
O CAMINHO DO RETORNO: ENVELHECER À MANEIRA TAOISTA

José Bizerril

Centro Universitário de Brasília – Brasil

Resumo: *Exploro, neste artigo, a concepção taoista de ciclo da vida humana da perspectiva de uma antropologia do corpo, que investiga não apenas representações sobre corpo, mas também práticas corporais como experiências corporificadas. De acordo com o taoismo, a velhice não necessita ser vivenciada como um período de decrepitude e adoecimento, pois uma premissa básica dessa tradição é a possibilidade de reversão do movimento que conduz à morte. Tal preocupação tradicional com a longevidade e a saúde conecta essas práticas taoistas, exóticas e relativamente desconhecidas no Brasil, com a obsessão contemporânea pelo prolongamento da juventude e pela perfeição corporal nas sociedades globalizadas. Ao mesmo tempo, a resignificação corporificada contemporânea do taoismo pode ser lida como um contraponto aos corpos dos consumidores. A longevidade taoista é um efeito de sua arte da existência, implicada em um modo de vida completo, na contracorrente da aceleração vertiginosa do capitalismo tardio.*

Palavras-chave: *ciclos de vida, corporeidade, estéticas da existência, taoismo.*

Abstract: *In this article, I address the Taoist conception of human life cycle from the perspective of an Anthropology of the body, that investigates not only beliefs and ideas about the body, but also bodily practice as embodied experience. According to Taoism, the coming of old age does not have to be lived as a time of decrepitude and illness, as Taoists recognise the possibility of reversing the movement that leads to death. Such traditional concern with health and longevity connects the Taoist practices, though exotic and highly unknown in Brazil, with the contemporary obsession with keeping young and having the perfect body in globalized societies. At the same time, contemporary embodied reinterpretations of Taoism can be understood as an alternative to consumers' bodies. Taoist longevity is an effect of an aesthetics of existence, embedded in a whole way of living, that contrasts with the dazzling speed of capitalist lives.*

Keywords: *aesthetics of existence, embodiment, life cycles, Taoism.*

O retorno é o movimento do Caminho [*Tao*]. (*Daodejing*, poema 40).

Laozi frequently mentioned the return to the point of Origin, which forms another of the constant leitmotifs of Taoism, whatever its particular form [...], going back to the moment when movement and stillness are mingled, when everything perpetually produces everything and regenerates and organizes itself. (Robinet, 1997, p. 16).

A vida prática ensina, acima de tudo, a respeitar o que a coisa prescreve e não a opinião que se tem sobre ela. Em qualquer atividade a que nos dedicamos, o corpo é o suporte da intuição, da memória, do saber, do trabalho e, sobretudo, da invenção. (Serres, 2004, p. 36).

A temática dos ciclos de vida se conecta com o taoísmo,¹ na medida em que essa tradição espiritual, por meio de sua arte da existência, se caracteriza por uma preocupação com a longevidade, particularmente com o envelhecer sem decrepitude e sem adoecimento, documentada desde seu texto fundante, o *Daodejing*.² Tal preocupação se tornou a justificativa para um cuidado prático e cotidiano com a saúde e o bem viver. O fato de que o taoísmo figure como uma das grandes religiões mundiais e como uma tradição espiritual oriunda da antiguidade chinesa relacionou sua investigação à história das religiões e à sinologia. Contudo, como também é uma tradição viva, com expoentes contemporâneos, inclusive em contextos multiculturais, é passível de ser estudada por meio de outras formas de investigação, como a etnografia. Esclareço que, no contexto deste artigo, discuto o taoísmo a partir do horizonte de um movimento taoista urbano contemporâneo e situado em grandes cidades brasileiras. Minha compreensão é portanto fundada numa experiência etnográfica

¹ A sinóloga Livia Kohn (2001, p. 1, tradução minha) define taoísmo como “a religião organizada autóctone da China tradicional”. Esse fenômeno cultural multifacetado articula uma filosofia baseada na noção fundante de *Tao* (normalmente traduzido como “caminho”), que se refere a ideias de espontaneidade e naturalidade, e perpassa um campo heterogêneo de saberes (práticas de saúde e longevidade, medicina tradicional, meditação, artes marciais internas, formas de organização da paisagem, formas de organização social e política, etc.).

² Considerado o principal clássico taoista, o “livro do caminho e da virtude” ou, em uma tradução alternativa, o “livro da virtude do Tao” é atribuído a Laozi, personagem que segundo a tradição foi arquivista na corte de Zhou e provavelmente viveu em meados do século V A.C. A existência histórica de Laozi ainda é objeto de controvérsia sinológica (Kohn, 2001), mas é consensual entre os adeptos da tradição taoista. Neste artigo, utilizei a tradução do *Daodejing* do sacerdote taoista Wu Jyh Cherng (Lao Tse, 2001), fundador da Sociedade Taoista do Brasil e recentemente falecido.

específica (previamente descrita em Bizerril, 2005, 2007), informada por um posicionamento teórico focado na antropologia do corpo. Nesse sentido, é importante distinguir o quadro por mim apresentado das análises sinológicas fundadas exclusivamente no estudo dos textos clássicos, divorciados da experiência de praticantes viv@s no momento presente. Ao referir-me aos clássicos chineses, ainda que dialogue com autores da literatura sinológica, enfatizarei a interpretação da tradição oral presente na linhagem taoista por mim pesquisada.³

Falar em arte da existência taoista, como fiz acima, implica situar esta tradição,⁴ conforme a documentei no Brasil urbano contemporâneo, no campo das “estéticas da existência”, ou das “tecnologias de si” segundo as definições de Foucault (1998, 2004a, 2004b). No fundamental, este autor aponta para modos de constituição singular de si marcados pela busca de transformação, bem como por uma percepção da própria vida como obra de arte. Em um trabalho recente, Ortega (2008) comenta que as estéticas da existência seriam, para Foucault, uma alternativa à disciplina. No caso do taoísmo, considero que seus modos característicos de cuidado com a saúde e a longevidade, centrados no conhecimento prático do próprio corpo e geridos pel@ própri@ praticante, oferecem um contraponto à submissão ao poder médico (Bizerril, 2006). Particularmente no caso da velhice, os cuidados de saúde convencionais da medicina ocidental caracterizam-se por uma intensa medicalização do corpo do idoso. Nesse sentido, penso que é possível compreender a adesão à tradição taoista como proporcionando um modo alternativo de subjetivação corporificada.

³ A escola fundada pelo mestre Liu Pai Lin é apenas uma das versões da tradição taoista presentes atualmente em nosso país. Além dela, fora dos circuitos restritos ao universo dos migrantes chineses, há também a Sociedade Taoista do Brasil – fundada pelo falecido sacerdote taoista Wu Jyh Cherng no Rio de Janeiro – e o movimento transnacional do mestre Mantak Chia – cuja instrutora sênior, Ely Britto, tive a oportunidade de conhecer.

⁴ Estou ciente da polêmica em torno do termo “tradição” no debate antropológico. Já foi suficientemente discutido o caráter de inovação e ressignificação da duração histórica dos sistemas culturais para que se evite tomar ao pé da letra as pretensões de pureza e imutabilidade de quaisquer saberes. Esclareço que falar em tradição taoista, como faço neste artigo, implica apenas o reconhecimento de uma cadeia transgeracional de transmissão de um mundo da vida (*Lebenswelt*), sempre culturalmente específico, que está sujeita a inovações inseridas pelos mestres que dela participam, como resultado de sua própria experiência prática e ao mesmo tempo passível de ressignificações decorrentes do próprio processo de dispersão global desses saberes por outros territórios multiculturais. Por outro lado, reconheço algum nível de continuidade com relação aos seus clássicos, símbolos e práticas que permitem definir um movimento específico como pertencente à tradição, no caso, taoista.

Articulo a definição do taoismo nestes termos com um posicionamento teórico que privilegia a atenção à experiência corporificada do mundo. Isto é, baseado na problemática do *embodiment* (Bizerril, 2007; Csordas, 2008; Jackson, 1989, 1996; Lock, 1993; Stoller, 1989, 1997; Strathern, 1996), que descrevo de forma sucinta como os modos particulares pelos quais culturas se inscrevem nos corpos de seus membros, constituindo a experiência singular e coletiva, sempre de forma múltipla e contraditória.

