

***Laozi* contextualizado: por uma compreensão histórica da produção do *Dao De Jing* e de suas apropriações posteriores**

Matheus da Cruz e Zica

Departamento de Fundamentação da Educação do Centro de Educação, Universidade Federal da Paraíba. Departamento de Ciência da Religião e Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal da Paraíba.
matheuscruz@gmail.com

Resumo: Neste artigo procuraremos tratar de momentos e lugares variados. Primeiramente iremos aos quatro séculos que antecederam a Era Cristã na China. Em seguida, passaremos pela virada do século XIX para o XX na China e no Japão, e posteriormente chegaremos ao Brasil das últimas cinco décadas. O que une todo esse trajeto é a busca por uma compreensão historicamente mais contextualizada de uma obra clássica chinesa, produzida há aproximadamente dois mil e quatrocentos anos: falamos do *Dao De Jing* ou *Laozi*. Quais são as particularidades de seu surgimento? Como se deu a apropriação cultural desse texto em diferentes momentos históricos e em diferentes espaços geográficos?

Palavras-chave: *Dao De Jing*, *Laozi*, educação, contextualização, apropriação cultural.

Laozi contextualized: for a historical understanding of the *Dao De Jing* production and its subsequent appropriations

Abstract: In this article we will try to deal with diverse times and places. First, the four centuries preceding the Christian era in China; then, the turn of the 19th and the 20th centuries in China and Japan; and afterwards we will reach the past five decades in Brazil. What connects all this path is the search for a more contextualized historical understanding of a classical Chinese work produced approximately two thousand and four hundred years ago: we refer to the *Dao De Jing* or *Laozi*. What are the particularities of its emergence? How did the cultural appropriation of this text happen in different historical times and in different geographical regions?

Keywords: *Dao De Jing*, *Laozi*, education, contextual effort, cultural appropriation.

1 Introdução

A concepção de *Laozi* como um autor individual, como sujeito empírico, tem sido revista. Nos primórdios da divulgação dessa obra, *Laozi* era tomado muitas vezes como parte primeira do título do texto e não tanto como autor do mesmo (Kern, 2005). Por isso a bibliografia estrangeira atualizada tem utilizado o termo *Laozi* para remeter à obra, mais até que a segunda parte do título, *Dao De Jing* (Boltz, 2005).

A primeira versão aproximada da que temos tido contato hoje parece ter surgido no século IV A.E.C.* O texto teria sido, em algum momento, dividido em duas partes, embora com as mesmas 81 seções que encontramos hoje (Watson, 2002, p. xiv). Decompondo o título teremos: *Lao* 老 (velho), *Zi* 子 (sábio), *Dao* 道 (caminho), *De* 德 (virtude ou poder moral), e *Jing* 经 (clássico).

Cada seção é composta por uma espécie de aforismo, escrito em estilo poético. Alguns aforismos falam de aspectos éticos, outros sobre a origem do mundo, outros se assemelham a con-

* Nota editorial: O autor optou por indicar as datas utilizando as referências A.E.C. (antes da Era Comum) e E.C. (Era Comum), em vez de a.C. (antes de Cristo) e d.C. (depois de Cristo).

selhos aos governantes, gênero bastante comum no contexto em que ele surgiu, período dos Estados Combatentes (403-221 A.E.C.) (Watson, 2002, p. x).

2 Notas sobre o problema da autoria do *Dao De Jing*

Segundo a versão portuguesa do *Dao De Jing*, traduzida diretamente do chinês por Wu Ji Cherng (2011), *Laozi* teria o nome de Erh Tan Li, natural do Estado de Ch'u, no vale do Yang-Tse inferior. A função que exerceu em vida era a de bibliotecário e encarregado dos arquivos da corte Chou, na capital em Lo-yang. Há também menção a uma conversa entre *Laozi* e Confúcio, o que sugere que tenham sido contemporâneos. Após a descrição desse encontro, *Laozi* teria deixado a casa real de Chou, devido a sua decadência, e decidido fazer uma viagem ao Passo. O Guardião do Passo pressentira que o Velho estava prestes a abandonar esse mundo e pedira que escrevesse um livro para ele antes de partir. Daí surgira o Clássico do *Dao e De*. *Laozi* então partiu e, segundo o relato, o que lhe aconteceu depois ninguém sabe.

