

A montanha oriental se move: Mestre Dogen e o perspectivismo Zen no Sermão das Montanhas e Águas

The Eastern Mountain Moves: Master Dogen and Zen
Perspectivism in the Sermon on the Mountains and Waters

*Leandro Durazzo*¹

Resumo

Este artigo busca articular considerações antropológicas sobre o perspectivismo, baseando-se inicialmente na reflexão ameríndia de Eduardo Viveiros de Castro, mas expandindo seus referenciais para consolidar bases numa gama maior de campos etnográficos, nomeadamente a Ásia Interior e a China. O exercício que este texto propõe, assim, visa elaborar chaves de leitura perspectivistas com as quais abordar o Sermão das Montanhas e Águas (em japonês, *Sansuikyo*) de Mestre Dogen, fundador da escola budista Soto Zen. Partindo de um breve panorama sobre as possibilidades do perspectivismo em distintos contextos socioculturais, empreenderemos uma tentativa de exegese sobre o texto dogeniano, aproximando reflexões antropológicas e hermenêuticas sobre o pensamento budista deste autor.

Palavras-chave Perspectivismo; Budismo Zen; Mestre Dogen; Antropologia das Religiões.

Abstract

This paper aims to articulate some anthropological considerations on perspectivism, firstly taking account of Eduardo Viveiros de Castro's Amerindian Perspectivism but also widening its references through Inner Asian and Chinese ones. Upholding these various perspectivist references, our paper tries to approach Master Dogen's Sermon of Mountains and Waters (*Sansuikyo*) by a Buddhist perspectivist focus, relating its possible exegesis and hermeunetics.

¹ Doutorando em Antropologia Social (UFRN), atualmente pesquisa Etnologia Indígena e a Poética mobilizada pelos povos indígenas do Nordeste. Realizou investigações, em nível doutoral, na área de História e Cultura das Religiões pela Universidade de Lisboa, possuindo Mestrado em Letras pela UFPE, Bacharelado e Licenciatura em Ciências Sociais pela UNESP - Araraquara.

Keywords: Perspectivism; Zen Buddhism; Master Dogen; Anthropology of Religion.

Introdução

Considerando as possibilidades que o perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 1996) abriu para a interpretação de distintas cosmologias, a partir de suas próprias categorias e dinâmicas, este artigo pretende ser um apontamento na direção de um perspectivismo no budismo da Ásia oriental. Para tanto, abordaremos o texto *Sermão das Montanhas e Águas* (*Sansuikyo*), escrito por Mestre Dogen no ano de 1240.

Não é nossa intenção, neste texto, abordar todas as questões levantadas em antropologia e etnologia a partir da proposição analítica de Viveiros de Castro. O que sugerimos a seguir, como caminho de leitura, é uma rede de articulações possíveis entre o perspectivismo ameríndio e outros perspectivismos, especialmente aquele ontológico/social de Marilyn Strathern (1992) e outros sociocosmológicos como os apresentados para a Ásia Interior (PEDERSEN, EMPSON, HUMPHREY, 2007) e a China (LIND, 2014). Sabemos que sequer tocamos em todos os pontos fundamentais do perspectivismo ameríndio como apresentado por Viveiros de Castro. Não chegamos a nos debruçar, por exemplo, na dimensão fundamental da corporeidade para a assunção de distintas perspectivas em contextos amazônicos, restringindo-nos a breves sugestões quando do resumo dessa teoria.

Sendo composto por uma rede específica de inter-relações etnográficas, teóricas e interpretativas, nosso artigo segue caminhos que – esperamos – aos poucos se tornarão claros. Nesta introdução, vale ressaltar sumariamente o percurso percorrido.

Num primeiro momento, apresentamos o perspectivismo ameríndio do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, traçando possibilidades de correlação

com outros perspectivismos, como o sugerido por Marilyn Strathern para o caso melanésio. Em seguida, expandimos os horizontes sociocosmológicos do primeiro perspectivismo para abarcar também as propostas encontradas em regiões asiáticas como a Mongólia e outras áreas da Ásia Interior. Em um momento posterior, a consideração sobre o perspectivismo chinês e taoísta de Zhuangzi nos colocará, cremos, mais próximos daquilo que desejamos intentar. Por fim, abordando não apenas a cosmologia budista como também algumas de suas bases epistemológicas, tais como a impermanência e o vazio do *ātman*, proporemos uma breve exegese do texto de Dogen, elaborando nossas próprias considerações acerca do potencial perspectivista que vemos em tal obra.

Este texto, portanto, busca vias de entendimento em distintas fontes e abordagens disciplinares, sempre com o horizonte budista à frente. A eleição do Sermão das Montanhas e Águas, como ficará claro ao longo do artigo, tem a dupla vantagem de nos colocar no coração de uma tradição budista secular, o budismo Soto Zen, e de nos fazer refletir, no sentido mais radicalmente antropológico possível, sobre o lugar dos seres – humanos, mas não só – no mundo. Como afirma o poeta Gary Snyder sobre o texto de Dogen:

[Dizer] “Montanhas e águas” é um modo de nos referirmos à totalidade do processo da natureza. De superar completamente as dicotomias entre pureza e poluição, entre o natural e o artificial. A totalidade, com seus rios e vales, obviamente inclui fazendas, campos, vilas, cidades e o (minúsculo, por comparação) mundo poeirento dos assuntos humanos. (SNYDER, 1990, p. 109, tradução nossa)

Deste modo, o perspectivismo com o qual julgamos estar lidando, se pudermos chamá-lo assim, é aquele não-dualismo caro à tradição budista, com suas constantes marcas de interdependência, impermanência e vacuidade, como veremos. A troca de perspectivas anunciada por Dogen, sua consideração pelas

realidades distintas da humana, colocam o Dharma do Buda no centro de uma rede extensa. Esperamos que este texto seja capaz de apontar alguns de seus nós.

1.Perspectivas sobre perspectivismos

Em 1996, Eduardo Viveiros de Castro publicou um texto que viria a revolucionar parte do pensamento antropológico contemporâneo. Intitulado *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*, o ensaio apresentava “as idéias, presentes nas cosmologias amazônicas, a respeito do modo como humanos, animais e espíritos vêem-se a si mesmos e aos outros seres do mundo” (1996, p. 115). Tais ideias, ameríndias, sobretudo amazônicas, refletiam séries de relações mantidas pelos povos das terras baixas da América do Sul com o cosmos em que vivem e do qual participam. Viveiros de Castro pensava, a partir desse perspectivismo pronominal, certa dinâmica de trocas e relações posicionais que viriam contribuir com o que chamara de “economia simbólica da alteridade” (VIVEIROS DE CASTRO, 1993; McCALLUM, 1998). As formas de relacionamento com a alteridade, portanto com a externalidade – humana e não-humana – começavam a se delinear no pensamento antropológico a partir de um estabelecimento relacional, ancorado em pontos de vista vários e variáveis.

