UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
ESCOLA DE EDUCAÇÃO FÍSICA E ESPORTE

Marcio Antonio Tralci Filho

Artes marciais chinesas: histórias de vida de mestres brasileiros e as tensões entre
a tradição e o modelo esportivo

São Paulo
2014

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
ESCOLA DE EDUCAÇÃO FÍSICA E ESPORTE

Marcio Antonio Tralci Filho

Artes marciais chinesas: histórias de vida de mestres brasileiros e as tensões entre
a tradição e o modelo esportivo

São Paulo
2014

MARCIO ANTONIO TRALCI FILHO

Artes marciais chinesas: histórias de vida de mestres brasileiros e as tensões entre a tradição e o modelo esportivo

VERSÃO CORRIGIDA

(A versão original encontra-se disponível na Biblioteca da Escola de Educação Física e Esporte da Universidade de São Paulo)

Dissertação apresentada à Escola de Educação Física e Esporte da Universidade de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências (Programa: Educação Física e Esporte).

Área de Concentração: Pedagogia do Movimento Humano.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Katia Rubio

São Paulo
2014

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo da Publicação

Escola de Educação Física e Esporte da Universidade de São Paulo

Tralci Filho, Marcio Antonio

Artes marciais chinesas: histórias de vida de mestres brasileiros e as tensões entre a tradição e o modelo esportivo / Marcio Antonio Tralci Filho. – São Paulo: [s.n.], 2014.
241p.

Dissertação (Mestrado) - Escola de Educação Física e Esporte da Universidade de São Paulo.
Orientadora: Profa. Dra. Katia Rubio.

1. Artes marciais (História) 2. Kung-fu (Brasil)
3. História oral I. Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Nome: TRALCI FILHO, Marcio Antonio

Título: Artes marciais chinesas: histórias de vida de mestres brasileiros e as tensões entre a tradição e o modelo esportivo

Dissertação apresentada à Escola de Educação Física e Esporte da Universidade de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências. Programa: Educação Física e Esporte. Área de concentração: Pedagogia do Movimento Humano.

Aprovado em: ____/____/____

Banca Examinadora

Profª Drª Katia Rubio (orientadora)

Instituição: USP (EEFE)

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Profª Drª Ana Cristina Zimmermann

Instituição: USP (EEFE)

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. Alessandro de Oliveira dos Santos

Instituição: USP (IP)

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Parafraseando o Poeta Sergio Vaz, dedico esse trabalho às pessoas que, assim como os Mestres e as Mestras de Kung Fu, constroem sonhos com as próprias mãos, desejam “colocar o polegar na história, e sabem que ter documentos ou ser documentos é uma escolha sua” (VAZ, 2011, p. 23).

AGRADECIMENTOS

Espero conseguir reservar esse espaço a todas e todos que chegaram, se foram ou continuaram por perto no decurso ou em decorrência da elaboração da dissertação. Conhecer gente deveria contar créditos obrigatórios nesse processo.

Seguem meus agradecimentos:

Ao “Seu” Marcio e à “Dona” Cibele, pela paciência e compreensão pelo caminho que seu filho decidiu tomar para a vida. Estou nele em razão das condições proporcionadas por vocês: desde o posicionamento político em favor dos esquecidos e marginalizados nas reuniões de família, até o amparo, das mais variadas maneiras, que sempre sobrou. Amo vocês!

À Patrícia Maehata, companheira de uma vida – e de várias, de todas – que está ao meu lado – e eu ao lado dela – desde os tempos da graduação, minha e dela. Entrego essa dissertação no ano em que você está começando a sua e gostaria de poder retribuir todo o apoio que recebi de você ao longo desses quase oito anos. Apoio este que veio através dos diversos textos que analisou para mim, da escuta das minhas agruras, dos abraços ‘pertados, dos carinhos, dos beijos... Amo você!

À Família Maehata, Armando, Simone, Eder e Zuleika – que também é Yoshioka – pela recepção sempre acolhedora na casa de vocês, pelas conversas divertidas, histórias incríveis, viagens memoráveis e por apresentarem lugares e sabores da gastronomia paulistana que eu nunca havia pensado em conhecer.

Ao grande amigo Paulo Nascimento, parceiro de boteco e de academia. De conversas acadêmicas em botecos. De fazer da academia, boteco. De embriagar com perguntas precisas. De falar com rigor sobre o prazer. Se consigo escrever como escrevo hoje, é culpa sua. E, por isso, minha responsabilidade só aumenta. Valeu, irmão! E um dia ainda vamos trabalhar juntos.

