

# **ARTES DE LA EXISTENCIA EN FLUJO: CORPOREIDAD TAOÍSTA Y MUNDO CONTEMPORÁNEO\***

**José Bizerril<sup>1</sup>**

**Centro Universitário de Brasília - UniCEUB**

Mi propósito en este artículo es indagar sobre los sentidos adquiridos por la tradición taoísta en el contexto urbano y globalizado contemporáneo, en ámbitos externos a las comunidades étnicas de migrantes chinos y de sus descendientes. Para ello, remito a una etnografía de un linaje taoísta que emerge en Brasil a partir de finales de los años setenta del siglo XX (BIZERRIL, 2003, 2005, 2007) en torno a la figura del maestro Liu Pai Lin (1907-2000), tomando en consideración la centralidad de la corporeidad en su mundo de la vida.

## **Nuevas configuraciones sociales e identitarias del mundo contemporáneo**

Iniciaré la discusión mediante un mapeo de las nuevas configuraciones sociales y sus implicaciones en los procesos de subjetivación, tomando como referencia algunas discusiones de las ciencias humanas de las últimas décadas (BAUMAN, 1997/1998, 1998/1999, 2000/2001, 2001/2003, 2003/2004, 2004/2005, 2005/2007, 2006/2008; AUGÉ, 1992/1994; TOURAINE, 1997/2003; HALL, S., 1992/1997, 2003). En primer lugar, sería importante destacar que no existe un consenso sobre las características de los modos de vida urbanos en las sociedades globalizadas. Se constata una crisis de las instituciones modernas que sirvieron de base a las identidades sociológicas, en tensión, por un lado, con una pluralización de los mundos de la vida social y, por otro, con una tendencia a la hegemonía de la lógica de consumo respecto a otras lógicas culturales. Centraré mi descripción macrosociológica en los análisis de Zygmunt Bauman.

Considerada en su conjunto, la obra de Bauman (por ejemplo, 1997/1998, 1998/1999, 2000/2001, 2001/2003, 2003/2004, 2004/2005, 2005/2007, 2006/2008) traza una amplia y apocalíptica anatomía del mundo contemporáneo. La imaginación sociológica de este autor

---

\* Traducción del portugués: Fernando Campos Leza.

<sup>1</sup> Doctor en antropología social por el PPGAS/UnB, coordinador del grupo de investigación interdisciplinar Diálogo. Esta comunicación presenta una parte de los resultados del proyecto de investigación Corporalidad y Subjetivación en el Mundo Contemporáneo.

extrae imágenes contundentes incluso de temas triviales. Bauman indica el paso de una configuración social caracterizada por la estabilidad, el orden y el control, a otra definida por la inestabilidad, la incertidumbre y el flujo. Un mundo en el que las instituciones tradicionales modernas se encuentran debilitadas y descompuestas, en que los vínculos sociales se vuelven volátiles y la propia identidad y la existencia personal se convierten en huidizas e inciertas. Una era de la velocidad vertiginosa y de la búsqueda desenfrenada y consumista de felicidad.

El cuadro trazado por Bauman sugiere que la “modernidad líquida” —tal como la denomina— es un tiempo de empobrecimiento de la experiencia, quizás de una manera aún más acabada o extrema de la que describió Walter Benjamin (1933/1985) en su clásico ensayo sobre el fin de la experiencia colectiva (*Erfahrung*) en la modernidad.

Ciertamente, las observaciones macrosociológicas de Bauman y otros autores sobre el desarraigo y la fluidez de la vida contemporánea están hechas por quienes son testigos de la modernidad líquida y la viven desde el corazón de la metrópolis globalizada. Por ende, por muy provocadoras que sean, adolecen de un cierto eurocentrismo. Si pensamos sobre el contexto urbano brasileño (pero también sobre otros países periféricos), esa imagen tiene que ser reajustada o incluso repensada. Un tanto distante de la descripción de un mundo caracterizado por lazos frágiles y por la sustitución de la familia por la amistad (BAUMAN, 2003/2004), en Brasil hay que tener en cuenta el papel del parentesco y de la comunidad en las redes sociales. Además, el discurso del desencantamiento del mundo y del nihilismo filosófico contemporáneo suena un tanto dislocado para describir un país que cuenta con una aplastante mayoría religiosa<sup>2</sup> y, dicho sea de paso, con variadas y vibrantes expresiones de religiosidad (CARVALHO, 1992, 1994a, 1994b, 2001). Pero aún así, algo de las descripciones de la modernidad líquida resuena en la experiencia de las capas urbanas medias y altas<sup>3</sup> de las grandes ciudades brasileñas: la precariedad<sup>4</sup> de la vida, el ritmo frenético de la existencia, la renovación de las sensibilidades, las nuevas angustias relacionadas con la incertidumbre y la imprevisibilidad de la existencia, con las sucesivas tentativas biográficas (y

---

<sup>2</sup> Según los datos del Censo Demográfico de 2000, si sumamos las personas “sin religión” (12.492.403), con religiones “no determinadas” (357.648) y “sin declaración” (383.953), alcanzamos un total de 13.234.004 de una población total de 169.872.856.

<sup>3</sup> Constaté en mi etnografía que la aplastante mayoría de los adeptos de este linaje de la tradición taoísta pertenecen a tales capas.

<sup>4</sup> Bauman (2005/2007) toma prestada de la obra de Bourdieu la idea de precariedad para describir, como característica de la vida líquido-moderna, la imposibilidad de controlar las condiciones de la propia vida, de hacer planes a largo plazo, así como de disminuir el riesgo de convertirse en una de las “bajas colaterales” de los procesos de modernización.

paliativas) para reducir la sensación de riesgo inminente derivada de las nuevas condiciones globales.

Antes de proseguir, señalo una contradicción constitutiva de las experiencias contemporáneas que componen el horizonte de este análisis. Como las grandes ciudades de las sociedades globalizadas se caracterizan por diferentes tipos de configuraciones multiculturales y estos paisajes son, por definición, plurales y fragmentados, en ellas coexisten diferentes tradiciones locales y nacionales, innovaciones culturales, productos de los medios de comunicación globales y varias formas de hibridación cultural<sup>5</sup>. La multiplicidad no se da exclusivamente en el plano sociocultural, sino también a nivel subindividual. Eso equivale a decir que, como el paisaje cultural brasileño se caracteriza por la “simultaneidad de presencias” históricas (Carvalho, 1996), diferentes sujetos son atravesados al mismo tiempo por diversas “corrientes de tradiciones culturales” (BARTH, 1989/2000) y que, por ello, al considerar las trayectorias biográficas singulares, ya no se puede hablar de un “nativo típico”<sup>6</sup>, es decir, de la encarnación de la homogeneidad cultural.

