
MESTRES DO TAO: TRADIÇÃO, EXPERIÊNCIA E ETNOGRAFIA*

José Bizerril Neto

Centro Universitário de Brasília – Brasil

Resumo: Neste artigo analiso a dimensão performática constitutiva da transmissão da tradição em uma linhagem taoísta no Brasil, partindo de uma perspectiva baseada na antropologia da experiência. A idéia de conhecimento no taoísmo baseia-se em uma noção pragmática: conhece-se por experiência pessoal corporificada o legado da tradição. A possibilidade de conhecer está fundada em uma relação pessoal entre mestre e aprendiz, inserida em uma cadeia dialógica e genealógica.

Palavras-chave: corpo, experiência, performance, taoísmo.

Abstract: In this article I analyse the performative dimension that constitutes the transmission of tradition in taoist lineage located in Brazil, from the perspective of the anthropology of experience. The idea of knowing in taoism is based on a practical notion: one knows the legacy of tradition through personal embodied experience. The very possibility of knowing is based upon a personal relation between master and apprentice, inserted on a dialogical and genealogical.

Keywords: body, experience, performance, taoism.

Proponho uma reflexão teórico-etnográfica sobre a transmissão da tradição no contexto de uma linhagem¹ taoísta no Brasil, focalizando o seu aspecto performático. Entendo performance no sentido proposto por Richard Bauman (Bauman et al., 1977), como uma maneira de utilizar a linguagem referida a diversos aspectos da tradição oral e a gêneros de fala pública, mas considero

* Uma versão anterior e mais longa desta discussão pode ser encontrada em Bizerril (no prelo).

¹ No contexto do taoísmo, entende-se linhagem como uma cadeia genealógica de transmissão da tradição, que se caracteriza pela continuidade temporal, mas não necessariamente pela continuidade espacial.

que no caso do taoísmo não se trata apenas da linguagem verbal. Para meu objetivo, a noção de texto, e conseqüentemente a própria idéia de narração, deve incluir tanto falas quanto obras literárias, material iconográfico e técnicas corporais e os modos pelos quais todos esses elementos são atualizados na experiência vivida dos praticantes. Parto da constatação de que o texto cultural taoísta consiste em um campo heterogêneo de saberes, referentes a aspectos distintos da vida, cuja transmissão ocorre em um campo intertextual, abrangendo simultaneamente a letra, a voz, a imagem e o corpo.² Nesse terreno, convergem tradição e experiência, tanto coletiva (*Erfahrung*) como individual (*Erlebnis*).

Baseio-me, para esta reflexão, na minha experiência de campo, desde 1998, nas cidades de Brasília e São Paulo, com a linhagem do mestre taoísta Liu Pai Lin (1904-2000). A maioria do material etnográfico aqui presente provém do período entre 1998-2000, isto é, do trabalho de campo referente à minha tese de doutorado em antropologia social, mas com atualizações subseqüentes. A etnografia refere-se a uma linhagem chinesa, dotada de ancestrais famosos na história recente do taoísmo na China,³ mas transplantada para o Brasil nos anos 1970, com a vinda do mestre ao Brasil, motivada inicialmente por uma visita à família. Eis um retrato aproximado do grupo: 1) disseminado pelo espaço urbano, sem o equivalente da aldeia ou da comunidade das etnografias dos ancestrais míticos da antropologia; 2) organizado em rede, que liga mestre, discípulos, meros estudantes e pacientes, em várias grandes cidades brasileiras; 3) relativamente heterogêneo em termos do perfil de seus membros efetivos, a despeito de poderem, sociologicamente, ser situados em uma mesma faixa socioeconômica, (a vaga definição de) camadas médias urbanas, com algumas exceções de origem mais popular.

² Ênfase que se trata de uma concepção culturalmente específica de corpo, compatível, em larga medida, com a medicina tradicional chinesa. Nesse contexto, o corpo não é um mero “fato” biológico, mas se encontra imbricado em uma rede cosmológica, que o conecta às estações do ano, às direções do espaço, às cinco cores, aos cinco sabores e às cinco energias (metal, água, madeira, fogo e terra). Da perspectiva taoísta, o corpo possui um aspecto visível – material – e outro invisível, constituído por “Três Tesouros”: espírito (*shen*), energia (*qi*) e essência (*jing*).

³ De quem Liu Pai Lin foi discípulo direto, tais como: Liao Kun, da linhagem *Long Mén* (Porta do Dragão), famosa escola de alquimia interior da tradição do norte da China, ou Liu Beizhong, que a sinóloga Despeux (1994) menciona em seu trabalho clássico sobre *Taiji Quan*.

Reduzindo essa descrição ao mínimo necessário, há um ligeiro predomínio de mulheres entre os membros efetivos do grupo, e a maioria dos/as praticantes – sobretudo entre os discípulos – tem mais de 30 anos. Com relação às motivações para o primeiro contato com a tradição, mapeei seis grandes temáticas entre meus entrevistados:

1) um caso de doença crônica grave ou crise de vida; 2) profissionais da área de psicologia e de ciências da saúde, interessados em terapia corporal e no aspecto filosófico da prática; 3) artistas: principalmente dançarinos, músicos e atores, isto é, envolvidos com as questões de ritmo, presença e movimento; 4) praticantes de outros estilos de *Taiji*, outras artes marciais ou outras técnicas de movimento, interessados nos aspectos estéticos e filosóficos do *Taiji*; 5) descendentes de imigrantes em busca de suas raízes culturais; 6) encontrei também dois casos em que o primeiro contato com a prática foi a obtenção de um emprego na secretaria de um espaço institucional da escola. (Bizerril, no prelo).

