

# ESTÉTICAS DA EXISTÊNCIA EM FLUXO: CORPOREIDADE TAOISTA E MUNDO CONTEMPORÂNEO

*José Bizerril*

*Centro Universitário de Brasília – UniCEUB, Brasil\**

**Resumo:** Análises macrosociológicas contemporâneas associaram as configurações sociais do capitalismo globalizado a certa forma de sujeito corporificado, tributária das biotecnologias e afinada com a lógica de consumo. Contudo, etnografias de realidades subculturais específicas podem ilustrar formas alternativas de subjetivação corporificada. Fora da China e das comunidades diaspóricas de imigrantes, sujeitos urbanos pertencentes a contextos multiculturais globalizados têm se aproximado do universo das práticas e do modo de vida taoista. Reflito neste artigo sobre o potencial desta tradição, ressignificada em situações de transplante cultural, para fazer frente aos dilemas decorrentes da instabilidade das condições de vida e de produção de sentido característicos da experiência dos segmentos sociais mais diretamente afetados pelas transformações socioculturais do mundo contemporâneo. Por meio de uma verdadeira estética da existência, esta tradição proporia uma rota alternativa à produção corporificada de si oferecida pelo consumo e pelas biotecnologias. Analiso esta situação a partir de um caso brasileiro.

**Palavras-chave:** corporeidade, mundo contemporâneo, estéticas da existência, taoísmo.

**Abstract:** Contemporary macro-sociological analysis have associated the new social configurations of global capitalism to a certain form of embodied self, dependent upon biotechnologies and tuned to consumer's culture. Nevertheless, ethnographies of specific sub-cultural realities may reveal alternative embodied subjectivities. Outside China and Chinese diasporic communities, urban multicultural global subjects have been approaching the universe of Taoist bodily practices and life style. In this article I suggest that Taoist tradition, in contexts of cultural transplant, has the potential to face the existential dilemmas characteristic of the social experience of those most affected by contemporary social and cultural transformations in globalized settings. By offering an aesthetic of existence, Taoism becomes another route for the production of embodied selves, which is an alternative to biotechnological consumer's bodies. I base my analyses on the ethnography of a Taoist community in Brazil.

**Keywords:** embodiment, contemporary world, aesthetics of existence, Taoism.

“Os consumidores são acima de tudo acumuladores de *sensações...*”  
(BAUMAN, 1999, p. 91)

“As cinco cores tornam os olhos do homem cegos  
As cinco notas tornam os ouvidos do homem surdos  
Os cinco sabores tornam a boca do homem insensível  
Carreiras de caça no campo tornam o coração do homem  
enlouquecido  
Os bens de difícil obtenção tornam a caminhada do homem  
prejudicada”  
(*Daodejing*<sup>1</sup>, Poema 12)

O que uma tradição enigmática e antiga como o Taoísmo tem a dizer a sujeitos do mundo contemporâneo? Proponho-me neste artigo uma resposta contextualizada a esta indagação sobre os sentidos adquiridos pela tradição taoista no contexto urbano e globalizado contemporâneo, em decorrência de seu transplante para outros solos culturais externos às comunidades étnicas de migrantes chineses e seus descendentes. Mais do que apresentar uma descrição etnográfica detalhada ou depoimentos de praticantes taoistas, farei algumas reflexões mais amplas, derivadas de alguns anos de pesquisa, que levam em consideração a centralidade da corporeidade no mundo da vida<sup>2</sup> taoista. Para mais detalhes sobre (esta versão do) taoísmo no Brasil, remeto a minha etnografia, previamente publicada (Bizerril, 2005, 2007), da linhagem taoista que emerge em território nacional a partir do final dos anos 70 do século XX em torno da figura do mestre chinês Liu Pai Lin (1907-2000).

## Novas configurações sociais e identitárias do mundo contemporâneo

Iniciarei a discussão por um mapeamento das novas configurações sociais e suas implicações sobre os processos de subjetivação, tendo por referência algumas discussões das ciências humanas nas últimas décadas (Bauman, 1998, 1999, 2001, 2003, 2004, 2005, 2007, 2008; Augé, 1994; Touraine, 2003; Hall, S., 1997, 2003). Em primeiro lugar, seria importante

assinalar que não existe um consenso acerca das características dos modos de vida urbanos nas sociedades globalizadas. Constata-se uma crise das instituições modernas que serviram de base às identidades sociológicas, em tensão, por um lado, com uma pluralização dos mundos da vida social (já apontada no final dos anos 1970 por Berger, 1979) e, por outro, com uma tendência à hegemonia da lógica de consumo em relação a outras lógicas culturais. Centrarei minha descrição macro nas análises de Zygmunt Bauman.

Considerada no seu conjunto, a obra do sociólogo Zygmunt Bauman (por exemplo, 1998, 1999, 2001, 2003, 2004, 2005, 2007, 2008) traça uma ampla e apocalíptica anatomia do mundo contemporâneo. A imaginação sociológica do autor extrai imagens contundentes, inclusive de temas triviais como as colunas de relacionamentos dos jornais britânicos. Bauman indica a passagem de uma configuração social caracterizada pela estabilidade, a ordem e o controle, para outra, definida pela instabilidade, pela incerteza e pelo fluxo. Um mundo em que as instituições tradicionais e modernas encontram-se enfraquecidas e esfaceladas, em que os vínculos sociais se tornam voláteis e a própria identidade e existência pessoal se tornam fugidias e incertas. Uma era de velocidade vertiginosa e de busca desenfreada e consumista de felicidade.

O quadro traçado por Bauman sugere que a “modernidade líquida”, como ele a denomina, seja um tempo de empobrecimento da experiência, talvez numa forma ainda mais acabada ou extrema do que aquela descrita por Walter Benjamin (1985), em seu clássico ensaio sobre o fim da experiência coletiva (*Erfahrung*) na modernidade, escrito em 1933. Quando se trata da questão da religiosidade ou da experiência espiritual, a descrição de Bauman (1998, 2007) é contundente: pode-se vivenciar a religião como apenas mais uma forma de consumo na era da gratificação, da renovação, da descartabilidade e da velocidade<sup>3</sup>.

Certamente, as observações macrosociológicas, de Bauman e outros autores, acerca do desenraizamento e fluidez da vida contemporânea, são feitas por quem testemunha e vive a modernidade líquida situado no coração da metrópole globalizada. Portanto, por mais instigantes que sejam, padecem de um certo eurocentrismo. Ao se pensar sobre o contexto urbano brasileiro (mas também de outras nações periféricas), esta imagem tem que ser reajustada ou mesmo repensada. Considero que aqui estamos diante de um caso de “modernidade vernácula” (Hall, 2003), isto é, do encontro paradoxal entre o projeto da modernidade que se globaliza e a temporalidade própria das histórias e tradições locais que dialogam de forma tensa com este projeto.

Um tanto distante da descrição de um mundo caracterizado por laços frágeis e pela substituição da família pela amizade (Bauman, 2004), no Brasil ainda há que se considerar o papel do parentesco<sup>4</sup> e da comunidade<sup>5</sup> nas redes sociais. Ainda que isto seja talvez mais evidente no contexto das classes populares, não está totalmente ausente das camadas médias e altas. Além disso, o discurso do desencantamento do mundo e do niilismo filosófico contemporâneo soa um tanto deslocado para descrever um país de esmagadora maioria religiosa<sup>6</sup> e, diga-se de passagem, com expressões variadas e vibrantes de religiosidade (Carvalho, 1992, 1994a, 1994b, 2001). Mas ainda assim, algo das descrições da modernidade líquida ecoa na experiência das camadas urbanas médias e altas<sup>7</sup> das grandes cidades brasileiras: a precariedade<sup>8</sup> da vida, o ritmo frenético da existência, a renovação das sensibilidades, as novas angústias relacionadas à incerteza e à imprevisibilidade da existência, com sucessivas tentativas biográficas (e paliativas) para reduzir a sensação de risco iminente que decorre das novas condições globais.

Antes de prosseguir, assinalo uma contradição constitutiva das experiências contemporâneas que compõem o horizonte desta análise. Como as grandes cidades das sociedades globalizadas caracterizam-se por diferentes tipos de configurações multiculturais<sup>9</sup> e estas paisagens são, por definição, plurais e fragmentadas, nelas coexistem diferentes tradições locais e nacionais, inovações culturais, produtos da mídia global e várias formas de hibridismo cultural<sup>10</sup>. A multiplicidade não se situa apenas no plano sociocultural, mas também no nível sub-individual<sup>11</sup>. Isto equivale a dizer que, como a paisagem cultural brasileira se caracteriza pela “simultaneidade de presenças” históricas (Carvalho, 1996), diferentes sujeitos são atravessados ao mesmo tempo por diversas “correntes de tradições culturais” (Barth, 2000). E, portanto, ao considerar as trajetórias biográficas singulares, não é mais possível falar em “nativo típico” (Clifford, 1999), isto é, na encarnação despersonalizada da homogeneidade cultural, que historicamente serviu para atender expectativas de fidedignidade nas descrições etnográficas.