Volvamos a la cuestión de la licuefacción moderna en la vida de algunos segmentos de las capas medias urbanas. Junto a la desestabilización, fluidez, desterritorialización y mercantilización de la vida globalizada, se asiste a una tímida aunque significativa aparición de las tradiciones contemplativas asiáticas en los espacios urbanos brasileños. Con un pequeño número de adeptos en comparación con la aplastante hegemonía cristiana, esas espiritualidades están representadas por gran diversidad de movimientos. Quizás estas tradiciones tengan una mayor posibilidad de tener sentido dentro de condiciones específicas de traducción cultural: mayor escolaridad; dominio de lenguas extranjeras<sup>7</sup>; mayor acceso a la información intercultural a escala global; mayor presencia del imaginario del “Oriente”<sup>8</sup>;

---

<sup>5</sup> Respecto a la hibridación cultural, pienso más bien en las perspectivas de Stuart Hall (1992/1997, 2003) y de Clifford (1997/1999), referidas al tema del sujeto y de las etnias diaspóricas, que en las de Bauman (2005/2007) sobre la domesticación de la alteridad cultural para consumo.

<sup>6</sup> Clifford (1997/1999) ya había problematizado la figura del “nativo típico” al señalar la singularidad de los interlocutores nativos en las etnografías y la existencia de nativos viajeros, es decir, protagonistas de experiencias densas de contacto intercultural.

<sup>7</sup> En el contexto de Brasilia, las pequeñas comunidades de adeptos de tradiciones contemplativas asiáticas acogen con cierta frecuencia la presencia de especialistas extranjeros: japoneses, chinos, indios, tibetanos, etc. He tenido ocasión de observar un cierto número de eventos de tradiciones diversas, que dependían de traducción consecutiva, en algunos casos de inglés a portugués.

<sup>8</sup> Respecto a la importancia del imaginario orientalista en la adhesión al taoísmo, véase Bizerril (2007).

mayor compatibilidad de esas tradiciones con nociones modernas y posmodernas del sujeto<sup>9</sup>, en cuyo contexto se han dado las resignificaciones de las espiritualidades asiáticas, y con la consecuente posibilidad de opción individual por modos de vida divergentes de la tradición familiar o local. Tampoco se debe menospreciar el impacto del alto costo económico del acceso a esas tradiciones como un factor que restringe su difusión.

En ausencia de condiciones ideales análogas a la mítica “aldea”, desde los albores de la investigación etnográfica, la pertenencia urbana a una tradición como (la versión d)el taoísmo (que describiré más adelante) sería una de las coordenadas de identidad<sup>10</sup> y de experiencia en la vida de sus practicantes que, aun siendo la referencia principal, no los define de forma monolítica. Por ello, al tiempo que el argumento de este artículo se refiere a los efectos de determinadas prácticas corporales y experiencias espirituales sobre el modo de existencia de sus practicantes, habría una cierta arbitrariedad en pretender entenderlos exclusivamente como taoístas. Además, como la propia presencia de espiritualidades asiáticas en grandes ciudades fuera de Asia es un efecto indirecto de las migraciones globales, por un circuito paralelo al de la occidentalización del mundo<sup>11</sup>, también es necesario incorporar el desplazamiento de personas y culturas así como los procesos de interconexión a escala global como parte de los horizontes de análisis etnográfico (CLIFFORD, 1997/1999).

### **Culturas somáticas contemporáneas**

Pienso una articulación entre las descripciones de las condiciones sociales líquido-modernas anteriormente citadas y una forma específica de corporalidad contemporánea, tributaria de las biotecnologías. La posición hegemónica de las representaciones y prácticas corporales que describiré a continuación en las sociedades capitalistas corresponde a una transformación de la concepción del sujeto que surgió en la modernidad. Se da una transformación en las

---

<sup>9</sup> Es decir, marcadas por la ideología individualista. Respecto a este tema, Duarte (1998, p. 24) describe el caso brasileño en el contexto de las “situações culturais basicamente pertencentes à cultura ocidental, mas que, por muitos motivos, manifestam uma baixa ou heterogênea institucionalização da ideologia individualista (como é o caso das sociedades periféricas do Ocidente, mormente as latino-americanas e as européias orientais)”.

<sup>10</sup> Parto de la noción de sujeto posmoderno (HALL, S., 1992/197) —carente de cualquier núcleo estable y coherente de identidad— que tendría simultáneamente un repertorio de posibilidades identitarias, potencialmente contradictorias y accionadas contextualmente. De modo que genero, raza, clase, etnia, orientación sexual, religiosidad/espiritualidad, estilo de vida, etc., serían coordenadas de identidad que nunca agotan o abarcan completamente la identidad de un sujeto determinado, sino que lo sitúan solo parcialmente en el contexto de una interpelación específica.

<sup>11</sup> Es necesario considerar los contracircuitos de la globalización, y en particular, la diáspora de los especialistas asiáticos de lo sagrado, como es el caso de los maestros taoístas (BIZERRIL, 2007) o tibetanos (NINA, 2006).

subjetividades que cambia el rumbo del sujeto moderno<sup>12</sup>, caracterizado por una interioridad reflexiva (HALL, 1992/1997; BIRMAN, 2005) indivisible (BAUMAN, 2005/2007), hacia un sujeto de la exterioridad y de la *performance* que es lo que aparenta (COSTA, 2004; ORTEGA, 2008; SIBILIA, 2008) y lo que consume (BAUMAN, 2000/2001, 2004/2005, 2005/2007).

En el nivel de la corporeidad, la posibilidad más normativa de configuración de este sujeto de la exterioridad, en el contexto del capitalismo tardío, ha sido denominada “cultura somática”. En el sentido en que usan este término Costa (2004) y Ortega (2008) se refiere a un mundo en que las identidades se definen por referencia a la forma corporal, a la apariencia, y en el que la salud y la longevidad se han convertido en fines en sí mismos: “El desempeño corporal se situó al mismo nivel que el perfeccionamiento sentimental o las finalidades cívicas” (Costa, 2004, p. 192). La apariencia pasa a constituir un capital social (TURNER, 1995; LEBRETON, 2006). En este sentido, la producción de una nueva forma de conformismo social estaría basada en la producción del cuerpo ideal, índice de valor moral del sujeto (GOLDENBERG, 2002; Costa, 2004; Ortega, 2008). Este proceso se relaciona también con la transformación del cuerpo en un accesorio de identidad<sup>13</sup> (LEBRETON, 1999/2003) y en una actualización de la noción bourdiana de habitus, de una encarnación de la desigualdad socioeconómica en cuerpos de clase (EDMONDS, 2002; MALYSSE, 2002). Además, en la sociedad de los consumidores, el propio cuerpo se habría convertido en una mercancía, fuente de placeres, pero también en un objeto para ser consumido por otros (Bauman, 2000/2001, 2005/2007). De modo que, frente a la profusión de oportunidades siempre renovadas de placeres de consumo y de la simultánea necesidad de “mantenerse en forma”, el cuerpo se convierte también en la fuente de una nueva forma de ansiedad (BAUMAN, 2005/2007).