Na verdade, essa versão é exatamente fiel ao relato de Ssu-ma Ch'ien, primeiro a mencionar explicitamente algo sobre a vida de *Laozi* no capítulo 63 de sua obra intitulada *Shih chi*, ou *Registros do historiador*, primeiro grande apanhado historiográfico chinês escrito por volta de 100 A.E.C. Wu Ji Cherng fala do lugar de um sacerdote daoísta e parece não estar tão preocupado em desfazer certas interpretações já cristalizadas em nosso legado cultural, não sugerindo questionamentos ao relato de Ssu-ma Ch'ien produzido há mais de dois mil anos.

O acadêmico americano Burton Watson (2002), também estudioso e tradutor do *Dao De Jing*, mas de um lugar de fala distinto do religioso, é quem coloca a questão: seria mesmo uma autoria individual, assim como compreendemos as autorias em nosso contexto moderno? Nesse sentido, o autor afirma que “estudiosos tanto na China quanto em outros lugares há muito encaram esse relato com sérias suspeitas, e muitos agora consideram que Lao-Tzu teria sido uma figura meramente lendária” (Watson, 2002, p. xv).

Além do mais, o relato de Ssu-ma Ch'ien, primeiro a mencionar explicitamente algo sobre a vida de *Laozi*, foi produzido quase 300 anos depois de sua suposta morte. O nome de *Laozi* – literalmente, *Velho Mestre* – é vago e não era um nome próprio. Além disso, a ideia de um Velho Mestre como autor de um texto que fala de um conhecimento misterioso é coerente com a teoria do livro. O relato da vida de *Laozi* produzido por Ssu-ma Ch'ien também é coerente com os princípios fundamentais expostos na obra do *Dao De Jing*.

Isso por si só já parece indicar que a figura de *Laozi* enquanto autor individual parece ter sido realmente fruto de uma construção narrativa *a posteriori*, por meio da qual se tentou forjar alguma coerência para o caos que constitui as experiências humanas, marcadas por todas as limitações e ambiguidades que nos são próprias.

Martin Kern e uma série de estudiosos norte-americanos têm levantado a questão de que o período em que *Laozi* circulou pela primeira vez contava com um cânone que não necessariamente é o mesmo que a história do pensamento chinês tradicional passou a nos informar após os primórdios da Dinastia Han do Leste (25-220 E.C.). Outros textos menos conhecidos têm sido encontrados em recentes pesquisas arqueológicas a respeito daquela época e nos mostram inúmeras versões do texto de *Laozi*, ao lado de textos que não eram necessariamente os de Sun Tzu, Confúcio ou Mencius. Kern (2005, p. ix) – em coletânea de artigos de diferentes pesquisadores da China antiga, organizada em 2005 sob o título *Text and ritual in early China*, – não propõe necessariamente uma substituição da prática de um História do Pensamento focada nos conteúdos dos textos clássicos, mas chama atenção para a importância do estudo da materialidade e do contexto de produção, de circulação e de uso desses textos, historicamente negligenciado nos espaços acadêmicos em que são discutidos os textos chineses da antiguidade. Um dos artigos dessa coletânea é o bem fundamentado trabalho de William G. Boltz (2005, pp. 50-78), intitulado *The composite nature of early Chinese texts*. Boltz demonstra que *Laozi* é produto textual de uma estrutura prática de ensino ou ritual. Os aforismos que compõem a obra tal qual a conhecemos hoje, apareciam no período pré-Han do Leste (25-220 E.C.), mas em separado, pareciam circular livremente, sem uma estrutura unitária que importasse tanto, de acordo com

evidências de estelas de bambu encontradas em tumbas do século IV A.E.C. Inúmeras versões do *Laozi* circularam naquele contexto.

A noção de demarcação de autoria só começa a se desenhar na China durante a dinastia Han do Oeste (entre 202 A.E.C. e 9 E.C.), justamente para tentar conter o avanço dessas constantes reconstruções textuais, prática recorrente naquela ocasião. Ademais, os textos na China tinham valor muito mais pelas práticas que sugeriam ou inspiravam, do que pela precisão conceitual que continham, como fonte para um estudo propriamente exegético (Boltz, 2005, p. 61).