Revolucionária também foi sua ênfase na concepção ameríndia de “uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 116), para a qual não haveria uma unicidade dada pela natureza – ou Natureza – e uma multiplicidade observável nas culturas. Antes, o pensamento ameríndio parece frisar a condição última da cultura humana – condição presente tanto entre os grupos humanos quanto entre outros seres – em contraposição à

multiplicidade das naturezas, das possibilidades de assunção de corpos variados, como o autor indica.

Através de tal perspectivismo, pode-se lançar mão de movimentos ontológicos nos quais os atores – humanos e não-humanos, entre os primeiros figurando sobretudo xamãs/pajés – transitam por distintos níveis de realidade. Ou, antes, de percepção da realidade. A capacidade xamânica de transição, de alteração dos próprios pontos de vista através de rituais, ingestão de substâncias ou outros artifícios, tornaria esses especialistas rituais em especialistas também relacionais, capazes de trocar de corpo e perspectiva, passando a ver o mundo como outros seres o veem. “Sucedem que esses não-humanos colocados em perspectiva de sujeito não se ‘dizem’ apenas gente; eles se *vêm* morfológica e culturalmente como humanos, conforme explicam os xamãs” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 126).

Viveiros de Castro desenvolve tal problemática a ponto de afirmar, ainda nesse texto, que a visão morfológica antropocêntrica não explicita, por extensão, uma compreensão antropocêntrica do mundo – e, portanto, dos seres que nele vivem. Antes, pensar essa morfologia como ancorada numa perspectiva humana do sujeito

significa dizer que *a Cultura é a natureza do Sujeito*; ela é a forma pela qual todo sujeito experimenta sua própria natureza. O animismo não é uma projeção figurada do humano sobre o animal, mas equivalência real entre as relações que humanos e animais mantêm consigo mesmos. Se, como observamos, a condição comum aos humanos e animais é a humanidade, não a animalidade, é porque “humanidade” é o nome da forma geral do Sujeito. (1996, p. 127)

Aqui, o autor parece nos dar elementos para refletir sobre as perspectivas do perspectivismo, e sobre alguns desdobramentos que sua proposição de 1996 acarretou em áreas do conhecimento para além da antropologia. Quando afirma que “*a Cultura é a natureza do Sujeito*”, Viveiros de Castro está ao mesmo tempo afirmando uma centralidade ontológica e, a nosso ver, uma relatividade

epistêmica. Isso porque, embora seja dito que os homens se veem a si como humanos e aos peccaris como peccaris, e que os peccaris se veem como humanos, mas enxergam os homens como se estes fossem animais predadores, não parece subjazer a afirmação de que os peccaris, porcos-do-mato, são humanos no sentido que damos a este termo. Recorrendo a Philippe Descola, Viveiros de Castro diz que “o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição” (DESCOLA, 1986, p. 120, tradução de Viveiros de Castro), pois “humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 119).

Quando dizemos nos parecer uma questão tanto epistêmica quanto ontológica, nosso entendimento está baseado justamente no humano como “condição”. Tomando a história das religiões como pano de fundo, com sua diversidade de interpretações e afirmações metafísicas sobre a realidade – as realidades – intra- e extramundana, parece-nos cauteloso neste momento manter certa confusão entre ontologia e epistemologia (cf. LAUAND, 2007, p. 15, para o que ele chama de “pensamento confundente”, ou seja, forma de acesso ao real que “concentra numa única palavra realidades distintas, mas conexas”). Não para negar quaisquer possibilidades ontológicas, que fique claro, mas para sublinhar a característica que, no momento, somos capazes de compreender como fértil a nossos propósitos, qual seja, a perspectiva ontológica como condição de inteligibilidade do mundo, e das relações com o mundo (cf. também VIVEIROS DE CASTRO, 2002, 2005).

Seguindo o perspectivismo ameríndio, então, diversas reflexões buscaram compreendê-lo como chave explicativa ao redor do mundo. Para além dos estudos americanistas, uma série de etnografias e explorações teóricas tentaram entender, em outros campos empíricos, a presença de certo perspectivismo ou de expressões de algum modo compatíveis com ele. Em 2007, um volume da série *Inner Asia*, publicado pela editora Brill, preparou número especial dedicado a

debater o perspectivismo em regiões norte e central da Ásia. Os autores da coletânea, diferentemente de Viveiros de Castro, articularam suas noções de perspectivismo não sobre uma cosmologia igualitária horizontal, como o brasileiro foi capaz de perceber no material ameríndio, mas sim em uma perspectiva hierárquica e “vertical” (PEDERSEN, EMPSON, HUMPHREY, 2007, p. 144). Em terreno claramente assimétrico, o perspectivismo da Ásia Interior parece manter estratos irredutíveis mesmo àqueles que por eles transitam, como os xamãs. Diferentemente da troca amazônica de perspectivas, que nos permite propor a qualidade confundente de ontologia/epistemologia, os trabalhos desta coletânea apontam para outra direção. Segundo Pedersen,

a cosmologia na Ásia Interior privilegia um “perspectivismo *inter*-humano (humanos se tornando outros humanos), em vez de um perspectivismo *extra*-humano (humanos se tornando outros não-humanos, e vice-versa)”, o que predomina na Amazônia” (Pedersen 2001, p. 421, itálicos do original, tradução nossa). Muitos dos capítulos deste volume [de *Inner Asia*] concordam com tal ideia, segundo a qual o perspectivismo inter-humano é frequentemente caracterizado pela continuidade de relações entre humanos vivos e mortos, ou entre gente viva e uma variedade de espíritos que assumem formas humanas em determinados encontros. (PEDERSEN, EMPSON, HUMPHREY, 2007, p. 148, tradução nossa)

Hierárquicas e inter-humanas, as perspectivas possíveis aqui indicariam mais um fluxo de controle e domínio de trânsito – tendo novamente o xamanismo como técnica – do que propriamente de mudança nas condições de inteligibilidade que sugerimos (HOLBRAAD, WILLERSLEV, 2007). Mudar-se-iam os posicionamentos dentro de quadros mais ou menos assimétricos já estabelecidos – donde a imagem de diferentes estratos acessíveis ao xamã – em vez de ocorrerem mudanças de perspectiva dinâmicas e simétricas – entre humanos e pecaris, por exemplo.