En esta misma línea de razonamiento, Ortega (2008) describe la cultura somática contemporánea como una forma contemporánea y desencantada de ascetismo. La literatura sobre el culto al cuerpo y el culturismo ya venía describiendo la disciplina cotidiana de la

---

<sup>12</sup> Recordemos que, aunque la penetración de la ideología individualista en Brasil ha sido hasta ahora irregular, es necesario tomar la precaución de no generalizar estos procesos, como se señaló anteriormente. Aún así, tanto las lógicas de consumo como la tendencia a la estandarización de los cuerpos delgados y musculosos según el idioma del *fitness* están visiblemente presentes entre las capas medias de las mayores ciudades brasileñas.

<sup>13</sup> En el ejemplo del culturismo, el yo y su valor se definen en términos de masa muscular (LEBRETON, 1999/2003; SABINO, 2000; MALYSSE, 2002; FEATHERSTONE, 1999; MONAGHAN, 1999), pero es preciso estar atento a la pluralidad de subculturas en este universo, con sus propios criterios estéticos de perfección corporal, así como a la especificidad de la práctica de los culturistas profesionales, distinta de la inversión en la musculación más próxima de la corporalidad normativa, sólo para “mantener la forma”.

dieta y de los ejercicios diarios en esos términos (por ejemplo, LEBRETON, 1999/2003; FEATHERSTONE, 1999; MONAGHAN, 1999; SABINO, 2000, 2002; GOLDENBERG, 2002; MALYSSE, 2002). El control sobre el propio cuerpo se convirtió en un objeto de inversión y de preocupaciones continuas (BAUMAN, 2005/2007; COSTA, 2004; ORTEGA, 2008). La contribución de Ortega (2008) consistió en introducir una reflexión foucaultiana a este respecto, a partir de la idea de “tecnologías del yo”. Esta noción aparece en la obra tardía de Foucault (por ejemplo, 1984/1998 y 1994/2004).

Foucault inicia su discusión de las “artes de la existencia”<sup>14</sup> (FOUCAULT, 1984/1998, 1994/2004) y de las “técnicas del yo”<sup>15</sup> (FOUCAULT, 1994/2004) en el contexto de sus reflexiones sobre la sexualidad y explora el tema de la ascesis en la Antigüedad, como alternativas a la disciplina. En cambio, en las bioascesis contemporáneas, los cuidados consigo tendrían como única finalidad la propia perfección corporal (Ortega, 2008). Por lo tanto, tales prácticas serían normatizantes, conformistas y la base de la formación de bioidentidades, es decir, de identidades fundadas en las características corporales.

Bajo una perspectiva antropológica aplicada a la situación multicultural de las sociedades globalizadas contemporáneas, la limitación de análisis como los propuestos por Costa (2004) u Ortega (2008) estaría en la ausencia de una contextualización más precisa acerca de los universos sociales o subculturales que pretenden describir. Al final, ¿quién es el sujeto colectivo que ha sido resumido a sus atributos físicos y se caracteriza por un disciplinamiento de la vida que persigue la perfección corporal? ¿Cuáles son las concepciones del cuerpo y de la perfección corporal subyacentes a qué prácticas corporales? ¿Serán el sentido y el efecto de estas prácticas sobre las subjetividades siempre los mismos?

Como describen exclusivamente las prácticas y representaciones hegemónicas en el contexto del capitalismo, estos autores no tienen en cuenta las fisuras, márgenes y contradicciones de la cultura somática contemporánea, ni las líneas de fuga de estas (bio)identidades. En el

---

<sup>14</sup> En el segundo volumen de la Historia de la Sexualidad, Foucault (1984/1998, p. 15) define las artes de la existencia o técnicas de sí como: “práticas reflejadas e voluntarias através das quais os homens (sic.) não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo.”

<sup>15</sup> En el texto homónimo publicado en la edición francesa de la colección *Dits et Ecrits*, Foucault (1994/2004, p. 79-80) define las técnicas de sí como aquellas que “permitem aos indivíduos efetuarem, sozinhos ou com a ajuda de outros, um certo número de operações sobre seus corpos e suas almas, seus pensamentos, suas condutas, seus modos de ser; de transformarem-se a fim de atender um certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou de imortalidade”.

universo multicultural de las corporeidades contemporáneas se encuentran también otras posibilidades de subjetivación, basadas en las prácticas de otras técnicas corporales constituidas en el horizonte de cosmologías holistas no occidentales, que proporcionan una reformulación de las identidades de los practicantes.

Respecto al universo subcultural corporificado específico que describiré en el próximo apartado, se puede argumentar que, si la forma hegemónica de corporeidad característica del capitalismo globalizado contemporáneo es una conjunción de *fitness*, cirugías estéticas, prostética y cosmética, articulada en torno al ideal de belleza, juventud y salud (aparentes), en cambio, las prácticas corporales taoístas, a pesar de que presentan un punto de intersección<sup>16</sup> con los deseos de felicidad corporal contemporáneos, se constituyen simultáneamente como su contradiscurso.

El taoísmo se define fundamentalmente como una práctica corporificada, orientada por un ideal de retorno a un estado de espontaneidad “original”, que paradójicamente puede reconquistarse a través de una ardua disciplina diaria de entrenamiento (SCHIPPER, 1982/1997; BIZERRIL, 2005, 2007). Las técnicas corporales practicadas diariamente producen un tipo específico de subjetividad corporificada, marcada por la lentitud y por la serenidad. Los cuerpos taoístas se caracterizan por una aversión a la aceleración, a las exigencias siempre crecientes de *performance* y al consumismo compulsivo contemporáneos<sup>17</sup>.