As considerações desenvolvidas por Boltz (2005, pp. 50-78) acabam por nos mostrar que antes do *Dao De Jing* ser tomado por um viés estritamente religioso, com a presença de sacerdotes e iniciados, – o que parece ter ocorrido num período posterior, sobretudo após a sistematização do daoísmo feita por Zhang Taoling e os membros de seu movimento *Tianshi Dao* (天師道) ou O Caminho dos Mestres Celestiais no século II da Era Cristã (Poceski, 2013, p. 91) – ele teve um uso bastante livre, sem maiores tutelas de leitura. Sua versão mais duradoura teria sido constituída mesmo nesses embates de apropriações de seus versos, feitas aleatoriamente por leitores da época pré-Han. Como defendeu Boltz (2005, p. 61), a natureza desse texto, em suas origens, é “composta”, feita por várias mãos, e não unitária.

A divulgação do *Dao De Jing* no Brasil ao longo do século XX, sem tantas tutelas de leitura por um viés religioso, parece ter reestabelecido, portanto, uma ponte com o contexto inicial em que o *Laozi* foi constituído, marcado por uma circulação livre e indefinida de seus aforismos, sem o consenso sugerido por algum superior que guardaria as chaves da leitura correta (Certeau, 1994).

Essas descobertas não invalidam, entretanto, o fato de que a tradicional história de *Laozi* como um indivíduo tenha influenciado fortemente gerações e gerações de leitores. Como nos lembra Burton Watson (2002, p. xv): “a imagem do velho filósofo despedindo-se do Guardião do Passo antes de partir para o desconhecido nunca deixou de ser um tema predileto entre os artistas da China e dos outros países situados no interior da esfera cultural chinesa”.

3 Mapeando as apropriações de Confúcio e *Laozi* na China e no Japão ao longo dos séculos XIX e XX

As últimas Academias Clássicas Imperiais da China, que duraram entre 1864-1911, podem ser um bom termômetro para verificarmos que tipo de mobilização dos clássicos de sua própria cultura é feita naquele período. A grande maioria do investimento é feito em torno da obra de Confúcio (Keenan, 2001, pp. 3-4). A predominância de um “currículo confucionista” nessas influentes academias ligadas ao governo sugerem o apreço desses chineses por um conhecimento com características mais racionais e laicizantes, interesses próprios dos estados modernos. Esse retorno a um “estadismo e estrategismo confuciano” parece sugerir a tentativa de uma determinada elite chinesa de se opor ao racionalismo europeu que se lhes impunha naquele contexto turbulento de lutas imperialistas, com armas não tão dessemelhantes das utilizadas por seu oponentes.

Não é fortuito, portanto, que uma das principais figuras na defesa pelos direitos dos imigrantes chineses nos Estados Unidos da América tenha se valido muito mais de referências a Confúcio do que a qualquer outro clássico chinês ao falar do rico legado cultural de seu país em jornais dos Estados Unidos entre os anos de 1870 e 1900 (Seligman, 2013). Wong Ching Foo (1847-1898) lutou contra o forte preconceito de fins do século XIX, período em que os chineses foram associados à fraqueza, à doença e à barbárie por parte de muitos norte-americanos e europeus, interessados em justificar suas políticas imperialistas. Essas representações estigmatizantes inundavam os jornais estadunidenses, seja nos textos publicados, seja nas imagens grotescas das caricaturas (Seligman, 2013).

Ao contrário dos textos de Confúcio, que parecem ter tomado foros leigos na história de sua apropriação nos últimos dois séculos, o clássico de *Laozi* parece ter sido resguardado enquanto texto religioso, visto que desde o início da Era Cristã o Daoísmo já havia se organizado enquanto uma religião própria, ainda que com bastante variações (Poceski, 2013).

No contexto das artes marciais, tanto japonês quanto chinês, as referências ao *Dao De Jing* também aparecem com força em fins do século e XIX e ao longo do século XX. Isso se explica em boa medida porque elas estiveram mais próximas do universo religioso. Toda uma linhagem de Kung Fu foi construída a partir dos mosteiros daoístas de Wudang a partir do século XVI (Acevedo, Gutiérrez, Cheung, 2011 [2010]). No Japão, o *Dao* 道 – Caminho – (*Dō*, para os japoneses), desde que Jigorō Kanō fundou o *Jūdō* em 1880, foi erigido como modelo para as outras artes marciais que se organizaram mais tarde, como o *Karate-Dō*, o *Aikidō*, o *Kendō* e o *Iaidō* (Stevens, 2005).

