

movimentos religiosos no  
mundo contemporâneo  
coleção de antropologia

José Bizerril

# O retorno à raiz

uma linhagem  
taoísta no Brasil

 **CNPq / PRONEX**  
 *attar editorial*

coleção de antropologia  
MOVIMENTOS RELIGIOSOS NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

---

*Coordenador*

José Jorge de Carvalho

*Conselho Editorial*

Otávio Velho

José Jorge de Carvalho

Regina Novaes

Rita Laura Segato

Ari Pedro Oro

*Supervisão editorial*

Sergio Rizek

*Revisão*

Percival de Carvalho

*Diagramação e capa*

Silvana Panzoldo

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

---

Bizerril Neto, José

Retornar à raiz : tradição e experiência de uma  
linhagem taoísta no Brasil / José Bizerril Neto. -- São Paulo  
: Attar, 2007, -- (Coleção de antropologia : movimentos  
religiosos no mundo contemporâneo)

Apoio: CNPq, Pronex.

Bibliografia.

1. Antropologia social 2. Espiritualidade. 3. Medita-  
ção. 4. Tao. 5. Taoísmo I. Título. II. Série.

05-4288

CDD-306.6

Índices para catálogo sistemático:

1. Taoísmo : Sociologia da Religião 306.6

ATTAR EDITORIAL

rua Madre Mazzarello 336 05454-040 São Paulo - SP  
fone/fax (11) 3021 2199 www.attar.com.br

## O Caminho e a Arte da Etnografia

“...há muitas formas de pensar diferentes e legítimas” (Hall, E., 1976:9).

“A verdade está nas margens. É perdida quando é afirmada. Faz suas aparições momentaneamente, quando sistemas entram em colapso e dogmas são explodidos” (Jackson, 1989:187).

**N**a medida em que a cultura acadêmica, epítome do pensamento ocidental, descende do dualismo cartesiano, o taoísmo pode ser percebido posicionalmente como alteridade, mesmo quando praticado no mundo urbano. Duas cosmovisões antípodas, sem corpo e com corpo. Um neologismo, “cosmovivências”, expressaria melhor o sentido da comparação, pois não se trata de uma questão de visão de mundo, mas de experiência do mundo.

Por tratar-se de um saber sobre a vida, o taoísmo é fundamentalmente valorativo e perspectivo, está em contexto, confronta dilemas concretos da existência humana: finitude, doença, sofrimento. É certo que os corpos estão imbuídos de cultura em qualquer grupo humano, mas algumas culturas em particular posicionaram a corporalidade em um local de destaque como caminho ao saber; investiram mais na sedimentação da tradição nos corpos de seus membros; elaboraram, mais do que a “cultura ocidental”, a linguagem silenciosa dos corpos.

Tendo por tema a meditação, resisti à tentação de me aventurar a fazer uma “etnografia das paisagens mentais” de que fala Luiz Eduardo Soares (1994:231) em seu ensaio etnográfico sobre os efeitos da ayahuasca. Reconhecendo a

unidade corpo-consciência pressuposta pelo taoísmo, optei por investigar a cultura como corpo e na experiência do corpo, a minha própria e de meus interlocutores.

Buscando ser fiel ao espírito de uma etnografia, baseei minhas interpretações sobre a tradição taoísta em minha experiência de campo com uma linhagem particular, encabeçada no Brasil pelo mestre Liu Pai Lin. Pelas mesmas razões, evitei, sempre que possível, interpretações sobre o taoísmo como uma entidade abstrata e atemporal. Utilizei a literatura sinológica disponível e as traduções de alguns textos clássicos em uma proporção mínima, se comparados ao que aprendi sobre esta versão do taoísmo por meio de suas práticas. Percebo que há uma distância considerável entre a exegese da tradição baseada em uma "transmissão viva" e as leituras eruditas resultantes de uma acurada crítica textual dos clássicos, fundamentada em estudos de história e filologia chinesa. Reconheço, contudo, alguma relação de continuidade entre meu estudo de caso específico e, por assim dizer, as formas clássicas do taoísmo da China, mais adequadas como tema de um estudo de história das religiões, o que permite considerá-los como representantes da mesma tradição a despeito de suas especificidades. A análise de Livia Kohn (1991) sobre a mística taoísta identifica, por exemplo, dois núcleos temáticos que também encontrei em minha etnografia: a) a ênfase na saúde perfeita e na longevidade, já que o corpo físico, como réplica da natureza, é o ponto de partida da prática taoísta; e b) a existência da personalidade (isto é, do eu pessoal) como obstáculo à realização do *Tao*.