Ressalto o caráter ambivalente da cultura, ao mesmo tempo com algum nível situado e provisório de consenso, mas também com potencial de dissidência e variação (Barth, 2000; Clifford, 2000), reconhecendo que as relações sociais cotidianas são o campo de disputa em torno dos significados culturais, inclusive em função da pluralização da experiência social e biográfica, mais do que uma simples expressão de um acordo tácito em torno dos padrões culturais.

Discutirei mais adiante a concepção de ciclo de vida d(esta versão d) o taoismo, a partir da categoria nativa “caminho do retorno”, como maneira específica dessa tradição de conceber o ciclo de vida e viver o envelhecimento. Essa expressão remete a passagens de dois clássicos chineses que são referências fundamentais para minhas/meus interlocutoræs taoistas: o *Daodejing* e o *Yijing*.⁵ No primeiro caso, explorarei o tema do “retorno à raiz” e, no segundo, o lugar da imagem do retorno nos assim chamados 12 hexagramas do calendário.

Nos tópicos a seguir, descreverei o grupo etnografado sucintamente, a cosmologia taoista que fundamenta seu sistema de práticas, a relação das técnicas corporais com o tema da longevidade e farei um contraste com as preocupações com a juventude e a saúde produzida no contexto dos saberes biomédicos do capitalismo contemporâneo.

Notícias de uma etnografia: uma muda da árvore taoista no Brasil

Ao final dos anos 1990, iniciei a investigação do taoismo no Brasil. Na época, optei por uma escola específica que se organizava principalmente em torno da figura de um ancião chinês, o falecido mestre Liu Pai Lin, renomado por suas habilidades em medicina tradicional chinesa, *Taijiquan* e meditação

⁵ Ver nota 31.

taoista. Fiz um primeiro contato com uma discípula de Brasília, que me apresentou uma liderança de São Paulo, em cuja instituição iniciei meu trabalho de campo. Nos anos de 1998 e 1999, estive pela primeira vez em trabalho de campo mais intensivamente, na cidade de São Paulo, sede do movimento, mas também em Brasília, onde havia um contingente significativo de praticantes. Nesse período, o mestre ensinava os saberes taoistas e dava consultas médicas em dois institutos,⁶ um em Vila Mariana e outro no Ibirapuera. Além disso, um polo importante das atividades do grupo estava na escola de uma de suas principais discípulas em Vila Madalena.⁷ Havia também o centro de medicina tradicional chinesa⁸ de seu filho Liu Chih Ming, com quem só vim a ter contato a partir de 2000, ano de falecimento do mestre.

Como estratégia etnográfica em São Paulo e Brasília, privilegiei a participação no mundo da vida taoista mais do que a participação distanciada, acompanhando as atividades de transmissão prática da tradição, principalmente sob a forma de *treinamentos* e *palestras*⁹ do mestre Pai Lin, mas também várias situações de prática informal e instrução formal por parte de suas/seus discípu@s que atuavam como professoræs nas instituições mencionadas acima, mas também em outros espaços da cidade, como escolas, postos de saúde, salões paroquiais de igrejas, parques e praças públicas e mesmo em algumas residências (Bizerril, 2005, 2007). Ao longo da história do grupo, além do modo tradicional chinês, que implica convivência com o mestre e prática diária, a transmissão também adotou um formato itinerante moderno. Liu Pai Lin, alguns de suas/seus discípu@s e seu filho Liu Chih Ming fizeram visitas periódicas a outras cidades para ensinar os saberes taoistas, seja sob a forma de seminários de curta duração, seja sob a forma de cursos de formação com um encontro mensal por um período mais longo.

A linhagem taoista representada no Brasil pelo falecido mestre Liu Pai Lin, seu filho Liu Chih Ming e @s respectiv@s discípu@s de ambos chegou ao país no final dos anos 1970, inicialmente com maior expressão entre migrantes chineses e suas/seus descendentes, dispersou-se progressivamente en-

⁶ Ambos chamavam-se Instituto Pai Lin de Cultura e Ciência Oriental, antes do falecimento do mestre, quando então passaram a chamar-se Instituto Shiao Lin.

⁷ Associação Tai Chi Pai Lin/Espaço Luz.

⁸ Cemetrac, no bairro da Liberdade.

⁹ Categorias nativas que descrevem as principais situações de transmissão da tradição, uma enfatiza as práticas corporais e a outra, a oralidade (Bizerril, 2005).

tre um público brasileiro mais amplo. Apresentado de forma sucinta,¹⁰ o grupo se revela relativamente heterogêneo, com interesses e ênfases potencialmente conflitantes,¹¹ disperso em forma de rede por várias grandes cidades brasileiras, como São Paulo, Brasília, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Porto Alegre, Salvador, Curitiba e Ribeirão Preto.

Ressalto que a pertença ao grupo corresponde mais a níveis distintos de adesão ao modo de vida taoista, que se expressa na organização das práticas cotidianas, do que na frequência necessária e cotidiana aos espaços institucionalizados¹² em que se ensina a tradição. As instituições dessa linhagem taoista estariam mais próximas de escolas de saberes taoistas e clínicas de medicina chinesa. Não são, portanto, o exato equivalente de um templo. Tod@s @s praticantes são leig@s, sem a presença de monges ou sacerdotes taoistas em seus quadros.

Coincidindo com uma das mensagens recorrentes do mestre Liu Pai Lin,¹³ predomina um público com faixa etária superior aos 40 anos,¹⁴ em sua maioria das camadas médias urbanas, ainda que se encontrem também praticantes mais jovens e de origem mais popular. Em termos de distribuição por gênero, há um número ligeiramente maior de mulheres. Constatei o predomínio de pessoas brancas, mas com uma presença também visível de descendentes de asiáticos. Embora seja um grupo relativamente numeroso se considerarmos a pertença d@s mer@s praticantes ocasionais de *Taiji* e pacientes de medicina tradicional chinesa, dentre o total de praticantes, um número muito mais restrito se reconheceria propriamente como discípul@s de um mestre taoista, consequentemente com um engajamento muito estreito, intenso e cotidiano com a tradição.

¹⁰ Para uma descrição mais detalhada da linhagem taoista de mestre Liu Pai Lin no Brasil, ver Bizerril (2005, 2006, 2007).

¹¹ Ainda que a maioria d@s praticantes tenha se aproximado do grupo por motivos de saúde, segundo minhas próprias observações e várias das entrevistas que realizei (Bizerril, 2007), há também praticantes de artes marciais, artistas, profissionais de saúde, descendentes de migrantes asiáticos em busca de suas raízes culturais, entre outr@s.

¹² Por este motivo, bem como por questões de espaço, não desenvolvi uma descrição detalhada das instituições e modo de funcionamento do grupo, previamente elaborada (ver Bizerril, 2007, em que dedico um capítulo inteiro à história e estruturação do grupo).

¹³ Seu célebre lema: “pessoas de meia-idade, andem devagar” (a caminho do cemitério).

¹⁴ Considerando que iniciei minha pesquisa com esse grupo em 1998, um aspecto do perfil etário do grupo diz respeito ao próprio envelhecimento d@s praticantes antig@s que nele permaneceram, mas também ao interesse em suas práticas de saúde e longevidade, por parte de um segmento do público de meia-idade das camadas médias urbanas.

Em seu aspecto mais público, o discurso e as práticas fundantes¹⁵ do grupo remetem às dimensões de manutenção de uma boa condição de saúde e de obtenção da longevidade, tudo isso derivado fundamentalmente da prática regular das técnicas corporais¹⁶ taoistas,¹⁷ cujo objetivo, coerente com o *ethos* da tradição, seria uma “integração à natureza”.¹⁸ Em sentido mais privado, o taoísmo aparece como “caminho de vida”, nas palavras de suas/seus própri@s adept@s, no qual as práticas meditativas desempenham um papel central. Os aspectos mais públicos de práticas de saúde e de longevidade condizem com a descrição de Kohn (2001) das formas clássicas do taoísmo na China, que situa as práticas de longevidade como primeira etapa ou nível mais básico da prática taoista. Desse modo, pareceria que, em sua versão contemporânea no Brasil, essa linhagem taoista, ao oferecer uma possibilidade eficiente de cuidados com a saúde,¹⁹ apresentaria em segundo plano uma possível porta de entrada para a experiência de mundo proposta por essa versão da tradição taoista.