Às amigas Monica Feitosa, Laura Magalhães, Alexandra Pava, Marina Capusso, Bianca das Neves, Ana Carolina Barbosa, Débora Garcia, Liah Jones e Renata Ribeiro e ao amigo Leonardo Santana pelas contribuições afetivas e acadêmicas. As acadêmicas importantes para a dissertação e as afetivas importantes sempre.

À Professora Katia Rubio, minha orientadora, pela ousadia em aceitar e enfrentar um trabalho que não está relacionado em princípio aos Jogos Olímpicos, seu objeto de estudo. Devo a você a minha iniciação na área sociocultural da Educação Física e o contato com a metodologia da História Oral. Agradeço também pelas leituras fornecidas, pela presença e pela disposição em me orientar. Sem esse trabalho em conjunto a dissertação não chegaria aonde chegou.

Ao Grupo de Estudos Olímpicos do Centro de Estudos Socioculturais do Movimento Humano da EEFÉ-USP pelos diversos momentos de intensos debates acadêmicos, pela construção do meu gosto pela pesquisa e pela contribuição crítica aos textos que expus para serem discutidos ao longo dos sete anos em que fui um de seus membros. Em especial, agradeço aos funcionários Bernard Kenj e Vilson “Birigui” pela companhia nas manhãs e tardes de conversas e de trabalhos e pelo auxílio com assuntos jurídicos, burocráticos, informáticos e paradigmáticos.

À Professora Ana Cristina Zimmermann e ao Professor Alessandro de Oliveira dos Santos por solicitamente terem aceitado o convite para estarem na banca tanto do Exame de Qualificação quanto na Defesa do Mestrado. As conversas, os apontamentos, as críticas e as sugestões de leitura contribuíram sobremaneira para a elaboração do texto da dissertação. À Professora Ana, agradeço em especial por ter me aceitado e supervisionado no estágio PAE de sua disciplina no curso de Licenciatura em Educação Física. Ao Professor Alessandro, além da excelente disciplina da pós-graduação que frequentei, sou grato pela receptividade no Grupo de Estudos Psicologia e Relações Étnico/Raciais no Brasil.

Aos Professores e às Professoras das disciplinas que frequentei e que ampliaram tanto minha visão de mundo quanto meu repertório teórico-metodológico: Ana Paula Cavalcanti Simioni (IEB/USP), Lilia Katri Moritz Schwarcz (FFLCH/USP) e José Moura Gonçalves Filho (IP/USP). Estendo meus agradecimentos aos colegas de pós-graduação que cursaram as mesmas disciplinas, com os quais pude trocar ideias e entrar em contato com outras perspectivas que modificaram, inclusive, a relação com a minha própria pesquisa.

À Professora Angela Soci e aos Mestres Leo Imamura, Thomaz Chan, Francisco Nobre, Paulo da Silva e Sérgio Queiroz – co-protagonistas da dissertação e personagens importantes das artes marciais chinesas no Brasil – pelas horas disponibilizadas na colaboração com a pesquisa, tanto ao concederem entrevistas, quanto nas trocas de mensagens, leituras e devolutivas para a construção do texto final. Do mesmo modo, a intermediação da aluna de Mestre Thomaz, Maria Paula Teixeira e da discípula de Mestre Imamura, Maria Cristina de Azevedo, foram fundamentais para a realização do processo.

Ao meu Mestre Dagoberto Luís de Souza, com o qual aprendi, além de novas possibilidades corporais, que, mesmo com mais de 40 anos de dedicação a uma atividade, é necessário manter-se disponível humildemente para o novo, mas sem desprezar o antigo. Agradeço também pela confiança depositada em mim ao ter a honra de poder contribuir para a continuação do seu trabalho como instrutor no mesmo lugar onde iniciei a praticar.

Ao grupo “Kung Fu na USP”, especialmente aos colegas ensinantes/aprendizes Aline Toffoli e Sergio Araujo e aos aprendizes/ensinantes Lucas Vicente, Débora Rangel, Marco Santos, Gian Abramo, Rafael Coelho, Ricardo Alferes, Bruno Dantas, Igor Konieczniak, Leonardo Schneider, Gabriel Truzzi, Alina Kaledina, Rafael Selve, Talitha Justino, Camila Tassinari, Rodrigo Moreira, Rodrigo Martins e Renato cujos caminhos se cruzaram com o meu no estudo-prática do Kung Fu Garra de Águia, alguns há anos, outros há meses e ainda os que se afastaram, mas que sempre esperamos o retorno.