Por não se configurar como um grupo étnico, mas muito mais como uma associação por afinidade, à primeira vista, um limiar delicado separa estudar filosofia taoísta, praticar técnicas corporais taoístas, tratar-se com medicina tradicional taoísta e considerar-se taoísta, do ponto de vista da identidade. Assim, embora quem vivencia os saberes corporais taoístas habita em alguma medida o seu mundo da vida, nem todos se relacionam com esses saberes como uma tradição espiritual. E mesmo dentre aqueles que o fazem, nem todos fazem uma adesão majoritária ou exclusiva ao modo de vida taoísta.

O mapeamento da cena neo-esotérica paulistana (Magnani, 1999) situa os dois Institutos Pai Lin (renomeados Shiao Lin, após o falecimento do mestre Liu em 2000), nodos importantes na rede que etnografei, como centros famosos de medicina tradicional chinesa na cidade. Contudo, ou talvez justamente por essa razão, se considerarmos os contornos nebulosos da galáxia da religiosidade no Brasil, também se deve incluir entre aqueles que transitam pela cena taoísta uma clientela relativamente leiga, mas também um público New Age em busca de vivências terapêuticas, cujo sentido se constitui a partir da trajetória individual (Amaral, 2000) – como é característico desse tipo urbano e contemporâneo de religiosidade – e não por pertencimento regular ao grupo nem por qualquer compromisso com a tradição.

Ao contrário do praticante eventual de *Taiji Quan*, do paciente de massagem *Tui Ná*, ou do orientalista diletante, ser discípulo taoísta implica a identi-

ficação voluntária com a tradição e o engajamento corporal diário em um projeto de construção de si, concebido como um “retorno à origem”,⁴ a uma condição metafórica de infância, um estado de espontaneidade, completude e vitalidade. De certo modo, as técnicas corporais taoístas poderiam ser descritas como “artes da existência” ou “técnicas de si”, na célebre acepção de Foucault (1998, p. 15):

práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo.

Ser mestre, ou discípulo, taoísta significa tornar-se o elo em uma cadeia genealógica e dialógica, em que se transmitem no tempo e no espaço narrativas sobre os segredos da vida e da morte, inscritos em ideogramas, em diagramas, em imagens mitopoéticas, mas sobretudo, em corpos vivos, por meio de artes marciais internas,⁵ meditação,⁶ *qigong*⁷ e medicina tradicional.⁸ Esses três universos de técnicas corporais são interdependentes e constituem o próprio tecido vivo da tradição.

Pois a versão do taoísmo sobre a qual reflito neste artigo está fundada em uma teoria pragmática do conhecimento. Saber equivale a um modo corporificado

⁴ O “caminho do retorno” refere-se a uma reversão do movimento natural que leva à doença, à decrepitude e à morte. Da perspectiva taoísta a trilha que conduz à preservação da saúde e ao despertar da espiritualidade passa pela serenidade. Na tradução do *Daodejing* feita por Wu Jyh Cherng (Lao Tse, 2001), monge taoísta da Ordem Ortodoxa Unitária, é dito: “O regresso à raiz se chama quietude/ Quietude se chama retornar a viver/ retornar a viver se chama constância/ Conhecer a constância se chama iluminação”.

⁵ Técnicas de mãos livres e com armas, em especial a espada, pertencentes ao *Taiji Quan* e do *Bagua Zhang*. Ênfase que o aspecto explicitamente marcial da prática, que nunca foi o ponto fundamental, tornou-se ainda mais secundário há alguns anos, com uma mudança de orientação do próprio mestre que, ao tornar-se mais idoso, passou a enfatizar as práticas para saúde e serenidade.

⁶ *Jing zuo* (“sentar na calma”), mas também posturas de meditação de pé, como a clássica “postura do universo” ou “postura da árvore”.

⁷ Termo genérico que se refere a um vasto repertório de técnicas cujo objetivo é captar, concentrar, circular e emitir força vital (*qi*). Na escola do mestre Liu Pai Lin, a maioria das técnicas não enfatiza a respiração pulmonar. Por essa razão não descrevo o *qigong* como técnicas respiratórias, para evitar mal-entendidos.

⁸ Na transmissão de Liu Pai Lin, a principal técnica terapêutica é a massagem *Tui Ná*, complementada pela fitoterapia. No caso de seu filho Liu Chih Ming, a acupuntura tem precedência sobre a massagem.

de ser, e não à acumulação de textos e sua sofisticada exegese, à maneira dos eruditos. Sendo assim, não se pode pensar em uma separação entre teoria e prática. Como as próprias características do tema ressoam a problemática da antropologia da experiência, lancei mão da estratégia metodológica proposta por Jackson (1989), fundada em uma “compreensão empática”, um tipo de compreensão que, sem separar o simbólico da prática e do corpo, busca o sentido nas interações e nos movimentos das pessoas e considera as práticas corporais que surgem dessas interações, enfatizando a importância da participação corpórea do antropólogo.

Quer dizer, na medida em que um aspecto importante da transmissão da tradição taoísta ocorre em um campo não-verbal, corporificado e experiencial, atribuí importância especial à participação, incluindo o próprio corpo do etnógrafo como uma das principais ferramentas de pesquisa de campo. Optei deliberadamente por participar da comunicação não-verbal – que ocorre nos momentos de prática das técnicas corporais – e deixar-me afetar pelos seus efeitos, como uma forma de ter acesso ao universo da experiência coletiva (*Erfahrung*). Isso está em conformidade com a compreensão elementar de que o taoísmo, como cultura, pode ser aprendido.