Ao longo do encontro etnográfico desde que iniciei minhas investigações sobre taoísmo, deparei-me com certo número de praticantes idos@s. Transparecia em algumas das histórias de vida (a que já me referi em Bizerril, 2007) a que tive acesso a superação de uma grave crise de saúde pela ação combinada da prática intensiva, regular e cotidiana dos treinamentos taoistas e, em alguns casos, da medicina tradicional chinesa, ambos prescritos pelo mestre.

¹⁵ Dentre as quais, uma das mais emblemáticas seria o *Taijiquan* e um repertório específico de *qigong*.

¹⁶ Utilizo o termo no sentido clássico, conforme a formulação de Mauss (2003).

¹⁷ Descritas em mais detalhes, com relação a esse grupo específico, em Bizerril (2007) e Hemsí (2000). Após o falecimento do mestre Liu Pai Lin em 2000, o grupo se ramificou, em termos de transmissão, em relação a duas tendências: aquelas que continuaram a transmissão dos saberes ensinados pelo mestre Pai Lin e outr@s que, embora tenham mantido esses saberes, associaram-se também a Liu Chih Ming, que tem seu próprio programa de treinamentos taoistas, não inteiramente coincidente com aqueles ensinados por seu pai.

¹⁸ Voltarei ao tema da “natureza” mais adiante.

¹⁹ Vale ressaltar que tanto a massagem *Tuiná* e a fitoterapia, características do mestre Liu Pai Lin, quanto a combinação de acupuntura e fitoterapia, de Liu Chih Ming, obtiveram reconhecimento como referências na cena de medicina tradicional chinesa da cidade São Paulo. Esclareço que essa massagem caracteriza-se pelo mesmo substrato teórico da acupuntura. Contudo, a terapêutica ocorre por meio de diversas manobras aplicadas principalmente com as mãos, incluindo as pontas dos dedos, que, como as agulhas de acupuntura, operam a estimulação de determinadas localizações corporais específicas, pontos num intrincado sistema de circulação da energia vital. A transmissão de Liu Pai Lin enfatiza as manobras na região abdominal, o centro de gravidade do corpo, e nas solas dos pés, que conteriam, segundo essa concepção médica, pontos reflexos dos principais órgãos e estruturas do corpo.

Uma das promessas do taoísmo como modo de vida é a da possibilidade de velhice associada a uma boa condição de saúde. Este possivelmente é um dos aspectos subjacentes ao interesse por suas práticas por parte de um público urbano proveniente de diferentes *backgrounds* religiosos, não necessariamente preocupado com experiências espirituais de natureza contemplativa, ao menos em seu primeiro contato com as práticas taoístas.

É característico de vários grandes expoentes da tradição uma espantosa longevidade em relação ao padrão mais geral da população. A própria figura do mestre Pai Lin foi exemplar nesse sentido. Além dos saberes que transmitia e encarnava, sua mera presença corporal, segundo relatos de vári@s de suas/seus discípul@s e minha própria experiência pessoal, causava um impacto sensível naquelas que o conheceram. Um homem de idade avançada, proveniente de uma família que se caracteriza por vidas curtas,²⁰ mas apesar disso com excelente disposição física, flexibilidade invejável e grande lucidez com 90 anos já completos, uma expressão ostensiva de uma longa experiência biográfica com o modo de vida taoista.

Julgo necessário explicitar que a longevidade taoista aparece como um índice de realização, como resultado do treinamento diário, como um meio ou condição para se aprofundar por toda a vida num percurso de experiência espiritual, mas não como uma finalidade em si. Conforme já argumentei (Bizerril, 2007), com base nas declarações de minhas/meus interlocutoræs, a vida longa tem como finalidade que @ praticante desenvolva sabedoria. E que assim possa ser fonte de benefício coletivo, inclusive como um elo na cadeia de transmissão da linhagem taoista.

Corpos taoístas, segundo a filosofia do *Yijing* e a cosmologia *Huanglao*

A ênfase que a tradição taoista coloca na compreensão da natureza (*Tian*²¹) e na integração com seus ritmos coloca alguns problemas no contexto de um debate antropológico. O que quer que @s taoístas, seu etnógrafo e @s leitoræs de sua etnografia concebam como “natureza”, é simultaneamente uma representação cultural, uma tentativa de mapear o mundo vivido em termos

²⁰ Segundo seu próprio relato, comentado por uma discípula, a maioria de seus parentes próximos morreu antes dos 60 anos.

²¹ Em chinês, *Tian* é literalmente “céu”. O termo alternativamente se traduz como natureza e remete a uma ideia de ordem cósmica.

inteligíveis aos humanos. Por um lado, o conhecimento discursivo-intelectual sobre a natureza é efeito de uma mediação cultural, e não puro reflexo de uma realidade objetiva. Sem negar que haja um mundo lá fora, para além das construções humanas, que corresponderia em alguma medida à dimensão pré-discursiva e pré-objetiva da experiência corporificada na fenomenologia de Merleau-Ponty (1996), compartilho com Csordas (2008) a impressão que mesmo essa dimensão pré-reflexiva da experiência corporificada não é exterior ou anterior à cultura,²² lembrando que, da perspectiva do *embodiment*, a cultura corresponde também a um universo existencialmente circunscrito de práticas e experiências, não meramente a um sistema de representações.

Feitas essas ressalvas, a observação atenta dos fenômenos do mundo natural – a alternância das estações, o movimento dos corpos celestes, o comportamento dos animais, a investigação das propriedades medicinais de substâncias minerais, vegetais e animais, etc. – é uma característica da tradição taoista. De algum modo, o argumento de que haja outras formas válidas e culturalmente específicas de conhecer os fenômenos naturais, divergentes em relação à ciência ocidental moderna, me parece já estar suficientemente estabelecido na antropologia, pelo menos desde a célebre discussão estruturalista (Lévi-Strauss, 1997) sobre uma “ciência do concreto”. Descrever a cosmologia taoista nesses termos seria relativamente válido, “já que a cosmologia tradicional chinesa constrói classificações totalizantes a partir das propriedades sensíveis das coisas” (Bizerril, 2007, p. 140), como já demonstrado por Granet (1997).

Além disso, um paradoxo antropológico no estudo do taoismo é que o retorno à condição “natural” decorre da dedicação disciplinada e cotidiana à prática de um sistema de técnicas (Bizerril, 2007; Schipper, 1997), logo, literalmente à corporificação de um patrimônio cultural, ainda que em um estilo sempre singular. Ser um mestre taoista é incorporar com excelência e em sua própria pessoa um saber transgeracional e tornar-se um corpo exemplar para suas/seus discípu@s. Ao mesmo tempo, uma tradição viva é necessariamente caracterizada pela variação e pela multiplicidade.

²² Nesse sentido, ainda que valorize a tentativa recente de Ortega (2008) de recuperar o corpo vivido da fenomenologia como alternativa ao corpo como mero discurso, considero que a proposta do corpo vivido não depende de uma aliança incondicional com a descrição realista do corpo vivo, o mero organismo biomédico. Discordo do argumento do autor, quando afirma que o corpo como objeto material não é uma construção cultural. Além disso, me parece que compreendeu mal o argumento antifundacionista de Judith Butler (2003, 2005), já que a autora não afirma que o corpo não existe como materialidade, mas sim que não é possível ter acesso ao que o corpo seria fora de uma norma cultural de inteligibilidade que já habitamos.

Diria de maneira bastante sucinta que, no contexto da tradição taoista, falar em natureza é referir-se no seu nível mais elementar aos processos de incessante alternância entre dois tipos de configurações, *yin-yang*, que se sucedem das mais variadas formas. A etimologia dos dois termos remete, entre outras imagens, ao lado sombreado e ensolarado de uma montanha (Granet, 1997). Não se trata de essências ou substâncias, propriamente ditas, mas sim de posições ou momentos em uma configuração dinâmica e situacional. Ou, como os descreve sinteticamente Granet (1997), são emblemas que apreendem os contrastes do mundo vivido em todas as suas formas. São termos relacionais e contextuais, interdependentes, a um ponto que para @s taoistas sua dissociação ou desequilíbrio são percebidos no campo da desordem, dos fatores patogênicos na vida humana, que conduzem ao adoecimento e à morte. *Yin* e *yang* se referem a fenômenos do mundo natural, às estruturas que compõe a pessoa, mas também às configurações das relações entre humanos e entre humanos e natureza.