Jigorō Kanō era descendente de uma antiga casta de sacerdotes xintoístas, leitores dos clássicos chineses. Muito cedo Kano teve contato com o *Dao De Jing*. Sua arte marcial é completamente coerente com uma das principais teorias daquele clássico, qual seja a de não opor resistência. *Jūdō* significa literalmente “suave caminho”. É necessário fazer menção ao fato de que o *Jūdō* Olímpico, que vez ou outra vemos na televisão atualmente, guarda poucas relações com esse *Jūdō* inicial, para o qual a busca por medalhas simplesmente era inexistente.

O mesmo Jigorō Kanō viria, mais tarde, a admirar a arte marcial fundada por Morihei Ueshiba entre as décadas de 20 e 30. Estamos falando do *Aikidō*, que ainda hoje não conta com competições (Stevens, 2005). Essa arte é toda engendrada em um movimento circular, baseada em aproveitar uma energia primeira perpetrada por outra pessoa e mantê-la em uma espécie de inércia. Nesse momento, você experimenta uma conexão com o outro ser humano e também a conexão que existe entre nós e o mundo, através do fluxo contínuo que o *Dao* representa. Em última medida, a prática do *Aikidō* seria uma porta para que o ser humano possa experimentar o *Dao*, a harmonia com o movimento do mundo. O próprio Morihei foi bastante atuante em uma espécie de seita messiânica combatida pelo estado japonês antes da Segunda Guerra Mundial, intitulada *Ōmoto-kyō*, que guarda muitas relações com a ideia de circularidade proposta pelo *Dao De Jing*.

Apesar de alguns nichos, como espaços religiosos e de praticantes de algumas artes marciais, onde as leituras do *Dao De Jing* devem ter permanecido ativas, durante os séculos XIX e XX, países como Japão e China, marcados por disputas entre nacionalismos, parecem ter investido oficialmente muito mais num excesso de obediência e disciplina vindo de matrizes confucianas, em diálogo com a mentalidade produtivista imposta pelo capitalismo ocidental.

A intensa e disciplinada rotina de trabalho na China atual – que produz os bens mais básicos utilizados no cotidiano dos habitantes de quase todos os países do mundo – bem como a frequência das experiências de abuso de violência¹ por parte de professores contra os jovens nas escolas e esportes japoneses (Miller, 2013) parecem não guardar relação com a suavidade proposta pelo *Dao De Jing*.

Nessa esteira, Totsuka Hiroshi, dono da *Escola de Yacht Totsuka* no Japão, ao ser condenado em 2003 a três anos de prisão por maltratar, levar à morte e ocultar corpos de alguns alunos que passaram por severo tratamento disciplinar – *taibatsu* – em sua escola, ao sair da prisão em 2007, afirmou convicto que o cristianismo condescendente do ocidente jamais compreenderia a essência rigorosa do Budismo e do Confucionismo, as duas escolas que teriam constituído o verdadeiro espírito da identidade japonesa (Totsuka, *apud* Miller, 2013, p. 6). Para justificar suas posições, Totsuka habilmente deixa de mencionar outro importantíssimo clássico que também deu forma à cultura japonesa: a suavidade e a espontaneidade propostas pelo *Dao De Jing*.

O atual estranhamento a esse rigor disciplinar parece ter lá suas ligações com os questionamentos desencadeados globalmente a partir das experiências-limite impostas pela Segunda Guerra Mundial. Uma verdadeira guinada foi dada nas Ciências Humanas a partir dali e muitas das mudanças que nela se operaram há algumas décadas só agora começam a ser levadas em conta de fato.

¹ Não podemos deixar de mencionar o fato intrigante de que os próprios caracteres que compõem a palavra *jiao* (教), “ensinar”, na China, e que são os mesmos da língua japonesa, sugerem uma imagem de punição. Ela é composta pelo caractere de um familiar mais velho (父), o caractere de um chicote (女) e o de uma criança (子) (Miller, 2013, p.13).