Além disso, aprender “fazendo junto com” combina com a noção chinesa clássica de que o ensino de nível superior é um ensino sem palavras (Granet, 1997). No campo do conhecimento prático (*Praktognosis*), estabelece-se um tipo especial de dialogia, tanto para o pesquisador quanto para o aprendiz. Sendo assim, como etnógrafo coloquei-me na posição de aprendiz, para me integrar nas formas de interação típicas dessa tradição, ao mesmo tempo em que aplicava metodologias mais clássicas como a entrevista e a observação.

Dois pólos da autoridade da tradição

Falar em tradição remete, inevitavelmente ao problema da continuidade autêntica, da versão autorizada, da fala legítima ou, nas palavras de meus interlocutores taoístas, à noção de “transmissão verdadeira”. Isso nos leva diretamente à questão do clássico, em geral, e do texto clássico em particular.

Gadamer (1992, 1996) define os clássicos como “textos eminentes”, libertos das determinações contextuais imediatas referentes à sua produção. São destinados à duração pelo fluxo dos acontecimentos históricos, a serem lidos, e relidos, por gerações de leitores. Por seu caráter complexo, frequentemente

metafórico e mitopoético, devido ao mistério acrescido pela aura da distância histórica e/ou cultural, os textos eminentes definem-se, paradoxalmente, pela aparente imutabilidade e pela atemporalidade de uma mensagem essencial, ao mesmo tempo, por sua abertura a novas construções de sentido. Dentre seus clássicos, a linhagem taoísta pesquisada combina aquilo que Stoller (1997) denomina histórias “de cima” (textos escritos) – principalmente o *Huangdi Neijing Suwen* (Livro da Medicina Interna do Imperador Amarelo), o *Daodejing* (Livro do Caminho e da Virtude) e o *Yijing* (Livro das Mutações)⁹ – e histórias “de baixo” (objetos, canções, gestos e movimentos) – sobretudo, técnicas corporais¹⁰ e diagramas.¹¹

Mas o clássico não está completo em si mesmo. Outro aspecto da questão é a necessidade do representante da tradição, isto é, do mestre: exegeta por excelência, personificação do saber corporificado e das virtudes taoístas. O mestre é o responsável pela “transmissão viva”, quer dizer, pela atualização performática do clássico em sua própria experiência, tornada exemplar. É por meio da figura do mestre e das narrativas, das quais ele é autor e personagem, que a experiência pessoal (*Erlebnis*) se torna experiência coletiva (*Erfahrung*).

Nesse sentido, as estratégias de decifração tradicional dos clássicos estão diretamente relacionadas às biografias, sobretudo dos mestres. Sendo o taoísmo um saber vivido, não há como narrá-lo sem referência à vida do próprio narrador. Uma característica fundamental da tradição é a indissociabilidade entre o patrimônio cultural e a seqüência de biografias flutuando na memória oral da linhagem. Há uma imbricação entre os padrões culturais que caracterizam a tradição taoísta, em âmbito mais geral, e as maneiras em certa medida

⁹ Utilizei, respectivamente, as traduções de Veith (1972), Wu Jyh Cherng (Lao Tse, 2001) e Wilhelm (1991).

¹⁰ O repertório da escolha é vasto: a) artes marciais internas: *Taiji Quan* de 37 e 108 movimentos, *Bagua Zhang* (oito palmas, cinco elementos, 64 palmas), espada *Taiji*, espada *Bagua* (simples – na transmissão de Liu Pai Lin – e dupla – na transmissão de Liu Chih Ming); b) ginásticas: exercícios para flexibilização das nove dobras, exercícios para o fortalecimento dos órgãos internos ou *Ba dua jin* (os Oito Panos de Seda), as oito formas para alongamento dos tendões; c) *qigong*: a respiração da tartaruga, 12 formas de *qigong* (na transmissão de Liu Pai Lin), 10 formas de *qigong* (forma simples e avançada, da transmissão de Liu Chih Ming), o treinamento interior do *Taiji* (ou respiração de raiz, ou pulsação dos cinco corações); d) meditação “sentar na calma” (diversas técnicas com nível variável de complexidade); e) automassagens, etc., etc., etc.

¹¹ Como as configurações pré-natal e pós-natal do *Bagua*, os diagramas do *Luoshu* e *Hotu*, provenientes do *Yijing* (Livro das Mutações), entre outros...

idiossincráticas, ao mesmo tempo conservadoras e inovadoras, pelas quais os mestres vivenciaram a versão do taoísmo que lhes é específica. Essa constatação está em consonância com a teoria da subjetividade formulada por González Rey (2004), no contexto da psicologia. O(s) sentido(s) se constrói(em) tendo por base códigos socialmente compartilhados e sua apropriação única a partir de uma emocionalidade, que é o produto de uma história de vida singular. Vista dessa perspectiva, uma noção não-histórica, fundamentalista, da tradição torna-se problemática. Trazendo a discussão para um outro lugar de enunciação, vale também lembrar que não existe nenhuma cultura “pura”, pois toda cultura é híbrida por definição. E no contexto da condição do mundo contemporâneo, esse aspecto é acirrado pelo caráter multicultural de várias sociedades na esfera de influência do Ocidente, inclusive o Brasil. Exemplifico com essa mesma etnografia: um grupo taoísta cujo mestre é chinês, mas cuja maioria dos discípulos é brasileira.