Já percorrido este trecho do caminho, é possível traçar um mapa com base nos marcos que deixei, capítulo após capítulo. No princípio era a inquietude e a insatisfação teórica, o anseio de trilhar um caminho próprio. O primeiro marco, a cartografia anterior à viagem, situar o taoísmo na paisagem religiosa brasileira, varrendo para longe a miragem do "distante oriente místico". O segundo marco, o ancoradouro no horizonte da experiência de um grupo social concreto. O terceiro marco, retrato do taoísmo em seu álbum de família. O quarto marco, diálogos no mundo do corpo sobre o corpo do mundo. O quinto marco, a dimensão narrativa do taoísmo. Uma substituição de metáforas, do texto cultural ao corpo cultural. Sexto marco, interlúdio lúdico-poético em movimento. Sétimo marco, o universo da experiência taoísta. Ao final, conclusões provisórias.

Em poucas palavras, nos capítulos anteriores, procurei sublinhar a unidade de teoria e prática no taoísmo, valendo-me de uma noção corporificada de saber. Isto é, o conhecimento deve integrar-se ao cultivo de todos os aspectos do ser humano e ser expresso ostensivamente na vida. Acredito que esta sua característica específica pode inspirar reflexões sobre as múltiplas formas de

conhecer e sobre o próprio ofício do antropólogo. Ser taoísta tem conseqüências existenciais concretas, manifestas nos próprios corpos dos praticantes. Também a antropologia, embora baseada em outras noções de conhecimento, poderia (ou deveria?) ser mais do que uma profissão acadêmica, mas um modo de ser mundo. Sua prática, um veículo de transformação pessoal (Carvalho, 1993) mediante o (re)conhecimento do outro. Neste contexto se situa a função terapêutica da etnografia (Tyler, 1987), ao reestruturar a experiência da alteridade por sua expressão na escrita, reintegrando o etnógrafo em seu mundo, como narrador que evoca sua experiência, poeticamente, para um leitor. A etnografia deve ser um texto dotado de eficácia. Um caminho para ser bem sucedido neste aspecto é incorporar o insólito e o existencial em sua narrativa, tendo como campo privilegiado o sagrado, o estético e o corpóreo.

Deve ter ficado claro para o leitor, portanto, que considero a etnografia como um tipo de gênero literário, misto de narrativa, descrição artística, história e reflexão filosófica, de modo que o projeto da etnografia diz respeito também a uma educação sentimental, oferecendo ao leitor: "um senso de modos possíveis de sentir, acessíveis ainda que distintos daqueles com os quais o leitor está acostumado" (Leavitt, 1996:531), mesmo quando seus temas específicos não sejam as emoções.

Como discurso sobre o outro, não se trata exatamente de tentar provar o caráter objetivo de suas verdades, mas de recusar a postura, no fundo etnocêntrica, da ciência ocidental, que consiste em reduzir o mundo do outro a algo "apenas simbólico" como uma forma de não se ver confrontado em suas certezas epistemológicas e ontológicas pelo encontro etnográfico. Ao realizar este procedimento de semiotização da vida, implicitamente o pensamento científico exclui-se da constatação que faz acerca das outras perspectivas, apresenta-se como discurso objetivo sobre o real, não se relativiza a si próprio.