Retornemos à questão da liquefação moderna na vida de alguns segmentos das camadas médias urbanas. Concomitante a instabilização, fluidez, desterritorialização e mercantilização da vida globalizada, assiste-se a uma tímida, porém significativa aparição das tradições contemplativas asiáticas nos cenários urbanos brasileiros. Com pequeno número de adeptos em relação à esmagadora hegemonia cristã<sup>12</sup>, tais espiritualidades são representadas por grande diversidade de movimentos<sup>13</sup>. Talvez estas tradições encontrem maior possibilidade de fazer sentido dentro de condições

específicas de tradução cultural: maior escolaridade; domínio de línguas estrangeiras<sup>14</sup>; maior acesso à informação intercultural em escala global; maior presença do imaginário do “oriental”<sup>15</sup>; maior compatibilidade destas tradições com noções modernas e pós-modernas de sujeito<sup>16</sup>, em cujo contexto tem ocorrido as ressignificações das espiritualidades asiáticas, e com a conseqüente possibilidade de opção individual por modos de vida divergentes da tradição familiar ou local. Não se deve tampouco menosprezar o impacto do alto custo econômico de acesso a estas tradições como fator que restringe sua difusão.

Na ausência de condições ideais análogas à mítica “aldeia”, dos primórdios da pesquisa etnográfica, a pertença urbana a uma tradição como (a versão d) o taoísmo (que descreverei adiante) seria uma das coordenadas de identidade<sup>17</sup> e de experiência na vida de seus praticantes que, mesmo sendo a referência principal, não os define de forma monolítica. Portanto, ao mesmo tempo em que o argumento deste artigo se refere aos efeitos de determinadas práticas corporais e experiências espirituais sobre o modo de existência de seus praticantes, haveria uma certa arbitrariedade em tentar entendê-los exclusivamente como taoístas. Além disso, como a própria presença de espiritualidades asiáticas em grandes cidades fora da Ásia é um efeito indireto das migrações globais, por um circuito paralelo ao da ocidentalização do mundo<sup>18</sup>, é preciso também incorporar o deslocamento de pessoas e culturas, bem como os processos de interconexão em escala global como parte dos horizontes de análise etnográfica (Clifford, 1999).

## Culturas somáticas contemporâneas

Penso uma articulação entre as descrições das condições sociais discutidas anteriormente e uma forma específica de corporalidade contemporânea, tributária das biotecnologias. A posição hegemônica das representações e práticas corporais que descreverei a seguir nas sociedades capitalistas corresponde a uma transformação da concepção de sujeito que emergiu na modernidade. Parece estar ocorrendo uma transformação nas subjetividades que rumo do sujeito moderno<sup>19</sup>, caracterizado por uma interioridade reflexiva (Hall, S., 1997; BIRMAN, 2005) indivisível (Bauman, 2007), para um sujeito da exterioridade e da performance que é o que aparenta (Costa, 2004; Ortega, 2008; Sibilia, 2008) e aquilo que consome (Bauman, 2001, 2005, 2007).

No nível da corporeidade, a possibilidade mais normativa de configuração deste sujeito da exterioridade, no contexto do capitalismo tardio, tem sido chamada de “cultura somática”. No sentido que o termo é utilizado por Costa (2004) e Ortega (2008), refere-se a um mundo em que as identidades se definem por referência à forma corporal, à aparência e no qual a saúde e a longevidade tornaram-se fins em si mesmos: “O desempenho corporal foi posto no mesmo patamar do aperfeiçoamento sentimental ou das finalidades cívicas” (Costa, 2004, p. 192). Consequentemente, a aparência passa a constituir um capital social (Turner, 1995; Lebreton, 2006). Neste sentido, a produção de uma nova forma de conformismo social estaria ancorada na produção do corpo ideal, índice de valor moral do sujeito (Goldenberg e Ramos, 2002; Costa, 2004; Ortega, 2008). Este processo se relaciona também à transformação do corpo num acessório de identidade (Lebreton, 2003) e numa atualização da noção bourdiana de *habitus*, de uma encarnação da desigualdade socioeconômica em corpos de classe (Edmonds, 2002; Malysse, 2002). Além disso, na sociedade dos consumidores, o próprio corpo teria se tornado uma mercadoria, fonte de prazeres, mas também objeto a ser consumido por outros (Bauman, 2001, 2007). De modo que, diante da profusão de oportunidades sempre renovadas de prazeres de consumo e da simultânea necessidade de “manter-se em forma”, o corpo se torna também a fonte de uma nova forma de ansiedade (Bauman, 2007).

Nesta mesma linha de raciocínio, Ortega (2008) descreve a cultura somática contemporânea como uma forma desencantada de ascetismo. A literatura sobre corpolatria e *bodybuilding* já vinha descrevendo a disciplina cotidiana da dieta e dos exercícios diários nestes termos (por exemplo, Lebreton, 2003; Featherstone, 1999; Monaghan, 1999; Sabino, 2000, 2002; Goldenberg e Ramos, 2002; Malysse, 2002). O controle sobre o próprio corpo tornou-se um objeto de investimento e preocupações continuadas (Bauman, 2007; Costa, 2004; Ortega, 2008). A contribuição de Ortega (2008) é introduzir uma reflexão foucaultiana a este respeito, a partir da ideia de “tecnologias de si”.

Foucault inicia sua discussão das “estéticas da existência”<sup>20</sup> (Foucault, 1984/1998 e 1994/2004) e das “técnicas de si”<sup>21</sup> (Foucault, 1994/2004) no contexto de suas reflexões sobre sexualidade. Na obra tardia deste autor, o sujeito aparece constituído simultaneamente por práticas de assujeitamento e de liberdade. Segundo a leitura de Ortega (2008), as artes da existência da Antiguidade clássica e do período helenístico investigadas por Foucault seriam alternativas à disciplina. Por contraste, se a ascese da Antiguidade

seria o meio para a conquista de uma certa liberdade – derivada do controle sobre os desejos e da obtenção da saúde – que capacitava à participação na vida pública, nas bioasceses contemporâneas, os cuidados consigo teriam por finalidade apenas a própria perfeição corporal. Para Ortega (2008) tais práticas seriam normatizantes, conformistas e a base da formação de bio-identidades, isto é, de identidades fundadas nas características corporais.

Sob uma perspectiva antropológica aplicada à situação multicultural das sociedades globalizadas contemporâneas, a limitação de análises como as propostas por Costa (2004), ou Ortega (2008) estaria na ausência de uma contextualização mais precisa acerca dos universos sociais ou subculturais que pretendem descrever. Afinal, quem é o sujeito coletivo que tem sido resumido aos seus atributos físicos e se caracteriza por um disciplinamento da vida que objetiva a perfeição corporal? Quais são as concepções de corpo e de perfeição corporal subjacentes a que práticas corporais? Será que o sentido e o efeito destas práticas sobre as subjetividades são sempre os mesmos?

Como descrevem apenas as práticas e representações hegemônicas no contexto do capitalismo, estes autores desconsideram as fissuras, margens e contradições da cultura somática contemporânea, bem como as linhas de fuga destas (bio-)identidades. No universo multicultural das corporeidades contemporâneas, encontram-se também outras possibilidades de subjetivação, baseadas nas práticas de outras técnicas corporais<sup>22</sup> constituídas no horizonte de cosmologias holistas não-ocidentais, proporcionando uma reformulação das identidades dos praticantes.

Com relação ao universo subcultural corporificado específico que descreverei no próximo tópico, é possível argumentar que contrasta com a forma hegemônica de corporeidade característica do capitalismo globalizado contemporâneo que é uma conjunção de *fitness*, cirurgias estéticas, próstética e cosmética, articulada em torno do ideal de beleza, juventude e saúde (aparentes). As práticas corporais taoistas, apesar de apresentarem um ponto de interseção<sup>23</sup> com os desejos de felicidade corporal contemporâneos, constituem-se simultaneamente como seu contra-discurso.

Dialogando com uma mesma obra de Zizek sobre religião no mundo contemporâneo, tanto Costa (2004) quanto Ortega (2008) apontam a importância da corporeidade nas espiritualidades asiáticas e sua penetração nas sociedades globalizadas. É preciso sublinhar, contudo, que a análise de Zizek, que interpreta tanto budismos quanto taoismos, no ocidente, como novos idiomas ideológicos do capitalismo, desconsidera o fato fundamental

de que estas religiões seguem sendo absolutamente minoritárias fora do continente asiático, seja na Europa, seja nas Américas, e que os modos de vida prescritos por estas tradições de modo geral se afastam bastante do capitalismo contemporâneo, ao recomendar aos seus praticantes uma vida simples, frugal e regrada, em contraste com o hedonismo e a satisfação compulsiva dos desejos que caracterizam os discursos dominantes na sociedade de consumo.