Retornando à questão do lugar do texto no taoísmo, um aspecto que complexifica a transmissão da tradição efetivada na relação mestre-discípulo refere-se ao fato de que o clássico se compõe de indícios e marcos de referência. Isto é, o texto escrito só é meio texto, já que o sentido só se completa pela exegese da tradição oral, somada à experiência do praticante. Compreender é vivenciar os sentidos do texto, progressivamente, ao longo de anos de prática. Nesse contexto, um clássico taoísta ou uma instrução escrita para a prática de uma técnica corporal são apenas um conjunto de pistas, que têm que ser completadas pelo conhecimento prático (*Praktognosis*) do leitor, oriundo do contato com a “tradição viva”. Tal qual uma receita culinária, ou uma partitura musical, estão sujeitas a múltiplas interpretações e passíveis de produzir inúmeros resultados, como produto ou performance. Na minha etnografia, a variabilidade legítima é descrita em termos de “estilo”,¹² ou seja, o modo particular pelo qual um praticante executa uma determinada técnica. Essas variações quase “dialetais” são reconhecidas como legítimas no interior da própria “transmissão

¹² Em geral, no universo das artes marciais chinesas em geral, ou do *Taiji Quan* em particular, estilo tem um sentido muito mais amplo. É sinônimo de uma escola com características técnicas específicas, que funcionam como signos distintivos. Assim, por exemplo, são quatro os estilos de *Taiji* mundialmente mais conhecidos: Chen, Yang, Wu e Sun. O *Taiji* Pai Lin parece ser uma variação do estilo Yang, pelos seus padrões, pelos nomes dos movimentos e pelo encadeamento lógico dos movimentos na seqüência.

verdadeira”: meus interlocutores falavam das influências de um determinado professor sobre um aluno em termos de: “ele aprendeu a espada de Liu Chih Ming” ou “no *Taiji* do mestre [Liu]...”, etc.

Por fim, a noção de texto clássico se amplia, ainda, pela utilização de meios audiovisuais para registrar as falas dos mestres e suas performances das técnicas corporais, fixando-as e classicizando-as. Por exemplo, há horas de palestras do mestre Liu Pai Lin gravadas em áudio ou vídeo. Há também vídeos instrucionais sobre o *Taiji Quan* de 37 movimentos,¹³ a espada *Taiji* de 54 movimentos,¹⁴ bem como coletâneas de práticas básicas e uma entrevista com o mestre Liu Pai Lin,¹⁵ entre outros.

Ensinar e aprender o Tao: o lugar da experiência

Em primeiro lugar, o aprendizado do Tao tem características multissensoriais: ver, ouvir, ler, mover-se, ficar imóvel, perceber o espaço exterior e interior, ser tocado. Diante da ênfase na observação da natureza, diria que o praticante emula dois tipos de mestres: o mestre de primeira ordem, a própria natureza, e o mestre de segunda ordem, um ser humano realizado (Bizerril, no prelo).

Esse modo multissensorial de socialização define-se, fundamentalmente, pela reiteração. É pela repetição de um mesmo gesto ou de uma mesma postura que se apura o seu sentido como experiência vivida, pelos efeitos sobre o corpo-consciência que deles derivam. É pelas intermináveis variações sobre um mesmo tema na fala do mestre que se chega, em algum momento, à compreensão.

¹³ Nessa gravação dos anos 1980 aparecem tanto o próprio mestre, no trecho inicial, quanto L. L. uma de suas primeiras discípulas e colaboradoras, atualmente dirigente de uma outra instituição, responsável pela divulgação em escala nacional do *Liangong*. Mais recentemente, A., morador de Santos, o primeiro discípulo brasileiro do mestre no Brasil, produziu um novo vídeo com a mesma seqüência e com exercícios básicos.

¹⁴ Produção dos anos 1990, protagonizada por Liu Chih Ming, com a colaboração de L. L. Encontrase em fase de produção um outro vídeo sobre a espada, desta vez com R. F., discípulo dos mestres Liu Pai Lin e Liu Chih Ming, e premiado em um torneio mundial de kungfu, com a apresentação da espada.

¹⁵ Produzidas, editadas e distribuídas (apenas para praticantes) por E. R., produtora de vídeo de Brasília, que documentou os cursos de formação do mestre na Unipaz.

Para descrever as situações de aprendizado, lanço mão da noção de “cronotopo” (Bakhtin, 1988; Holquist, 1990), entendida como um conjunto espaciotemporal indissociável. Embora originalmente proposto para análise literária, o cronotopo pode ser transposto para o mundo “real”, no intuito de descrever os espaços socialmente construídos para transmissão da tradição, dotados de chaves de leitura e “molduras situacionais” (Hall, 1976) e metalingüísticas próprias. Incluem tanto espaços institucionais formais – tais como a Associação Taiji Pai Lin, os Institutos Shiao Lin, o Cemetrac em São Paulo, capital – quanto informais – praças, parques, jardins, residências. São os seguintes os principais cronotopos da transmissão: a *palestra* e o *treinamento* (Bizerril, no prelo).

Na *palestra*, predomina a comunicação verbal, no caso do mestre Liu Pai Lin, bivocal, proferida em chinês com tradução consecutiva. Contudo, não se trata de um momento meramente teórico. Em todo o meu trabalho de campo, jamais etnografei uma palestra que não fizesse referência implícita ou explícita ao plano das práticas taoístas. De modo geral, a palestra se concluía pela execução coletiva de uma técnica. A fala sobre o Tao tem uma dimensão contextual e em certo sentido precária, porque dependente da prática para que haja compreensão. Ao contrário de uma exegese sinológica do clássico, que opera análises proporcionalmente mais descontextualizadas, a palestra integra aspectos cosmológicos/filosóficos a passagens biográficas, no intuito de sugerir uma atitude diante da vida ou revelar a eficácia ou a importância de uma técnica. Do ponto de vista de sua constelação temática, a fala sobre o Tao trata necessariamente da vida e da morte.

