua alteridade, seja assumir que toda a diferença são efeitos de superfície (Jullien, 2007, p.83).

A própria ideia e o termo “filosofia comparativa” acabou sendo divulgado inicialmente dentro dos estudos sobre o oriente, por um indianista, Paul Masson-Oursel (1882-1856), em seu influente “*La philosophie comparee*” de 1923, cujo trecho a seguir refere-se à tradução inglesa de 1926:

Pretendemos apenas estender nosso conhecimento para que, quanto mais soubermos, melhor possamos compreender; nós apenas espiamos para mais além para que possamos ver mais nítida e claramente. Ambos os fins são garantidos quando discernimos semelhanças fundamentais sob a aparente dissimilitude. Todo julgamento é comparação: toda comparação é uma interpretação da diversidade por meio da identidade. (Masson-Oursel, 2010 [1926], p.31)

Nada, então, para a filosofia positiva, é tão importante como o ato de contrastar, aquele com o outro, várias estruturas mentais marcadamente diferenciadas. Esta filosofia [...] não deve tomar como seu objeto de estudo o homem, ou a razão humana, mas os diferentes tipos de humanidade ou razões. (*Ibid*, p.33)

Ainda que munido com uma proposta anti-eurocêntrica, para Masson-Oursel a objetividade faz parte integral e fundamental de seu projeto positivista de filosofia

comparativa. Seu trabalho e daqueles que desenvolveram projetos comparativos entre a filosofia “ocidental” e a filosofia “oriental” equilibraram-se, como vimos, no dilema entre considerarmos que perfazemos “uma humanidade” ou “vários tipos de humanidade”, para usar termos do próprio Masson-Oursel.

Inseridos em uma tradição pautada por dicotomias fundamentais – tais como *alma e corpo*, *forma e conteúdo*, *aparência e realidade* – caímos facilmente na armadilha orientalista (Said, 1977, Clarke, 1997, Hammer, 2020) em que representamos o “outro lado da moeda” do ocidente e construímos diversos pares que convenientemente opõem ocidente e oriente: percepção holística X focada, prioridade social X individual, vergonha e perda de face X culpa, harmonia X verdade, atitude de aceitação X confronto e conflito, processamento e tempo cíclico X linear, repetição e tradicionalismo X inovação e modernidade.<sup>7</sup> Estes pares, embora certamente – como ocorre com os clichês – tenham um valor explicativo e expressem um parcela do contraste que percebemos entre as vidas, história, cultura e visão de mundo associados à tradição greco-cristã ocidental e à tradição confucionista-taoísta-budista do Extremo Oriente, oferecem um retrato assaz simplista. São, portanto, ilusórios na radicalização, e simplificação, das dificuldades que surgem quando lidamos com as diferenças histórico-culturais do ser humano na prática da filosofia (e antropologia, e linguística, e sociologia...) comparativa.

A influência da ideia de um “choque de civilizações” (Huntington, 1993) entre ocidente e oriente – que incorporou no termo-guarda-chuva “oriente” não só as tradições da esfera de influência sinítica como também a indiana e as tradições muçulmanas – acabou reforçado pela nossa tendência “dicotômica,” aplicado ao domínio da ideologia e da história. Ele então parece plausível e acessível quando nos convida à possibilidade – ilusória – de ver à contraluz do oriente os conceitos e a ideologia da tradição “ocidental,” e vice-versa. O “oriente” converte-se em um espaço externo, privilegiado, a partir do qual podemos vislumbrar nossa história e reconhecer nossas próprias tendências, faltas e vantagens como opostos idealizados.

Por muitos séculos, como vimos, o eixo ocidente-oriente prevaleceu como o exemplo canônico de contraste antipodal sobre o qual as dicotomias trazidas desde os gregos puderam proliferar. Por outro lado, como quisemos mostrar no presente artigo, o preço a pagar foi alto demais: reconhecer o oriente como espelho inverso do ocidente implicou em mitificá-lo como uma alteridade inatingível, ao passo que

7 Hammer (2020, p.36) vai emprestar de um autor chinês Liang Shu Min 梁淑敏 (1893-1988) uma outra coleção de desgastadas dicotomias oriente/ocidente:

Um enfatiza o que é natural, outro o que é artificial; um enfatiza o descanso, o outro a guerra; um é passivo, o outro é ativo; um enfatiza a dependência; o outro, a independência; um é complacente, o outro é explorador; um herda e consegue, o outro cria; um é conservador, o outro é progressivo; um é intuitivo, o outro é racional; um é visionário, o outro é experiencial; um é artístico, o outro é científico; um é mental, o outro é material; um é da alma, o outro é do corpo; um olha para o céu, o outro se enraíza no chão; um procura seguir a vontade da natureza, o outro procura conquistar a natureza.

transcender o fosso que separa oriente e ocidente implicou em banalizar e apagar qualquer diferença relevante. Se a comparação entre ocidente e oriente deve pautar pela existência ou ausência de dicotomias fundamentais, não parece haver uma solução satisfatória.