O taoísmo se constitui fundamentalmente como uma prática corporificada, orientada por um ideal de retorno a um estado de espontaneidade “original”, que paradoxalmente pode ser reconquistado por uma árdua disciplina diária de treinamento (Schipper, 1997; Bizerril, 2005, 2007). As técnicas corporais praticadas diariamente durante um período longo de tempo biográfico produzem um tipo específico de subjetividade corporificada, marcada pela lentidão e pela serenidade. Tendo como virtude clássica a moderação, os corpos taoístas se caracterizam por uma aversão à aceleração, às exigências sempre crescentes de performance e ao consumismo compulsivo contemporâneos.

Confrontando-se o mundo da vida da *fitness*, descrito acima, ao dos corpos taoístas, o contraste fica evidente. O primeiro, com seus imperativos do capital muscular e alta performance corporal, cujo principal índice é a aparência corporal. O segundo, com corpos cuja principal característica é a longevidade, o investimento na economia da força vital e o aprendizado de uma postura atenta, mas relaxada, diante da vida (Bizerril, 2007).

## Espiritualidades asiáticas e o corpo: o caso taoista

Definido sucintamente, taoísmo é “a religião autóctone organizada da China tradicional” (Kohn, 2001,p.1), caracterizada por uma cosmologia baseada na noção de Tao, associada a ideias de naturalidade e espontaneidade, que fundamenta um horizonte heterogêneo de saberes pertencentes aos mais diversos campos da civilização chinesa. Situo o taoísmo no campo dos estilos meditativos de espiritualidade, caracterizados pela ênfase na transmissão de técnicas que proporcionam uma transformação da consciência (Carvalho, 1994a). No caso do taoísmo, estas são fundamentalmente técnicas corporais (Bizerril 2007), cujo efeito de longo prazo é a obtenção de serenidade, controle sobre os desejos e a incorporação de um saber prático sobre o corpo próprio e alheio.



A partir do final dos anos 90, etnografei uma linhagem taoista transplantada para o Brasil pelo falecido mestre Liu Pai Lin (1907-2000). Chegado ao Brasil no final dos anos 1970, em visita à família, estabeleceu-se na cidade de São Paulo, onde iniciou a transmissão da tradição para um grupo inicialmente formado em sua maioria por descendentes de migrantes asiáticos. Posteriormente, uma grande quantidade de praticantes brasileiros agregou-se ao núcleo original. O movimento difundiu-se para outras localidades no estado de São Paulo, para outras capitais brasileiras (dentre as quais estudei principalmente o caso de Brasília) e para outras grandes cidades latino-americanas (Hemsi, 2000; Bizerril, 2007). Composto por um público heterogêneo, ainda que majoritariamente pertencente às camadas médias urbanas, o conjunto dos praticantes taoistas se caracteriza por níveis distintos de engajamento com a tradição: do mero paciente de massagem, acupuntura ou fitoterapia, ou estudante ocasional de *taiji*, ao discípulo formal da linhagem que organiza seu estilo de vida mais em conformidade com uma estética taoista da existência. Neste último caso, as técnicas formam parte integrante de um modo de vida completo, que rege os ritmos diários, os horários das atividades cotidianas, as formas habituais de mover-se e estar no mundo<sup>24</sup>. O argumento central do artigo, sobre a potência do taoismo para oferecer alternativas às lógicas contemporâneas de consumo, torna-se mais pertinente se referido aos praticantes que se reconhecem como discípulos, caracterizados por um engajamento corporal intenso com a tradição. De todo modo, em vários depoimentos de praticantes de todos os níveis (apresentados em detalhes em Bizerril, 2007), transparece o papel do aprendizado dos movimentos lentos do *taijiquan* (ou de técnicas afins) como experiência fundamental de uma transformação nos ritmos da existência cotidiana. A conquista da serenidade é repetidamente atribuída pelos praticantes aos efeitos de longo prazo dos treinamentos cotidianos.

Recupero o argumento de Csordas (2008) sobre um paradigma da corporeidade, apoiado numa articulação entre a noção merleau-pontiana de “percepção” e a noção bourdiana de “*habitus*”. Neste contexto, o corpo aparece simultaneamente como sujeito e base existencial da cultura. Ao pensar as relações entre técnicas corporais taoistas e processos de subjetivação, entendo que o corpo, longe de ser a superfície passiva para expressão do texto cultural e da estrutura social é o sujeito de uma experiência significativa em um mundo da vida, sempre necessariamente cultural.

N(esta versão d) o taoismo, nem a oposição corpo/mente, nem a ideia do corpo como organismo biológico, um ente discreto separado do

ambiente cultural e natural<sup>25</sup>, fazem qualquer sentido. Além disso, o investimento da tradição taoista sobre a corporeidade não é um fim em si mesmo: o que se transforma é a pessoa como um todo, não apenas sua aparência. Sob a forma de uma “tecnologia de si”, ou “estética da existência”, a tradição taoista opera uma transformação das subjetividades, principalmente por produzir uma mudança no *habitus* mediante o treinamento de diversas técnicas corporais<sup>26</sup>. Do ponto de vista de suas práticas, a linhagem etnografada está centrada na alquimia interna taoista<sup>27</sup>, na medicina tradicional e nas artes marciais internas. Distinta das formas litúrgicas de taoísmo, a transmissão de mestre Liu prescindiu de sacerdotes e do culto a deidades taoistas, afirmou-se como movimento de leigos, pelo exemplo do próprio mestre, ele mesmo um homem leigo e casado.

Desejo evidenciar em minha descrição que se tornar taoista equivale a uma reorientação existencial cujo eixo é uma transformação significativa do esquema corporal e da consciência corporal. Reconheço, após alguns anos de pesquisa, que as transformações propostas pela tradição se evidenciam pelos efeitos dos treinamentos nos corpos, irreduzíveis a uma elaboração verbal explícita, nos depoimentos dos praticantes. Trata-se de aprender a utilizar o corpo de uma maneira característica e de desenvolver um modo específico de se relacionar multissensorialmente com o mundo, o corpo dos outros e o próprio corpo. O efeito mais visível desta transformação se manifesta ostensivamente por uma verdadeira incorporação de certos princípios éticos e cosmológicos. O corpo do praticante é um índice de seu estado de realização, não meramente por sua aparência, mas por seus recursos e condições.

A longevidade taoista é obtida fortalecendo o corpo a partir dos órgãos internos, contrariamente ao aspecto de juventude obtido biotecnologicamente pelo ocultamento das marcas que o tempo imprime sobre a pele, pela introdução de próteses para conceder ao corpo formas perfeitas, pela ingestão de complementos alimentares e esteróides para implementar um desempenho muscular excepcional. A tradição ensina uma estratégia existencial que consiste numa verdadeira economia da energia vital: utilizar apenas a força e a atenção necessária para desempenhar uma tarefa com eficácia, não se exceder no esforço, moderar os desejos e diminuir a velocidade.

Não por acaso, a aceleração vertiginosa contemporânea que caracteriza as formas hegemônicas de vida entre os plenamente incluídos no capitalismo tardio, acompanhada de uma agitação febril dos sujeitos em busca de formas cada vez mais intensas de estimulação sensorial e de gra-

tificação imediata são reconhecidas pelos mestres taoistas como um fator patogênico (Bizerril, 2006), que encurta a duração natural da vida, pois são a raiz do adoecimento e do envelhecimento precoce. Esta percepção se expressa num verdadeiro lema dos ensinamentos do mestre Liu Pai Lin: “pessoas de meia-idade, andem devagar (a caminho do cemitério)”.

O treinamento ensina outros modos de ficar de pé, mover-se, sentar e respirar. Pela observação e imitação da natureza<sup>28</sup> e do corpo exemplar do mestre (ou do mero instrutor), quem pratica aprende a ser outro (Bizerril, 2005, 2007). A transformação se situa num plano bastante concreto: o aumento da vitalidade, a melhoria da condição geral de saúde, o aumento da flexibilidade e da maleabilidade/adaptabilidade<sup>29</sup>. Esta transformação, entendida como governo de si, é sumarizada no terceiro poema do Livro do Caminho e da Virtude (*Daodejing*), um dos principais clássicos taoistas: o sábio governa (o país interior<sup>30</sup>) esvaziando o coração (de pensamentos e emoções), enchendo o ventre (o *dantian* inferior, centro de gravidade do corpo e sede da vitalidade), enfraquecendo os desejos e robustecendo os ossos<sup>31</sup>.