Para ilustrar esta última afirmação descrevo resumidamente, uma palestra de 10 de outubro de 1998.¹⁶ Ao discutir a importância de uma técnica específica, a “respiração de raiz”,¹⁷ o mestre se referiu à interdependência entre os dois aspectos da vida, um visível e outro invisível, indicando a indissociabilidade de vida longa e espiritualidade, bem como a importância da manutenção da

¹⁶ Descrição baseada na entrada correspondente de meu diário de campo.

¹⁷ Descrita de forma sucinta, trata-se de uma técnica de *qigong* realizada de pé, que consiste na suspensão e relaxamento do *Tai Yuan* (região esférica de aproximadamente 10 cm, situada quatro dedos abaixo e atrás do umbigo), acompanhada pela pulsação das palmas das mãos e das solas dos pés. Do ponto de vista taoísta, o principal objetivo dessa prática é restaurar a vitalidade plena, pela absorção de energia da Terra.

saúde dos rins¹⁸ para a longevidade. Referiu-se à morte de uma filha, por gripe, após uma cirurgia renal aparentemente bem-sucedida, mas que havia sido desaconselhada por ele. O mestre utilizou o caso de sua filha para exemplificar o desgaste da energia de rins, decorrente da correria da vida moderna. E acrescentou que, graças ao treinamento, ele sente a “raiz”¹⁹ pulsar constantemente, mesmo quando não está treinando. Sem o conhecimento e a prática dos segredos para conservação da vida, a busca espiritual é como tentar erigir um prédio alto sem um alicerce firme. Detalhou o modo de executar a prática, os melhores horários para treinamento e sua importância. Seguiram-se cerca de 18 minutos de prática conduzida pelo mestre, após a qual ele mostrou a pele e a musculatura firme de seus braços e pernas, arregaçando as mangas e suspendendo as barras das calças, para demonstrar, com sua saúde e longevidade, os efeitos da prática, a longo prazo. Curioso que este conhecimento da “raiz”, considerado um segredo das linhagens *Kunlun* (nome da cadeia de montanhas que faz fronteira com o planalto tibetano) e *Jin San* (Montanha Dourada), seja uma prática tão simples, mas ao mesmo tempo difícil de ser transformada em realidade, por demandar uma prática longa e constante.

Algo que não transparece em minha descrição etnográfica sucinta, e que necessito ressaltar, é a grande qualidade do mestre Liu Pai Lin como narrador, capitalizada ainda mais por seu duplo caráter de viajante e ancião, conhecedor das terras distantes e detentor da sabedoria do passado, tal qual os dois narradores paradigmáticos na célebre reflexão de Benjamin (1985). Simultaneamente um elo com o passado e com o território de origem do taoísmo.

O *treinamento* pode ser entendido como o pré-requisito para o conhecimento prático do taoísmo. Nele predomina, ainda que não exclusivamente, a comunicação não-verbal. Depende da faculdade de observar e repetir padrões de atenção, postura e movimento, que desencadeiam um estado psicossomático determinado. Como principal modelo, o mestre personifica a tradição por sua mestria das técnicas corporais e de seus efeitos. O diálogo entre mestre e aprendiz está diretamente condicionado pela experiência acumulada por cada

¹⁸ Lembrar que a medicina tradicional chinesa é uma medicina funcional e não uma medicina anátomo-fisiológica. Assim, “rins” não se refere apenas aos órgãos como estruturas físicas, mas a suas funções, relações com outras estruturas do corpo – no caso, os ossos – e associação com uma das cinco energias, a água, associada à essência (*jing*).

¹⁹ Ver nota 16.

praticante. Em função de minha formação corporal anterior, compatível com as técnicas corporais taoístas – incluindo artes marciais, dança e ioga – fui favorecido em minhas atividades de campo, por uma habilidade prévia de observação e repetição de movimentos, de equilíbrio e postura.

O *treinamento* no taoísmo difere de seu equivalente na maioria das performances artísticas propriamente ditas, porque não há uma distinção entre o aprendizado e a apresentação propriamente dita, nem entre *performers* e platéia externa ao próprio espaço da performance, exceto no contexto das demonstrações/apresentações cuja frequência tem um caráter esporádico e que usualmente visa mais a divulgação das práticas taoístas do que a exibição estética das mesmas.

Portanto, o *treinamento* parece ser um fim em si mesmo, e não um meio para se preparar para uma apresentação. Se o público se define como o destinatário da performance, a distinção análoga nos treinamentos taoístas seria entre professor-aluno, todos participantes ativos, que, por assim dizer, assistem à performance “de dentro”. Se a performance teatral depende fundamentalmente da platéia a quem se endereça (Schechner, 1985), o treinamento taoísta dela se diferencia por poder ser privado e até mesmo individual.

A finalidade primária do *treinamento* é a própria transmissão de uma experiência coletiva (*Erfahrung*) – que dele decorre. Por meio dele, incorpora-se ao *habitus* um modo de ser no mundo que, de tanto ser praticado, torna-se espontâneo na vida cotidiana. Longe de serem apenas uma vivência individual (*Erlebnis*), os treinamentos taoístas são dotados de efeitos previsíveis, documentados pela tradição.

Vale ainda diferenciar a *aula*, em que o treinamento coletivo se caracteriza por uma distinção relativamente marcada entre professor e aluno, e o mero *treinamento coletivo*, em que praticantes de níveis variáveis de experiência praticam juntos, mas sem uma relação didática explícita.

Utilizando a classificação proposta por Schechner (1985), diria que nos cronotopos da transmissão taoísta predominam as performances de “transporte”, ou seja, aquelas em que os *performers* são transportados para um outro tipo de realidade dotada de outra referência espaciotemporal, mas ao final são devolvidos ao mundo ordinário. No caso, no decorrer de uma série de “transportes”, os praticantes taoístas acabam por ser transformados pelas experiências vividas nas palestras e treinamentos. Mas também é possível considerar que uma experiência particularmente profunda de um praticante em particular possa ser pensada como “transformação”.