A grande contribuição dos trabalhos e do pensamento de Viveiros de Castro no contexto do presente artigo foi adicionar o que parece ser um “terceiro” participante neste jogo de práticas comparativas. Ao diluir o poder explicativo das dicotomias-clichês, a tradição ameríndia tal como nos é trazida pelo antropólogo desestabiliza o conforto das comparações fáceis. Se contrastamos *social* com *individual*, respectivamente entre oriente e ocidente, como devemos considerar a tradição ameríndia? Sem as prescrições confucionistas por uma harmonia ritualizada, onde cada pessoa deve cumprir os seus papéis no macroorganismo da sociedade chinesa tradicional, torna-se mais complexo – e tarefa da qual nos absteremos aqui – julgar exatamente o que poderia constituir o “social” ou o “individual” no bojo de uma comunidade ameríndia. O mesmo tipo de questionamento e de dificuldades são colocadas quando abordamos outras dicotomias-clichês exemplificadas acima.

Estamos propondo aqui que é exatamente este deslocamento – aceitar as limitações das dicotomias em seu poder explicativo – que facilitaria vislumbrar a complexidade da empreitada comparativa, e, portanto, instigar-nos a procurar novas ferramentas conceituais e metodológicas que evitem a queda nos contrastes fáceis e no Orientalismo (na pior acepção da palavra). Esse é o primeiro ponto fundamental e um dos objetivos do presente artigo.

Um olhar cuidadoso sobre a obra de Ames e de Viveiros de Castro mostra também claramente os contrastes importante entre suas produções intelectuais. O sinólogo canadense está associado ao neo-pragmatismo norte-americano, marcado pela desvalorização das reivindicações da verdade em favor das regras de usos das palavras, a recusa dos aspectos mentais do significado e de referências (semânticas) fixas à realidade. Já o antropólogo brasileiro emprega uma abordagem afeita ao pós-estruturalismo de influência francesa, que, embora compartilhe o anti-psicologismo do neo-pragmatismo, concebe mundos que não se atualizam, em potência, estando sempre em processo de atualização pela ação de um Eu (Deleuze, 1998). No estudo de Ames sobre o pensamento chinês tradicional o texto é “tudo,” ao passo que no estudo dos ameríndios o contato é verbal e dá-se pela observação das práticas ameríndias tais como elas estão ocorrendo.

Talvez seja devido a essas tamanhas diferenças entre campos de estudo, metodologia e filiação teórica que os paralelos dos projetos de Ames e Viveiros de Castro tornam-se tão marcantes. Ambos autores deslocam seus objetos de estudo, que passam a ser problematizados e questionados enquanto objetos, em prol de um olhar mais focado sobre as relações. Os dois autores concedem também a necessidade e a precariedade da empreitada comparativista. Os textos de Viveiros de

Castro refletem a obra de Roy Wagner em sua aceitação da ambiguidade da relação entre relativismo e antropologia: “*Relativismo sempre foi vital para a antropologia*” (Wagner, 2016, p.152). Ames, por sua vez, considera o termo “filosofia comparativa” problemático em si, uma vez que está frequentemente associado ao relativismo nas piores acepções do termo, em particular, na mitificação da China como um “outro” especular à tradição ocidental. Há, na sinologia, um risco muito alto de associação à herança orientalista para qualquer proposta que outorgue uma alteridade à cultura e ao pensamento dos chineses. Todavia Ames nos explica que ao olharmos a China e efetuarmos comparações, necessariamente corremos riscos porque precisamos tomar decisões tradutórias e aproximarmos o que está distante por séculos e milhares de quilômetros sem que se apague a “estrangeiridade” e a distância do texto chinês original.