O pressuposto básico de qualquer diálogo legítimo é o reconhecimento, sem condescendência, da credibilidade de nossos interlocutores. Isto não significa idealizar o diálogo como um momento igualitário e sem conflitos, malentendidos, nem dilemas, mas assumir uma atitude de abertura que é a sua condição necessária. Apesar de que tradicionalmente o *ethos* empírico da disciplina tenha feito da pesquisa de campo o sítio para o cultivo de novas teorias e para o teste de teorias já consagradas, até bem recentemente não foi palco de uma revisão de posturas existenciais.

Ao contrário da metafísica "ocidental" de caráter especulativo e dualista, o taoísmo é um tipo de filosofia calcada na experiência corporificada do mundo e nos estados supraconscientes alcançados por meio das técnicas de meditação.

No entanto, contrariando uma expectativa de senso comum em ciências humanas, meus interlocutores desta linhagem recusam-se tanto a classificá-la como religião quanto como misticismo. Como espero ter podido mostrar, não se trata de um empirismo pedestre, mas de uma resposta rica e complexa à questão das relações entre teoria/prática, consciência/corpo, experiência/conhecimento, eu/mundo, sujeito/objeto, que pode inspirar novas abordagens teóricas. Aqui se fecha um ciclo com relação ao que afirmei na introdução, a respeito da interface entre filosofia e teoria. Em vez de “ler os filósofos de uma outra maneira” como propõe Derrida (1971:243), optei por buscar inspiração em outras filosofias. Os estilos contemplativos de espiritualidade apresentam subsídios para uma postura simultaneamente posicionada e não-essencialista, questão central no debate teórico contemporâneo. E, por ocupar-se de transitar entre culturas, a antropologia está em uma situação potencialmente vantajosa, pois tem à sua disposição um acervo enorme de possibilidades de respostas aos dilemas filosóficos de nosso mundo complexo. Por que não reconhecer que todas as culturas possuem seus sábios, que podem oferecer contribuições aos nossos debates?

A ênfase da tradição taoísta em um certo tipo de técnicas corporais – ginásticas, meditações, artes marciais etc. – instaura em seus praticantes um projeto de recuperação do caráter cósmico do corpo humano. Delimita assim o horizonte de uma “comunidade de experiência”, inscrita nos corpos pelos efeitos previsíveis da prática destas técnicas, resultantes de séculos de experimentação da civilização chinesa. A prática corporal contém em si própria o seu sentido, pelos efeitos concretos que produz, a curto e longo prazo, e do que ela permite realizar no mundo. Esse sentido não depende de um discurso, uma expressão verbal prévia, conforme assinali ao discutir a experiência de R.F., no capítulo 7 (“Experiências do *Tao*”). Embora isso pareça pouco palpável ao ser dito, através do treinamento os praticantes passam a habitar de maneira similar o mundo da vida (*Lebenswelt*). Recordo ao leitor que, de acordo com a noção fenomenológica de mundo, o sentido aparece nas experiências do sujeito que se encontram com as experiências do outro, de modo que o mundo é formado pela unidade de subjetividade e intersubjetividade, de experiências passadas e presentes, isto é sua historicidade (Merleau-Ponty, 1996; Gadamer, 1997). Os praticantes são dotados, pela própria atividade da prática, da mesma linguagem corporal e da mesma “cosmovivência”, integrando em termos sensoriais, cines-tésicos e rítmicos os padrões cronotópicos de um cosmos ordenado de maneira cíclica e circular em torno de um eixo invisível, o *Tao*. A consequência interpretativa destas características é a constatação de que uma mudança de há-

bitos perceptivo-motores conduz a uma mudança de hábitos de pensamento (e vice-versa).

Ser uma consciência, ou antes, *ser uma experiência*, é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de estar ao lado deles (Merleau-Ponty, 1996:142).

Isso se torna possível com a combinação de duas vias: a) a prática diária das técnicas, que levam anos até serem plenamente incorporadas, fazendo parte dos padrões habituais de percepção, postura e movimento; b) ouvir o mestre que, como narrador, reconta de várias formas as mesmas histórias. Neste movimento narrativo espiral vão se introduzindo novos elementos e, de tanto ouvir e praticar, a compreensão vai se aprofundando, em termos da sedimentação dos conhecimentos como experiência vivida e por lampejos de entendimento intuitivo.