### **Espiritualidades asiáticas y el cuerpo: el caso taoísta**

Desde finales de los años noventa, he realizado un estudio etnográfico de un linaje taoísta que se introdujo en Brasil a través del ya fallecido maestro Liu Pai Lin (1907-2000). Llegado a Brasil a finales de los años setenta, en una visita familiar, se estableció en la ciudad de São Paulo, donde inició la transmisión de esa tradición a un grupo inicialmente formado en su mayoría por descendientes de migrantes asiáticos. Posteriormente, una gran cantidad de practicantes brasileños se sumó al núcleo original. El movimiento se difundió hacia otras localidades del estado de São Paulo, hacia otras capitales brasileñas (entre las cuales estudié

---

<sup>16</sup> El énfasis de la tradición taoísta en la salud y la longevidad como partes integrantes de su experiencia espiritual característica son bastante evidentes (KOHN y YOSHINOBU (eds.), 1989; BIZERRIL, 2007). No obstante, no se agotan en un fin en sí mismo, sino que son un medio para hacer posible la concreción de la realización espiritual, así como una oportunidad para contribuir al bienestar colectivo.

<sup>17</sup> Al respecto, cabe recordar que la moderación es una de las virtudes taoístas.

principalmente el caso de Brasilia) y hacia otras grandes ciudades latinoamericanas<sup>18</sup>. Los practicantes taoístas forman un grupo heterogéneo, aunque mayoritariamente perteneciente a las capas medias urbanas, y se caracteriza por diferentes niveles de compromiso con la tradición: del simple paciente que recibe masajes, acupuntura o fitoterapia, o del estudiante ocasional de taichi, al discípulo formal del linaje que organiza su estilo de vida más en conformidad con una estética taoísta de la existencia.

Defino el taoísmo en el campo de las tradiciones contemplativas. Carvalho (1994a) describe los estilos meditativos característicos de ciertas espiritualidades asiáticas como caracterizados por el énfasis en la transmisión de técnicas que proporcionan una transformación de la consciencia. En el caso del taoísmo, se trata fundamentalmente de técnicas corporales (BIZERRIL, 2007), cuyo efecto a largo plazo es la obtención de serenidad, el control sobre los deseos y la incorporación de un saber práctico sobre el cuerpo propio y el ajeno.

Recupero el argumento de Csordas (2008) sobre un paradigma de corporeidad, apoyado en una articulación entre la noción merleauPontiana de “percepción” y la noción bourdiana de “habitus”. En este contexto, el cuerpo aparece simultáneamente como sujeto y base existencial de la cultura. Al pensar las relaciones entre técnicas corporales taoístas y procesos de subjetivación, entiendo que el cuerpo, lejos de ser la superficie pasiva para la expresión del texto cultural y de la estructura social, es el sujeto de una experiencia significativa en un mundo de la vida, siempre necesariamente cultural.

En el taoísmo no tiene ningún sentido la oposición cuerpo/mente, ni la idea del cuerpo como organismo biológico, como ente discreto separado del ambiente cultural y natural<sup>19</sup>. Además, la inversión de la tradición taoísta sobre la corporeidad no es un fin en sí mismo: lo que se transforma es la persona como un todo, no solo su apariencia. Bajo la forma de una “tecnología del yo”, o “arte de la existencia”, la tradición taoísta opera una transformación de las subjetividades, principalmente por producir un cambio en el habitus mediante el entrenamiento de diversas técnicas corporales<sup>20</sup>. Desde el punto de vista de sus prácticas, el

---

<sup>18</sup> Para una descripción más detallada de la historia de la escuela, véase Bizerril (2007) y Hemsí (2000).

<sup>19</sup> En conformidad con la teoría de la medicina tradicional taoísta, el cuerpo y la naturaleza están en una relación de continuidad. El cuerpo es una réplica en miniatura del universo, compuesto por las mismas fuerzas que lo constituyen —las dos modalidades fundamentales de la vida, yin-yang, las cinco energías: metal, agua, madera, fuego y tierra— que también se expresan en las direcciones del espacio, las estaciones del año, los sabores, las notas musicales y las emociones básicas, por citar algunos ejemplos.

<sup>20</sup> El repertorio de técnicas corporales del linaje taoísta del maestro Liu Pai Lin comprende gimnasia (por

linaje que hemos estudiado se centra en la alquimia interna taoísta<sup>21</sup>, en la medicina tradicional y en las artes marciales internas.

Deseo poner de manifiesto en mi descripción que hacerse taoísta equivale a una reorientación existencial cuyo eje es una transformación significativa del esquema corporal y de la consciencia corporal. Se trata de aprender a utilizar el cuerpo de una manera característica y de desarrollar un modo específico de relacionarse multisensorialmente con el mundo, con el cuerpo de los otros y con su propio cuerpo. El efecto más visible de esta transformación se manifiesta ostensiblemente por una verdadera incorporación de ciertos principios éticos y cosmológicos. El cuerpo del practicante es un índice de su estado de realización, no apenas por su apariencia, sino por sus recursos y condiciones.

La longevidad taoísta se obtiene fortaleciendo el cuerpo a partir de los órganos internos, a diferencia del aspecto de juventud que se obtiene biotecnológicamente ocultando las marcas que el tiempo deja en la piel, a través de la introducción de prótesis para conceder al cuerpo formas perfectas, o de la ingestión de complementos alimentarios para lograr un desarrollo muscular excepcional. La tradición enseña una estrategia existencial que consiste en una verdadera economía de la energía vital: utilizar exclusivamente la fuerza y la atención necesarias para desempeñar una tarea con eficacia, no excederse en el esfuerzo, moderar los deseos y disminuir la velocidad.

No ha de extrañar que la vertiginosa aceleración contemporánea, acompañada de una agitación febril de los sujetos en busca de formas cada vez más intensas de estimulación sensorial y gratificación inmediata, sean consideradas por los maestros taoístas como un factor patogénico, que acorta la duración natural de la vida, pues son la raíz de la enfermedad y del envejecimiento precoz. Esta percepción se expresa en un auténtico lema de las enseñanzas del maestro Liu Pai Lin: “personas de mediana edad, anden despacio (camino del cementerio)”.

---

ejemplo, *baduanjin*); artes marciales internas (*taijiquan*, *baguazhang*); diversas formas de *qigong*; la meditación denominada de “sentarse en calma” (*jingzuo*); *daoyin*; diversos automasajes; así como técnicas terapéuticas propiamente dichas de la medicina tradicional china (acupuntura, fitoterapia, masaje *Tuina*) (BIZERRIL, 2005, 2007).