Observo ainda que ambos os cronotopos descritos se caracterizam pela impossibilidade de separar teoria e prática. A distinção fundamental entre eles refere-se a qual elemento é o predominante. O que está em jogo neles é uma forma de comunicação silenciosa bem ao gosto do projeto da proximística (*Proxemics*), desenvolvido por Hall (1966, 1976, 1982, 1984), caracterizado por um mundo sensorial específico e por um ritmo característico, um modo social de organização cinestésica do espaço. O mesmo autor constatou uma relação determinante entre comunicação bem-sucedida e sincronia inconsciente dos padrões de movimento das pessoas em interação (Hall, 1976). Observei frequentemente essa situação na prática coletiva do *Taiji Quan*, seja nas aulas, seja nos treinamentos coletivos. Ao que parece, o simples fazer juntos contribui para o aprofundamento da compreensão da técnica.

A atualização da tradição, como experiência, caracteriza-se pelo que Carvalho (1993b) define como “estética da opacidade”. Quer dizer, o conhecimento taoísta tem uma expressão “velada”, difícil de descrever, mas fácil de sentir. Os movimentos do *Taiji Quan*, executados por um praticante de alto nível, possuem uma qualidade sutil. As possíveis aplicações marciais, em sua precisão e intencionalidade, ficam apenas sugeridas, quase imperceptíveis em seu conteúdo para olhos não treinados.

A expressão performática da experiência assume a forma de demonstração ostensiva: as conquistas da longevidade, da saúde, da graciosidade, da vivacidade do espírito e da espontaneidade são índices de compreensão do Tao, de realização espiritual. O mestre literalmente encarna a sabedoria. Aos noventa e poucos anos, Liu Pai Lin era idoso, mas sem sinais visíveis de decrepitude: a pele e os músculos ainda firmes, as articulações e tendões flexíveis, os dentes em bom estado. Os olhos brilhantes transpareciam uma inteligência viva e rápida. Capaz de trabalhar por horas a fio como médico ou palestrante, aparentemente sem se esgotar. Parte de seu prestígio derivava daquilo que ele expressa constantemente pelo corpo.

Portanto, o corpo é um índice de realização. Este aprender que se grava no corpo, pode ser descrito nos termos da episteme tátil formulada poeticamente por Michel Serres (2001). O que somos se define pelas marcas feitas sobre o corpo, à maneira de uma tatuagem: a ação do tempo que se imprime na pele por rugas, manchas e cicatrizes, ou, no caso das práticas taoístas, paradoxalmente, pela redução espontânea de marcas aparentes e mais profundas; mas também a memória biográfica como memória sensorial, as marcas da experiência sobre os sentidos, mais ainda sobre a estrutura corporal e suas

características cinéticas. Assim, conhecemos o mundo como quem percebe uma textura, pelas marcas que imprime nos nossos corpos, conhecemos os corpos dos outros pelas marcas que o mundo neles imprimiu. Corpo e alma, corpo próprio e corpo de outrem, corpo e mundo encontram-se misturados, sem fronteiras absolutas que definam onde começa um e onde termina o outro.

Etnografar o taoísmo

Ao adotar uma metodologia de campo centrada na experiência intersubjetiva dos nativos e do etnógrafo, sofro as conseqüências biográficas da própria etnografia: não há como etnografar com o corpo sem sentir na carne os efeitos da etnografia. Tanto confrontar as exigências derivadas do modo de vida acadêmico – medidas em rugas, olheiras, discretos fios de cabelo branco surgidos em uma idade precoce, tensão muscular, noites mal-dormidas e vista cansada – quanto as alterações produzidas no corpo e na identidade do etnógrafo por se deixar imergir no mundo do nativo, no caso principalmente pelos efeitos, de “transporte” e “transformação”, decorrentes dos treinamentos.

Conforme já tematizado por Carvalho (1993a), a antropologia é ao mesmo tempo um saber acadêmico e um modo de vida, de cujas características constitutivas derivam sujeitos híbridos. Sem reduzir a discussão à autobiografia ou ao testemunho, essa etnografia exemplifica a afirmação de Jackson (1989) de que a mudança de hábitos corporais ou culturais passa pelo aprendizado e pela prática de novas técnicas. No caso, a mudança de hábitos acabou por se constituir como um efeito colateral da experiência etnográfica.

De certo modo, isso foi fundamental para o acesso ao mundo da vida (*Lebenswelt*) do taoísmo, visto que certos temas só foram tratados por meus interlocutores quando pude formular uma pergunta baseada em minhas experiências pessoais com os treinos. Muitos aspectos vividos das práticas – sobretudo sensações de estados psicossomáticos alterados, entendidos da perspectiva nativa como “manifestação da energia verdadeira” – só são comentados entre praticantes.

Nesse contexto, é necessária a discussão acadêmica sobre as experiências “extraordinárias” vividas pelos antropólogos em campo (Bizerril, no prelo; Goulet; Young, 1994; Stoller, 1989, 1997). Deveriam ser levadas mais a sério justamente por corresponderem a experiências “ordinárias” dos nativos. Os autores defendem uma abordagem experiencial, focada na participação. Em

particular, na análise de Goulet e Young (1994), tal estratégia pressupõe a compreensão do contexto da performance e a construção intersubjetiva da realidade.