Em outro sentido, poderíamos pensar num perspectivismo relacional ainda anterior ao apresentado por Viveiros de Castro em 1996. Se tomarmos o trabalho de Marilyn Strathern, somos capazes de “apreender a natureza do ‘perspectivismo’ melanésio. Eles [os melanésios] vivem em um mundo no qual as perspectivas assumem forma particular, nomeadamente como analogias. Disso resulta que perspectivas podem ser trocadas entre si” (STRATHERN, 1992, p. 84, tradução nossa). Ou seja, “minha irmã é sua esposa. Essas são mudanças de perspectiva entre posições ocupadas por uma pessoa” (STRATHERN, 1992, p. 85, tradução nossa), e tais mudanças nos permitem perceber, dentro de um quadro social não necessariamente cosmológico – no sentido ameríndio ou xamânico – a variabilidade dos pontos de vista e existência. Aqui podemos novamente pensar em quadros de inteligibilidade, condições de elaboração epistêmica e mesmo numa ontológica social, se quisermos, sem apelar para dimensões extra-humanas. A multiplicidade de pontos de vista, assim, parece nos apresentar múltiplos modos de abordar um problema.

Parece ser nessa ampliação de abordagens que Erki Lind, tratando de um possível perspectivismo chinês, elabora seu estudo sobre o clássico texto taoísta Zhuangzi (LIND, 2014). Ancorado no estudo das religiões e, sobretudo, na dimensão textual de Zhuangzi – ao mesmo tempo título da obra e nome de seu reputado autor – Lind pretende contribuir com a discussão sobre um perspectivismo para fora das Américas e, dada sua temática específica, para além da Ásia Interior. Refletindo sobre o perspectivismo como artifício literário de Zhuangzi, o autor nos apresenta, entre outros elementos bons para pensar, a conhecida história de Zhuangzi sonhando ser uma borboleta e, acordando, não sabendo ao certo se de fato é Zhuangzi ou uma borboleta sonhando ser o taoísta. Como expediente literário, tal mudança de ponto de vista não implica diretamente num perspectivismo ontológico, mas indubitavelmente num filosófico, como o próprio Lind sugere (2014, p. 150).

Visando a transmissão de ideias filosóficas e morais, esse perspectivismo chinês não seria, entretanto, apenas um expediente textual, mecanismo retórico desvinculado de uma cosmologia. Isso porque, sobretudo se pensarmos o século IV AEC, a filosofia de tal autor “não pode ser vista separadamente da cosmologia” (LIND, 2014, p. 153, tradução nossa). Some-se a isso o fato de Zhuangzi fazer uso do sonho como dimensão narrativa, aproximando ainda mais tal perspectiva daquela experimentada no xamanismo – ameríndio inclusive (cf. Giskin, 2004; Lima, 1999, p. 114).

Não pretendemos, neste artigo, exaurir a discussão sobre perspectivismos possíveis. Temos ciência de sequer ter tocado nos pontos principais do perspectivismo ameríndio, como este se apresenta no debate etnológico atual. Nosso intuito, mais que marcar posição forte no seio do debate, é sugerir mais elementos com os quais pensar a relação perspectivista, tal qual esta se configura – diferentemente – nas diferentes frentes em que surge, sejam as terras baixas, a Ásia Interior, a China ou, como agora apontaremos, o Japão medieval.

2. Perspectiva *dogeniana* e o vazio do *âtman*

A seguir, intentaremos sugerir uma breve análise perspectivista, se assim podemos adiantar, do *Sermão das Montanhas e Águas* (em japonês, *Sansuikyo*) do mestre budista Dogen, fundador da escola Soto Zen no Japão (GONÇALVES, 1976, p. 27). Antes, todavia, cremos ser útil nos determos sobre a influência intelectual de Dogen em nossa contemporaneidade, bem como esclarecer o que este tópico enuncia em seu título: algo *dogeniano* (leia-se “dogueniano”) e o “vazio do *âtman*”.

O antropólogo José Jorge de Carvalho, em conferência realizada na UnB, Universidade de Brasília, em 2005, traçou um longo e detalhado panorama da influência que o pensamento de Dogen parece exercer – e ter exercido, e exercer retrospectivamente – na história intelectual tanto do Ocidente quanto de um

pensamento oriental em diálogo com o Oeste, como vemos na Escola de Quioto. O antropólogo afirma que, com as traduções de Dogen para as línguas ocidentais nas últimas décadas, “já começamos a identificar um outro tipo de leitura da tradição filosófica ocidental a partir do seu pensamento. Talvez possamos dizer, por exemplo, que Heidegger era um dogeniano” (CARVALHO, 2006, p. 5). E não só Heidegger, mas também Jacques Derrida, Michel Foucault e muitos outros. Vejamos, portanto, o que o autor pretende com tais analogias de afiliação.

No final do século XX, Michel Foucault vaticinou que o século XXI seria deleuziano. Não posso confirmar nem refutar essa proposição de Foucault, mas estou convencido de que muitos filósofos ocidentais a partir de agora serão dogenianos, com a mesma radicalidade de afiliação com que muitos ainda podem ser identificados como platônicos, kantianos, hegelianos, marxistas, heideggerianos. Imaginemos o enorme espaço acadêmico, intelectual, estético e espiritual que será gerado com a divulgação, a partir de agora, da obra filosófica de Dogen. No momento em que pensadores ocidentais começarem a compreender que alguns dos seus dilemas filosóficos mais dramáticos (referidos sempre à filosofia pensada nas línguas grega e latina e depois transferida para as línguas européias modernas), encontram uma radicalidade de expressão e de argumentação inusitadas (e mesmo mais radicais) na língua japonesa, terão que começar a ler as traduções de Dogen para os idiomas ocidentais. (CARVALHO, 2006, p. 7)

Antes de adentrarmos no texto de Dogen propriamente dito, vale compreendermos o que José Jorge de Carvalho toma por um pensamento-texto *dogeniano*, sobretudo porque sua definição, de forma talvez insuspeita, parece apontar para nossos próprios anseios perspectivistas neste artigo. Diz o autor: “o texto dogeniano é constantemente descentrado em relação a um sujeito, um autor, um observador, um ponto de vista, uma verdade, um sentido, um efeito, um gênero, um número” (CARVALHO, 2006, p. 9).