Ambos autores revisitam e questionam suas metodologias e o alcance de suas práticas de conhecimento, o que os levou a uma profunda reflexão sobre seus campos de atividade. Viveiros de Castro e Ames procuraram em filósofos importantes, com os quais reconhecem seu diálogo e inspiração – em particular Deleuze no caso do primeiro (Viveiros de Castro, 2002), e Dewey (Ames, 1999) no caso do segundo – um apoio teórico para suas propostas, respectivamente, a antropologia perspectivista e a sinologia filosófica. A filosofia surge portanto como facilitadora e insumo para uma reflexão mais rica e profunda dentro do campo de atividade dos dois pensadores – no entre-espço da antropologia, da sinologia e da filosofia – com repercussões para suas atividade de origem, mas também com algo a nos dizer sobre a própria filosofia, que se torna mais rica e plural (Connolly, 2015, p.165-175).

Para fins do presente artigo, nos interessam em particular as repercussões deste reposicionamento sobre o que aqui podemos chamar de uma maneira aproximada de “pensamento ameríndio” e “pensamento chinês,” mas que, para os efeitos aqui desejados, talvez devêssemos melhor chamar de *filosofia ameríndia* e de *filosofia chinesa*. A valorização e consideração do valor epistemológico de ambas traduções – objetivos muito claros em ambas as obras do antropólogo e do sinólogo – implica que devemos considerá-los relevantes para a prática da filosofia *tout court*. Viveiros de Castro é explícito:

a antropologia, sem pretender substituir a filosofia, não deixa de ser um poderoso instrumento filosófico, capaz de ampliar um pouco os horizontes tão etnocêntricos de nossa filosofia. (Viveiros de Castro, 2002, p.127)

Trata-se portanto de duas tradições filosóficas que podemos – ressaltado que estamos fazendo exatamente o que pregamos cautela, o que seja, empregar conceitos para fora de seus contextos mais usuais, transladando-os no tempo e no espaço – chamar de *perspectivistas* e que portanto podem engajar um diálogo virtual com autores caros às abordagens perspectivistas “ocidentais,” tais como Deleuze, Dewey

e outros. Desenvolver esse diálogo – na mais pura tradição da filosofia comparativa – não significa aqui impor de maneira irresponsável a chineses e ameríndios conceitos estranhos às suas tradições, o que seria, afinal, exatamente o oposto de que aqui defendemos até agora. Mas sim é precisamente procurar estabelecer um *diálogo*:

Um diálogo não é um debate. O primeiro é voltado para chegar a um acordo (consenso), o segundo para marcar uma vitória (ou seja: derrota de outra pessoa!); um visa a inclusão, o outro a exclusão. (Kuijper, 2020, p.50)

Em um mundo fundacional não há necessidade de diálogo, há apenas trocas de informações sobre um mundo externo, este pautado por um – e apenas um – conjunto de fundamentos universais, que se impõem necessariamente e impedem a comensurabilidade entre pontos de vista radicalmente diversos. Já uma visão de mundo mais matizada e menos fundacional requer o diálogo e a convivência de visões pluralistas. Em um diálogo proveitoso, o objetivo não é encontrar pontos fracos no argumento do outro para poder contrapor e recusar, mas sim procurar *insights* que ajudem na revisão e re colocação de seus próprios argumentos. Desta forma, o término de um diálogo bem-sucedido não implica necessariamente no atingimento de um consenso ou de uma visão mutuamente inclusiva. Abre-se a possibilidade para que o resultado seja aporético, o que requer que estejamos preparados para conviver com a dúvida, com esse “não-resultado.”

O segundo ponto fundamental e objetivo do presente artigo foi mostrar como para os dois, Viveiros de Castro e Ames, as reflexões de valor filosófico de ameríndios e chineses clássicos (tipicamente da época *Zhou*), nos deixam entrever um espaço de alteridade e de alternativa à prisão confinante do par universalismo-relativismo. Se há algo que une os dois autores é o significante *perspectivismo*, e é notável que, sendo ambos originários do ambiente acadêmico “ocidental,” encontremos uma proposta perspectivista para as três tradições que compõem o presente triálogo.