A alternância *yin-yang* nomeia uma pulsação básica do cosmo – expansão/recolhimento, ascensão/declínio, dia/noite, movimento/serenidade – descrita no *Daodejing*. Posteriormente, foi elaborada uma descrição mais detalhada dessas alternâncias cíclicas na dinastia Han, por meio da combinação da cosmologia *yin-yang*, descrita por Laozi, ao sistema de correspondências entre as coordenadas do tempo, do espaço, da experiência sensível, e os aspectos do corpo humano, e as cinco energias ou modalidades do *qi* que forma o mundo, conforme descritas no *Huangdi Neijing Suwen*, o primeiro clássico da medicina tradicional chinesa, atribuído ao mítico Imperador Amarelo, Huangdi. O resultado dessa fusão entre as duas perspectivas clássicas é chamada na literatura sinológica de cosmologia Huanglao (Kohn, 2001).

Nesse contexto, o ser humano aparece como “réplica do universo”, ainda que em miniatura, composto pelas mesmas forças que o constituem, em particular, as cinco modalidades básicas do *qi*, chamadas por minhas/meus interlocutoræs taoistas de cinco energias (*wuxing*): madeira, fogo, terra, metal e água.²³ Essa cosmologia fundada na alternância *yin-yang* e nas relações entre

²³ A tradução de Kohn (2001) para esta expressão chinesa é “cinco fases”, indicando que seriam modalidades contextuais do *qi* em movimento, mais do que substâncias com características mais fixas, como na tradução mais corrente, “cinco elementos”.

as cinco energias se expressa em uma rede de correspondências que articula o tempo circular,²⁴ o espaço quadrado,²⁵ o corpo humano²⁶ e os elementos da experiência sensível²⁷ (Bizerril, 2007; Granet, 1997; Kohn, 2001; Veith, 1972). Tal concepção que une o humano, como microcosmos, à natureza, como macrocosmos, é o fundamento das técnicas de *qigong* que almejam captar a energia vital (ou *qi*) de fontes do mundo natural – o sol, a lua, as estrelas, florestas, montanhas, cachoeiras, o mar, etc. – em horários específicos. E em um segundo momento, armazená-la, circulá-la ou emití-la com finalidades marciais, terapêuticas ou espirituais, segundo o caso.

Apesar da cosmologia Huanglao ser um importante fundamento cosmográfico das práticas taoistas, ressalto, entretanto, que conhecer ou praticar a medicina tradicional chinesa não faz de alguém automaticamente taoista, visto que essa tradição se autodefine em seu sentido mais estrito como uma tradição espiritual com um estilo específico de experiência.

Antes de prosseguir, caberia aqui situar a noção taoista de saúde. Em um sentido bastante amplo, no contexto da cosmologia Huanglao, saúde é integração e equilíbrio entre *yin* e *yang*. Em um sentido mais preciso em conformidade com a medicina tradicional chinesa, idealmente a saúde é o equilíbrio entre as cinco energias, sem excesso nem deficiência. Saúde também é plenitude e circulação apropriada da força vital (*qi*). Divers@'s de minhas/meus interlocutoras, incluindo o próprio mestre Liu Pai Lin, me repetiram, em situações formais de instrução bem como em conversas informais, que o fundamento da saúde e a origem da doença se encontram no plano invisível, na qualidade

²⁴ No caso do ano, formado, por cinco estações: primavera, verão, verão tardio (veranico ou canícula), outono e inverno. O ciclo do dia também tem correspondência com as cinco energias, o que se relaciona também com o horário em que a energia de um determinado órgão/víscera e seu meridiano correspondente estaria mais ativa.

²⁵ Dividido em nove sessões: os quatro pontos cardeais (leste, sul, norte, oeste), mais o centro, correspondendo às cinco energias. O quadrado dividido em nove segmentos corresponde tanto ao quadrado mágico e ao diagrama dos nove palácios (*Hetu*) do *Yijing*, quanto ao diagrama do *Bagua* com o símbolo do *Taiji* no centro.

²⁶ O sistema de órgãos (fígado, coração, baço-pâncreas, pulmão e rins) e vísceras (vesícula biliar, intestino delgado, estômago, intestino grosso, bexiga) (*zangfu*), bem como o sistema de meridianos ordinários (*jingluo*) a ele relacionado (que corresponde aos órgãos e vísceras supramencionado mais dois meridianos que não corresponde exatamente a órgãos – Triplo Aquecedor e Pericárdio –, também encontra correspondência com as cinco energias.

²⁷ Sabores, cores, sons, emoções, etc.

e quantidade da energia vital (*qi*). Por essa razão, o mestre afirmava que o médico de nível superior era o que impedia a doença de se manifestar (porque reconhecia os sinais indiretos que prenunciavam sua futura manifestação); o médico de nível intermediário tratava a doença em seus estágios iniciais, antes que se tornasse grave; o médico de nível inferior tratava o órgão quando a doença já estava instalada.²⁸

Diante disso, no que diz respeito à saúde, as práticas taoistas apresentam caráter fundamentalmente preventivo,²⁹ cujo aprendizado empoderaria @ praticante a conservar a própria saúde (Bizerril, 2006), ao invés de permanecer dependente e submisso ao poder médico.

Por conseguinte, a ideia de doença no taoismo está associada à dissociação de *yin* e *yang*, ao esgotamento da força vital decorrente da idade e das agitações cotidianas, ao acúmulo de energias nocivas e ao consequente bloqueio da circulação da força vital no corpo e da conexão entre a pessoa e as energias do mundo natural. Uma dimensão desse processo patogênico de dissolução de um estado de harmonia e equilíbrio original será descrita no próximo tópico, com relação à temática do retorno no contexto dos 12 hexagramas do calendário.

O caminho do retorno

Discuto a concepção de ciclo de vida d(esta versão d) o taoismo a partir da ideia de “caminho do retorno”, como maneira específica dessa tradição conceber e viver o envelhecimento. Fica evidente que para a tradição taoista só é possível pensar longevidade e velhice sem decrepitude por meio dos saberes práticos que articulam uma compreensão vivida das relações entre corpo e natureza. Dentre as possibilidades de compreensão polissêmica desta expressão-chave, meu ponto de partida é a relação entre a experiência da serenidade e sua potencialidade de reverter ou ao menos retardar o movimento que conduz à doença e à morte pelo esgotamento da força vital, conforme expresso na exegese oral do poema 16 do *Daodejing*.

²⁸ Conforme anotação de campo do seminário de Jerusha Chang em Brasília, em setembro de 2005.

²⁹ Anotação de campo do curso de Jerusha Chang, em Brasília, em fevereiro de 2002.

A origem (*yuan*), ou raiz, a que se referem os versos do poema 16 do *Daodejing*: “guei yuan, fu ming”, traduzidos pelo mestre Liu Pai Lin ([entre 1998 e 1999], apostila 10) como “retorno à raiz, retorno à vida” corresponde, em um sentido, ao centro de gravidade do próprio corpo, uma pequena esfera situada a mais ou menos três dedos atrás e abaixo do umbigo. Tal localização corporal é central para diversas técnicas taoistas, tanto práticas de saúde e longevidade quanto práticas de meditação. Segundo a concepção taoista, na região da origem (*Taiyuan*) se configura um *Taiji* microcósmico, local de união de *yin-yang*. Ao se manter a atenção corporal aí, pode-se simultaneamente cultivar a vitalidade e a serenidade. Nessa tradição existe no plano prático uma articulação bastante orgânica entre estes dois aspectos: a boa condição de saúde e a experiência espiritual (Bizerril, 2007; Kohn; Yoshinobu, 1989). A possibilidade de retorno está condicionada, portanto, segundo a exegese de Liu Pai Lin, ao cultivo da serenidade, principalmente por meio das técnicas de meditação, como o “Sentar na Calma” (*Jingzuo*).