À minha Família Kung Fu da Associação CTKS, por dividirem comigo seus anseios e experiências com as artes marciais diante da grande diversidade que nos agrega. Simone Nori, Fernando Bastos, Danilo e Daniel Yabusaki, Hugo Falcão, Erick Sobreira, Victor Mucugê: Kin Lai!

Aos funcionários, professores e estudantes da Escola Estadual Almirante Visconde de Inhaúma e do Centro Educacional 388 da Rede SESI-SP, ambas instituições localizadas em Lauzane Paulista, bairro onde fui criado, pela possibilidade de vivenciar os desafios, dissabores e conquistas da educação básica no Brasil.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES, pela bolsa de estudos concedida, a qual me permitiu dedicação exclusiva ao mestrado.

À Mariana Wolff pelo esmero no trabalho com as transcrições das entrevistas.

Aos funcionários do Serviço de Pós-Graduação Ilza Santos, Marcio Aparecido, Mariana Braga e Paulo Serson pelo empenho, agilidade, gentileza e simpatia com que me informaram sobre todos os procedimentos necessários para chegar até aqui.

À bibliotecária Érica Saito pelo auxílio na elaboração da ficha catalográfica.

A todos os motoristas e cobradores/as de ônibus, profissionais da limpeza, cozinheiros/as, vigilantes (Jair, Paulo e Nascimento, em especial), porteiros/as (Antônio e Airton, em especial) e tantas outras pessoas cujos trabalhos são fundamentais tanto para a viabilização de uma pesquisa acadêmica, quanto para a vida em sociedade e que são, em grande parte das vezes, invisibilizados social e politicamente por aqueles que se beneficiam ou exploram seus serviços.

RESUMO

TRALCI FILHO, M. A. **Artes marciais chinesas: histórias de vida de mestres brasileiros e as tensões entre a tradição e o modelo esportivo**. 2014. 240f. Dissertação (Mestrado) – Escola de Educação Física e Esporte, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

Essa dissertação se propôs a discutir o conceito de tradição, bem como a sua importância, no campo das artes marciais chinesas (Kung Fu) no Brasil. Para tanto, recorri às histórias orais de vida de cinco mestres brasileiros, discípulos de chineses, como fontes primárias para contribuir com essa discussão. Essas narrativas foram cotejadas com os referenciais teóricos a respeito da relação mestre-discípulo, da relação entre tradição e autoridade e de certos momentos da história do Kung Fu, com destaque para o intenso processo de transformação sofrido por essas práticas ao longo do século XX, o que abarcou, inclusive, a migração de alguns mestres para o Brasil. Em concordância com o esboço metodológico proposto por Pierre Bourdieu, a análise desse elemento específico do Kung Fu, a tradição, foi precedida por um delineamento de seu “campo esportivo”, o qual revelou que as artes marciais chinesas apresentam, de fato, uma grande dispersão em suas denominações, não somente em relação às suas diversas manifestações, mas também pelas experiências de vida dos mestres de cada denominação e sua relação com questões de classe social, de capital social, de gênero, de raça/etnia e de territorialidade. A respeito da tradição, é unânime a consideração dos entrevistados de que se trata de um elemento fundamental no Kung Fu, sendo que um estilo, escola ou família podem ser denominados tradicionais em razão de sua antiguidade e de sua genealogia. Entretanto, é a justificação da importância do conceito de tradição que demarca dois discursos distintos: o primeiro, remetendo-se à ancestralidade, à fundação e a elementos simbólicos, se volta para a tradição enquanto manutenção do legado dos mestres; o segundo, referendando-se no caráter intrínseco da relação entre mestres e discípulos e em contextualizações histórico-políticas das artes marciais, alude para um processo interpretativo em relação aos elementos considerados tradicionais. Chama a atenção o fato de que ambos os discursos são reticentes em relação ao modelo esportivo, mas sob perspectivas diferentes: se um enfatiza os conteúdos simbólicos e filosóficos em resistência ao tecnicismo, à competitividade e ao apelo estético das manifestações esportivas, o outro pontua as questões que permearam as artes marciais chinesas em relação à dominação política e cultural que sofreram em determinados momentos da história. Desse modo, a presente pesquisa evidenciou que essa circulação de narrativas é relevante para a compreensão do campo esportivo do Kung Fu no Brasil. Além disso, as artes marciais chinesas demonstraram ser um campo privilegiado que permite aos envolvidos entrarem em contato com questões sofisticadas a respeito das relações estreitas que a história, a política, a cultura e a sociedade podem estabelecer com as práticas corporais. Ainda que não sejam nomeados, mitologia e história, sincronia e diacronia, estrutura e transformação, tradição e autoridade são conceitos circulantes caros ao campo esportivo do Kung Fu e que não podem ser negligenciados quando se aborda essa prática de maneira rigorosa e crítica.