4 Considerações sobre a expansão do *Dao De Jing* nas décadas finais do Século XX: aspirações educativas em diálogo

Dizer que as mudanças de mentalidade propostas pelas Ciências Humanas no período pós-Segunda Grande Guerra produziram uma ruptura com a modernidade, engendrando uma pós-modernidade, talvez seja muita pretensão. Hoje, no próprio campo da Educação (cf. Paraíso, 2004), bem como no das Ciências das Religiões (Asad, 1993), podemos ver as influências de Gilles Deleuze, Felix Guattari e Michel Foucault. Apesar de desconstrutores exímios de muitas das limitadas certezas racionalistas cartesianas, iluministas e positivistas, tais autores franceses parecem ter se mantido, no entanto, na esteira da modernidade, esta entendida em sua acepção de luta frenética por se produzir o novo, a nova interpretação, a nova versão.

Em outras palavras, suas teorias parecem ter sido também reféns do fetiche do novo, próprio da noção de modernidade cristalizada na passagem do século XVIII para o século XIX, inclusive quando essas teorias tentam se projetar como arautos da novidade ao ponto de proporem um deslocamento conceitual de “modernidade” para uma pretensa “pós-modernidade” (cf. Koseleck, 2006; Gumbrecht, 1998; Carvalho, 2012).

Polêmicas à parte, as instigantes questões postas por esses autores franceses, que agora se fazem ver nas reflexões que realizamos nas Ciências Humanas, nas Ciências das Religiões e no campo da Educação, não deixam de nos chamar atenção para as fortes limitações implícitas nas escolhas educativas abraçadas na cultura ocidental ao longo de séculos. Em grande medida, essas escolhas do passado ainda nos constituem e precisam ser revistas em todas as suas matrizes, se quisermos de fato priorizar outras questões nos processos educativos de nossas crianças, adolescentes, adultos e idosos.

Para compreendermos bem os caminhos e descaminhos da escolarização na história ocidental, inclusive o discurso que impregnou a profissão docente de que ela se trataria de uma “sagrada missão”, precisamos retornar às duas grandes referências fundantes da Pedagogia Católica: ao *De Magistro* de Santo Agostinho, século IV, e ao *De Magistro* de Santo Tomás de Aquino, século XIII (Lopes, 1998).

Se para Santo Agostinho não havia mestres exteriores, cada um encontrando por si e em si o que é verdadeiro, para Aquino, nove séculos depois, a exterioridade toma relevo. Em contraposição à interioridade agostiniana, o ideal de “mestre iluminado”, aquele que tem o segredo, passa a tomar a cena a partir da reflexão de Aquino. Essa concepção se enraizou no pensamento pedagógico leigo nascente e se espalhou pelos séculos afora. Foi assim que também chegamos ao triunfo do conteudismo, em detrimento de um foco nas práticas de si. O Mestre de Aquino não é necessariamente aquele que, por percorrer uma longa jornada de si, pode enfim falar de suas experiências aos discípulos. O Mestre de São Tomás é aquele que leu, que aprendeu os conteúdos.

Uma das lutas internas nas discussões sobre pedagogia hoje é pela valorização de uma dimensão educativa que não se pretende toda, completa, suficiente, atracada à certeza de um conteúdo. Há a defesa de uma dimensão educativa que esteja mais próxima, portanto, da insuficiência dos signos apontada por Santo Agostinho, e mais distante, por conseguinte, das tentativas ambiciosas de tamponá-la ou suturá-la conforme as empreendia Tomás de Aquino (Lopes, 1998, p. 63).

O desprestígio da Educação Artística e da Educação Física nas escolas brasileiras, que caracteriza a história recente das disciplinas escolares em nosso país (cf. Souza Júnior & Galvão, 2005), da carga horária inferior à falta de critério na escolha dos professores dessas disciplinas, nos indica que essa tradição subterrânea conteudística, que vem de séculos, ainda continua a nos atormentar.