O que está em jogo é um tipo de experiência do mundo. Deste modo, pesquisar o taoísmo me conduziu a uma reflexão especular. Sua posição exotópica alimenta também algumas considerações sobre a cultura acadêmica e uma de suas grandes lacunas, a ausência do corpo.

Partindo da constatação óbvia de que cada cultura é um modo de ser no mundo caracterizado por uma abordagem particular de questões que lhe são próprias, e que é na diferença que reside a riqueza da comunicação intercultural, desejei capitalizar minha experiência, pesquisando o taoísmo como inspiração para uma reflexão sobre etnografia e cultura acadêmica. Neste sentido, estou convencido de que a educação do antropólogo, entendida em seu sentido mais amplo, não é feita só de provas acadêmicas, eficácia teórica ou habilidade retórica. O engajamento nas atividades práticas do campo e a comunicação entre os corpos são um instrumento poderoso de ampliação de horizontes. A chave para a compreensão intercultural está no vivido. O valor de todas as classificações está na sua manifestação no mundo da vida, em suas implicações existenciais.

Se imaginarmos que, graças à herança cartesiana, o projeto da educação formal que se recebe na maior parte dos departamentos das instituições de ensino superior trabalha com uma definição muito estreita de ser humano – exercitando apenas uma pequena porção de seu cérebro, o neocórtex –, o campo das práticas corporais – em particular as artes marciais, ensinadas como uma forma corporificada de filosofia – poderia ser fonte de um projeto complementar, formador e transformador da condição humana.

A respeito desta reflexão sobre a interface entre ciências humanas e artes marciais, vale mencionar um projeto experimental de emprego do Aikido como

forma de educação liberal, aplicado ao ensino de ciências sociais (Levine, 1995), dado que o Aikido apresenta vários paralelos com a prática marcial do *Taiji Quan*, se não especificamente nas técnicas, nos princípios fundamentais – circularidade, suavidade, centro e eixo. Deste modo, a prática a dois é um exercício dialógico, desenvolve um tipo de escuta corporal e ao mesmo tempo sensibilidade interpessoal. Propondo discutir o lugar do treinamento de arte marciais em um programa de artes liberais, isto é, voltado para o cultivo da humanidade do praticante e não para o ensino utilitário de conhecimentos e técnicas, o artigo de Levine discute um experimento do próprio autor, incorporando arte marcial a um curso acadêmico, mais precisamente uma disciplina regular do departamento de sociologia da universidade de Chicago, “Teoria do Conflito e Aikido”, combinando discussão de textos sociológicos e filosóficos a uma introdução ao Aikido sob a forma de sessões de laboratório, cada estudante mantendo notas sobre as lições aprendidas e questões suscitadas pelo treinamento. Os objetivos educativos da proposta são dignos de menção:

A) [...] ao fazer os estudantes experienciarem atividade física regular como parte integral do trabalho de classe, tento superar a separação corpo-mente que tanto permeia a educação ocidental. Além de ler sobre temas envolvendo conflito humano, no tatame tínhamos uma oportunidade de experienciar emoções reais que acompanham a expressão da agressão física e as diferentes respostas, conflitivas e não-conflitivas, que se pode dar àquela agressão. Como um sociólogo, considero isto particularmente valioso já que minha disciplina acadêmica tende a operar em um nível alto de abstração e freqüentemente representa as relações humanas como se elas ocorressem fora de corpos humanos (Levine, 1995:218).

B) fornecer uma base experimental para aprendizado intercultural. C) refinar as habilidades de pensar criticamente o conflito, descritiva e normativamente. D) aprender o princípio do *aiki*, integração harmoniosa das energias em contato (Levine, 1995).

Semelhante experimento pode soar ingênuo, ou datado, um fóssil da cultura *hippie*, mas tem algo a ensinar em um ambiente cultural cujos “habitantes” sofrem endemicamente de uma disjunção entre a sofisticação das capacidades intelectuais e a precariedade do esquema corporal.