Tal como o *gym* de boxe (etnografado por Wacquant, 2002), o local para a prática dos treinamentos taoistas (Bizerril, 2005, 2007) pode ser descrito como uma ilha de ordem em meio ao caos da metrópole. O contraste entre o ritmo nervoso da cidade de São Paulo<sup>32</sup> e a serenidade dos locais de treinamento atingiu-me corporeamente, desde a primeira vez que entrei no em um salão de treinamento, em 1998<sup>33</sup>, até minha visita mais recente, em 2009<sup>34</sup>, em uma rápida passagem pela cidade. Silêncio, movimentos lentos, fala em voz baixa dão o tom destes espaços: o treinamento taoista instaura um *cronotopo*<sup>35</sup> específico onde quer que ocorra: no salão de treino de um instituto em que se ensinam estes saberes, em um parque público, num posto de saúde, num clube, num jardim, no espaço doméstico. É fundamentalmente o modo de engajamento corporal dos praticantes que constitui o tempo e o espaço do treinamento.

Para os taoistas, treinar é reiteradamente instalar no corpo um “modo somático de atenção”<sup>36</sup> (Csordas, 2008) específico, caracterizado pela atenção dialógica ao mundo e aos outros corpos/sujeitos, de modo a mover-se em harmonia e com o mínimo de desgaste. O treinamento transforma em experiência corporificada os princípios sintéticos da filosofia e da cosmologia taoista, aplicáveis a uma grande variedade de domínios da vida. Segundo a concepção taoista, o funcionamento da natureza - caracterizado pela lentidão, circularidade e alternância dos contrários - seria o

modelo a ser emulado para se ter sucesso nos mais diversos domínios da vida humana: medicina, artes marciais, artes, meditação, vida amorosa, relações sociais, organização da paisagem (*Fengsu*), política, etc. Embora diferentes treinamentos objetivem efeitos e enfatizem efeitos específicos, em última instância, a somatória das práticas corporais diárias transforma uma cosmologia em um conjunto de disposições corporais que expressam no cotidiano um “caminho de vida”.

Descritos como meios para o aprendizado de certos “modos somáticos de atenção”, os treinamentos taoistas, portanto, ensinam formas específicas de estar atento “com” o corpo e estar atento “ao” corpo<sup>37</sup>. No caso, os engajamentos sensorio e motor são elaborados culturalmente no taoísmo em termos da estética da alternância dos contrários/complementares *yin/ yang* e do mover-se em harmonia com o ambiente e com o tempo<sup>38</sup>.

Exemplifico esta afirmação analisando um único treino básico<sup>39</sup>, considerado pelo mestre Liu Pai Lin um dos quatro treinos fundamentais que seus discípulos deveriam praticar com regularidade. Chamado de postura da árvore (*zhang zhuang*<sup>40</sup>), era considerado pelo mestre uma das “portas de entrada para o Tao”<sup>41</sup>. Trata-se de uma técnica de longa vida e de cultivo da força interna bastante conhecida nas artes marciais internas chinesas, principalmente na transmissão taoista, mas é também praticada como uma técnica de serenidade, uma forma de meditação, como é enfatizado na transmissão da linhagem de mestre Liu.

O praticante se posiciona de pé, com as pernas abertas na largura dos ombros e os braços erguidos à frente do corpo, com os dedos médios se tocando, na altura do coração, como se segurasse uma bola nos braços, ou abraçasse um tronco de árvore. Com a atenção no centro de gravidade do corpo, permanece aparentemente imóvel<sup>42</sup>, buscando manter-se em um estado de vacuidade<sup>43</sup> e serenidade. O corpo permanece relaxado, com o mínimo de força para manter o equilíbrio e os braços erguidos. Ombros e cotovelos pendem para baixo, a coluna se alonga alinhando o cóccix e o topo da cabeça. A língua toca o céu da boca e os olhos se mantem semi-cerrados, de modo que a atenção não se perca nem no ambiente externo, nem nos pensamentos e emoções.

Esta técnica corporal pode ser considerada como um verdadeiro programa de treinamento em um só exercício. Segundo meus interlocutores, mas também por minha própria experiência de “participação observante”, a prática diária traz uma série de efeitos combinados. Em primeiro lugar, segundo a perspectiva taoista, a postura correta induz o esvaziamento da

mente<sup>44</sup>. Em segundo lugar, ocorre uma melhoria da condição geral de saúde, por um aumento da vitalidade. Segundo os ensinamentos do mestre Liu Pai Lin, um ano de treinamento da postura da árvore tem benefícios equivalentes a vários anos de treinamento da forma do *Taijiquan*. Paradoxalmente, a prática de uma postura, em um estado de imobilidade, ensina como se mover de uma forma mais harmônica, relaxada, equilibrada, econômica e espontânea. Tudo se passa como se a imobilidade auxiliasse na tarefa de desaprender hábitos nocivos de movimento – caracterizados pela agitação, força desnecessária<sup>45</sup>, desequilíbrio e fragmentação das partes do corpo.

Resumindo, no nível mais evidente deste treinamento, ele ensina, de forma vivida, dois princípios mencionados pela tradição oral e pelos textos clássicos do *taijiquan*: 1) o princípio da unidade (*bun yuan*), isto é, o corpo deve se mover sempre a partir do centro, sem que haja movimentos independentes dos membros. Para que a mão se mova, a postura do corpo e todas as articulações devem se ajustar para produzir o movimento. 2) o princípio do relaxamento (*fang song*), de acordo com o qual o peso deve fluir para baixo, ou seja, a articulação do ombro repousa sobre o tronco, a ponta do osso do cotovelo aponta para baixo, as pernas permanecem naturalmente semi-flexionadas, mas com as articulações flexíveis. Entre um movimento de expansão e outro, o corpo deve estar livre de tensões musculares.

Além disso, a permanência no silêncio e na serenidade ensina uma nova forma de perceber o corpo próprio. A literatura de *qigong* e a tradição oral descrevem uma série de sensações que devem derivar da prática regular. Dentre as mais comuns, estão sensações de calor, especialmente em mãos e pés outrora frios, e no centro do corpo (*taiyuan*), mas também de formigamento e de corrente elétrica que são reconhecidas pelos praticantes taoistas como manifestação do incremento na circulação da energia vital (*qi*)<sup>46</sup>. Acredito que o treinamento tanto induz certas sensações quanto ensina a reconhecê-las. Isto é, o fundamento dos treinamentos é um conhecimento transgeracional acumulado sobre certas potencialidades corporais culturalmente codificadas. Ao mesmo tempo, o fato da maioria dos treinamentos desta linhagem taoista ser realizada em silêncio e em câmera lenta, propicia as condições ideais para o aprimoramento de uma consciência do corpo próprio: tanto motora e proprioceptiva quanto enteroceptiva<sup>47</sup>. O vocabulário do *qi* permite descrever uma série de sensações distintas, com sentidos diferentes de acordo com a situação social vivida (Frank, 2000). As experiências vividas durante o treinamento se tornam, para os praticantes, uma evidência experiencial, indicadora de que passaram a habitar o mundo da vida taoista.

Alguns dos meus interlocutores, praticantes deste treinamento, relatam um aumento da sensibilidade ao próprio corpo (isto é, da consciência de seu nível de saúde e vitalidade, da postura e dos graus de tensão ou relaxamento), mas também aos corpos alheios, tanto na prática das terapêuticas taoistas (como a massagem *tuiná*<sup>48</sup>) quanto nos treinamentos preparatórios para a aplicação marcial do *taijiquan* (*tui son*<sup>49</sup>). Com o tempo, o que era um modo somático pouco familiar, mantido a duras penas somente durante o treinamento, passa a integrar-se ao esquema corporal e participar da postura e da movimentação cotidianas. Pode-se caminhar, dirigir um automóvel, esperar um ônibus, sentar-se em uma cadeira, comer, estudar, trabalhar, etc., servindo-se deste mesmo estilo de utilização do corpo.

## Considerações finais

Para encerrar, gostaria de fazer algumas considerações de caráter teoricometodológico e depois prosseguir com questões mais pontuais derivadas da descrição d(esta versão d) do taoismo (no Brasil) para pensar a relação entre corporalidades e processos de subjetivação no mundo contemporâneo.

O percurso que propus teve o intuito de confrontar dois níveis distintos de análise das condições de vida no mundo contemporâneo: uma versão da macro-análise das sociedades globalizadas, articulada à descrição etnográfica de um dentre inúmeros modos de vida possíveis nas grandes cidades. Particularmente, interessou-me mostrar o contraste entre os modos de subjetivação corporificada hegemônicos, situados no horizonte da produção biotecnológica dos corpos nas sociedades de consumo, e uma dentre várias possibilidades de subjetivação alternativa, por meio do engajamento em outras práticas corporais e representações culturais sobre o corpo, proveniente de uma cosmologia por assim dizer, holista<sup>50</sup>.