<sup>21</sup> La tradición taoísta desarrolló una serie de técnicas para la obtención de la longevidad, la preservación de la salud y el despertar de la espiritualidad latente del practicante. Desde esta perspectiva es posible transformar el cuerpo/consciencia del practicante mediante un proceso de refinamiento que utiliza como ingredientes las propias energías que componen el cuerpo del practicante, así como las energías disponibles en el mundo natural, en ciertos horarios y lugares.

El entrenamiento enseña otras formas de estar de pie, moverse, sentarse y respirar. Mediante la observación e imitación de la naturaleza<sup>22</sup> y del cuerpo ejemplar del maestro (o del mero instructor), quien practica aprende a ser otro. La transformación se sitúa en un plano bastante concreto: el aumento de la vitalidad, la mejora del estado general de salud, el incremento de la flexibilidad y de la maleabilidad/adaptabilidad<sup>23</sup>. Esa transformación, entendida como gobierno de sí, se resume en el tercer poema del Libro del camino y de la virtud (*Daodejing*), uno de los principales clásicos taoístas: el sabio gobierna (el país interior<sup>24</sup>) vaciando el corazón (de pensamientos y emociones), llenando el vientre (el *dantian* inferior, centro de gravedad del cuerpo y sede de la vitalidad), debilitando los deseos y robusteciendo los huesos<sup>25</sup>.

Al igual que el gimnasio de boxeo (del que realizó un estudio etnográfico WACQUANT, 2002), el local para la práctica de los entrenamientos taoístas (descritos en BIZERRIL 2005, 2007) puede describirse como una isla de orden<sup>26</sup> en medio del caos de la metrópoli. El contraste entre el ritmo nervioso de la ciudad de São Paulo y la serenidad de los locales de entrenamiento me afectaron corpóreamente, desde la primera vez que entré a una sala de

---

<sup>22</sup> Soy consciente de la precaución que exige una mirada antropológica al referirse a la “naturaleza”. Obviamente, los seres humanos no tienen acceso directo a un mundo objetivo, de manera que hablar de naturaleza es siempre necesariamente hablar de una concepción cultural sobre el funcionamiento del mundo y el lugar del ser humano en él. La idea de naturaleza en la tradición taoísta está marcada por cierta ambigüedad (BIZERRIL, 2007). Aunque el cosmos se piensa en términos de un orden cíclico en permanente renovación, las fuerzas de la naturaleza pueden ser tanto beneficiosas como nocivas, dependiendo de la sabiduría o ignorancia de los seres humanos. Quien conoce los secretos de la naturaleza y sabe moverse en armonía con sus ciclos, encuentra la salud y la longevidad. Quien desconoce sus secretos, enferma y muere precozmente.

<sup>23</sup> El *Daodejing* (LAO TSE, 2001), uno de los principales clásicos taoístas para este linaje, afirma la relación entre la vida y la flexibilidad, por una parte, y la muerte y la rigidez, por otro lado (Poema 76). Y presenta el agua como un verdadero modelo de actitud frente a los obstáculos y desafíos de la existencia (Poema 78).

<sup>24</sup> La imagen del propio cuerpo como “país interior” la analiza Schipper (1982/1997) en su etnografía sobre el linaje de los Maestros Celestes. En el linaje que etnografía, escuché del maestro Liu Chih Ming una interpretación oral análoga al poema del *Daodejing* antes citado.

<sup>25</sup> Los entrenamientos que persiguen la renovación de la médula ósea son el fundamento de una técnica clásica de longevidad taoísta. En la medicina tradicional china, existe una relación entre los huesos, el sistema de riñones y la energía del agua. Con el envejecimiento, los riñones se debilitan, los huesos se vuelven frágiles y disminuye la cantidad y la calidad de fluidos corporales.

<sup>26</sup> Resalto unas distinciones fundamentales. Mientras que el gimnasio de boxeo se caracteriza por una cierta uniformidad de la organización espacial, que va de la estructura de los edificios que lo albergan en diferentes localidades a la disposición de los equipamientos de entrenamiento, expresión de una rígida secuencia de práctica corporal colectiva, el entrenamiento taoísta no está condicionado por un espacio físico específico, y puede realizarse en locales diversos, incluso en el espacio doméstico. Además, mientras que el entrenamiento del boxeo es una actividad estrictamente colectiva, que exige la actividad de un grupo en el gimnasio, en el taoísmo existe la posibilidad de entrenar por parejas, e incluso en solitario. Finalmente, cabe también una distinción sociológica: mientras que el gimnasio es una isla de orden y disciplina para el gueto negro, también el parque o el salón de entrenamiento en un instituto de prácticas taoístas se presenta como un espacio simbólico de ordenamiento, pero en otros términos, pues el carácter de clase y “raza” referente al contenido del caos social o a las angustias existenciales es distinto.

entrenamiento, en 1998<sup>27</sup>, hasta mi visita más reciente, en 2009<sup>28</sup>, estando de paso en la ciudad. El silencio, los movimientos lentos y el habla en voz baja dan el tono de estos espacios: el entrenamiento taoísta instauro un cronotopo<sup>29</sup> específico independientemente de dónde se realice: en la sala de entrenamiento del instituto en que se enseñan estos saberes, en un parque público, en un centro de salud, en un club, en un jardín, en el espacio doméstico. Es el modo de participación corporal de los practicantes lo que constituye el tiempo y el espacio del entrenamiento.

Para los taoístas, entrenar significa poner reiteradamente el cuerpo en un “modo somático de atención”<sup>30</sup> específico, caracterizado por la atención dialógica al mundo y a los otros cuerpos/sujetos, para conseguir moverse en armonía y con el mínimo de desgaste. El entrenamiento transforma en una experiencia corporificada los principios sintéticos de la filosofía y de la cosmología taoístas, aplicables a una gran variedad de ámbitos de la vida. Aunque los diferentes entrenamientos persigan efectos concretos y enfatizen efectos específicos, en última instancia la suma de las prácticas corporales diarias transforma una filosofía en un conjunto de disposiciones corporales que expresan en el día a día un “camino de vida”.

Por lo tanto, los entrenamientos taoístas, como medios para aprender ciertos “modos somáticos de atención”, enseñan formas de estar atento “con” el cuerpo y de estar atento “al” cuerpo: “La atención a una sensación corporal puede convertirse en un modo de estar atento al medio intersubjetivo que ocasiona esa sensación. Así, la persona le presta atención a su propio cuerpo” (CSORDAS, 2008, p. 372). La participación sensorial y motriz en el taoísmo se elabora culturalmente en términos de la estética de la alternancia de los contrarios/complementarios yin/yang y de moverse en armonía con el ambiente y con el tiempo<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> En la Asociación Tai Chi Pai Lin/Espaço Luz, en el barrio de Vila Madalena.