Argumentamos que as leituras de Viveiros de Castro sobre os ameríndios e de Ames sobre o chineses da época *Zhou* abrem-se para um real triálogo entre as três tradições aqui discutidas: a tradição dita “ocidental”, representada pelo esforço epistemológico dos próprios autores em suas práticas de pesquisa; a tradição ameríndia trazida pelo antropólogo brasileiro; e a tradição chinesa *Zhou* do sinólogo canadense. Temos acesso aqui a estas duas últimas somente *através* do estudo e das publicações dos dois acadêmicos e desta forma devemos estar conscientes dos riscos envolvidos e da importante aposta que é feita sobre estes autores. Portanto, partindo do pressuposto que há apoio argumentativo suficiente para aderir às suas propostas, chegamos finalmente ao ponto crucial do artigo: a aceitação de uma condição de alteridade substancial e não trivial entre as três tradições não implica barreiras solipsísticas ou um relativismo paralisante, mas sim um perspectivismo plural e antidogmático. Ao mesmo tempo, aceitamos que há permutas e entendimento, e a

própria possibilidade do di/triálogo deixa entrever um espaço compartilhado entre as diferentes tradições, não uma universalidade *per se*, mas sim um espaço intersticial precário e imanente que age como pano de fundo para as trocas comunicativas. Para tal espaço, recorreremos à proposta de Deleuze em suas possibilidades virtuais em potência e à recusa de uma verdade única e fundacional por Dewey e os neo-pragmatistas, bem como às ressonâncias que tais propostas filosóficas encontram nas tradições ameríndias e chinesa Zhou, como foi discutido ao longo deste artigo.

Roger Ames e Eduardo Viveiros de Castro reconhecem a impossibilidade de nos desvencilharmos totalmente de nossa herança, motivações e certezas mais arraigadas. Todavia, suas propostas são revestidas de um profundo empoderamento, exatamente porque, ao demonstrar estar conscientes de seus limites, recusam o discurso triunfalista do projeto positivista, ao mesmo tempo que oferecem uma alternativa ao monopólio de uma única verdade universal. Suas vozes têm impacto sobre as práticas da antropologia e da sinologia, bem como constituem um libelo poderoso a favor de uma filosofia mais dialógica, plural e relevante.

## Referências Bibliográficas

- Ames, Roger. 2004. A Response to Critics. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*. June 2004, Vol. III, No. 2, pp. 281-298.
- Ames, Roger. 2005. Getting Past the Eclipse of Philosophy in World Sinology: A Response to Eske Mollgaard. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, June 2005, Vol. IV, No. 2, pp. 347-352.
- Ames, Roger e David Hall. 1987. *Thinking Through Confucius*. New York: State University of New York Press.
- Ames, Roger e David Hall. 1991. Against the Greying of Confucius. *Journal of Chinese Philosophy*, 18 (1991) 333-347.
- Ames, Roger e David Hall. 1998. *Thinking from the Han*. State University of New York Press.
- Ames, Roger, e David Hall. 1999. *Democracy of the Dead: Dewey, Confucius and the Hope for Democracy in China*. Open Court Press.
- Ames, Roger e David Hall. 2001. *Focusing the Familiar: a translation and philosophical interpretation of the Zhongyong*. University of Hawaii Press.
- Ames, Roger e David Hall. 2003. *Dao De Jing: "making this life significant"*. New York: Ballantines Books.
- Ames, Roger e Henry Rosemont. 1998. *The Analects of Confucius: a philosophical translation*. Ballantine Books.
- Ames, Roger e Henry Rosemont. 2009. *The Chinese Classic of Family Reverence: a philosophical translation of the Xiaojing*. University of Hawai'i Press.
- Barros Barreto, Cristiano M. 2015. *Translation and metalanguage in Laozi: a perspectivist approach*. Tese de Doutorado, PUC-RJ.
- Cartier, Michel (ed.). 1998. *La Chine entre amour et haine*. Desclée de Brouwer
- Clarke, J.J. 1997. *Oriental Enlightenment*. Routledge.
- Connolly, Tim. 2015. *Doing Philosophy Comparatively*. London/New York: Bloomsbury.
- Deleuze, Giles. 1988. *A Dobra – Leibniz e o Barroco*. Trad Luiz B. L. Orlandi. São Paulo, Ed Papirus, 1991.
- Deleuze, Giles, Félix Guattari. 1991. *Qu'est-ce que la Philosophie?* Paris: Ed. Minuit.
- Erickson, Murphy. 2021. *A History of Anthropological Theory, 6th edition*. University of Toronto Press
- Étiemble. 1988. *L'Europe chinoise: vol II. De la sinophilie à la sinophobie*. Paris: Éditions Gallimard.
- Ferrater Mora, José. *Dicionário de Filosofia* (em 4 volumes, 1994), 2ª edição da Ariel Filosofia, Madrid, 2009.
- Halbfass, Wilhelm. 1990. *India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding*. Delhi: Motilal Banarsidass Pub, 1990.
- Hammer, Ben. 2020. O Fim da Sinologia Ocidental. IN: BUENO, André (org). *Sinologia Hoje: Projeto Orientalismo*, UERJ.