Ao mesmo tempo em que as análises macro podem revelar tendências sistêmicas que tendem à hegemonia no contexto do capitalismo global, delas escapam fenômenos igualmente significativos, mas que ocorrem nas margens, fissuras, exceções e interstícios das cosmologias capitalistas. Em alguma medida, a macro-análise apresenta tendências sistêmicas mais visíveis como se fossem um movimento homogêneo, o que arrisca tender a uma caricatura, mas ao mesmo tempo tem valor cartográfico.

A constatação da multiplicidade dos modos de vida das sociedades multiculturais contemporâneas estabelece limites para análises univer-

salizantes. Isto ecoa a crítica aos pressupostos de totalidade e coerência subjacentes aos conceitos clássicos de cultura e sociedade, previamente formulada por Barth (2000). Por outro lado, a atenção aos processos globais se tornou indispensável a uma reformulação do lugar da antropologia e do método etnográfico na compreensão de fenômenos emergentes do mundo contemporâneo, visto que, como já apontado por Clifford (1999), atualmente faz pouco sentido pensar em grupos sociais totalmente isolados, imunes aos efeitos diretos ou indiretos de processos macro, derivados do capitalismo transnacional. Neste contexto, considero que pode ser produtivo tratar os níveis micro e macro de análise como suplementares, ao invés de mutuamente excludentes.

Investigar uma tradição minoritária como o taoísmo no Brasil está em consonância com a tradição etnográfica na antropologia, voltada para a compreensão do pequeno e do exótico. Não deixa de ser intrigante que uma tradição tão exótica conquiste adeptos no Brasil<sup>51</sup>. De todo modo, há algo que o texto cultural taoista, bem como sua estética da existência, oferece a seus praticantes no mundo globalizado e que se revela quando a etnografia do taoísmo dialoga com a macro-sociologia da modernidade líquida.

Na era das culturas somáticas, da produção corporificada de si e da obsessão com a saúde, a juventude e a longevidade, o taoísmo oferece uma via alternativa àquela proposta pelas biotecnologias e seus corpos para consumo. Diante da grande desorientação contemporânea (Rolnik, 2007; Sibília, 2008), espiritualidades contemplativas como o taoísmo abrem a possibilidade de situar-se num ritmo existencial pautado pela serenidade, e não pela aceleração ininterrupta. Ao mesmo tempo, sua “cosmovivência”<sup>52</sup>, marcada pelo pressuposto da mutação incessante, pode ser bastante sedutora em particular para os sujeitos mais atingidos pelos processos de desterritorialização contemporânea.

O taoísmo oferece uma teoria da existência como fluxo sem, contudo, ser caótica. A noção-chave é a de mutação (*y*). Não por acaso, um dos clássicos de referência na linhagem que etnografei é o *Yijing* (O Livro das Mutações), apresentado pela exegese oral taoista como um tratado cosmológico em que estão contidos os segredos do movimento incessante da natureza e da vida humana, mas também dos treinamentos. Este pode também ser consultado como um oráculo, orientando a tomada de decisões diante dos dilemas da existência. A cosmologia do *Yijing* opera um empoderamento do sujeito que, munido da sabedoria transmitida pelos mestres do Tao, poderia transformar as situações a seu favor e superar as calamidades que abundam no mundo atual.

Diferente da modernidade líquida, descrita por Bauman, o mundo da vida taoista tem como um de seus traços distintivos a presença de ordem no movimento incessante. Pode funcionar como um antídoto para o senso de catástrofe pessoal e coletiva iminente, inevitável e imprevisível, que segundo Bauman (2008) seria característico das angústias líquido-modernas, pois oferece uma contraparte encantada à narrativa niilista contemporânea. Apresenta uma pedagogia da vida em movimento que se contrapõe à errância a que está condenado o consumidor líquido-moderno (BAUMAN, 1999). Como “tecnologia de si” corporificada, ensina um modo de existir que se contrapõe ao sujeito da falta e ao consumismo compulsivo. Como a água, o sábio taoista é aquele que personifica esta estética da existência: ensina a fluir com o movimento da natureza, sem esforço, mantendo sua integridade diante das mutações do mundo. Neste sentido, argumento que o taoismo pode ser pensado no contexto globalizado como um contradiscurso da modernidade líquida<sup>53</sup> e não como o novo idioma ideológico do capitalismo contemporâneo, segundo a análise de Žizek (*apud* Costa, 2004, e Ortega, 2008).

Recupero aqui a ideia de Edward Hall (1984) de que as culturas têm um ritmo característico<sup>54</sup>, para entender o apelo da tradição taoista para sujeitos contemporâneos sob o influxo da modernidade líquida. Considerando que na tradição taoista, o discurso não tem valor em si, desvinculado da experiência, reconheço a complementaridade da perspectiva do “texto cultural” e do “paradigma da corporeidade”, conforme o argumento de Csordas (2008). Meus interlocutores tornaram-se taoistas pela reiteração de uma experiência sensorio-motora, a qual instaura no praticante uma outra presença corporal e existencial, mediante o treinamento. Ser taoista é existir no corpo e com o corpo em uma estética da circularidade, da lentidão e do silêncio que contrasta com a velocidade crescente e o ruído incessante do mundo globalizado.

Contudo, por ser ressignificado no contexto da individualização líquido-moderna, paira sobre o taoismo um risco<sup>55</sup> de empobrecimento simbólico (e experiencial), pelo desgaste do símbolo religioso que acompanha sua exposição à lógica de consumo, sob efeito da mercantilização. A maior ameaça são apropriações *new age*<sup>56</sup> e bio-ascéticas<sup>57</sup> de suas técnicas corporais, descontextualizadas de sua filosofia e modo de vida. Somente preservando seu lugar de voz discordante com relação aos discursos consumistas, pode o taoismo oferecer uma contribuição significativa no enfrentamento dos dilemas da modernidade líquida.



## Notas

\* Doutor em antropologia social pelo PPGAS/UnB, coordenador do grupo de pesquisa interdisciplinar Diálogo. Este artigo integra parte dos resultados do projeto de pesquisa Corporalidade e Subjetivação no Mundo Contemporâneo. Uma versão preliminar foi apresentada em espanhol na VIII Reunião de Antropologia do Mercosul, 29/09-02/10/09, Buenos Aires - Argentina. E-mail: jbizerril@yahoo.com.br

<sup>1</sup> O mesmo que *Tao Te Ching*, grafado segundo a norma *pinyin* de transliteração dos caracteres chineses. Utilizo a tradução do sacerdote taoista Wu Jyh Cherng (2001), do chinês para o português.

<sup>2</sup> Como Csordas (2008), considero os mundos da vida como plurais, já que culturais, visto que a existência corporificada não é exterior ou anterior à cultura.

<sup>3</sup> Aplicada ao Brasil, esta descrição é compatível com certas formas de mística *New Age* ou de neopentecostalismo, cada qual dialogando com a lógica de mercado e com o consumo a sua maneira.

<sup>4</sup> Segundo Duarte (1994) a família aparece como valor em todas classes sociais, com representações distintas em cada classe. Mesmo diante da crise da família nuclear patriarcal e da diminuição do parentesco extenso nos contextos urbanos, concomitante a emergência de novas formas de parentalidade e conjugalidade, ainda se constata o valor do parentesco nas redes de solidariedade social.

<sup>5</sup> Além das associações contemporâneas mais voluntárias, por afinidades estéticas e de estilo de vida, subsiste no país também a importância da comunidade religiosa, e em alguns casos, de vizinhança, como fonte de pertença e de solidariedade social.

<sup>6</sup> Conforme os dados do Censo demográfico 2000, a soma das pessoas declaradas “sem religião”, com religiões “não determinadas” ou “sem declaração” perfaz 13.234.004, em relação a uma população total de 169.872.856.

<sup>7</sup> A imensa maioria dos adeptos desta versão da tradição taoista provem destes segmentos sociais, com apenas algumas exceções provenientes das classes populares.

<sup>8</sup> Termo tomado de empréstimo da obra de Bourdieu para descrever, como característica da vida líquido-moderna, a impossibilidade de controlar as condições da própria vida, de fazer planejamentos de longo prazo, bem como de diminuir o risco de se tornar uma das “baixas colaterais” da modernização (Bauman, 2007).

<sup>9</sup> Este adjetivo descreve sociedades com diferentes comunidades culturais (Hall, S., 2003). No caso brasileiro, a configuração tanto deriva da experiência colonial que implicou um arranjo hierárquico das diferenças culturais, quanto da migração europeia e asiática do século XX, além dos processos globais mais recentes de hibridismo cultural.