A metáfora do “retorno” remete também a uma das metas das práticas taoistas, a conquista de um estado de espontaneidade, naturalidade e plenitude análogo à infância (*Daodejing*, poemas 28 e 55). Essa condição diz respeito a uma redução de toda artificialidade, entendida como o retorno ao estado não refinado, natural (*Daodejing*, poema 39) e ao abandono do que é acessório e desnecessário. Por meio da não ação (*Wuwei*), chega-se ao *Tao*, ao diminuir e reduzir o desnecessário (*Daodejing*, poema 48). Isso se expressava no corpo exemplar do mestre Liu, no modo como executava as técnicas de movimento, das quais cito em particular a sequência do *Taijiquan*,³⁰ que tinha um caráter extremamente sutil, “velado”, quase enigmático. Todo elemento supérfluo, ornamental, das posturas e movimentos havia desaparecido. Era difícil distinguir uma técnica da outra e perceber claramente a intenção subjacente à graça fluida dos movimentos. Essa aparente indefinição da forma nos mestres é bem diferente da imprecisão dos movimentos que caracterizam o iniciante, que possui uma compreensão prática ainda rudimentar das técnicas (Bizerril, 2007). O corpo idoso do mestre, mas gracioso e cheio de vitalidade é a própria encarnação bem-sucedida do caminho do retorno.

³⁰ O vídeo *Tai Chi Chuan: movimento, saúde, longevidade* (1987), produzido como recurso didático para o ensino da forma do *Taijiquan* de 37 movimentos dessa escola, contém imagens do mestre executando um trecho da forma que dá uma amostra dessa qualidade de movimento.

O segundo sentido de “retorno” se refere ao hexagrama³¹ homônimo, de número 24 (*Fu*), do livro das mutações (*Yijing*). A interpretação oral relaciona o tema do retorno no poema 16 do *Daodejing*, mencionado acima, à descrição desse hexagrama, retratando a primeira manifestação do *yang*, sucedendo a uma situação completamente *yin*. Essa mesma imagem se presta a compreender situações distintas. No contexto dos treinamentos taoistas, remete a um movimento espontâneo do *qi*, resultante da obtenção de um estado de completa serenidade meditativa, razão pela qual o hexagrama 2 (*Kun*), o Receptivo, é considerado uma representação da meditação “Sentar na Calma” (*Jingzuo*).³² Um outro sentido da imagem remete ao caráter circular, ou melhor, potencialmente espiralado, do ciclo da vida humana, que se torna mais inteligível pelo exame do ciclo completo representado pelos 12 hexagramas do calendário.³³ É a reiteração de experiências do retorno, como manifestação do *qi* nas práticas meditativas, que torna possível a experiência do retorno como reinício potencial do ciclo de vida.

Na filosofia do *Yijing*, os chamados 12 hexagramas do calendário aparecem entre os principais emblemas³⁴ do ciclo da vida humana, na medida em que há uma superposição do tempo cósmico do dia e do ano e a duração

³¹ O *I Ching* (grafado *Yijing*, na norma *Pinyin* de transliteração), ou “livro das mutações”, é um clássico chinês que se tornou famoso no Ocidente por meio das traduções de James Legge e Richard Wilhelm, que enfatizaram fundamentalmente sua função oracular. No contexto da tradição taoista por mim estudada, esse clássico aparece fundamentalmente como um tratado cosmográfico, que descreve os segredos da natureza e revela o sentido de vários treinamentos. Um hexagrama é uma das 64 imagens formadas por seis linhas, que podem ser inteiras (*yang*) ou descontínuas (*yin*), dispostas horizontalmente, umas sobre as outras. Um hexagrama é composto por dois trigramas. Os oito trigramas são unidades imagéticas compostas por três linhas, que representam as forças primordiais do universo, compostas por diferentes arranjos da polaridade fundamental *yin-yang*: céu e terra, fogo e água, trovão e vento, montanha e lago.

³² Anotação de campo, segundo Antônio Moreira no curso sobre o *I Ching* Taoista, 2003.

³³ Agradeço a Antônio Moreira pelas orientações e imagens da disposição circular dos 12 hexagramas que serviram de base à ilustração.

³⁴ A disposição pós-natal do *Bagua* também poderia se prestar à mesma análise. Esse arranjo dos oito trigramas descreve simultaneamente o tempo do dia, das estações do ano e da vida humana, indicando mais uma vez uma relação homóloga entre macro e microcosmos. O processo de gestação ao nascimento também é descrito como o da constituição de uma configuração pós-natal do *Bagua*, com o símbolo do *Taiji* no centro, situada no umbigo do feto (Bizerril, 2007). Na posição inferior do diagrama, que corresponde à meia-noite, à morte e à gestação, está o trígama *Kan* (água, lua). Lido no sentido horário, o diagrama fala do movimento do surgimento do *yang*: o segundo trígama, correspondente à madrugada é *Ken* (montanha); o terceiro, na posição leste do nascer do sol, é *Zhen* (trovão); o quarto, manhã, é *Xun* (vento); o quinto, na posição superior, correspondente ao meio-dia, *Li* (fogo, sol); o sexto, na posição da tarde, *Kun* (terra); o sétimo, na posição oeste do pôr do sol, *Dui* (lago) e, por fim, *Qian* (céu).

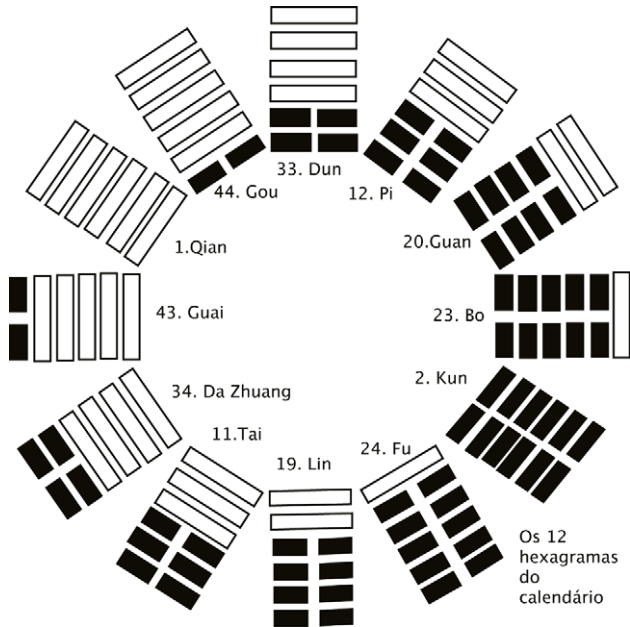


Figura 1. Disposição circular dos 12 hexagramas do calendário, uma representação sintética da alternância *yin-yang* no ciclo do ano e da vida humana, segundo a cosmologia do *Yijing*. As linhas contínuas e brancas são *yang*. As partidas e negras são *yin*. O diagrama deve ser lido de dentro do círculo para fora, ou seja, a linha de dentro é a linha mais inferior do hexagrama.

da vida humana,³⁵ coerente com a cosmologia *Huanglao*. Descrevem o movimento de alternância de *yin* e *yang*, de uma forma mais minuciosa. O ciclo se inicia com o extremo *yin*, que vai progressivamente se transformando em *yang*, o que se expressa pelo acréscimo de uma linha *yang*, de baixo para cima a cada etapa do ciclo. Quando o *yang* chega ao ápice (hexagrama 1, *Qian*), inicia seu declínio,³⁶ com o aparecimento subsequente de uma linha *yin* a cada

³⁵ As descrições a seguir, sobre os 12 hexagramas e o ciclo da vida humana derivam de anotações de campo do Seminário de Liu Chih Ming em 2000, cujo conteúdo também foi publicado (Liu Chih Ming, [ca. 2000], apostila 2), do curso de Antônio Moreira sobre o I Ching Taoista, em Brasília, em 2003. (Para uma discussão mais ampla dos 12 hexagramas no contexto das concepções taoistas de corpo, ver também Bizerril, 2007).

³⁶ Isso corresponde a um princípio básico da alternância: quando um movimento chega à sua extensão/intensidade máxima, inicia-se o movimento contrário.

etapa do ciclo, de baixo para cima, até que resta apenas a última linha *yang* no hexagrama 23 (*Bo*). Quando essa linha se rompe, o ciclo termina com o hexagrama 2 (*Kun*), mais uma vez. Mas resta a possibilidade, por meio do saber sobre os segredos do *Tao*, de um novo começo, representado pelo retorno (hexagrama 24, *Fu*).