Os intelectuais profissionais, de modo geral, tendem a habitar um mundo “desencarnado”<sup>327</sup> (Deshimaru & Ikemi, 1990; Novack, 1990; Stoller,

327. Utilizo este termo em um sentido bem preciso. Após a teoria foucauldiana das tecnologias do corpo, não há como não reconhecer que o biopoder inscreve todos os corpos, ainda que, no meu entender, haja formas mais limitadas de “encarnação”.

1997), no sentido de uma ideologia da negação do corpo, tanto como locus de saber quanto de consciência. Mais do que apenas parte de seus hábitos e sua paisagem, a negação do corpo tornou-se um valor. Ser desajeitado, não praticar atividade física, orgulhar-se de ignorar o cultivo do corpo, são quase que expressões de prestígio intelectual.<sup>328</sup> No extremo oposto desta lógica dualista, a academia de ginástica, em suas manifestações extremas, investe exclusivamente no cultivo do corpo, entendido como desenvolvimento dos músculos (Goldenberg [org.], 2002; Le Breton, 2003). A noção de valor e saber do corpo no taoísmo opõe-se a estas duas orientações. O cultivo do corpo, visando a saúde e longevidade, expresso na graciosidade da postura e dos movimentos, e o cultivo do saber e da consciência complementam-se mutuamente.

Para o mundo acadêmico, constituído de interpretações e teorias, o mundo taoísta beira o intraduzível, porque baseado em práticas e pressupostos inaceitáveis pelo horizonte deste tipo de leitores. O grande dilema, então, é de que maneira evitar uma tradução que recrie o taoísmo de tal maneira que o torne irreconhecível para seus praticantes. O antropólogo, como um xamã, tem por tarefa, por vezes ingrata, fazer este tipo de ligação temporária entre mundos inconciliáveis. Trata-se do dilema clássico da expressão da experiência:

O pintor e o escritor, ambos sabem que a essência de sua arte é fornecer ao leitor, ao ouvinte, ou ao espectador, dicas apropriadamente selecionadas que são não apenas congruentes com os eventos retratados, mas consistentes com a linguagem não-verbal e a cultura de sua audiência (Hall, E., 1966:80-81).

Em antropologia, esse problema tem sido mais usualmente tratado, pelo menos desde Geertz (1989), com base na metáfora da tradução. Em virtude de uma relação de congenialidade, de parentesco espiritual entre o que é descrito e a linguagem da descrição, conjurei em meu auxílio a antropologia da experiência e invoquei a presença de suas principais divindades tutelares, Merleau-Ponty e Dilthey.

Como bem lembra Jackson (1989), o uso da metáfora e da analogia é o modo de pensamento mais difundido transculturalmente – por isso, ainda que contradizendo as expectativas de objetividade da linguagem científica como forma de conhecimento, está em correspondência com a cosmologia dos povos

328. Ainda que talvez haja uma certa variação sobre o tema. No GT sobre corpo de que participei na Reunião Brasileira de Antropologia, em 2002, uma pesquisadora do Rio de Janeiro comentou, a título de exemplo, o fato de uma colega docente utilizar os serviços de um *personal trainer* – encontro (ainda) tido como improvável entre a academia de ciências e a academia de ginástica.

estudados pela antropologia. A lógica das semelhanças e das analogias é o princípio básico que ordena o mundo dos taoístas. Dissolve as separações entre ser humano e mundo, interior e exterior, eu e outro, sujeito e objeto, por meio da experiência da unidade entre corpo-consciência e mundo. Como vimos nos capítulos 3 (“Estilo de Espiritualidade Taoísta”) e 4 (“Corpos Taoístas”), não se trata do universo concebido como corpo humano, mas do corpo humano concebido como pequeno universo, todas as paisagens do mundo contidas no ser humano. Se, como afirma Gadamer (1997:394): “todo compreender acaba sendo um compreender-se”, o projeto terapêutico taoísta, que consiste em reintegrar as partes fragmentadas, pode sugerir possíveis antídotos à disjunção epistemológica e ontológica de que a academia padece a partir do cartesianismo.