<sup>10</sup> Referido ao tema do sujeito e das etnias diaspóricas (Hall, S., 1997, 2003; Clifford, 1999), e não a domesticação da alteridade cultural para consumo pelas elites globais (Bauman, 2007).

<sup>11</sup> Falar em nível sub-individual implica pensar o sujeito como múltiplo e contraditório, ao invés de considerar o indivíduo como transparente e coerente. A reflexão deleuziana (por exemplo, Deleuze e Guattari, 1997, 2004) aponta a coexistência de desejos divergentes em um mesmo sujeito, de agenciamentos sociais contraditórios e de uma tensão entre movimentos de territorialização e desterritorialização das identidades.

<sup>12</sup> No Censo de 2000, não constava “taoistas” como categoria, de modo que possivelmente

os que se declararam taoistas figuravam entre os 7.832 adeptos de “outras religiões orientais”. No caso de minha pesquisa, havia também praticantes que, quanto a identidade religiosa, definiam-se como católicos, espíritas ou budistas. E além disso, constatei em meu trabalho de campo sobre taoísmo, que muitos praticantes, inclusive bastante engajados no taoísmo como caminho espiritual, não o descreveriam como religião (Bizerril, 2007). Situação análoga é descrita por Alves (2006) em relação aos budistas. Isto pode ter implicações para a análise dos índices demográficos de pertença religiosa. Com relação ao caso budista, uma certa insegurança no declarar-se adepto de uma versão desta religião é discutido por Usarski (2004) em seu artigo sobre a situação minoritária do budismo no Brasil.

<sup>13</sup> Restringindo a descrição apenas ao taoísmo no Brasil, identifico pelo menos três linhagens taoistas distintas: a escola de mestre Liu Pai Lin, fundada em São Paulo; a escola transnacional de Mantak Chia; e a Sociedade Taoista do Brasil, fundada no Rio de Janeiro pelo sacerdote Wu Jyh Cherng.

<sup>14</sup> Como observei em certo número de eventos no contexto brasileiro e paulista, a tradução consecutiva é um recurso utilizado com frequência pelos especialistas estrangeiros de tradições diversas: japoneses, chineses, indianos, tibetanos, etc.

<sup>15</sup> Com relação à importância do imaginário orientalista na adesão ao taoísmo, ver Bizerril (2007).

<sup>16</sup> Isto é, marcadas pela ideologia individualista, que no contexto brasileiro, como em outras sociedades ocidentalizadas periféricas, se caracteriza por “uma baixa ou heterogênea institucionalização” (Duarte, 1998, p. 24).

<sup>17</sup> Parto da noção de sujeito pós-moderno (Hall, S., 1997) – desprovido de qualquer núcleo estável e coerente de identidade – que possuiria simultaneamente um repertório de possibilidades identitárias, potencialmente contraditórias e contextuais. Gênero, raça, classe, etnia, orientação sexual, religiosidade/espiritualidade, estilo de vida, etc., seriam coordenadas de identidade que nunca esgotam ou abarcam completamente a identidade de um dado sujeito, mas que apenas parcialmente o situam, no contexto de uma interpelação específica.

<sup>18</sup> É preciso considerar os contracircuitos da globalização. Em particular a diáspora dos especialistas asiáticos do sagrado, como é o caso de mestres taoistas (Bizerril, 2007) ou tibetanos (Nina, 2006).

<sup>19</sup> Recordemos que, como a penetração da ideologia individualista no Brasil foi até agora irregular, é preciso ter a precaução de não generalizar estes processos. Ainda assim, tanto as lógicas de consumo quanto a tendência à padronização dos corpos magros e musculosos segundo o idioma da *fitness* estão visivelmente presentes entre as camadas médias das maiores cidades brasileiras.

<sup>20</sup> No segundo volume da História da Sexualidade, Foucault (1998, p. 15) define as artes da existência ou técnicas de si como: “práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens (sic) 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.”

<sup>21</sup> No texto homônimo publicado na edição francesa da coleção *Dits et Ecrits*, Foucault (2004, p. 79-80) define as técnicas de si como aquelas que “permitem aos indivíduos efetuarem, sozinhos ou com a ajuda de outros, um certo número de operações sobre seus corpos e suas almas, seus pensamentos, suas condutas, seus modos de ser; de transformarem-se a fim de atender um certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou de imortalidade”.

<sup>22</sup> Em seu ensaio pioneiro, publicado originalmente em 1935, Mauss (2003) define técnica corporal como um modo tradicional de utilizar o corpo.

<sup>23</sup> A ênfase da tradição taoista sobre a saúde e longevidade como partes integrantes de sua experiência espiritual característica são bastante evidentes (Kohn e Yoshinobu (eds.), 1989; Kohn, 2001; Bizerril, 2007). Contudo, não se esgotam em um fim em si mesmo, mas são um meio para viabilizar a concretização da realização espiritual bem como uma oportunidade para contribuir com o bem-estar coletivo.

<sup>24</sup> Para uma descrição mais detalhada dos efeitos das técnicas corporais taoistas sobre as sensibilidades e modos de vida de seus praticantes, ver Bizerril (2007).

<sup>25</sup> Em conformidade com a teoria da medicina tradicional taoista, o corpo e a natureza estão em uma relação de continuidade. O corpo é uma réplica em miniatura do universo, composto pelas mesmas forças que o constituem – as duas modalidades fundamentais da vida, *yin-yang*, as cinco energias: metal, água, madeira, fogo e terra – que também se expressam nas direções do espaço, estações do ano, sabores, notas musicais e emoções básicas, só para citar alguns exemplos.

<sup>26</sup> O repertório de técnicas corporais da linhagem taoista do mestre Liu Pai Lin compreende ginásticas (por exemplo, *baduanjin*); artes marciais internas (*taijiquan*, *bagua-zhang*); diversas formas de *qigong*, meditação “sentar na calma” (*jingzuo*), *daoyin*; diversas auto-massagens; bem como técnicas terapêuticas propriamente ditas da medicina tradicional chinesa (acupuntura, fitoterapia, *Tuina*). (Ver Bizerril, 2005, 2007),

<sup>27</sup> A tradição taoista desenvolveu uma série de técnicas para obtenção da longevidade, preservação da saúde e despertar da espiritualidade. Consonante com a perspectiva expressa em clássicos como o *Huangdi Neijing Suwen* (O livro de medicina interna do Imperador Amarelo), o *Yijing* (O Livro das Mutações) ou o *Daodejing*, o ser humano se constituiu como uma réplica em miniatura da natureza, constituído das mesmas forças, em escala reduzida. Desta perspectiva, seria possível transformar o corpo/consciência do praticante por um processo de refinamento que utiliza como ingredientes as próprias energias componentes de seu corpo, bem como as energias disponíveis no mundo natural, em certos horários e locais.

<sup>28</sup> Estou ciente dos cuidados que um olhar antropológico demanda às menções a “natureza”. Como os seres humanos não têm acesso direto a um mundo objetivo, falar em natureza é sempre necessariamente falar de uma concepção cultural sobre o funcionamento do mundo e o lugar do humano nele. A ideia de natureza na tradição taoista é marcada por certa ambiguidade (Bizerril, 2007). Embora o cosmo seja pensado em termos de uma ordem cíclica em permanente renovação, as forças da natureza podem tanto ser benéficas ou nocivas, dependendo da sabedoria ou ignorância dos seres humanos.

<sup>29</sup> O *Daodejing*, um dos principais clássicos taoistas para esta linhagem, afirma a relação entre vida e flexibilidade de um lado, e morte e rigidez de outro (Poema 76). E apresenta a água como um verdadeiro modelo de atitude diante dos obstáculos e desafios da existência (Poema 78)

<sup>30</sup> A imagem do próprio corpo como “país interior” é analisada por Schipper (1997) em sua etnografia sobre a linhagem dos Mestres Celestes. Na linhagem que etnografei, escutei do mestre Liu Chih Ming uma interpretação oral análoga do poema 3 do *Daodejing*.

<sup>31</sup> Os treinamentos que objetivam a renovação da medula óssea são o fundamento de uma técnica clássica de longevidade taoista. Na Medicina tradicional chinesa, existe uma relação entre os ossos, o sistema de rins e a energia da água. Com o envelhecimento, os rins se

enfraquecem, os ossos se tornam quebradiços e diminui a quantidade e a qualidade dos fluidos corporais.

<sup>32</sup> Desde de meu primeiro período de trabalho de campo, em 1998, tenho atentado para o impacto do ritmo característico do espaço urbano sobre os corpos dos transeuntes (Bizerril 2007). Talvez isto seja mais evidente na experiência de um etnógrafo oriundo de uma cidade de porte muito menor, como é o meu caso.