Em sua descrição ideal, o ciclo respeita proporções numéricas de ciclos de sete para corpos femininos e de oito para corpos masculinos. Os primeiros seis hexagramas corresponderiam ao crescimento do *yang*, do nascimento até o fim da infância. O hexagrama 1 (*Qian*), totalmente *yang*, corresponde à plenitude da vitalidade na juventude. Após esse período de apogeu, o curso natural da vida adulta segue um imperceptível, mas inexorável declínio: a vitalidade se desgasta, o que é representado pelo surgimento gradativo de mais uma linha *yin* a cada etapa do ciclo, até que ao final do ciclo – aos 64 anos, para homens e 56 para mulheres – a condição da vitalidade é representada mais uma vez pelo hexagrama 2 (*Kun*), denotando o esgotamento da energia original³⁷ (*yuan qi*) e a dependência apenas do ar e dos alimentos para manter a vitalidade.

A tradição oral relativiza a exatidão numerológica dessas descrições, incluindo fatores constitucionais (a qualidade da energia pré-natal de uma pessoa), bem como as características do estilo de vida e a prática dos treinamentos taoistas (o que coloca em evidência a ação da cultura na duração da vida, particularmente o poder das técnicas corporais taoistas, integradas a um modo de vida completo, no retardamento do envelhecimento e na obtenção de uma longevidade associada a boa condição de saúde).

Especificamente quanto à temática do envelhecimento no mundo da vida taoista, como o tempo da natureza é percebido como cíclico e os treinamentos teriam a capacidade de desacelerar o ritmo d@ praticante ou promover “o retorno à origem”, há a possibilidade de rejuvenescimento e de recuperação da saúde. No entanto, essa tarefa se torna proporcionalmente mais difícil quanto mais avançada é a idade em que se iniciam as práticas, conseqüentemente, com a energia vital original (*yuan qi*) já esgotada. Já que a concepção taoista de tempo

³⁷ Segundo a concepção médica chinesa, uma pessoa nasce com certa qualidade e quantidade de energia vital que recebeu de seus pais e da natureza no momento de sua concepção. Essa energia é chamada de energia original, ou pré-natal. Da perspectiva taoista, essa energia pode ser recuperada por meio dos treinamentos. Do contrário, com seu esgotamento, advêm o adocimento, a decrepitude e a morte.

é circular e não linear, inclui uma possibilidade de recomeço ao se chegar ao fim de um ciclo, bem como associa o caráter extremamente *yin* tanto ao bebê e quanto ao idoso, de modo que a extrema fragilidade pode conduzir à morte ou à renovação. É esta possibilidade que está expressa na passagem do hexagrama 2, o Receptivo, para o hexagrama 24, Retorno, de um estado completamente *yin*, ao retorno do *yang*, como uma nova primavera sucede o inverno. Jerusha Chang, discípula e tradutora do mestre Pai Lin, costumava referir-se aos 25 anos que o mestre viveu no Brasil em intensa atividade, como médico chinês e mestre taoista, como a conquista de uma segunda primavera de vida, como efeito dos treinamentos, a própria corporificação do retorno do *yang*.

A condição fundamental para o retorno é a serenidade, um dos polos fundamentais das técnicas corporais taoistas (Bizerril, 2005, 2007). Justamente por isso, exploro a seguir a questão do treinamento diário como elemento central da experiência do envelhecimento no contexto de uma estética da existência taoista.

Treinar: a arte da existência taoista como prática cotidiana

Em conformidade com uma antropologia do corpo atenta à problemática do *embodiment*, ao invés de pensar o taoísmo exclusivamente em termos de crenças e representações, é preciso investigar suas práticas e as experiências delas decorrentes, em função da centralidade da corporalidade nessa tradição. O universo das práticas taoistas etnografado inclui um leque amplo de possibilidades.³⁸ A categoria nativa mais geral para descrever a experiência prática é o *treinamento*, cujo repertório se distingue em dois polos complementares: movimento e serenidade (Bizerril, 2005, 2007). Como já discuti em outros trabalhos, treinar é fundamentalmente atualizar a cosmografia taoista no plano da experiência vivida, por meio de um exercício da faculdade mimética. Emula-se o mestre, @s praticantes mais experientes e a própria natureza. É fazer do corpo próprio um corpo taoista, parte de uma cadeia dialógica cujos enunciados são gestos, posturas, estados somáticos.

³⁸ Entre meditação, artes marciais internas, ginásticas, *qigong*, *Daoyin* e terapêuticas da medicina tradicional chinesa. Para uma descrição mais detalhada desse repertório, ver Hemsí (2000) e Bizerril (2005, 2007).

A tradição, encarnada em suas/seus mestres e praticantes viv@s, enfatiza a indissociabilidade de teoria e prática, diferenciando o sábio do mero erudito. A saúde e a longevidade dos mestres taoistas seria uma expressão da compreensão vivida da cosmologia taoista, da posse dos segredos da natureza e da integração aos seus ritmos para obter saúde e longevidade. Fundamentalmente ambivalente, a natureza pode dar e tomar a vida (Bizerril, 2007).

O fundamento da longevidade taoista consiste, portanto, na integração de um saber prático sobre o corpo à vida cotidiana d@ praticante. Sendo assim, a temática do envelhecimento está indissociavelmente ligada à prescrição de um modo de vida pautado pelo treinamento regular, que propiciaria a experiência recorrente do “retorno”, e pela incorporação de uma certa qualidade do ritmo da existência, em consonância com os princípios que, segundo @s taoistas, regem o próprio movimento da natureza: lentidão, circularidade, alternância *yin-yang*. O envelhecimento sem decrepitude decorreria então de uma mudança de *habitus* operada pelo aprendizado de novas técnicas.

Em caráter de exemplo, o “retorno à raiz” se corporifica de forma bastante literal em dois treinamentos taoistas básicos: “a descida interna” (ou “preparação interior”) e o “abraço do *Taiji*”.

Pelo próprio caráter sintético da civilização chinesa em geral e do taoísmo em particular, um número relativamente reduzido de princípios organiza uma infinidade de saberes e técnicas. Os dois treinamentos básicos que descreverei a seguir, praticados pel@s taoistas como preparação e conclusão de técnicas mais elaboradas, equivalem, em alguma medida, à redução minimalista de todas as técnicas taoistas ao seu nível mais fundamental, relacionado ao eixo e ao centro. Minhas/meus interlocutoras referem-se a treinamentos do *Taiji*³⁹ para descrever vários dos treinamentos taoistas e não apenas a arte marcial interna, homônima, o *Taijiquan*.

Coerente com a ênfase desta escola taoista na prática dos chamados “treinamentos interiores” (*neigong*), uma de suas características distintivas, seja na forma do *Taijiquan* ou em outras técnicas, é um exercício meditativo inicial que precede todas as técnicas que fazem uso do eixo vertical do corpo, seja de pé, seja na posição sentada. Essa prática preliminar é denominada alternati-

³⁹ O termo *Taiji* é traduzido por minhas/meus interlocutoras como a “viga-mestra que sustenta o mundo”.

vamente de “preparação interior” (Chang; Leal, 1998) ou “descida interna”.⁴⁰ Trata-se fundamentalmente de um exercício da atenção: olhar se recolhe no centro da cabeça (na localização que @s taoistas definem como a sede do espírito, o *Lingtai*) e desce pela linha central do corpo, até chegar ao *Taiyuan*. A metáfora antropomórfica é do sol (*Lingtai*) que brilha no céu (cabeça) e que lança seus raios sobre a terra (*Taiyuan*, a região central do corpo, abaixo e atrás do umbigo). Compreendida a partir de um posicionamento fenomenológico, isto é, como experiência corporificada, a sensação de “descida da energia”, ou de “recolhimento do espírito na raiz”, corresponde a uma reorientação da consciência corporal, por uma mudança no modo somático de atenção, da cabeça como *locus* privilegiado da consciência para o centro gravitacional do corpo.