<sup>28</sup> En el CEMETRAC (Centro de Medicina Tradicional China), en el barrio de Liberdade, el barrio asiático de la ciudad.

<sup>29</sup> Noción de Bakhtin (1988; HOLQUIST, 1990) referida a una unidad espaciotemporal indisoluble, con características propias.

<sup>30</sup> “Os modos somáticos de atenção são maneiras culturalmente elaboradas de estar atento a e con o corpo em ambientes que incluem a presença corporificada de outros” (CSORDAS, 2008, p. 372).

<sup>31</sup> El taoísmo prescribe un modo de actuar específico referido a los horarios del día y a las estaciones del año, que acompaña los ritmos del mundo natural. Existen horarios específicos para moverse y para recogerse, para alimentarse, descansar, meditar, captar energía de la naturaleza, etc., en conformidad con la circulación de la energía vital (qi) por los meridianos (*jingluo*) según la teoría de la medicina tradicional china.

Ejemplifico esta afirmación analizando un único entrenamiento básico, que el maestro Liu Pai Lin consideraba uno de los cuatro entrenamientos fundamentales que sus discípulos debían practicar regularmente. Es la llamada postura del árbol (*zhang zhuang*), considerada por el maestro como una de las “puertas de entrada al Tao”<sup>32</sup>. Se trata de una técnica de longevidad y de cultivo de la fuerza interna bastante conocida en las artes marciales internas chinas, principalmente en la transmisión taoísta<sup>33</sup>, aunque también se practica como una técnica de serenidad, una forma de meditación.

El practicante se pone de pie, con las piernas abiertas con una separación equivalente a la distancia entre los hombros y los brazos extendidos hacia delante, con los dedos corazones tocándose, a la altura del corazón, como si se estuviera sujetando un balón con los brazos o abrazando el tronco de un árbol. Con la atención en el centro de gravedad del cuerpo, permanece aparentemente inmóvil<sup>34</sup>, buscando mantenerse en un estado de vacuidad y serenidad. El cuerpo permanece relajado, con el mínimo de fuerza para mantener el equilibrio de los brazos erguidos. Los hombros y los codos cuelgan hacia abajo, la columna se alarga alineando el cóccix y lo alto de la cabeza. La lengua toca el cielo de la boca y los ojos se mantienen semicerrados, para que la atención no se pierda ni en el ambiente externo ni en los pensamientos y emociones.

Lo fascinante de esta técnica corporal es que puede considerarse como un verdadero programa de entrenamiento en un solo ejercicio. Según mis interlocutores, pero también por mi propia experiencia de “participación observante”, la práctica diaria trae una serie de efectos combinados. En primer lugar, según la perspectiva taoísta, la postura correcta induce el vaciado de la mente<sup>35</sup>. En segundo lugar, se da una mejora del estado general de salud, debido a un aumento de la vitalidad. Según las enseñanzas del maestro Pai Lin, un año de entrenamiento de la postura del árbol tiene beneficios equivalentes a varios años de entrenamiento de la forma del taichi. Paradójicamente, la práctica de una postura en un estado

---

<sup>32</sup> Anotación de campo del curso El Yijing Taoísta, dictado por Antônio Moreira, discípulo del maestro Liu Pai Lin, en Brasilia, 2003.

<sup>33</sup> El linaje de la Montaña *Wudang*, famosa por sus habilidades marciales, posee un sistema bastante elaborado de ejercicios estáticos como parte de su repertorio de entrenamientos.

<sup>34</sup> Ya que internamente se da una serie continua de pequeños movimientos inconscientes de ajuste del cuerpo a la fuerza de la gravedad. Los músculos estabilizadores se relajan y contraen, las articulaciones se ajustan a una posición más cómoda, ni totalmente estiradas ni muy dobladas. La respiración fluye de forma natural, sin ser objeto de control consciente.

<sup>35</sup> En el vocabulario del linaje, “o espírito desce e se recolhe na raiz” (*Taiyuan*, uno de los nombres del centro del cuerpo). O “quando os nervos cerebrais relaxam, os nervos da vitalidade são fortalecidos”.

de inmovilidad enseña a moverse de una forma más armónica, relajada, equilibrada, económica y espontánea. Todo se da como si la inmovilidad ayudara en la tarea de desaprender los hábitos de movimiento nocivos —caracterizados por la agitación, la fuerza innecesaria<sup>36</sup>, el desequilibrio y la fragmentación de las partes del cuerpo—.

En resumen, en su nivel más evidente, este entrenamiento enseña de una forma muy vívida los principios mencionados por los textos clásicos y por la tradición oral del taichi: 1) el principio de la unidad (*hun yuan*), es decir, que el cuerpo debe moverse siempre a partir del centro, sin que haya movimientos independientes de los miembros. Para que la mano se mueva, la postura del cuerpo y de todas las articulaciones deben ajustarse para producir el movimiento; 2) el principio de la relajación (*fang song*), el peso debe fluir hacia abajo, es decir, la articulación del hombro reposa sobre el tronco, la punta de hueso del codo apunta hacia abajo, las piernas permanecen naturalmente semiflexionadas, pero con las articulaciones flexibles. Entre un movimiento de expansión y otro, el cuerpo debe estar libre de tensiones musculares.

Además, la permanencia en silencio y en serenidad enseña una nueva forma de percibir su propio cuerpo. La literatura de *qigong* describe una serie de sensaciones que deben derivarse de la práctica regular. Entre las más comunes, se producen sensaciones de calor, especialmente en las manos y los pies fríos, y en el centro del cuerpo (*Taiyuan*), pero también de hormigueo y de corriente eléctrica que los practicantes taoístas reconocen como la manifestación del aumento de la circulación de la energía vital (*qi*)<sup>37</sup>. Creo que el entrenamiento induce ciertas sensaciones y también enseña a reconocerlas. El vocabulario del *qi* permite describir una serie de sensaciones distintas, con sentidos diferentes según la situación social vivida (FRANK, 2000). Las experiencias vividas durante el entrenamiento se convierten para los practicantes en una evidencia experiencial, que indica que han pasado a habitar el mundo de la vida taoísta.

Algunos de mis interlocutores, que practican este entrenamiento, relatan un aumento de la sensibilidad hacia el propio cuerpo (su nivel de salud y calidad, postura y grado de tensión o

---

<sup>36</sup> A nivel marcial, este entrenamiento enseña un tipo especial de fuerza, basada en la estructura integrada de todo el cuerpo y no en la potencia y en la tensión de grupos musculares aislados.