Note-se que o pensamento-texto dogeniano não assevera necessariamente um ponto de vista/corpo que, por dinâmicas perspectivas, troca de posição com

outros elementos relacionais, como vimos no tópico anterior. Ainda assim, sua instabilidade, caráter “constantemente descentrado”, em muito contribui para entendermos a perspectiva budista considerada pelo mestre japonês. Se trouxermos à discussão o mesmo poder confundente que, como atesta Lind (2014) para o pensamento do Extremo Oriente, aproxima filosofia de cosmologia, somos capazes de vislumbrar o posicionamento radicalmente perspectivista de Dogen, antes mesmo de chegarmos ao *Sermão*. O descentramento, reiteramos, é base para toda uma elaboração prática e filosófica do budismo ao longo de sua história, sobretudo na vertente Mahayana em que Dogen se situa.

Detenhamo-nos um pouco mais na ideia de descentramento. Se até aqui pudemos ver a dimensão relacional dos perspectivismos – fundado por Viveiros de Castro numa dimensão ontológica *pronominal* – tanto cosmológicos quanto sociais (cf. STRATHERN, 1992), podemos considerar que os pontos de vista, sendo pontos, definem parte considerável dos trânsitos possíveis entre perspectivas. Uma posição definida, assim, define-se pelo posicionamento que assume com relação a outras posições, de forma mais ou menos estática, mais ou menos hierárquica, a depender do contexto. O budismo, entretanto, brinda-nos com uma formulação fundamental para o entendimento de sua própria razão de ser. O descentramento de Dogen, antes de ser exceção, é desenvolvimento de um tema caro a toda a tradição budista. Como já adiantamos, trata-se do “vazio do *âtman*”.

Segundo Bret Davis, a ideia de “vazio do *âtman*” se apresenta de forma a “negar a reificação das designações oposicionais” (2011, p. 351, tradução nossa). Aqui temos o coração do nosso descentramento dogeniano. Tomada como instância impermanente, toda posição, qualquer ponto de vista, mostra-se ao budismo como um encadeamento não-reificado, como elemento necessariamente inessencial – insubstancial, para utilizarmos uma terminologia corrente na tradição. Davis, entretanto, na citação que acima traduzimos, não utiliza a

expressão “vazio do *ātman*”, mas um correlato usual em língua inglesa, ainda que menos preciso: “no-self (*anātman*)” (2011, p. 350). Antes de avançarmos, cabe explicitar nossa escolha pela expressão “vazio do *ātman*”, trazida a nós pelo professor Reverendo Joaquim Monteiro.

Diz o reverendo: estamos “usando o termo *vazio do ātman* e não *vazio do eu* conforme é geralmente empregado” (MONTEIRO, 2015, p. 14). O tradutor prossegue:

Quando nos referimos ao *vazio do ātman* estamos querendo indicar que o objeto de sua negação é a concepção hinduísta de uma alma eterna, não nascida e imperecível e não o conceito de ego conforme compreendido pela psicologia moderna. O termo *vazio do eu* ou *vazio do ego* conduz a uma compreensão do Budismo como negação da autoconsciência, compreensão essa que leva em geral a uma visão do Budismo como um primitivismo que conduziria a um estado infantil e pré-egóico. Essa visão é claramente falsa: o que o Budismo nega é a concepção metafísica do *ātman* ou da alma e não a função psicológica da autoconsciência. (MONTEIRO, 2015, p. 14)

Entendidos os fundamentos que nos levam a considerar, por um lado, uma perspectiva dogeniana e, por outro, mas de modo complementar, o vazio do *ātman*, cremos ter dado solo para que se compreenda a característica enunciada pelo *Sermão das Montanhas e Águas*. Ainda com José Jorge de Carvalho, temos que

no ensaio *Sansuikyo* (O Sermão das Montanhas e das Águas), Dogen sustenta a tese de que “as montanhas azuis caminham” e “a montanha oriental se move na água”. Se a montanha é capaz de caminhar, por que não poderia contemplar-se a si mesma? Com rara audácia poética, Dogen afirma a concepção não-dualista radical do budismo: “O caminhar das montanhas deve ser igual ao caminhar dos homens. Não ouse duvidar do caminhar das montanhas apenas porque não se parece com o caminhar dos homens”. (CARVALHO, 2006, p. 16)

Num único movimento, percebemos a radicalidade de uma autoconsciência (já antecipada por Joaquim Monteiro, e aqui sublinhada pela questão “por que [a montanha] não poderia contemplar-se a si mesma?”) e também a pervasividade dos pontos de vista, múltiplos, que o não-dualismo budista oferece.

Não se trata, neste momento – de nosso texto, mas também de nossas considerações sobre perspectivismos – de estabelecermos maiores ou menores validades aos caracteres ontológicos ou epistêmicos (ou sociais) dos pontos de vista. O não-dualismo radical da tradição budista, tanto mais radical quanto mais enunciado pelo Zen, coloca-nos outra questão que gostaríamos de usar como marca distintiva neste artigo. Se sugerimos, mais acima, certa qualidade confundente entre ontologia e epistemologia, fizemo-lo não com a intenção de negar legitimidade a qualquer das instâncias isoladamente. Antes, por já antever a pervasividade múltipla de montanhas caminhando sem que seu caminhar pareça com o dos homens, nossa proposta confundente visa a outro objetivo.

Talvez mais singelo, e certamente sem pretender revolucionar a discussão sobre perspectivismos – ameríndios e outros – nosso intuito é apenas frisar a condição eminentemente metafórica da dogenidade. Com isso, claro está, não queremos dizer que as perspectivas, pronominais e posicionais, estariam reduzidas a “mero simbolismo”. Nem, por extensão, que a metaforidade seja um mecanismo situado numa “distinção prévia entre um domínio onde as relações sociais são constitutivas e literais e outro onde elas são representativas e metafóricas” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 122). Pelo contrário, consideramos a metaforidade de Dogen – e do pensamento confundente, e mesmo de Zhuangzi sonhando ser borboleta sonhando ser Zhuangzi – uma característica poética e criativa incontornável para os estudos sobre religião.