A segunda prática que descreverei é o “abraço do *Taiji*”. Essa técnica aparentemente simples congrega o simbolismo do eixo e do centro do mundo por meio de uma metáfora antropomórfica. Se, ao trazer a atenção corporal para o *Taiyuan*, que corresponde à terra (e ocupa a posição central no espaço cosmográfico quadrado) @ praticante abraça o umbigo do mundo (Bizerril, 2007) e refaz a união das eletricidades opostas *yin-yang*,⁴¹ esse treinamento é uma verdadeira síntese da experiência taoista: a permanência no centro, a unidade de movimento e serenidade, a integração dos contrários, a recuperação da unidade perdida, a união de céu e terra no ser humano. O próprio sentido dos ideogramas chineses para meditação *Jingzuo*, que se traduz em português como “Sentar na Calma”, em uma interpretação mais simples, se refere a “dois sentados sobre a terra”, o que equivale a união de *yin* e *yang* na origem (Bizerril, 2007). Mais do que a expressão densa do simbolismo taoista ou da cosmologia taoista em um gesto, o sentido e o valor do “abraço do *Taiji*” estão na experiência corporificada que @ praticante experiente desencadeia com este simples gesto: tornar-se um *Taiji*, *yin* e *yang* unidos em harmonia.

A maioria das técnicas de movimento, realizadas na posição de pé,⁴² integram a corporificação dos princípios do eixo vertical e do movimento a partir consciência corporal sediada no centro de gravidade do corpo. Tomando como referência os tratados que registraram as fórmulas mnemônicas orais

⁴⁰ Anotação de campo, curso Espada Taiji, de Ronaldo Fernandes, Brasília, 2000.

⁴¹ No caso, correspondentes a baixo ventre e cabeça, mas também às mãos direita e esquerda.

⁴² Das quais destaco as artes marciais internas (*Taijiquan* e *Baguazhang*), as ginásticas e boa parte das formas de *qigong*.

referentes à prática do *Taijiquan* (Despeux, 1994; Wile, 1984) mas também minha própria experiência de campo, o corpo d@ praticante experiente se movimentava mantendo o eixo vertical, que pode girar para um lado ou outro a partir de um movimento gerado no chão e comandado pela cintura. Neste sistema de movimento, as articulações devem funcionar em conjunto, como se o corpo fosse um sistema de pequenas espirais simultâneas. O movimento correto implica que o corpo forme uma perfeita unidade: cada vez que uma parte do corpo se move, todas as outras têm de se ajustar. Por contraste com as formas de ginástica das academias ocidentais, o movimento de grupos musculares isolados seria da perspectiva taoista um desperdício de energia, já que é a estrutura do corpo que deve garantir a eficácia do movimento, com o mínimo de força muscular. Essa é uma maneira de mover-se particularmente favorável a um corpo desprovido de uma musculatura espetacular, como é a tendência dos corpos idosos e infantis.

Compreendido como um saber baseado no sentir, mais precisamente no aprendizado de maneiras específicas de perceber o próprio corpo e os corpos de outrem, tornar-se taoista implica a aquisição de um “modo somático de atenção”⁴³ específico: uma maneira de relacionar-se com o mundo e com o próprio corpo. A metáfora taoista do movimento circular da natureza se corporifica literalmente numa série de técnicas que ensinam a mover o corpo em padrões circulares e espiralados, tanto em termos de um horizonte espacial quanto temporal. A imagem do símbolo do *Taiji* (indicadora da indissociabilidade e alternância de *yin-yang*) idealmente deve se tornar um estilo vivido de relacionar-se consigo e com o mundo, de uma forma contextual. Não só a própria pessoa deve compor um pequeno *Taiji*, mas deve relacionar-se com a natureza e com outras pessoas do modo integrativo e harmônico sugerido por essa imagem de duas polaridades integradas, gerando um movimento circular, caracterizado pela alternância.

Em suma, o efeito do treinamento reiterado diariamente seria habitar um mundo da vida taoista: experiência caracterizada pela economia habitual da força vital, pela tendência ao movimento lento organizado a partir do centro gravitacional do corpo, pela busca de um estado de serenidade (Bizerril,

⁴³ Conforme definido por Csordas (2008, p. 372): “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.”

2005, 2007). O sentido e propósito dos treinamentos taoistas consiste em operar uma transformação global d@ praticante, ao propiciar uma experiência específica do ser no mundo, mais do que expressar uma concepção lógico-estética de mundo. Dessa reorientação geral do modo de vida, despontaria a longevidade como um efeito ostensivo. O corpo taoista comporta mais variações, pode incluir compleições corporais, gêneros e idades diversas. E não requer o excessivo tônus muscular e a aparência jovem das normas corporais do capitalismo contemporâneo.

Corpo taoista, um contraponto aos corpos biomédicos contemporâneos

Se descrevo o movimento da modernidade como uma trajetória linear em velocidade crescente, em busca do novo (Bauman, 2007), acirrada a partir do advento da sociedade de consumo, o contraste com a circularidade taoista é evidente. A agitação incansável da modernidade líquida, para usar o termo de Bauman, seria percebida a partir de um posicionamento existencial taoista como fundamentalmente patogênica (Bizerril, 2006).

Toda uma literatura tem sido produzida acerca do valor do corpo e fundamentalmente da boa aparência corporal como capital social nas sociedades globalizadas (por exemplo, Bauman, 2007; Costa, 2004; Le Breton, 2006; Ortega, 2008; Turner, 1995). Se uma das formas tendencialmente hegemônicas das corporeidades da sociedade de consumo é a representada pelo idioma do *fitness*,⁴⁴ suplementada pelo uso cosmético de biotecnologias para ocultar as marcas do tempo e a pluralidade dos corpos vivos, a corporeidade taoista poderia ser pensada como um de seus contradiscursos possíveis.

Em um livro recente em que discute a possibilidade de uma compreensão fenomenológica do corpo e analisa o papel das biotecnologias na construção da corporeidade contemporânea, Ortega (2008) faz uma descrição crítica do que define como bioidentidades, fundadas num ascetismo conformista e normativo, caracterizado pela busca da perfeição corporal e da saúde transformadas numa finalidade em si mesma. Para o autor, a biossociabilidade – padrões sociais organizados a partir de identidades estabelecidas em termos

⁴⁴ Ortega (2008) e Costa (2004) falam em cultura somática para descrever essa situação.

de características e *performances* corporais – seria resultante do encontro do capitalismo com as biotecnologias e a medicina.

Nesse contexto, o cuidado normativo de si, por meio da adesão à dieta e ao *fitness*, torna-se um índice de valor moral do sujeito (Costa, 2004; Ortega, 2008). No entanto, esta tendência convive de maneira ambivalente com os desejos consumistas de gratificação (Bauman, 2007) que colocariam em risco a saúde e a boa forma duramente conquistadas. Ortega (2008) descreve essa tensão em termos da ambivalência entre hedonismo e disciplina.

A despeito do discurso de valorização da saúde, o que o sistema de normatização dos corpos – formado pela articulação entre a disciplina do corpo maquínico das academias de ginásticas e a correção das formas e superfícies do corpo das clínicas de estética – opera é um trabalho sobre a aparência de juventude e de saúde. As dietas, os complementos alimentares, os esteroides e os procedimentos cirúrgicos estéticos podem oferecer uma série de riscos à saúde: o preço a pagar pela perfeição aparente almejada.

Ainda que outras possibilidades de cuidado de si, como as práticas taoistas, tenham um ponto de contato com a preocupação globalizada contemporânea com a saúde e a longevidade, característica dos processos de exteriorização do sujeito, ao mesmo tempo, há contrastes marcantes.

As *performances* musculares e a transformação dos corpos a partir de sua superfície à maneira líquido-moderna têm como seu oposto a construção do corpo a partir de seu centro (*Taiyuan*), como a vivenciam @s praticantes taoistas. Nesse segundo caso, o invisível⁴⁵ tem precedência sobre o visível, sendo a aparência um efeito bastante secundário de todo um trabalho interior (*neigong*). Se como afirmava o mestre Liu Pai Lin, “com a prática do *Taiji* o feio fica bonito e o velho fica jovem”,⁴⁶ ainda assim o embelezamento e a aparência de juventude nunca são finalidades das práticas taoistas.

Além disso, no mundo da vida taoista, a velhice segue sendo valorizada, com uma das linhas que formam a silhueta do sábio, ao contrário da desvalorização moderna da experiência dos mais velhos, tematizada desde os clássicos ensaios de Benjamin (1985) sobre a modernidade. O que se busca evadir no

⁴⁵ Entendido no contexto taoista, como a energia vital que permeia o mundo e o ser humano.