<sup>37</sup> En una publicación anterior (BIZERRIL, 2007) relaté con detalle la experiencia de uno de mis interlocutores de investigación con este entrenamiento y las fuertes sensaciones que sintió, antes incluso de haber contado con las descripciones corrientes sobre los efectos esperados en tales entrenamientos

relajación), pero también hacia los cuerpos ajenos, tanto en la práctica de las terapéuticas taoístas (como el masaje *Tuina*) como en los entrenamientos preparatorios para la aplicación marcial del taichi (*Tui sou*). Con el tiempo, lo que era un modo somático poco familiar, mantenido a duras penas durante el entrenamiento, pasa a integrarse al esquema corporal y a participar de la postura y de los movimientos cotidianos. Se puede caminar, conducir un automóvil, esperar el autobús, ir en metro, sentarse en una silla, comer, estudiar o trabajar sirviéndose de este mismo estilo de utilización del cuerpo.

### Consideraciones finales

En la era de las culturas somáticas, de la producción corporificada de sí y de la obsesión con la salud, la juventud y la longevidad, el taoísmo ofrece a los habitantes de las metrópolis globalizadas una vía alternativa a la de las biotecnologías y de los cuerpos para consumo. Frente a la gran desorientación contemporánea (ROLNIK, 2007; SIBILIA, 2008), algunas espiritualidades contemplativas —como el taoísmo— abren la posibilidad de situarse en un ritmo existencial guiado por la serenidad, y no por la aceleración ininterrumpida. Al mismo tiempo, su “cosmovivencia”<sup>38</sup>, guiada por el presupuesto de la mutación incesante, puede ser bastante seductora.

El taoísmo ofrece una teoría de la existencia como flujo, sin por ello ser caótica. La noción clave es la de mutación (*yi*). No es por casualidad que uno de los clásicos de referencia en el linaje que estudié es el *Yijing* (El libro de las mutaciones), que la exégesis taoísta presenta como un tratado cosmológico en que están contenidos los secretos del movimiento incesante de la naturaleza, de la vida humana y hasta de los entrenamientos. También puede ser consultado como un oráculo, para orientar la toma de decisiones frente a los dilemas de la existencia. La cosmología del *Yijing* opera un empoderamiento del sujeto que, dotado de la sabiduría transmitida por los maestros del Tao, podría transformar las situaciones a su favor y superar las calamidades que abundan en el mundo actual.

A diferencia de la modernidad líquida, analizada por Bauman, uno de los rasgos distintivos del mundo de la vida taoísta es la presencia de orden en el movimiento incesante. Puede funcionar como un antídoto para la era de la incertidumbre<sup>39</sup>, pues ofrece una contrapartida

<sup>38</sup> Utilizo este neologismo para enfatizar que no se trata de una “visión del mundo” (*Weltanschauung*), sino de un posicionamiento corporificado enraizado en el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*).

<sup>39</sup> Según Bauman (2006/2008), el sentido de catástrofe personal y colectiva inminente, inevitable e imprevisible

encantada a la narrativa nihilista contemporánea. Presenta una pedagogía de la vida en movimiento que se contrapone a la errancia a que está condenado el consumidor líquido-moderno (BAUMAN, 1998/1999). Como “tecnología del yo” corporificada, enseña un modo de existir que se contrapone al sujeto de la falta y al consumismo compulsivo. En este sentido, argumento que el taoísmo puede pensarse en el contexto globalizado como un contradiscurso de la modernidad líquida<sup>40</sup> y no como un nuevo idioma ideológico del capitalismo contemporáneo según el análisis de Žižek (*apud* COSTA 2004, ORTEGA, 2008).

Recupero aquí la idea de Edward Hall (1984) de que las culturas tienen un ritmo característico<sup>41</sup> para entender la atracción de la tradición taoísta para sujetos contemporáneos bajo el influjo de la modernidad líquida. Considerando que en la tradición taoísta el discurso no tiene valor en sí desvinculado de la experiencia, reconozco la complementariedad de la perspectiva del “texto cultural” y del “paradigma de la corporeidad”, según el argumento de Csordas (2008). Mis interlocutores se hicieron taoístas por la reiteración de una experiencia sensorio-motora, que instaura en el practicante otra presencia corporal y existencial, mediante el entrenamiento. Ser taoísta es existir en el cuerpo y con el cuerpo en una estética de la circularidad, de la lentitud y del silencio que contrasta con la velocidad creciente y el ruido incesante del mundo globalizado.

## REFERENCIAS

- ALVES, Daniel. Notas sobre a condição do praticante budista. En: *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n. 9, jan/jun 2006, p.57-80.
- AUGÉ, Marc. *Não-Lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papirus, 1992/1994.
- BAKHTIN, Mikhail. *Questões de literatura e estética*. São Paulo: Hucitec, 1988.
- BARTH, Fredrik. A análise da cultura nas sociedades complexas. En: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1989/2000, p. 107-139.
- BAUMAN, Z. *O Mal-estar da Pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997/1998.

---

marca el tono de las angustias líquido-modernas.

<sup>40</sup> Me inspiré en el argumento análogo de Carvalho (1998), que presenta la antropología y el esoterismo como dos contradiscursos de la modernidad.

<sup>41</sup> Estoy de acuerdo con Lebreton (2006) en que se debe hacer una objeción al presupuesto de una excesiva homogeneidad de las culturas que subyace a los estudios de *proxemics* de Edward Hall (1959/1966, 1966/1982, 1976,1984). No obstante, considerando la tradición taoísta exclusivamente como una corriente de tradición cultural en un universo multicultural, creo que la idea de un ritmo corporal que le caracteriza es bastante fiel a lo que encontré en mi trabajo de campo.