Entendemos, portanto, a condição metafórica do perspectivismo de Dogen menos como uma afirmação ontológica ou epistemológica e mais como uma

dimensão poética, criativa e passível de certa polissemia. Tratando do poder confundente da língua chinesa, por exemplo, Jean Lauand nos diz que quando ela

confunde diversos significados em torno da palavra *Tao*, não se trata, evidentemente, de mera equivocidade (como no caso de nossa palavra “manga” – a fruta e a parte da vestimenta que recobre o braço), mas de que a própria visão de mundo, o próprio pensamento está marcado pelo confundente: governo, sabedoria e virtude (*Tao*) devem ser indissociáveis. (LAUAND, 2007, p. 17)

É em sentido aproximado que pensamos o caráter metafórico do descentramento dogeniano, e mesmo a condição metafórica da experiência religiosa. Não pensamos em metáfora como sugeriria Viveiros de Castro, ainda que tenhamos em conta a ampla desconfiança com que a etnologia a observa (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 137, n. 12). Aqui, nossa ênfase está muito mais afeita à consideração de Pedro Cesarino, que trabalha com as fórmulas poéticas Marubo vendo nelas “o caráter *necessário* do emprego metafórico da linguagem no xamanismo, uma vez que ele oferece ao xamã o conhecimento sobre o surgimento (*wenía*) ou a formação (*shovia*) de todos os entes do cosmos” (CESARINO, 2008, p. 2). Metáfora, portanto, como condição de aproximação criativa, não como predefinição de categorias ou entidades reificadas.

Esse emprego xamânico, ao mesmo tempo dirigido aos estratos ontológicos da realidade e a seus meios de conhecimento – epistemológicos, portanto –, ganha força e se adequa ao que vimos tratando como confundência e, com Lind e Zhuangzi, perspectivismo como expediente literário. No processo dogeniano de compreensão da linguagem, tais elementos talvez possam ser vistos como obstáculos, pois limitados, mas também como meios hábeis para a prática budista. Segundo Davis:

Dogen aceita a natureza delimitada e delimitadora da linguagem e do pensamento em geral. Ainda assim, não considera que os limites perspectivais de toda percepção, sensação e entendimento são antitéticos à iluminação. Mais que a superação do

perspectivismo, a iluminação para Dogen requer uma reorientação radical e uma transformação qualitativa no processo de delimitação perspectiva. (DAVIS, 2011, p. 349, tradução nossa)

Pouco acima, vimos que o descentramento de um sujeito, de um ponto de vista, é característica fundamental do pensamento de Dogen. Agora, vemos que a reorientação e transformação da linguagem/pensamento, vazios de *ātman*, são expedientes possíveis para uma iluminação. Antes de seguirmos ao *Sermão* e deixarmos Dogen falar, de algum modo, por seu próprio texto, gostaríamos de recorrer ainda a um argumento etnológico, para encerrarmos a reflexão que nos trouxe do perspectivismo ontológico ameríndio a um pensamento xamânico confundente e tradutório, passando pela China clássica e pela variação relacional dos vínculos sociais em Strathern.

Manuela Carneiro da Cunha, em tratando de *Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução*, nos informa que o xamã, em suas viagens aos outros mundos, “observa sob todos os ângulos, examina minuciosamente e abstém-se cuidadosamente de nomear o que vê. Onde a suspensão da linguagem ordinária, substituída por essas ‘palavras torcidas’” (1998, p. 13). Examinar minuciosamente e se abster – cuidadosamente – de nomear o que se vê, além de procedimento xamânico, é também conduta budista.

Na abstenção diligente, na evitação de nomear o que não se apreende enquanto totalidade, está a perspectiva do cuidado. Afinal, como nos diz o *Sermão das Montanhas e Águas* de Dogen: “Não ouse duvidar do caminhar das montanhas apenas porque não se parece com o caminhar dos homens” (CARVALHO, 2006, p. 16). Não duvidar das montanhas parece acompanhar a mesma precaução compreensiva que Viveiros de Castro apontava ao dizer da Cultura como natureza do Sujeito; não duvidar das montanhas caminhantes porque, se não caminham como – o que entendemos por – homens, têm em seu

caminhar a condição de humanidade ou, para sermos mais precisos, a condição de uma budeidade alcançável. De uma iluminação.

3. Montanhas e águas do presente são a manifestação das palavras dos budas eternos

“Proferido ante a assembleia em Kannondoriko-shohorinji no oitavo dia do décimo mês lunar no primeiro ano da era Ninji [1240]” (DOGEN, 2007, p. 227, tradução nossa a partir do inglês), o *Sermão das Montanhas e Águas*, por vezes chamado de *Sutra das Montanhas e Águas*, compõe o cânone dogeniano intitulado *Shobogenzo*. Este reúne uma miríade de textos e orientações do mestre, fundador da escola Soto Zen, e por si só oferece elementos curiosos no tocante a nossa temática perspectivista. O texto que aqui analisamos inicia-se com a exata frase que abre este tópico: “*montanhas e águas do presente são a manifestação das palavras dos budas eternos*” (DOGEN, 2007, p. 217, tradução nossa).

Shobogenzo pode ser traduzido, entre outras opções, por “Tesouro do Olho da Verdadeira Lei” (GONÇALVES, 1976, p. 27) ou ainda por “Olho do Tesouro da Verdadeira Lei” (CARVALHO, 2006, p. 6). Às voltas com o caminho budista da iluminação, ou seja, com o Dharma deixado pelo Buda histórico a seus discípulos, pensar no “olho” como posição preferencial para a prática e a realização não nos deve passar despercebido. Se até aqui tratamos de perspectivas e perspectivismos, e mesmo de pontos de vista, o olho do tesouro – ou o tesouro do olho – ilumina um caminho já de início perspectivo e, como queremos, poético e metafórico.

O *Sermão*, como já adiantamos, trata de montanhas e águas, mas também – ou por isso mesmo – da via da iluminação. Como a nota do tradutor para o inglês, Carl Bielefeldt, anuncia logo no início do texto, “montanhas e águas” (em japonês, *sansui*) “sugerem um panorama natural; ou a própria natureza”. E continua: “Olhar a natureza é olhar a própria verdade budista. Por tal razão,

mestre Dogen acreditava ser a natureza tal qual os sutras budistas. Neste capítulo, expõe a forma real da natureza, enfatizando sua relatividade” (DOGEN, 2007, p. 217, n.t.). É desse modo que o *Sermão* apresenta o tesouro da Lei, o Dharma, através de perspectivas variadíssimas.

Se tentamos ressaltar o caráter confundente da lógica budista, e mesmo das trocas de perspectivas, fizemo-lo com o intuito de preparar o terreno para este texto. Como mencionado, a delimitação da linguagem e do pensamento, por limitante que seja, ainda assim permite expedientes visando à libertação – do *samsara*, neste caso, e da ignorância das visões não afinadas ao Dharma. Dogen dirá: “Ver a mente e ver a natureza é atividade dos não-budistas. Amparar-se em palavras e frases não é o discurso da libertação. Há um estado que supera [tal limite]: expressa-se por ‘Montanhas Azuis constantemente caminham’” (DOGEN, 2007, p. 219).