⁴⁶ Conforme a apresentação sobre a prática do *Taijiquan* taoista que faz na primeira parte do vídeo didático produzido pela escola em 1987.

taoismo é o declínio e o adocimento habitualmente associados à experiência de envelhecer.

O dilema que se pode colocar para a prática do taoismo nas grandes cidades de nosso tempo é o de preservar o seu espaço como um modo de vida crítico à agitação e ao consumismo contemporâneos, ou ser cooptado pela lógica das biotecnologias, como apenas mais uma técnica a serviço do bom desempenho corporal, isto é, uma mistura de ferramenta estética e válvula de escape para o estresse crônico da vida urbana. Caso análogo à apropriação da ioga pelas academias de *fitness*, reduzida a mais uma ginástica, mais uma alternativa para estar em forma.

Considerações finais

Com atenção ao caráter multi ou intercultural das metrópoles líquido-modernas, por meio da combinação de análises micro e macrosociológicas combinadas, emerge uma pluralidade de possibilidades alternativas de modos de subjetivação corporificados. Dessa perspectiva, o quadro geral se reconfigura, com o corpo biomédico/biotecnológico/objeto de consumo aparecendo como expressão de apenas uma dentre várias possibilidades de corporeidade. O corpo-máquina derivado da modernidade ocidental dialoga de forma tensa com outras possibilidades de corpo-pessoa, algumas delas constituídas de forma mais holista, como no caso das medicinas tradicionais e das religiosidades não cristãs – de matriz indígena, afro, asiática, etc. – que se tornaram disponíveis em contextos multiculturais globalizados, transcendendo o âmbito de suas comunidades étnicas de origem.

A esse respeito, um paralelo interessante com as conclusões derivadas de meu exemplo etnográfico do taoismo no Brasil é o mapeamento comparado das técnicas corporais não ocidentais na cidade de Buenos Aires (Citro et al., 2009), que aponta para conclusões análogas sobre as possibilidades de outras formas de subjetivação, ainda que o contexto nacional seja outro e o material seja empiricamente mais diversificado.

Para finalizar, julgo necessário destacar a importância de evitar uma leitura essencialista do taoismo. É evidente que, como outras tradições de longa duração, se trata de um conjunto heterogêneo de movimentos com características e públicos contrastantes. Há variações em termos históricos, mas também

geográficos, por isso não se trata de buscar uma forma pura ou essencial de taoísmo. Nesse sentido, um posicionamento etnográfico oferece a vantagem de reduzir a idealização monolítica da tradição: um grupo específico pratica uma versão contemporânea e transplantada do taoísmo, nem por isso menos legítima. E mais, num ambiente multicultural, o texto cultural taoísta aparece como uma dentre tantas “correntes de tradições culturais” (para utilizar o termo de Barth, 2000) que se entrecruzam nas biografias de atores sociais particulares. Ainda assim, reconhecer uma subtradição contrastante com os modos de corporalidade hegemônicos nas grandes cidades globalizadas indica a potencialidade para que a adesão a uma tradição como essa assumia tons de uma crítica cultural à sociedade de consumo. Essa crítica se constitui muito mais no plano do vivido do que como uma práxis explicitamente política. O potencial de dissidência d@s taoístas com relação à subjetivação para o consumo se inscreve em seus corpos, que se movem em ritmo mais lento pela metrópole.

Referências

- BARTH, F. A análise da cultura nas sociedades complexas. In: BARTH, F. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000. p. 107-139.
- BAUMAN, Z. *Vida líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios, literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985. (Obras Escolhidas, v. 1).
- BIZERRIL, J. Mestres do Tao: tradição, experiência e etnografia. *Horizontes Antropológicos*, ano 11, n. 24, p. 87-105, jul./dez. 2005.
- BIZERRIL, J. Taoísmo como medicina. In: CONGRESO ARGENTINO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL, 8., 2006, Salta. *Anales...* Salta: Editorial de La Universidad Nacional de Salta, 2006. 1 CD-ROM.
- BIZERRIL, J. *O retorno à raiz: uma linhagem taoísta no Brasil*. São Paulo: Attar, 2007.
- BUTLER, J. *Problemas de gênero*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, J. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

CHANG, J.; LEAL, L. (Ed.). *Saúde longevidade*. 3. ed. São Paulo: Espaço Luz; Caderno 1, 1998.

CITRO, S. et al. Cuerpos plurales: performances orientales, afro y amerindias en los circuitos culturales públicos y privados de Buenos Aires y Rosario. In: REUNIÓN DE ANTROPOLOGÍA DEL MERCOSUR, 8., 2009, Buenos Aires. *Anales...* Buenos Aires: Universidad San Martín, 2009. 1 CD-ROM.

CLIFFORD, J. Culturas viajantes. In: ARANTES, A. A. (Org.). *O espaço da diferença*. São Paulo: Papyrus, 2000. p. 50-79.

COSTA, J. F. *O vestígio e a aura*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

CSORDAS, T. *Corpo/significado/cura*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

DESPEUX, C. *Tai-Chi Chuan: arte marcial, técnica de longa vida*. 4. ed. São Paulo: Pensamento, 1994.

FOUCAULT, M. *A história da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, M. As técnicas de si. In: COLETIVO SABOTAGEM (Org.). *Por uma vida não-fascista*. 2004a. p. 78-105. Disponível em: <<http://www.scribd.com/doc/337824/Foucault-Michel-Por-uma-vida-nao-facista>>. Acesso em: 15 jan. 2010.

FOUCAULT, M. Uma estética da existência In: COLETIVO SABOTAGEM (Org.). *Por uma vida não-fascista*. 2004b. p. 73-77. Disponível em: <<http://www.scribd.com/doc/337824/Foucault-Michel-Por-uma-vida-nao-facista>>. Acesso em: 15 jan. 2010.

GRANET, M. *O pensamento chinês*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

HEMSI, A. t R. *Taiji Quan e educação: trajetórias de alunos-professores da Escola Pai Lin*. Tese (Doutorado em Educação)–Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

- JACKSON, M. *Paths towards a clearing: radical empiricism and ethnographic inquiry*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.
- JACKSON, M. (Ed.). *Things as they are: new directions in phenomenological anthropology*. Bloomington: Indiana University Press, 1996.
- KOHN, L. *Daoism and Chinese culture*. Magdalena: Three Pines Press, 2001.
- KOHN, L.; YOSHINOBU, S. (Ed.). *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.
- LE BRETON, D. *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. 2. ed. Campinas: Papirus, 1997.
- LIU, C. M. *Os treinamentos secretos para a longevidade dos seres iluminados taoistas*. São Paulo: CEMETRAC, [ca. 2000]. Apostilas 1-5, 8-13, 19.
- LIU P. L. *O segredo da longevidade taoista*. São Paulo: Instituto Pai Lin de Cultura e Ciência Oriental, [entre 1998 e 1999]. Apostilas 1-15.
- LOCK, M. Cultivating the body: anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge. *Annual Review of Anthropology*, v. 22, p 133-155, 1993.
- MAUSS, M. As técnicas do corpo. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p. 400-422.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. 2. tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ORTEGA, F. *O corpo incerto: corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2008.

ROBINET, I. *Taoism: growth of a religion*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

SERRES, M. *Variações sobre o corpo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

SCHIPPER, K. *Le corps taoïste: corps physique – corps social*. 4^{ème} ed. Paris: Fayard, 1997.

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

STOLLER, P. *Sensous scholarship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.

STRATHERN, A. *Body thoughts*. Michigan: The University of Michigan Press, 1996.

TAI CHI CHUAN: MOVIMENTO, SAÚDE, LONGEVIDADE. Direção: Olga Futemma e Sarah Yakhni. São Paulo: Tapiri Vídeo, 1987. 1 VHS.

TURNER, B. S. Recent developments in the theory of the body. In: FEATHERSTONE, M.; HEPWORTH, M.; TURNER, B. S. *The body: social process and cultural theory*. London: Sage, 1995. p. 1-31.

VEITH, I. (Trad. and Org.). *Huang Ti Nei Jing Su Wen: the yellow emperor classic of internal medicine*. Berkeley: University of California Press, 1972.

WILE, D. (Trad. and Ed.). *T'ai-chi touchstones: Yang family secret transmissions*. 2nd printing. New York: Sweet Ch'i Press, 1984.

Recebido em: 27/02/2010

Aprovado em: 26/06/2010