As experiências do etnógrafo, vividas em determinadas molduras performáticas, que possuem sentido óbvio e relativamente consensual para os nativos, conotam que a participação sistemática envolve a aprendizagem de códigos verbais e não-verbais de comunicação. Esse mergulho na realidade cultural do outro induz experiências com ela coerentes (Goulet; Young, 1994). Por essa razão, a participação pode ser pensada como um fim em si mesmo, pois ao utilizar seu corpo da mesma forma e no mesmo ambiente que os nativos, o etnógrafo constrói um território intersubjetivo comum, baseia seu entendimento do mundo do outro em um campo de atividade prática consoante com a experiência coletiva dos nativos (Jackson, 1989).

No caso de minha etnografia, a hipótese que proponho é de que o taoísmo possui uma outra concepção e um outro conhecimento sobre o corpo. Portanto, os efeitos das técnicas corporais derivam delas mesmas, resultam de adotar determinadas posturas e de realizar certos padrões de movimento – em geral, lentos, contínuos e circulares – seguidos de imobilidade. E não de expectativa ou auto-sugestão, como no clássico modelo da eficácia simbólica.

Ressalto também que é importante evitar a tentação de reificar a dicotomia entre etnógrafo e nativo. Meus nativos são em sua maioria sujeitos brasileiros urbanos e de camadas médias, ou seja, sociologicamente falando, não tão distantes do etnógrafo, tampouco idênticos a ele. A negação da empatia formulada por Geertz (1998) não condiz com essa situação de pesquisa, nem com várias experiências etnográficas comuns no Brasil e no Terceiro Mundo (Bizerril, 2004).

Por outro lado, a posição de etnógrafo diverge do lugar do aprendiz, nas leituras que se faz do texto cultural do taoísmo, no propósito dessas leituras e experiências vividas ou ouvidas. E especialmente naquilo que Bakhtin (Morris, 1994) chamaria de “diálogos e polêmicas implícitas”, que permeiam a narrativa etnográfica acerca do taoísmo – sobretudo quanto a discussões teóricas irrelevantes para os taoístas.

Como um desdobramento da reflexão de Stoller (1997) quanto ao papel do etnógrafo a partir de sua comparação com o *griot* das sociedades da África ocidental, proponho considerar o etnógrafo como um *performer*, nas situações de observação participante, ou, digamos, de “participação observante”, mas também na aplicação de métodos mais formais, como a entrevista. A dupla inscrição do pesquisador em campo, simultaneamente dentro e fora, seu lugar liminar por definição, pressupõe usos específicos da linguagem e do corpo,

sobretudo um senso específico e ambivalente desses usos, sujeito a mal-entendidos de ambas as partes: os nativos, o etnógrafo e a comunidade acadêmica da qual este faz parte.

Onde os caminhos se separam do Caminho

Entendo a posição de etnógrafo como um momento na construção do conhecimento. Para traçar uma linha divisória entre o etnógrafo e os taoístas aponto para questões de temporalidade, de finalidade, e de plausibilidade narrativa – trata-se de duas narrativas, de duas performances, que em alguns momentos podem se sobrepor.

Ao contrário dos taoístas, o etnógrafo não dispõe de todo o tempo para amadurecer a compreensão do Tao. A pesquisa de campo tem duração limitada, por fatores institucionais e financeiros, mas também por sua própria natureza, já que à proximidade se segue o distanciamento. A propósito da finalidade de sua narrativa, é mais plausível ao etnógrafo narrar o taoísmo, ao invés de narrar o Tao, descrito por Laozi²⁰ como inominável e indescritível (*Daodejing*, poema 1) ainda que compreensível por experiência direta. Nesse contexto, o método antropológico encontra seus limites: há uma diferença entre descrever um mundo da vida como um visitante e explorá-lo como seu habitante.

No entanto, capitalizando as diferenças, o diálogo entre taoísmo e antropologia, ou, mais precisamente, entre versões particulares de um e de outro, pode ser enriquecedor, em função de seu mútuo “excedente de visão” (Bakhtin, 1992), ou seja, cada qual propondo ao outro perguntas inusitadas. Mas será que se trata de posições irreduzíveis?

No que tange às questões da vida e da morte, o taoísmo ocupa uma posição específica no mundo contemporâneo, ao formular uma narrativa fundada em confiar na sabedoria do corpo e da natureza, ao invés de buscar o controle da natureza imperfeita, como é característico da episteme biomédica hegemônica. Mescla o respeito às diferenças corporais individuais – como seria de bom-tom num universo social (urbano) mais individualista – e a busca de harmonia com os ritmos do cosmo – baseando-se em uma noção de totalidade

²⁰ Grafia segundo a norma *pinyin* de transliteração de termos em chinês. O mesmo que Lao Tzu ou Lao Tse.

que inclui sujeito, sociedade e mundo. Essa narrativa possui seus paradoxos: 1) a ambivalência da natureza, que doa generosamente a quem conhece seus segredos, mas toma indiferentemente de quem não os conhece; 2) a espontaneidade obtida mediante a disciplina quase espartana, durante anos de treinamento regular diário.

A cosmovisão taoísta, ao mesmo tempo não-essencialista (Izutsu, 1983) e corporificada em todos os sentidos, descreve um mundo dotado de movimento incessante, expresso nos gestos do *Taiji Quan*, nos diagramas do *Yijing* e nas palavras do *Daodejing*, por exemplo. A noção de mutação (*yi*), na filosofia do *Yijing*, ressoa uma versão do mundo em mudança, mas por ocupar uma outra posição, menos pessimista e angustiante, do que as lúcidas descrições de teóricos da contemporaneidade, como Zygmunt Bauman (1998, 2003, 2004).