A “rara audácia poética” de Dogen, que José Jorge de Carvalho já nos apresentara, corre ao longo do *Sermão* alternando afirmações e contra-afirmações no melhor estilo oximorônico. Tal paradoxalidade constitui larga parcela dos estudos sobre o Zen (cf. IZUTSU, 1982), e é nesse espírito que lemos o *Sermão*.

Para além desse caráter discursivo presente no texto, encontramos afirmações que nos colocam às voltas com a pluralidade de perspectivismos acima apontados. Veja-se, por exemplo, a definição de “prática-e-experiência da realidade do nascimento”: para o pensamento dogeniano, assim como para Strathern (1992), é “no instante em que o filho se torna filho dos pais” que o parto – e sua definição relacional, pais/filho – estabelece um mundo de entendimento possível (DOGEN, 2007, p. 219), uma relação inteligível.

Ainda, ao se referir àqueles que não compreendem o caminho do Buda, que atribuem a pecha de irracionalidade a discursos tais quais “montanhas azuis caminhando”, Dogen oferece outro elemento de contato interessante com o pensamento de Viveiros de Castro e, desta vez, também Lévi-Strauss. Diz o

mestre japonês: essas pessoas, a quem não se pode dar confiança, “não são [sequer] seres humanos [...] são cães que não valem a discussão” (p. 220).

Viveiros de Castro, por sua vez, lembra que

Lévi-Strauss observava que, para os selvagens, a humanidade cessa nas fronteiras do grupo, concepção que se exprimiria exemplarmente na grande difusão de auto-etnônimos cujo significado é “os humanos verdadeiros”, e que implicam assim uma definição dos estrangeiros como pertencentes ao domínio do extra-humano. O etnocentrismo não seria privilégio dos ocidentais, portanto, mas uma atitude ideológica natural, inerente aos coletivos humanos. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 123)

A distinção entre aqueles que acedem ao verdadeiro olho do Dharma, por um lado, e os que “jamais encontraram um professor verdadeiro, não tendo olhos para o aprendizado da prática” (DOGEN, 2007, p. 220), parece reforçar o perspectivismo dogeniano, metafórico mas também doutrinário, e por isso preletor. Não avançaremos o ponto de contato, buscando entender a prática budista como um mecanismo étnico, pois não cremos ser um caminho pertinente a nossa exposição atual, muito embora a etnicidade religiosa possa desempenhar papéis importantes em dados contextos societários, como já pudemos sugerir (DURAZZO, 2013).

Existe no texto de Dogen uma presença explícita da dimensão relacional que vimos tratando. Não apenas as perspectivas são variáveis – montanhas caminham, mesmo que seu caminhar não seja como o humano – como também são variadas as realizações dos seres. O perspectivismo do *Sermão* parece indicar não apenas pontos de vista relacionais, mas também perspectivas relacionais e complementares, mesmo co-dependentes.

Águas se realizam no sopé da Montanha Oriental; por causa disso, montanhas galopam nuvens e caminham pelo céu. O cume das águas são as montanhas que, sempre andando, acima ou abaixo, mantêm-se “na água”. Porque os dedos das montanhas

são capazes de andar por todas as águas, fazendo-as dançar, a caminhada é livre em todas as direções. (DOGEN, 2007, p. 221)

Mas não apenas de perspectivismos distintos parece se compor o pensamento e a preleção de Dogen. O fundamento ameríndio do perspectivismo de Viveiros de Castro, como apresentado acima, encontra-se de algum modo no *Sermão*. “Em geral, os modos de enxergar montanhas e águas diferem de acordo com o tipo de ser [que os vê]” (DOGEN, 2007, p. 221).

Assim, quando dragões e peixes veem a água como se fosse um palácio, são provavelmente como pessoas olhando um palácio, completamente incapazes de reconhecê-lo em fluxo [dado que, de outra perspectiva, seu palácio é água]. Se um observador lhes dissesse “Seu palácio é água corrente”, os dragões e peixes se espantariam tanto quanto nos espantamos agora, ao ouvir que montanhas são fluidas. (DOGEN, 2007, p. 224)

Por certo, o mundo perspectivo ameríndio, onde a unidade da cultura e a multiplicidade das naturezas se apresenta segundo o antropocentrismo indígena – humanos e pecaris, presas e predadores, regimes de caça e assim por diante – não é o mesmo mundo perspectivo apresentado por Dogen. Fundado em uma longa tradição budista e extremo-oriental, sua realidade é antes de tudo localizada em um tempo e região radicalmente distintos do contexto amazônico que primeiro nos legou a ideia de perspectivismo. Por isso dragões e palácios, em vez de pecaris e cauim.

E Dogen, como Viveiros de Castro (2002), alerta-nos para o risco da reificação de nossas próprias categorias. “Não assumo, de modo simplório”, diz, “que todos os seres usam como água o que nós enxergamos como água” (DOGEN, 2007, p. 224). A variação perspectiva está aqui colocada como fundamento não apenas ontológico, não apenas epistemológico, mas pragmático – no sentido de uma prática sumamente religiosa, tal qual a prática budista. “Quando pessoas que hoje estão aprendendo o budismo desejam saber sobre as águas, não devemos nos apegar cegamente apenas à esfera humana; precisamos

avançar e aprender as águas no estado de verdade búdica” (DOGEN, 2007, p. 224).

Há ainda uma variação perspectiva que, no mesmo sentido das montanhas galopando nuvens, complexifica a realidade dogeniana a partir de uma ótica complementar. Enfatizando o caráter relacional dos vínculos humanos e não-humanos, diz o mestre:

Normalmente, vemos as montanhas como pertencentes a um território, mas as montanhas pertencem às pessoas que as amam. Montanhas sempre amam seus ocupantes, e por isso os santos e sábios, pessoas de extrema virtude, seguem para elas. Quando santos e sábios vivem nas montanhas, porque as montanhas pertencem a eles, árvores e rochas abundam e florescem, e pássaros e mamíferos se tornam misteriosamente sublimes. Isso acontece porque os santos e sábios as cobriram de virtude. Devemos nos recordar do fato de montanhas adorarem sábios, e de também adorarem santos. O fato de muitos imperadores terem ido às montanhas para se prostrar frente aos sábios e grandes santos, fazendo-lhes perguntas, é um excelente exemplo tanto do passado quanto do presente. (DOGEN, 2007, p. 224)

Devemos notar que as montanhas, segundo o autor, não são propriedade geopolítica de um território, mas se fazem presentes no mundo pelo mesmo movimento com que se dinamizam junto a outros atores sociais, podemos dizer. É interessante notar, também, a ideia de pertencimento ressaltada por Dogen. Montanhas pertencem a pessoas de grande virtude, adoram-nos e compartilham das virtudes que os retirantes possuem. Com Dogen, talvez pudéssemos pensar numa economia simbólica da alteridade que, mais que apelar à predação, encontrasse sua realização búdica na pertença. A relação entre territorialidade, templos budistas e comunidades monásticas, que não seremos capazes de desenvolver aqui, decerto desempenharia papel crucial no entendimento de tal dinâmica.