- Huntington, Samuel. 1993. The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 3 (Summer, 1993), pp. 22-49.
- Jensen, Lionel. M. 2003. *Manufacturing Confucianism: Chinese traditions and Universal civilization*. Duke University Press.
- Jullien, François. 2007. *Chemin faisant, connaître la Chine ou relancer la philosophie*, Paris, Seuil.
- Kuijper, Hans. 2020. O que há de errado no estudo da China. IN: BUENO, André (org). Sinologia Hoje: Projeto Orientalismo, UERJ.
- Latour, Bruno. 1991. *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: Découverte.
- Lee, Thomas H. C. 1991. *China and Europa: images and influences on sixteenth to eighteenth centuries*. The Chinese University Press.
- Leibniz, Gottfried. (1646-1716). 1909. *La monadologie avec étude et notes de Clodius Piat*. Project Gutenberg Ebook #17641, January 30, 2006 (acesso em 01/11/2021).
- Liu Xiaogan 刘笑敢 (ed). 2015. *Dao Companion to Chinese Philosophy*. Springer Verlag.
- Lutz, Catherine. 1988. *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*. University of Chicago Press.
- Martin, Helena F. 2012. Tradução e Perspectivismo. *Revista Letras de Coritiba*, núm. 9 Jan/Jun. 2012.
- Masson-Oursel, Paul. 2010[1926] *Comparative Philosophy*. London: Routledge.
- Mungello, David E. 2013. *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*. London: Rowman & Littlefield.
- Møllgaard, Eske. 2005. Eclipse of Reading: On the “Philosophical Turn” in American Sinology. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, June 2005, Vol. IV, No. 2, pp. 321-340.
- Norman, Jerry. 1988. *Chinese*. Cambridge University Press.
- Oxford English Dictionary, <https://www.lexico.com/en/definition/philosophy>, acesso em 23/06/2021.
- Paul, Gregor. 1991. Reflections on the Usage of Terms “Logic” and “Logical” *Journal of Chinese Philosophy* 18 (1991) 73-87.
- Paul, Gregor. 1992. Against Wanton Destruction. *Journal of Chinese Philosophy*, 19 (1992) 119-122.
- Reynoso, Carlos. 2015. *Lenguaje y pensamiento: Tácticas y estrategias del relativismo lingüístico*. SB Editorial
- Reynoso, Carlos. 2018. (Re)lectura crítica de la antropología perspectivista y de los giros ontológicos en la ciencia pos-social (versão digital , <http://carlosreynoso.com.ar/perspectivismo/>)
- Said, Edward. 1977. *Orientalism*. London: Penguin.
- Schacher, Bony. 2020. O que é sinologia? IN: BUENO, André (org). Sinologia Hoje: Projeto Orientalismo, UERJ.

- Slingerland, Edward. 2013. Body and Mind in Early China: An Integrated Humanities–Science Approach. *Journal of the American Academy of Religion*, March 2013, Vol. 81, No. 1, pp. 6–55
- Strathern, Marilyn. 1980. “No nature, no culture: The Hagen case.” In *Nature, culture and gender*, edited by Carol MacCormack and Marilyn Strathern, 174–222. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, Marilyn. 2014. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- Tylor, Edward. 1871. *Primitive Culture*. London: John Murray, Albermarle St. Internet Archive (<http://www.archive.org/details/primitiveculture01tylo>), acesso em 17/08/2021.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. *O Nativo Relativo*. *Mana* [online] 8(1) (2002) 113-148.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004a. *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*. O que nos faz pensar n. 18, setembro de 2004.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004b. *Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies*. In: *Common Knowledge*, vol 10, issue 3, 2004. Duke University Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2007. *Filiação Intensa e Aliança Demoníaca*. *Novos Estudos* 77 – Março 2007.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2009. *The Nazis and the Amazonians, but then again, Zeno*. “Comparative Relativism” Seminar – Copenhagen, Setembro de 2009.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2011. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2011.
- Wagner, Roy. 1981. *The invention of culture*. University of Chicago Press.

Revista digital: [www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos](http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos)



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.