Palavras-chave: Artes Marciais; Kung Fu; História Oral; Maestria; Tradição; Campo Esportivo.

ABSTRACT

TRALCI FILHO, M. A. **Chinese Martial Arts: *life histories of Brazilian masters and the tensions between tradition and the sports model***. 2014. 240f. Dissertação (Mestrado) – Escola de Educação Física e Esporte, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

This dissertation aimed to discuss the concept of tradition as well as its importance in the field of Chinese martial arts (Kung Fu) in Brazil. To this end, I resorted to the oral life histories of five Brazilian masters, disciples of Chinese ones, as primary sources to contribute to this discussion. These narratives have been confronted with the theoretical background about the master-disciple relationship, the relationship between tradition and authority and certain moments in the history of Kung Fu, especially the intense process of transformation undergone by these practices throughout the twentieth century, which encompassed even the migration of some masters to Brazil. In accordance with the methodological outline proposed by Pierre Bourdieu, the analysis of this particular element of Kung Fu, the tradition, was preceded by a design of its "sports field", which revealed that Chinese martial arts have, in fact, a great dispersion in their denominations, not only in relation to their different names and manifestations, but also by the life experiences of the masters of each denomination and its relation to issues of social class, social capital, gender, race/ethnicity and territoriality. Regarding the tradition is unanimous the consideration of the interviewed that it is a fundamental element in Kung Fu, and a style, school or family can be called traditional because of its antiquity and its genealogy. However, is the justification of the importance of the tradition's concept that demarcates two distinct discourses: the first, referring to the ancestry, the foundation and symbolic elements, turns to tradition while the maintaining of the masters' legacy; the second, endorsing on the intrinsic character of the relationship between masters and disciples and the historical and political contextualization of martial arts, refers to an interpretive process in relation to the elements considered traditionals. It calls attention the fact that both discourses are reticent about the sports model but from different perspectives: the first one emphasizes the symbolic and philosophical content in resistance to the technicality, competitiveness and aesthetic appeal of the sports, the another one points out the issues involved in the Chinese martial arts in relation to political and cultural domination suffered at certain times in its history. Thus, the present study showed that this movement of narratives is relevant for understanding the sports field of Kung Fu in Brazil. Moreover, Chinese martial arts have shown to be a privileged field that allows the subjects involved on it to get in touch with sophisticated issues about the close relations that history, politics, culture and society can be established with body practices. Although not named, mythology and history, synchrony and diachrony, structure and transformation, tradition and authority are circulating concepts valued to the sports field of Kung Fu and that can not be overlooked when discussing this practice rigorously and critically.

Keywords: Martial Arts; Kung Fu; Oral History; Mastery; Tradition; Sports Field.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Área de prática da Associação C.T.K.S.....	19
Figura 2 - Luzes de uma metrópole chinesa.....	56
Figura 3 - Circulação de pessoas em cidade chinesa.....	56
Figura 4 - Ocupação de áreas verdes.....	57
Figura 5 - Templo Shaolin.....	57
Figura 6 - Equipe feminina de Wushu nos Jogos de 1936.....	58
Figura 7 - Campeonato Mundial de Wushu – 1991.....	58
Figura 8 - Apresentação coletiva de Wushu.....	59
Figura 9 - Realização de teste antidoping.....	61
Figura 10 - Performance com ergoespirômetro portátil.....	61
Figura 11 - Propaganda da escola de Mestre Chan Kowk Wai.....	67
Figura 12 - Propaganda do show “Kung Fu”.....	67
Figura 13 - Redes formadas entre os mestres e a professora de Kung Fu entrevistados.....	204