Especulativamente, entretanto, podemos arriscar sugestões. “Lembrem-se, as montanhas estão para além das fronteiras do mundo humano, e para além

das fronteiras do reino celeste”, sugere Dogen. “Jamais poderemos compreendê-las com o intelecto humano” (DOGEN, 2007, p. 226).

Ao longo de toda sua preleção, o mestre Zen articula metáforas e instruções espirituais, religiosas e também éticas. Certamente existe um contexto sociopolítico subjacente ao texto que, por força de nosso foco analítico, estamos desconsiderando. Certamente, também, existe uma associação muito direta entre montanhas azuis caminhando virtuosamente e, como é central no Zen de Dogen, a prática da meditação. Nossa ênfase, como se vê, está naquilo que Erki Lind sugeriu para Zhuangzi: o estudo textual e discursivo das transformações possibilitadas pela perspectiva religiosa. E é por força dessa ênfase que passamos das montanhas às águas, para acompanhar com o preletor uma relação perspectivista ainda mais explícita, pelo menos em sua vinculação à prática do caminho budista. Ouvindo o *Sermão*, sabemos que

desde o passado remoto, de tempos em tempos têm havido sábios e santos que vivem junto à água. Quando vivem na água, há aqueles que pescam peixes, aqueles que pescam seres humanos, e aqueles que pescam o estado de verdade [a realização]. Cada um desses encontra-se na tradicional corrente dos que estão “junto à água”. Ademais, pode haver aqueles que se pescam a si, aqueles que pescam a pesca, aqueles que são pescados pela pesca e aqueles que são pescados pelo estado de verdade” (DOGEN, 2007, p. 226)

À economia simbólica da pertença vem-se somar uma relação potencial de co-dependência, como já pudemos apontar em outros momentos desta pequena exegese. Se formos à nota referente a esta passagem, lemos que “A ação da pesca conecta o sujeito (pescador) ao objeto (peixe), e por isso Mestre Dogen usa a pesca para sugerir o princípio de relação mútua entre sujeito e objeto em ação” (DOGEN, 2007, p. 233, n. 62). Sujeito e objeto vinculados em ação, confundindo-se um com o outro, tornando-se ao mesmo tempo pontos inteligíveis em uma relação metafórica – e, neste caso, duplamente metafórica, porquanto potência poética e instrução doutrinária – trazem a nossa reflexão a condição

impermanente, interdependente e constantemente ativa da realidade dogeniana. Por meio de tal condição, pervasiva e não-dualista, ao menos não-reificada, somos capazes de orientar nosso entendimento do *Sermão* para um fecho que parece afinado ao descentramento que José Jorge de Carvalho apontava em Dogen.

Há mundos de seres sencientes nas nuvens, há mundos de seres sencientes no vento, há mundos de seres sencientes no fogo, há mundos de seres sencientes na terra, há mundos de seres sencientes no mundo do Dharma, há mundos de seres sencientes num talo de grama, e há mundos de seres sencientes num cajado. Onde quer que existam mundos de seres sencientes, o mundo dos patriarcas budistas inevitavelmente existirá também. Devemos, atentamente, aprender na prática a verdade tal como é. (DOGEN, 2007, p. 226)

O *Sermão* encaminha-se para o final reafirmando que “a água é o palácio dos dragões reais; está para além da fluidez ou da queda. Se reconhecemos na água apenas sua fluidez, a palavra ‘fluidez’ a insultará” (DOGEN, 2007, p. 227). E insultará porque, como pudemos entender, qualquer afirmação categórica, dada a limitação da linguagem, tende a reificar características que, de outro modo – de acordo com “a verdade tal como é” –, são impermanentes. Não nos cabe, portanto, classificar a água, mas sim compreendê-la na prática, o mesmo valendo para as montanhas e os inumeráveis mundos de seres sencientes.

Um nome central da antropologia no século vinte, a quem talvez pudéssemos chamar dogeniano, afirmou em 1984: “Observar dragões, não domesticá-los ou abominá-los, tampouco afogá-los em tonéis de teoria, é tudo que a antropologia tem sido” (GEERTZ, 1984, p. 275, tradução nossa). Também é tudo que o budismo tem sido, ao menos se considerarmos a tradição de mestre Dogen.

A modo de conclusão poética

O perspectivismo dogeniano como expediente literário, meio hábil confundente e poético, aponta para o que tentamos apresentar como sendo uma experiência religiosa metafórica – em seu sentido mais abrangente e criativo. Se o sonho, no caso de Zhuangzi, parece próximo às técnicas xamânicas que permitem a relação perspectiva, em nosso caso budista tal proximidade pode ser indicada como estando no “tesouro do olho do Dharma”. Confundência taoísta devida à totalidade última dos fenômenos, à sua unidade; evitação xamânica de discriminar o que não se conhece, elaborando palavras torcidas; perspectiva dogeniana, budista, de fenômenos insubstanciais, impermanentes e interdependentes: estes parecem ser pontos de apoio nos quais, com maior ou menor sucesso, nossas reflexões sobre perspectivimos têm vindo a se apoiar.

A título de encerramento, gostaríamos de trazer ao leitor dois episódios que vivenciamos quando de nosso trabalho de campo junto a comunidades budistas chinesas. Vale ressaltar que o budismo chinês, por mais que sua vertente Chan seja a origem histórica do Zen japonês, não se caracteriza exatamente pelas mesmas formulações que aqui pudemos vislumbrar em Dogen. Não obstante, julgamos que a noção perspectivista trabalhada neste artigo pode encontrar sua contraparte nas passagens seguintes.