Mas, retornando à tarefa do etnógrafo como tradutor, uma discussão recente destaca o seu caráter de co-autoria (Carvalho, 2000:8): “Somos intérpretes de um texto que nós mesmos ajudamos a construir”. A idéia da etnografia como montagem de fragmentos significativos ressoa os estudos de Benjamin sobre a metrópole, a orquestração de múltiplas vozes (inclusive a do próprio etnógrafo), à maneira da polifonia bakhtiniana. Esta postura pressupõe o papel ativo do etnógrafo em suscitar associações simbólicas em seus interlocutores, mas, como também argumenta o autor, uma luta contra a censura, a abertura para as vozes subalternas silenciadas e, por fim, o reconhecimento de uma dívida de gratidão diante dos inúmeros colaboradores nativos sem os quais nenhuma etnografia seria possível.

A metáfora da tradução, no entanto, contém um inconveniente para que trate de meu próprio projeto etnográfico e do taoísmo como cultura. Por ser uma metáfora textual, enfatiza demasiadamente o diálogo verbal, deixando de lado, em alguma medida, o envolvimento na atividade prática, o aprendizado silencioso do mundo do outro por meio do corpo, as coisas significativas que constituem a diferença cultural mas de que não se fala, como já alertara o trabalho pioneiro de Edward Hall (1966, 1976, 1984).

Se, em um plano puramente verbal, a recriação de outra cultura, por seu caráter de inevitável seleção, exclui elementos incompatíveis ou inexpressáveis – especialmente na dimensão poética, da evocação de associações sensoriais ou afetivas que as palavras possuem para um falante nativo de uma língua –, esse problema se torna mais delicado quando se trata da tradução de aspectos que, embora suficientemente palpáveis para interferir de modo determinante nas interações intersubjetivas, não dependem completamente nem de sua expressão verbal nem da mediação da percepção consciente ou das faculdades racionais.

Adotar uma abordagem baseada na “compreensão empática” (Jackson, 1989) para compreender e descrever (este tipo) (de) taoísmo, é confrontar de novas maneiras as armadilhas do “paradoxo do relativismo”, descrito por Segato (1992) como o conflito entre a pretensão da disciplina de traduzir o “ponto de vista nativo” em seus próprios termos e a existência de elementos inassimiláveis por contradizerem frontalmente a perspectiva do discurso racional. A resolução mais viável deste impasse foi recusar a censura do senso comum disciplinar e reconhecer à perspectiva taoísta uma posição de igualdade epistemológica no debate com a antropologia, mesmo quando implique romper com a familiaridade com relação à própria auto-representação disciplinar.

A problemática da escrita etnográfica toca diretamente a questão da experiência do outro. A reflexão e a ruptura com a familiaridade do mundo não são privilégio do pesquisador, mas prerrogativa da condição humana. Assim, o retorno aos fenômenos proposto por Merleau-Ponty (1996), grande inspirador da linha teórica que foi a minha maior referência neste estudo, é uma abertura para o caráter intersubjetivo do mundo e da própria etnografia.

Concluo este estudo com um paradoxo “indecidível” sobre o problema do outro no contexto do debate sobre a experiência. A perspectiva irreduzível da antropologia é que a cultura de um modo ou de outro é o horizonte da experiência. Os estilos meditativos postulam a possibilidade de uma pura experiência, não-racional ou supra-racional, potencialmente universal, que transcende os limites da consciência ordinária do eu, do tempo e do espaço, e portanto do discurso. Mas, como pode ser ensinada, é paradoxalmente um tipo de cultura. Valendo-se do senso comum antropológico, sobretudo em suas linhagens de inspiração lingüística, estruturalista e pós-estruturalista, um estado de pura consciência é simplesmente impossível, toda experiência depende de um código. Negá-lo é ignorar tacitamente os próprios fundamentos de mais de um século de história da disciplina, os pressupostos que tornaram possível sua existência mesma, no mundo ocidental, como saber sobre a alteridade. As tradições espirituais meditativas reconhecem a relatividade do conhecimento racional e de todas as expressões verbais, mesmo as mitopoéticas, e postulam a incomensurabilidade das experiências que são o seu trajeto e sua meta. Negá-lo é ignorar séculos de história das técnicas de expansão de consciência e simultaneamente recusar ao outro a legitimidade do pressuposto mais fundamental que sustenta o seu mundo.