<sup>33</sup> Na Associação Tai Chi Pai Lin/ Espaço Luz, em Vila Madalena.

<sup>34</sup> Ao CEMETRAC (Centro de Medicina Tradicional Chinesa), no bairro da Liberdade, o bairro asiático da cidade.

<sup>35</sup> Noção de Bakhtin que se refere a uma unidade espaciotemporal indissociável, com características próprias (Bakhtin, 1988; Holquist, 1990).

<sup>36</sup> “Os modos somáticos de atenção são maneiras culturalmente elaboradas de estar atento a e com o corpo em ambientes que incluem a presença corporificada de outros” (Csordas, 2008, p. 372).

<sup>37</sup> A perspectiva de Csordas pode ser aplicada com bastante propriedade a investigação do taoísmo: “A atenção a uma sensação corporal pode então tornar-se um modo de estar atento ao meio intersubjetivo que ocasiona aquela sensação. Assim, a pessoa está prestando atenção com o próprio corpo” (Csordas, 2008, p. 372).

<sup>38</sup> O taoísmo prescreve um modo de agir específico referido aos horários do dia e estações do ano, que acompanha os ritmos do mundo natural. Há horários específicos para mover-se e se recolher, alimentar-se, descansar, meditar, captar energia da natureza, etc, em conformidade com a circulação da energia vital (qi) pelos meridianos (*jingluo*) de acordo com a teoria da medicina tradicional chinesa. Há também treinamentos específicos a serem enfatizados de acordo com a época do ano.

<sup>39</sup> Para mais detalhes sobre o repertório de treinamentos desta linhagem taoista, ver Bizerril (2005, 2007) e Hemsí (2000).

<sup>40</sup> Em chinês seria algo como “ficar de pé como uma árvore”.

<sup>41</sup> Anotação de campo do curso o *I Ching Taoista*, ministrado por Antônio Moreira, discípulo do mestre Liu Pai Lin, em Brasília, 2003.

<sup>42</sup> Pois internamente, ocorre uma série contínua de pequenos movimentos inconscientes de ajuste do corpo à força da gravidade. Os músculos estabilizadores, relaxam e contraem, as articulações se ajustam em uma posição mais confortável, nem totalmente esticadas, nem muito dobradas. A respiração flui, de forma natural, sem ser objeto de controle consciente.

<sup>43</sup> A compreensão dos termos descritivos de experiências meditativas é considerada indissociável da experiência vivida e irreduzível ao intelecto, nas tradições taoista e budista. Definitivamente é um dos aspectos de mais difícil descrição desta tradição.

<sup>44</sup> Um dos meus interlocutores, Antônio Moreira, relatou-me uma situação em que vivenciou esta experiência instantaneamente, durante um treinamento, quando uma praticante mais experiente corrigiu levemente o alinhamento de sua postura.

<sup>45</sup> No nível marcial, este treinamento ensina um tipo especial de força, baseada na estrutura integrada de todo o corpo e não na potência e na tensão de grupos musculares isolados.

<sup>46</sup> Ronaldo Fernandes, outro de meus interlocutores, relatou uma experiência bastante impressionante com este treinamento, e as fortes sensações que sentiu, antes mesmo de ter tido contato com as descrições correntes de efeitos esperados dos treinamentos (Bizerril, 2007).

<sup>47</sup> A propriocepção diz respeito a percepção da postura, movimento e orientação espacial do corpo próprio, enquanto a enterocepção refere-se a sensações referentes ao interior do corpo próprio.

<sup>48</sup> *Tui ná* é um dos sistemas de massagem da medicina tradicional chinesa. Opera fundamentalmente com diferentes técnicas para manipular diversos pontos de acupuntura ao longo dos 12 meridianos ordinários. As manobras correspondem fundamentalmente às funções de tonificar (incrementar o fluxo de *qi*), sedar (diminuir o fluxo de *qi* para aliviar uma situação de bloqueio ou estagnação) ou equilibrar. São escolhidas em função de um complexo diagnóstico prévio da condição geral de saúde do paciente, que combina os exames da língua, da face, do pulso e a anamnese. No sistema ensinado por mestre Liu Pai Lin, as pressões são mais suaves (e menos dolorosas) do que em outras escolas de *tui ná*. Além disso, seu sistema enfatiza a ação sobre os pontos reflexos das solas dos pés e as massagens na região central do corpo como recursos terapêuticos fundamentais.

<sup>49</sup> O treinamento marcial no *taijiquan* se depende do desenvolvimento de habilidades de compreensão do corpo alheio por meio do contato tátil, inicialmente apenas por encostar levemente os pulsos. O sistema prescreve movimentos circulares, cujo padrão mais básico é o de empurrar com uma mão em direção à linha central do corpo do parceiro, enquanto este executa um movimento de desviar. Os papéis se alternam entre avançar e recuar, empurrar e desviar, como uma expressão do diagrama do *taiji* (☯) em que *yin* e *yang* se sucedem ininterruptamente. O exercício ensina a ajustar toda a postura corporal para atacar ou defender-se, evitando o uso de uma força muscular rígida e concentrada apenas nos membros.

<sup>50</sup> Caberia especificar ao certo de que modos específicos o mundo da vida taoista corresponde a uma concepção holista, para evitar a crítica já feita à oposição dumontiana individualismo/holismo (Dumont, 1966, 1990), que a acusa de ser mais uma expressão da célebre dicotomia eurocêntrica “nós”/“eles”.

<sup>51</sup> Nesta linhagem, entre os descendentes de migrantes asiáticos, o retorno às raízes culturais constitui uma motivação importante para tornar-se taoista. Entre a população brasileira pertencente a outros grupos étnicos ou subculturais, deve-se buscar outros motivos, ainda que nos dois grupos constatarei a presença do imaginário do “oriente” (Bizerril, 2007).

<sup>52</sup> Utilizo este neologismo para enfatizar que não se trata de uma “visão de mundo” (*Weltanschauung*), mas sim de um posicionamento corporificado enraizado no “mundo da vida” (*Lebenswelt*).

<sup>53</sup> Inspirei-me no argumento análogo de Carvalho (1998), que apresenta a antropologia e o esoterismo como dois contradiscursos da modernidade.

<sup>54</sup> Concordo com Lebreton (2006) que se deva fazer uma ressalva ao pressuposto de uma excessiva homogeneidade das culturas que subjaz aos estudos de proximidade de Eduard Hall (1966, 1982, 1976, 1984). Contudo, considerando a tradição taoista apenas como uma corrente de tradição cultural em um universo multicultural, acredito que a ideia de um ritmo corporal que lhe caracteriza seja bastante fiel ao que encontrei em meu trabalho de campo.

<sup>55</sup> Compartilhado de modo geral pelas religiões no mundo contemporâneo, mas mais grave para aquelas que perderem sua dimensão iniciática, conforme já apontado por Carvalho (2001).

<sup>56</sup> A *New age* tem apropriado técnicas de espiritualidades de estilos diversos, descontextualizadas de seu uso tradicional (Carvalho, 1992) e recombinadas para finalidades terapêuticas do indivíduo psi (Amaral, 1994, 2000; Maluf, 2005).

<sup>57</sup> Bio-ascetismo é um termo de Ortega (2008) que se refere às novas formas de disciplina corporal contemporânea conformista da *fitness* que tem por finalidade obter a forma corporal perfeita, principalmente por meio de exercícios e dietas.

## Referências

- ALVES, Daniel. Notas sobre a condição do praticante budista. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n. 9, p.57-80, jan/jun 2006.
- AMARAL, Leila. Nova Era: um movimento de Caminhos Cruzados. In: *A Igreja Católica diante do Pluralismo Religioso no Brasil (III)*. São Paulo: Paulus, Estudos da CNBB, no 71, 1994, p. 101-145.
- AMARAL, Leila. *Carnaval da Alma: Comunidade, Essência e Sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- AUGÉ, Marc. *Não-Lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papirus, 1994.
- BAKHTIN, Mikhail. *Questões de literatura e estética*. São Paulo: Hucitec, 1988.
- BARTH, Fredrik. A análise da cultura nas sociedades complexas. In: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000, p. 107-139.
- BAUMAN, Z. *O Mal-estar da Pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BAUMAN, Z. *Globalização: as consequências humanas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BAUMAN, Z. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- BAUMAN, Z. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- BAUMAN, Z. *Vidas Desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vida Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- BAUMAN, Zygmunt. *Medo Líquido*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: *Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaios, Literatura e História da Cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985 [1933], Obras Escolhidas, vol.I.
- BERGER, P. Pluralización de los mundos de vida social. In: BERGER, P; BERGER, B; KELLNER, M. *Un Mundo sin Hogar. Modernización y Consciencia*. Santander: Sal Tareal, 1979, p. 63-80.
- BIRMAN, Joel. As novas formas de subjetivação. In: *O Mal-estar na atualidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 147-173.
- BIZERRIL, José. Mestres do Tao: Tradição, Experiência e Etnografia. *Horizontes Antropológicos*, vol. 24 Antropologia e Performance, Porto Alegre, PPGAS UFRGS, ano 11, p. 87-105, jul/dez 2005.