- BAUMAN, Z. *Globalização: as consequências humanas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998/1999.
- BAUMAN, Z. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000/2001.
- BAUMAN, Z. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001/2003.
- BAUMAN, Z. *Amor Líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003/2004.
- BAUMAN, Z. *Vidas Desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004/2005.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vida Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005/2007.
- BAUMAN, Zygmunt. *Medo Líquido*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006/2008.
- BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. En: *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios, literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1933/1985, Obras Escolhidas, vol.I.
- BIRMAN, Joel. As novas formas de subjetivação. En: *O Mal-estar na atualidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 147-173.
- BIZERRIL, José. Taoístas: Corpos e Trajetórias. En: VRAM, GT 18 “Pessoa, Saúde e Corporalidade: Cruzamentos”, disponible en: Comunidade Virtual de Antropologia, [[http://www.antropologia.com.br/arti/arti13\\_vram\\_gt18.html](http://www.antropologia.com.br/arti/arti13_vram_gt18.html)], Dezembro de 2003.
- BIZERRIL, José. Mestres do Tao: Tradição, Experiência e Etnografia. Horizontes antropológicos, vol. 24, Antropologia e Performance, Porto Alegre, PPGAS UFRGS, ano 11, jul/dez 2005, p. 87-105.
- BIZERRIL, José. Taoísmo como medicina. En: VIII Congreso Argentino de Antropología Social. Simpósio 12 - Diversidade discursiva no Campo da Saúde: um estudo sobre tensões contemporâneas entre saberes hegemônicos e subalternos. Salta: Editorial de La Universidad Nacional de Salta, 2006.
- BIZERRIL, José. *O retorno à raiz: uma linhagem taoísta no Brasil*, São Paulo: Attar, 2007.
- BRASIL. Censo demográfico 2000: características gerais da população. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, Rio de Janeiro, 2003, 178 p.
- CARVALHO, José Jorge. Características do Fenômeno Religioso na Sociedade Contemporânea. En: BINGEMER, Maria Clara (org.). *O Impacto da Modernidade Sobre a Religião*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 133-195.

- CARVALHO, José Jorge. *O Encontro de Novas e Velhas Religiões: Esboço de uma Teoria dos Estilos de Espiritualidade*. En: MOREIRA, Alberto & ZICMAN, Renée (orgs.) *Misticismo e Novas Religiões*. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 1994a, p. 67-98.
- CARVALHO, José Jorge. Tendências Religiosas no Brasil Contemporâneo. En: *A Igreja Católica diante do Pluralismo Religioso no Brasil (III)*. São Paulo: Paulus, Estudos da CNBB, nº 71, 1994b, p. 21-36.
- CARVALHO, José Jorge. Globalization, Traditions, and Simultaneity of Presences. En: SOARES, Luís Eduardo (org.). *Cultural Pluralism, Identity and Globalization*. Rio de Janeiro: UNESCO/ISSC/EDUCAM, 1996.
- CARVALHO, José Jorge. Antropologia e Esoterismo: Dois Contradiscursos da Modernidade. *Horizontes Antropológicos: religião*, Porto Alegre, URGs, ano 4, n. 8, junho de 1998, p. 53-71.
- CARVALHO, José Jorge. A religião como sistema simbólico. Uma atualização teórica. En: *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v.11 / n.1, p. 33-54, 2001.
- CLIFFORD, James. Culturas Viajeras. En: *Itinerarios Transculturales*. Barcelona: Gedisa, 1997/1999, p. 29-64.
- CSORDAS, Thomas. *Corpo|significado|cura*, Porto Alegre: UFRGS editora, 2008.
- COSTA, Jurandir Freire. *O vestígio e a aura*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.
- DUARTE, L.F. D. Pessoa e Dor no Ocidente. En: *Horizontes Antropológicos: corpo, saúde, doença*, Porto Alegre: URGs, vol. 9, p. 13-28, 1998.
- FRANK, Adam. Experiencing Qi. Text, Practice, *Performance*, vol. II, 2000, p.13-31.
- FEATHERSTONE, Mike. Body Modification: An Introduction. *Body & Society*, London, Thousand Oaks and New Delhi, SAGE Publications, 1999, Vol. 5(2-3): 1-13.
- FOUCAULT, Michel. *A História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres*, Rio de Janeiro: Graal, 1984/1998.
- FOUCAULT, Michel. As Técnicas de Si (1994). En: COLETIVO SABOTAGEM (org.) *Por uma Vida Não-Fascista*. Disponível em: <http://www.sabotagem.cjb.net>, 2004 p. 73-77.
- FOUCAULT, Michel. Uma Estética da Existência (1994). En: COLETIVO SABOTAGEM (org.) *Por uma Vida Não-Fascista*. Disponível em: <http://www.sabotagem.cjb.net>, 2004 p. 78-105

- HALL, Edward. *The Silent Language*. New York: Premier Books, 1959/1966.
- HALL, Edward. *The Hidden Dimension*. Garden City: Anchor Books, 1966/1982.
- HALL, Edward. *Beyond Culture*. Garden City: Anchor Books, 1976.
- HALL, Edward. *The Dance of Life*. Garden City: Anchor Books, 1984.
- HALL, Stuart. *Identidades Culturais na Pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1992/1997.
- HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG/ Brasília: Unesco, 2003.
- HEMSI, Albert Roger. *Taiji Quan e Educação: trajetórias de alunos-professores da Escola Pai Lin*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, Faculdade de Educação, 2000.
- HOLQUIST, Michael. *Dialogism: Bakhtin and his world*. London: Routledge, 1990.
- KOHN, Livia & YOSHINOBU Sakade (eds.) *Taoist Meditation and Longevity Techniques*. Michigan: Center for Chinese Studies/Michigan University press, 1989.
- LAO TSE. *Tao Te Ching*. Tradução Wu Jyh Cherng. Rio de Janeiro: Mauad, 2001.
- LEBRETON, David. *Adeus ao Corpo: antropologia e sociedade*. Campinas: Papirus, 1999/2003.
- LE BRETON, D. *A Sociologia do Corpo*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- MONAGHAN, Lee. Creating 'the perfect body': a variable project. *Body & Society*, London/ /Thousand Oaks/New Delhi, SAGE Publications, 1999, Vol. 5(2-3): 267-290.
- NINA, Ana Cristina Lopes. *Ventos da impermanência*. São Paulo: EdUSP, 2006.
- ORTEGA, Francisco. *O Corpo Incerto*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2008.
- SCHIPPER, Kristofer. *Le Corps Taoïste: corps physique - corps social*. 4<sup>ème</sup> edition. Paris: Fayard, 1982/1997.
- SIBILIA, Paula. *O Show do eu: a intimidade como espetáculo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- TOURRAINE, Alain. A desmodernização. En: *Poderemos Viver Juntos? Iguais e diferentes*. 2<sup>a</sup> edição. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 29-67.
- TURNER, Brian S. Recent Developments in the Theory of the Body. En: FEATHERSTONE, Mike; HEPWORTH, Mike & TURNER, Brian S. *The Body: Social Process and Cultural Theory*, London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage Publications, 1995, p.1-31.

- USARSKI, Frank . O dharma verde-amarelo mal-sucedido - um esboço da situação acanhada do Budismo. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 52, n. 18, p. 303-320, 2004.
- WACQUANT, Loïc. *Corpo e Alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.