É contra o peso dessa tradição que as novas visadas teóricas radicalizadas pelas teorias ditas “pós-modernas” se insurgem nos últimos anos. Podemos listar aqui algumas das assertivas que as Ciências Humanas têm criticado recentemente:

- A possibilidade de se adquirir conhecimento sem um trabalho sobre si;
- A ideia de que o sujeito é unívoco e definido por suas escolhas racionais;

- A relação dispar entre homem e natureza;
- A ideia de que o mundo é algo dado;
- O silêncio em relação às desigualdades de gênero.

É nesse contexto de questionamentos, de certezas e referências mais afrouxadas, próprias do estágio da modernidade em que nos encontramos, que experimentamos um *revival* do *Dao De Jing* no mundo e especialmente no Brasil². Defendemos aqui que a expansão das inúmeras versões do *Dao De Jing* nessas quatro décadas que nos antecedem parece ser tanto um efeito dos acontecimentos que se deram no contexto ocidental, como também produtora dessas mudanças em nossa mentalidade marcadamente devedora de uma tradição europeia. Muitos chineses emigraram para o ocidente durante a guerra que culminou na revolução comunista, na China de 1949. Mais tarde, a partir da década de 60, no contexto da Revolução Cultural perpetrada por Mao Ze Dong, outra leva de chineses imigrou para o ocidente.

Essas diásporas promovem a circulação tanto de pessoas quanto de suas referências culturais. Sem dúvida, esse encontro com os chineses produziu efeitos importantes nos ocidentais com os quais tiveram contato e em suas próprias identidades. Os movimentos libertários da década de sessenta nos Estados Unidos e França encontram no *Dao De Jing* e no Zen Budismo grandes referências para a defesa de suas posições naquele contexto. Por outro lado, esse encontro só se torna possível porque uma leva de chineses e japoneses estava indo até eles naquele momento.

É esse encontro fortuito entre “ocidente-orientes”, que a explosão de traduções do *Dao De Jing* testemunha e constrói, e é dele que queremos tratar aqui. Com toda a certeza, as referências confucianas também chegam com esses chineses, mas o contexto de recepção acolhe com muito mais força o *Laozi*. Aqui podemos pensar no conceito de “tradição seletiva” (Williams, 2003), isto é, como cada grupo, em cada período e local específicos, engendra sua própria memória, seletivamente “pinçando” referências específicas contidas na tradição de sua própria cultura ou tomando de empréstimo referências produzidas em outros contextos.

O atual interesse pelo *Dao De Jing* não parece ser fortuito, visto que para muitas das assertivas criticadas pelas Ciências Humanas pós-Segunda Guerra Mundial, citadas acima, podemos encontrar proposições correspondentes nos vários aforismos que compõem o *Laozi*. Por motivos de espaço, nessa ocasião procuraremos apenas apontar essas correspondências rapidamente a seguir, evidentemente sem o vagar que a questão merece.

“Manifestações de erudição e conhecimento: surgem enormes hipócritas”
Aforismo 18 (Lao-Tzu, 2002, p. 18).

Essa frase presente no aforismo 18 faz coro à luta que se tem empreendido hoje, nas Ciências Humanas, contra o triunfo de um conhecimento excessivamente conteudista, livresco e desconectado da possibilidade da prática de um conhecimento de si. O conhecimento em *Laozi* está ligado à dimensão da prática e não a do discurso. A ação é silenciosa, assim como a natureza que não tem consigo as palavras humanas.

“Conheça o masculino, mantenha o feminino”
Aforismo 28 (Lao-Tzu, 2002, p. 28).

A frase citada acima elucida um dos pilares do clássico que temos discutido: a ideia de que há uma cisão fundamental em tudo o que faz parte desse mundo via *Yng* e *Yang*. As figuras humanas em *Laozi* também estão perpassadas por essa divisão. Em *Laozi* não há uma identidade pura. A noção de movimento infinito de *Yng* e *Yang* que marca as trajetórias humanas impossibilita a concepção de uma divisão rígida entre masculino e feminino, por exemplo. Independentemente de nosso sexo biológico, os polos feminino e masculino nos habitam. Em determinados momentos, um tem mais força que o outro, mas não significa que seu oposto se foi completa-

² É preciso considerar ainda que este *revival* também está conectado à expansão da prática do *Tai Chi Chuan* (太极拳) pelo globo nos últimos 50 anos.

mente. Assim, é possível tanto ao homem quanto à mulher “conhecer o masculino e manter o feminino”.