- BIZERRIL, José. Taoísmo como medicina. Trabalho apresentado no VIII CONGRESO ARGENTINO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL. *Simpósio 12 - Diversidade discursiva no Campo da Saúde: um estudo sobre tensões contemporâneas entre saberes hegemônicos e subalternos*. Salta: Editorial de La Universidad Nacional de Salta, 2006. 1 CD-ROM.
- BIZERRIL, José. *O retorno à raiz: uma linhagem taoísta no Brasil*. São Paulo: Attar, 2007.
- CARVALHO, José Jorge. Características do Fenômeno Religioso na Sociedade Contemporânea. In: BINGEMER, Maria Clara (org.) *O Impacto da Modernidade Sobre a Religião*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 133-195.
- CARVALHO, José Jorge. O Encontro de Novas e Velhas Religiões: Esboço de um Teoria dos Estilos de Espiritualidade. In: MOREIRA, Alberto & ZICMAN, René (orgs.). *Misticismo e Novas Religiões*. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 1994a, p. 67-98.
- CARVALHO, José Jorge. Tendências Religiosas no Brasil Contemporâneo. In: *A Igreja Católica diante do Pluralismo Religioso no Brasil (III)*. São Paulo: Paulus, Estudos da CNBB, nº 71, 1994b, p. 21-36.
- CARVALHO, José Jorge. Globalization, Traditions, and Simultaneity of Presences. In: SOARES, Luís Eduardo (org.). *Cultural Pluralism, Identity and Globalization*., Rio de Janeiro: UNESCO/ISSC/EDUCAM, 1996.
- CARVALHO, José Jorge. Antropologia e Esoterismo: Dois Contradiscursos da Modernidade. *Horizontes Antropológicos: Religião*, Porto Alegre, URGs, ano 4, n. 8, p. 53-71, junho de 1998.
- CARVALHO, José Jorge. A religião como sistema simbólico. Uma atualização teórica. In: *Fragmentos de cultura*, Goiânia, v.11 / n.1, p. 33-54, 2001.
- CLIFFORD, James. Culturas Viajeras. In: *Itinerarios Transculturales*. Barcelona: Gedisa, 1999, p. 29-64.
- CSORDAS, Thomas. *Corpo |significa| cura*, Porto Alegre: UFRGS editora, 2008.
- COSTA, Jurandir Freire. *O vestígio e a aura*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004
- DELEUZE, Gilles & Guattari, Félix. Devir-Intenso, Devir-Animal, Devir-Imperceptível. In: *Mil Platôs*, São Paulo: Editora 34, vol. 4, 1997 [1980], p. 8-99.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. Introdução à esquizo-análise. In: *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*, Lisboa: Assírio & Alvim, 2004 [1972], p. 285-336.
- DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: Essai sur le Système des castes*. Paris: Gallimard, 1966.
- DUMONT, Louis. *Individualismo*. São Paulo: Rocco, 1990.
- DUARTE, L. F. D. Horizontes do indivíduo e da ética no crepúsculo da família. In: RIBEIRO, I. (Org.). *Família e sociedade brasileira: desafios nos processos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Fundação João XXIII, 1994. p. 23-41.
- DUARTE, L.F. D. Pessoa e Dor no Ocidente. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre: UFRGS, vol. 9, p. 13-28, outubro de 1998.
- EDMONDS, Alexander. No Universo da beleza: notas de campo sobre cirurgia plástica no Rio de Janeiro. In: GOLDENBERG, M. (org.). *Nu & vestido. Dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. Rio de Janeiro/São Paulo: Ed.Record, 2002, p. 189-261.

- FRANK, Adam. Experiencing Qi. *Text, Practice, Performance*, vol. II, p.13-31, 2000.
- FEATHERSTONE, Mike. Body Modification: An Introduction. *Body & Society*, London, Thousand Oaks and New Delhi, SAGE Publications, Vol. 5(2-3): 1-13, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *A história da sexualidade 2: o uso dos prazeres*, Rio de Janeiro: Graal, 1998[1984].
- FOUCAULT, Michel. As técnicas de si (1994). In: COLETIVO SABOTAGEM (org.) *Por uma vida não-fascista*, 2004 p. 73-77. Disponível em: <<http://www.sabotagem.cjb.net>>.
- FOUCAULT, Michel. Uma estética da existência (1994). In: COLETIVO SABOTAGEM (org.) *Por uma vida não-fascista*, 2004 p. 78-105. Disponível em: <<http://www.sabotagem.cjb.net>>.
- GOLDENBERG, Mirian; RAMOS, Marcelo Silva. A civilização das formas: o corpo como valor. In: GOLDENBERG, M. (org.) *Nu & vestido. Dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. Rio de Janeiro/São Paulo: Ed.Record, 2002, p. 19-40.
- HALL, Edward. *The Silent Language*. New York: Premier Books, 1966.
- HALL, Edward. *The Hidden Dimension*. Garden City: Anchor Books, 1982.
- HALL, Edward. *Beyond Culture*. Garden City: Anchor Books, 1976.
- HALL, Edward. *The Dance of Life*. Garden City: Anchor Books, 1984.
- HALL, Stuart. Identidades Culturais na Pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.
- HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG/ Brasília: Unesco, 2003.
- HEMSI, Albert Roger. *Taiji Quan e Educação: trajetórias de alunos-professores da Escola Pai Lin*. 2000. Tese de Doutorado. Faculdade de Educação/USP, São Paulo, 2000.
- HOLQUIST, Michael. *Dialogism: Bakhtin and his world*. London: Routledge, 1990.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. *Censo demográfico 2000: características gerais da população*. Rio de Janeiro: IBGE, 2003.
- KOHN, Livia. *Daoism and Chinese Culture*. Magdalena: Three Pines Press, 2001.
- KOHN, Livia & YOSHINOBU Sakade (eds.) *Taoist Meditation and Longevity Techniques*. Michigan: Center for Chinese Studies/Michigan University press, 1989.
- LAO TSE. *Tao Te Ching*. Tradução Wu Jyh Cherng. Rio de Janeiro: Mauad, 2001.
- LEBRETON, David. *Adens ao Corpo: antropologia e sociedade*. Campinas: Papirus, 2003.
- LE BRETON, D. *A Sociologia do Corpo*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- MALUF, Sônia Weidner. Mitos coletivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da “Nova Era”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 499-528, Oct. 2005.
- MALYSSE, Stéphane. Em busca dos (H)alteres-ego: olhares franceses nos bastidores da corpolatria carioca. In: GOLDENBERG, M. (org.) *Nu & vestido. Dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. Rio de Janeiro/São Paulo: Ed.Record, 2002, p. 79-137



- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MONAGHAN, Lee. Creating 'the perfect body': a variable project. *Body & Society*, London/ /Thousand Oaks/New Delhi, SAGE Publications, Vol. 5(2-3): 267-290, 1999.
- NINA, Ana Cristina Lopes. *Ventos da impermanência*. São Paulo: EdUSP, 2006.
- ORTEGA, Francisco. *O corpo incerto*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2008.
- ROLNIK, Suely. *Cartografia Sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. 1ª reimpressão. Porto Alegre: Sulina/Ed. UFRGS, 2007.
- SABINO, César. Musculação. Expansão e manutenção da masculinidade. In: GOLDENBERG, Mirian(org.). *O Novos Desejos*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- SABINO, César. Anabolizantes: drogas de Apolo. In: GOLDENBERG, M. (org). *Nu & vestido. Dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. Rio de Janeiro/São Paulo: Ed.Record, 2002, p. 139-188.
- SCHIPPER, Kristofer. *Le Corps Taoïste: corps physique - corps social*. 4<sup>ème</sup> edition. Paris: Fayard, 1997.
- SIBILIA, Paula. *O Show do eu: a intimidade como espetáculo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- TOURRAINE, Alain. A desmodernização. In: *Poderemos Viver Juntos? Iguais e Diferentes*. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 29-67.
- TURNER, Brian S. Recent Developments in the Theory of the Body. In: FEATHERSTONE, Mike; HEPWORTH, Mike & TURNER, Brian S. *The Body: Social Process and Cultural Theory*, London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE Publications, 1995, p.1-31.
- USARSKI, Frank . O dharma verde-amarelo mal-sucedido - um esboço da situação acanhada do Budismo. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 52, n. 18, p. 303-320, 2004.
- WACQUANT, Loïc. *Corpo e Alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.