O mundo humano é caracterizado pela indeterminação e pela ambigüidade: “a ambigüidade do ser no mundo se traduz pela ambigüidade do corpo.

e esta se compreende por aquela do tempo" (Merleau-Ponty, 1996:126). A obsessão por reduzir o mundo inteiro a classificações e explicações, a ferocidade de debates em torno dos pequenos fragmentos de uma verdade que nunca se encontra completamente, decididas pela retórica mais poderosa, pelo argumento mais demolidor, são males crônicos do pensamento ocidental que também podem afligir a etnografia.

Em caráter de epílogo, recordo do retrato irônico traçado por Zhuangzi sobre os intermináveis (e existencialmente inúteis) debates dos sofistas e moralistas de sua época:

Suponha que você e eu entremos em discussão. E suponha que você me vença e que eu não possa vencê-lo. Será que isso significa que você está "certo" e que estou "errado"?

Suponha, pelo contrário, que eu o vença e você não consiga me vencer. Será que isto significa que estou "certo" e você está "errado"? Será que quando estou "certo" é o caso de você estar "errado", e quando você está "certo", estou "errado"? Ou estamos ambos "certos" ou ambos "errados"? Não somos eu e você que vamos decidir. (Que tal pedir que outra pessoa julgue?) Mas as outras pessoas estão na mesma escuridão. A quem devemos pedir um julgamento justo? Suponha que nós deixemos que alguém, que concorda com você, julgue. Como poderia tal homem emitir um juízo correto, vendo que ele partilhava a mesma opinião com você desde o começo? Suponha que deixemos alguém que concorda comigo julgue. Como poderia ele emitir um juízo justo, vendo que, desde o começo, partilha comigo da mesma opinião?

E se nós deixarmos que alguém que discorda de ambos julgue? Como tal homem poderia fazer um julgamento justo? (Ele simplesmente daria uma terceira opinião.) E se nós permitíssemos a alguém, que concorda com ambos, que julgasse? Mas, desde o princípio, ele partilha da mesma opinião com ambos de nós. Como este homem poderia fazer um julgamento justo? (Ele simplesmente diria que eu estou "certo", mas você também está "certo".)

Destas considerações, nós podemos concluir que nem eu, nem você, nem a terceira pessoa pode saber (onde está a verdade). Deveríamos esperar que uma quarta pessoa apareça? (Zhuangzi apud Izutsu, 1983:325; Fung Yu-Lan [trad. & sel.], 1989:53-54).

Alheio às angústias do etnógrafo, o *Tao* não é fundamentalmente um problema lógico, e sim um tipo de experiência. De fato, é um grande paradoxo tentar traduzi-lo em uma linguagem racional enquanto os seus grandes mestres, desde Laozi, insistem que é inefável, indizível, que a única compreensão genuína é vivida, expressa ostensivamente. O que o taoísmo tem a oferecer, como

uma das inúmeras formas de humanidade que a antropologia estuda, é um modo global de posicionar-se no mundo por meio de um centro simultaneamente existencial e corpóreo, gravitacional mesmo, que está embutido no projeto de cultivar "a raiz" (*Tai Yuan*). Como corpo e mente não são duas coisas distintas, a mudança na relação física com o mundo tem conseqüências concretas na forma de se relacionar com a vida. A relevância do taoísmo depende de que ele se torne um conhecimento prático (*praktognosis*)<sup>329</sup> para alguém, algo que se define por aquilo que se vive e que se pode realizar, não pelo que se pensa. A mera acumulação de informações é, do ponto de vista taoísta, apenas teoria vazia, já que neste caso seu portador não seria um exemplo, uma encarnação daquilo que julga conhecer.

329. Conceito de Merleau-Ponty (1996) que discuti no capítulo "Corpos Taoístas".