A noção de um sujeito despojado de sua soberania sobre si mesmo, descrita pelas Ciências Humanas pós-Segunda Guerra, parece estar em diálogo próximo com o sujeito cindido, representado em *Laozi*. A ideia cartesiana de que o sujeito é unívoco e definido por suas escolhas racionais já não cabe atualmente. Muitas vozes falam no sujeito. Como diz o aforismo 42: “As dez mil coisas carregam a sombra e abraçam o sol” (Lao-Tzu, 2002, p. 42). Para o ser humano não é possível um identidade única ou uma voz única. A “sombra e a luz” irremediavelmente habitam nossa fala.

“Voltar ao que é, quer dizer voltar ao comum”
Aforismo 16 (Lao-Tzu, 2002, p. 16).

Outra ideia que tem sido combatida pelas novas teorias das Ciências Humanas pós-Segunda Grande Guerra é a de que o mundo natural está apartado do ser humano, e que aquele está à disposição desse. Essa relação dispar entre homem e natureza está evidenciada no próprio livro do *Gênesis* e impregna nossa cultura. O utilitarismo cientificista, com raízes iluministas e positivistas, levou essa regra ao extremo durante o século XIX, via o frenesi das máquinas, do qual ainda somos devedores até hoje, indubitavelmente. Com o derretimento das calotas polares, o aumento nos buracos na camada de ozônio e o aquecimento global, novas formas de se conceber a relação dos humanos com a natureza são demandadas.

Como sugere a frase citada acima, o *Dao* em *Laozi* representa uma união total e fundamental de todas as coisas. Descobrir o seu mais verdadeiro ser, em última instância, é descobrir o que se tem em comum com todo o universo, é descobrir o seu não ser. Quem compreende essa proposição, percebe que para a natureza não há hierarquia entre os seres. Nós mesmos seríamos a própria natureza em uma de suas inúmeras facetas, que guardam a mesma origem. Nesse sentido, cuidar do mundo é cuidar de si.

“O mundo é uma nave espiritual e não pode ser controlado”
Aforismo 29 (Lao-Tzu, 2002, p. 29).

As imagens veiculadas no *Dao De Jing* trazem para a ordem do dia uma concepção de homem despojada da prepotência de sua condição humana. Conforme mencionamos acima, o humano não é completo, mas cindido. Tampouco é superior à natureza, mas parte dela. Além dessas, uma terceira ferida narcísica imprimida pelo *Laozi* aos seres humanos é a sentença de que eles, não sendo senhores de suas ações, são incapazes de controlar seus destinos ou o futuro do mundo. E não é esse “sujeito claudicante” que as renovadas teorias das Ciências Humanas nos apresentam hoje?

O cientificismo utilitarista que vem do século XIX, que alimenta a pretensão de controle humano sobre a natureza, vigorante em muitos nichos ainda hoje, parece ruir diante de um aforismo como o de número 29:

Tentando controlar o mundo?
Vejo que não terá êxito.
O mundo é como uma nave espiritual
E não pode ser controlado.
Quem controla fracassa.
Quem se apega perde.
Alguns avançam, alguns são levados,
Alguns choram, alguns tocam flauta,
Alguns se fortalecem, alguns se tornam supérfluos,
Alguns oprimem, alguns são destruídos.
Por isso, o Sábio
Repudia extremos,
Repudia o excesso,
Repudia a extravagância.
(Lao-Tzu, 2002, p. 29)

“As árvores maiores são derrubadas”
Aforismo 76 (Lao-Tzu, 2002, p. 76).

O que não dizer das discussões levantadas nas últimas décadas sobre as desigualdades de gênero no âmbito das Ciências Humanas? Baseadas no pensamento de Michel Foucault, mulheres como Joan Scott (1995; 1999) radicalizaram a questão do apagamento das experiências femininas na história ocidental e denunciaram os lugares fixos de esposa e mãe, que ainda são frequentemente tomados como o caminho natural para elas.