Numa roda de estudos budistas, certa vez, seguindo a leitura de um sutra, um dos participantes pousou o livreto sobre a mesa em que nos reuníamos. Ele, assim como eu, era ocidental, posto que tal reunião se dava num templo chinês na cidade de Lisboa, em Portugal. A coordenadora das atividades, praticante de longa data e, ela sim, taiwanesa de ascendência chinesa, apressou-se em salvar o sutra. Isso porque – ela nos disse – o livreto havia sido colocado de modo impróprio sobre a mesa. Percebendo nosso olhar de espanto e incompreensão, explicou: não se deve deixar um sutra, texto sagrado na tradição budista, pousado na beirada da mesa, com qualquer parte para fora, como se caindo pela borda. Aos olhares ainda de incompreensão, arrematou dizendo que os

Religare, ISSN: 19826605, v.13, n.2, dezembro de 2016, p.480-505.

protetores do sutra, as deidades – e talvez mesmo budas – poderiam cair, ficando pendurados daquele jeito para fora da mesa!

Também na Europa, ao fim de um retiro monástico do qual participei em 2012, na França, uma monja taiwanesa se aproximou, queixando-se do barulho que eu fazia – estava, naquele momento, conversando com outra retirante, mas em nossa defesa devo dizer que o retiro já havia se encerrado, e já voltáramos a ser leigos indiligentes. Aproveitou para nos orientar sobre a prática que experimentáramos naquele período internados num mosteiro, tornados oficialmente monges, e sugerir que mantivéssemos nossas práticas mesmo fora dali.

Mas não ouvimos um sermão simplesmente recriminador por nossa conversa. A monja, insistindo para que praticássemos, para que prestássemos atenção à vida mesmo não-monástica, perguntou, num misto de desafio e *koan*: “Como vocês acham que o Buda se tornou buda? Como acham que Guanyin se tornou a bodhisattva que é? Ouçam o vento. Conseguem ouvir o Dharma?”

Pela voz da monja, no templo do grande mosteiro, ouvíamos talvez o vento, talvez a voz do Dharma soprando nele. Observávamos vento, voz e dragões, tentando não os afogar em teorias, enquanto a perspectiva de um sermão nos apontava o caminho.

Referências

CUNHA, Manuela Carneiro da. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 7-22, Abril 1998. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100001&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 07 Out. 2016.

CARVALHO, José Jorge de. *Raro como a flor de Udumbara*: a influência crescente de Dogen no pensamento filosófico-religioso mundial. Série Antropologia 391. Brasília: Universidade de Brasília, 2006.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. *A divergência original*: tradução xamanística e tradução etnográfica. Trabalho apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2008. Disponível em:

- <http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/trabalhos/GT%2033/pedro%20cesarino.pdf>. Acesso em: 07 Out. 2016.
- DAVIS, Bret W. The philosophy of Zen Master Dogen: egoless perspectivism. In: EDELGLASS, William; GARFIELD, Jay L. *The Oxford Handbook of World Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2011, p. 348-360.
- DESCOLA, Philippe. *La Nature Domestique: Symbolisme et Praxis dans l'Écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1986.
- DOGEN, Zenji. *Shobogenzo: The True Dharma-Eye Treasury*. Vol. 1. Taisho Volume 82, Number 2582. Tradução do japonês de Gudo Wafu Nishijima e Chodo Cross. Tradução do Sermão das Montanhas e Águas, Carl Bielefeldt. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2006.
- DURAZZO, Leandro. *Experiência e relato da experiência: modernas abordagens no discurso sobre o Zen*. Vol. 1, pp. 50-60, in: REDYSON, Deyve (org.). *Budismo e filosofia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.
- GEERTZ, Clifford. Anti Anti-Relativism. *American Anthropologist*, New Series, Vol. 86, No. 2, jun. 1984, p. 263-278.
- GISKIN, Howard 2004. Dreaming the Seven-Colored Flower. *Asian Folklore Studies*, Vol. 63, No. 1, pp. 79-94.
- GONÇALVES, Ricardo Mário. *Textos budistas e zen-budistas*. São Paulo: Cultrix, 1976.
- HOLBRAAD, Martin; WILLERSLEV, Rane. Transcendental Perspectivism: Anonymous Viewpoints from Inner Asia. In: PEDERSEN, Morten Axel; EMPSON, Rebecca; HUMPHREY, Caroline (ed.). Leiden: *Inner Asia* Volume 9, Issue 2, 2007: p. 329-345.
- IZUTSU, Toshihiko. *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*. Boulder: Prajna Press, 1982.
- LAUAND, Jean. Pensamento confundente e neutro em Tomás de Aquino. *Notandum 14*, CEMOrOC-Feusp/IJI – Univ. do Porto, 2007. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/notand14/lauand.pdf>>. Acesso: 07 Out. 2016.
- LIMA, Tânia Stolze. The Two and its Many: Reflections on Perspectivism in a Tupi Cosmology. *Ethnos: Journal of Anthropology*, Vol. 64, No. 1, 1999, p. 107-131.
- LIND, Erki. Chinese Perspectivism: Perspectivist Cosmologies in Zhuangzi and Journey to the West. *Folklore: Electronic Journal of Folklore*, vol. 59, 2014, p. 145-164. Disponível em: <<http://www.folklore.ee/folklore/vol59/lind.pdf>>. Acesso: 07 Out. 2016.
- MCCALLUM, Cecilia. Alteridade e sociabilidade Kaxinauá: perspectivas de uma antropologia da vida diária. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 13, n. 38, 1998, p. . Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-690919980003000008&lng=en&nrm=iso>. Acesso: 07 Out. 2016.
- MONTEIRO, Joaquim. *O budismo yogacara: uma introdução*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015.

PEDERSEN, Morten Axel; EMPSON, Rebecca; HUMPHREY, Caroline. Editorial Introduction: Inner Asian Perspectivisms. In: PEDERSEN, Morten Axel; EMPSON, Rebecca; HUMPHREY, Caroline (ed.). Leiden: *Inner Asia* Volume 9, Issue 2, 2007, p. 141-152.

SNYDER, Gary. *The Practice of the Wild*. San Francisco: North Point Press, 1990.

STRATHERN, Marilyn. Parts and wholes: refiguring relationships in a post-plural world. In: KUPER, Adam (org.). *Conceptualizing Society*. London/ New York: Routledge, 1992, p. 75-104.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Alguns Aspectos da Afinidade no Dravidiano Amazônico. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (orgs.). *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII/USP-FAPESP. p. 149-210.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, Oct. 1996. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005&lng=en&nrm=iso>. Acesso: 07 Out. 2016.

_____. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, Apr. 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100005&lng=en&nrm=iso>. Acesso: 07 Out. 2016.

_____. Equívocos da identidade. In: GONDAR, Jô; DODEBEL, Vera. *O que é Memória Social*. Rio de Janeiro: Contracapa, p. 145-160.