Em certa medida, “o caminho do retorno” dos taoístas se constitui como um modo paralelo de ser no mundo contemporâneo, um possível antídoto para o ritmo frenético da metrópole, ao propor um ritmo de vida anticompetitivo, mais lento e menos utilitário. Sendo assim, narrar o taoísmo pode ser uma oportunidade para resgatar o lugar de crítica cultural da antropologia, conforme indicado por Clifford (1998) ao analisar o envolvimento da antropologia com o projeto modernista, no início do século XX.

O corpo taoísta se apresenta como o oposto do corpo empecilho ou acessório de identidade, descrito detalhadamente por Le Breton (2003). Referindo-se a várias manifestações hegemônicas de construção do corpo na pós-modernidade, o autor afirma que a anatomia se torna acessória, um emblema do “self”, ou um obstáculo à sua expressão. Subentendendo que o mundo urbano brasileiro é, parcial e perifericamente, parte da definição de Ocidente, então o projeto formulado pelo taoísmo (em termos de “integração à natureza” ou “retorno à origem”) se constitui como um contradiscurso vivido, um outro projeto corporificado de pessoa.

Formulação alternativa da relação entre felicidade e corpo saudável, sem lançar mão das tecnologias biomédicas, nem da maquinização do corpo pelo *bodybuilding*, nem do ocultamento das marcas do tempo por meios cosméticos ou cirúrgicos. Ao mesmo tempo, é possível que sistemas corporificados de construção de si, como o *Yoga* ou o *Taiji Quan*, não só devam seu sucesso no mundo urbano contemporâneo às redes transnacionais de circulação de pessoas e de bens culturais, ou à falência das promessas modernas de felicidade pelo mercado ou pela ciência, mas também à sua compatibilidade com o foco contemporâneo no bem-estar do corpo, com o medo da doença e da decrepitude,

bem como com a sociabilidade corporalizada, que, segundo Le Breton (2003), caracterizam este momento da história das sociedades ocidentais.

Referências

- AMARAL, Leila. *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- BAKHTIN, Mikhail. *Questões de literatura e estética*. São Paulo: Hucitec, 1988.
- BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- BAUMAN, Richard et al. *Verbal Art as Performance*. Austin: Waveland Press, 1977.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios, literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985. (Obras Escolhidas, v. 2).
- BIZERRIL, José. O vínculo etnográfico: intersubjetividade e co-autoria na pesquisa qualitativa. *Universitas Ciências da Saúde*, Brasília: UniCeub, v. 2, n. 2, p. 153-163, jul./dez. 2004.
- BIZERRIL, José. *Retornar à raiz: uma linhagem taoísta no Brasil*. São Paulo: Attar. No prelo.
- CARVALHO, José Jorge. Antropologia: saber acadêmico e experiência iniciática. In: ANUÁRIO Antropológico 90. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993a. p. 91-107.
- CARVALHO, José Jorge. Aesthetics of opacity and transparence: myth, music and ritual in the Xangô cult and in the Western Art Tradition. *Latin American Music Review*, v. 14, n. 2, p. 202-231, 1993b.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

- DESPEUX, Catherine. *Tai-Chi Chuan: arte marcial, técnica de longa vida*. 4. ed. São Paulo: Pensamento, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *A história da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 1992.
- GADAMER, Hans-Georg. *Estética y hermenéutica*. Madrid: Tecnos, 1996.
- GONZÁLEZ REY, Fernando. *O social na psicologia e a psicologia social: a emergência do sujeito*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- GOULET, Jean-Guy; Young, David E. Theoretical and methodological issues. In: GOULET, Jean-Guy; YOUNG, David E. (Org.). *Being changed: the Anthropology of Extraordinary Experience*. Ontario: Broadview Press, 1994. p. 298-335.
- GRANET, Marcel. *O pensamento chinês*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- HALL, Edward. *The silent language*. New York: Premier Books, 1966.
- HALL, Edward. *Beyond culture*. Garden City: Anchor Books, 1976.
- HALL, Edward. *The hidden dimension*. Garden City: Anchor Books, 1982.
- HALL, Edward. *The dance of life*. Garden City: Anchor Books, 1984.
- HOLQUIST, Michael. *Dialogism: Bakhtin and his world*. London: Routledge, 1990.
- IZUTSU, Toshihiko. *Sufism and Taoism: a comparative study of key philosophical concepts*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- JACKSON, Michael. *Paths towards a clearing: radical empiricism and ethnographic inquiry*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.
- LAO TSE. *Tao Te Ching*. Tradução Wu Jyh Cherng. Rio de Janeiro: Mauad, 2001.
- LE BRETON, A. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. Campinas: Papirus, 2003.
- MAGNANI, José Guilherme. *Mystica urbe*. São Paulo: Studio Nobel, 1999.
- MORRIS, Pan. The heteroglot novel. In: MORRIS, Pan (Org.). *The Bakhtin reader*. London: Edward Arnold, 1994. p. 88-122.
- SCHECHNER, Richard. *Between Theater and Anthropology*. Philadelphia: The University of Pennsylvania Press, 1985.

SERRES, Michel. *Os cinco sentidos: filosofia dos corpos misturados – 1*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

STOLLER, Paul. *The taste of ethnographic things: the senses in anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.

STOLLER, Paul. *Sensuous scholarship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.

VEITH, Ilza (Trad. e Org.). *Huang Ti Nei Jing Su Wên: The Yellow Emperor Classic of Internal Medicine*. Berkeley: University of California Press, 1972.

WILHELM, Richard (Trad. e Org.). *I Ching: o livro das mutações*. Prefácio C. G. Jung. 11. ed. São Paulo: Pensamento, 1991.

Recebido em 31/05/2005
Aprovado em 04/07/2005