Há mais de dois mil anos, mestres e discípulos compuseram conjuntamente o *Dao De Jing* e propuseram uma teoria perpassada por uma forte valorização do feminino. O mais interessante é que a concepção de masculino e feminino em *Laozi* já não era coincidente com o sexo biológico. Tanto os homens quanto as mulheres deveriam cultivar o feminino. O aforismo acima traz a metáfora das árvores maiores que são derrubadas. A rigidez da árvore adulta está relacionada ao masculino, em oposição ao galho macio, feminino, que ainda tem toda a vida pela frente. De acordo com o *Laozi*, o feminino é, por isso, o mais forte. Um trecho bastante elucidativo nesse sentido pode ser encontrado no aforismo 61:

Uma grande nação escorre
Para ser o açude do mundo,
O feminino sob o céu.
Tranquilo
O feminino constantemente domina o masculino,
Tranquilo
Assume a posição inferior.
(Lao-Tzu, 2002, p. 61)

Referências bibliográficas

- ACEVEDO, W.; GUTIÉRREZ, C.; CHEUNG, M. *Breve história do Kung Fu*. São Paulo: Madras, 2011 [2010].
- ASAD, Talal. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- BOLTZ, William G. The composite nature of early Chinese texts. Pp. 50-78, in: KERN, Martin (ed.). *Text and ritual in early China*. Washington: University of Washington Press, 2005.
- CARVALHO, Marcus Vinicius Corrêa. Moderno, modernidade, modernização: polissemias e pregnâncias. Pp. 13-34, in: GIL, Natália; ZICA, Matheus da Cruz; FARIA FILHO, Luciano Mendes de (orgs.). *Moderno, modernidade e modernização: a educação nos projetos de Brasil – séculos XIX e XX*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2012.
- CERTEAU, Michel de. Ler: uma operação de caça. Pp. 259-273, in: *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CHERNG, Wu Jyh. Introdução e comentários. In: LAO TSE. *Tao Te Ching*. Tradução direta do chinês e comentários de Wu Jyh Cherng. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *A modernização dos sentidos*. São Paulo: Editora 34, 1998.
- KEENAN, Barry C. *Imperial China's last classical academies: social change in the lower Yangzi, 1864-1911*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- KERN, Martin. *Text and ritual in early China*. Washington: University of Washington Press, 2005.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006.
- LAO-TZU. *Tao Te Ching*. Introdução de Burton Watson. Tradução para o inglês por Stephen Addiss e Stanley Lombardo. Tradução do inglês de Waldéa Barcellos. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- LOPES, Eliane Marta Teixeira. Da sagrada missão pedagógica. Pp. 35-70, in: LOPES, Eliane M. T. (org.). *A psicanálise escuta a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 1998.
- MILLER, Aaron L. *Discourses of discipline: an anthropology of corporal punishment in Japan's schools and sports*. Berkeley: University of California Press, 2013.

- PARAÍSO, Marlucy Alves. Pesquisas pós-críticas em educação no Brasil: esboço de um mapa. *Cadernos de Pesquisa*, 34 (122): 283-303, maio/ago. 2004.
- PEPPER, Suzanne. *China's education reform in the 1980s: policies, issues and historical perspectives*. Berkeley: University of California, 1990.
- POCESKI, Mario. *Introdução às religiões chinesas*. São Paulo: UNESP, 2013.
- SCOTT, Joan W. *Gender and the politics of history*. New York: Columbia University Press, 1999.
- . Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, 20 (2): 71-101, jul./dez. 1995.
- SELIGMAN, Scott D. *The first Chinese American: The remarkable life of Wong Chin Foo*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2013.
- SOUZA JÚNIOR, Marcílio; GALVÃO, Ana Maria de Oliveira. História das disciplinas escolares e história da educação: algumas reflexões. *Educação Pesquisa*, 31 (3): 391-408, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo>.
- STEVENS, John. *Três mestres do Budô*. São Paulo: Cultrix, 2005.
- TOTSUKA, Hiroshi. *Honno no Chikara*. Tokyo: Suinchosha, 2007.
- WATSON, Burton. Introdução. Pp.vii-xviii, in: LAO-TZU. *Tao Te Ching*. Introdução de Burton Watson. Tradução para o inglês por Stephen Addiss e Stanley Lombardo. Tradução do inglês de Waldéa Barcellos. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- WILLIAMS, Raymond. *La larga revolución*. Buenos Aires: Nueva Vision, 2003.