SUMÁRIO

1. Introdução	13
1.1. O praticante-pesquisador ou o “pesquisador de dentro”	16
1.2. A relação entre mestre e discípulo	24
1.3. Tradição e autoridade: o dilema do encontro entre passado e futuro	28
<i>1.3.1. Abordagens da tradição no pensamento chinês</i>	<i>30</i>
<i>1.3.2. Dominação e resistência: os discursos sobre tradição pós Revolução Industrial ..</i>	<i>32</i>
1.4. Quando a mitologia encontra as artes marciais	36
<i>1.4.1. Um breve panorama sobre os significados da mitologia chinesa</i>	<i>39</i>
<i>1.4.2. “Entre o mito e o mundano”: o mito de Bodhidharma</i>	<i>42</i>
<i>1.4.3. Bodhidharma: o caminho para a iluminação</i>	<i>43</i>
1.5. O “desafio da modernidade” e as artes marciais chinesas	47
<i>1.5.1. As artes marciais chinesas e a consolidação da “nação” pelo esporte</i>	<i>50</i>
<i>1.5.2. O Wushu olímpico como o auge de um processo</i>	<i>55</i>
1.6. Breve panorama histórico das artes marciais chinesas no Brasil	63
2. Metodologia	74
2.1. Comunidade de destino, colônia e redes	77
2.2. Os gêneros de história oral e a decisão metodológica	78
2.3. O “campo esportivo” como referencial teórico de análise	82
3. Verbetes biográficos: o que ouvi das histórias de vida	86
3.1. Mestre Leo Imamura	86
<i>3.1.1. Relato sobre a primeira entrevista (17 de agosto de 2012)</i>	<i>86</i>
<i>3.1.2. Relato sobre a segunda entrevista (21 de dezembro de 2012)</i>	<i>88</i>
<i>3.1.3. História de vida</i>	<i>92</i>
3.2. Mestre Thomaz Chan	109
<i>3.2.1. Relato sobre a entrevista (29 de novembro de 2012)</i>	<i>109</i>
<i>3.2.2. História de vida</i>	<i>111</i>
3.3. Professora Angela Soci	119
<i>3.3.1. Relato sobre a entrevista (11 de dezembro de 2012)</i>	<i>119</i>
<i>3.3.2. História de vida</i>	<i>121</i>
3.4. Mestre Francisco Nobre	137
<i>3.4.1. Relato sobre a entrevista (11 de julho de 2013)</i>	<i>137</i>
<i>3.4.2. História de vida</i>	<i>139</i>
3.5. Mestre Paulo da Silva	154
<i>3.5.1. Relato sobre a entrevista (17 de setembro de 2013)</i>	<i>154</i>
<i>3.5.2. História de vida</i>	<i>156</i>
4. Histórias de vida, campo esportivo e tradição	177
4.1. O campo esportivo das artes marciais chinesas no Brasil	177
4.2. Concepções sobre a tradição nas artes marciais chinesas	206
<i>4.2.1. A tradição é tão atual quanto antigamente. Por que mudar?</i>	<i>212</i>
<i>4.2.2. Sabe por que a cultura chinesa é milenar? Porque ela sempre muda.</i>	<i>218</i>
5. Considerações Finais	228
6. Referências Bibliográficas	232
7. Apêndice	240

1. Introdução

Enquanto o intelecto nunca pode conhecer nada com certeza, a mão sabe o que ela faz com uma segurança infalível, ela sabe fazer o que a linguagem não sabe dizer. Mas esse saber-fazer da mão não é em si senão uma metáfora para designar um certo tipo de conhecimento privilegiado pelos pensadores chineses: um conhecimento que não resultaria da aquisição de um conteúdo, mas de um processo de aprendizagem como o de um ofício, que não se adquire num dia, mas que “entra” imperceptivelmente (CHENG, 2008, p. 137).

Anne Cheng, crítica literária e autora do livro “História do Pensamento Chinês”, busca, com essa passagem, contextualizar e interpretar as concepções de Zhuangzi (莊子 *Zhuāngzi*)¹, pensador chinês de orientação taoista do século IV a.C, que expressava suas considerações a respeito da dificuldade imposta pela linguagem à capacidade humana de compreender o sentido atribuído às coisas. Defendendo uma visão de que a palavra escrita, ao invés de ser o caminho para o entendimento e aprendizagem, é, pelo contrário, uma barreira imposta à compreensão, Zhuangzi, cuja coletânea de textos é intitulada com seu próprio nome, é um contraponto à visão de que o *Tao*² (道 *Dào*) pode ser alcançado a partir do estudo de textos. Tal busca deveria ser pautada mais por um *savoir-faire*, ou saber-fazer, ou seja, um tino, uma habilidade que não pode ser expressa e que é atingida por meio da prática diligente e constante cujo objetivo final é o fazer para além da consciência, o que não significa um fazer inconsciente, mas sim que não possua entrave (CHENG, 2008, pp. 137-40).

Essa maneira de aprender, que se aproxima de certo modo a um conhecimento tácito, é denominada 功夫 (*Gōngfu*), conceito mais conhecido fora da China pela romanização do cantonês *Kung Fu*. Cheng (2008, p. 139) o define, ainda que seja difícil fazê-lo, como tempo e esforço empreendido em uma tarefa para se alcançar certo nível. É um aprendizado do saber-fazer que, ainda que transmitido oralmente, não pode ser explicado por meio de palavras.

¹ Para fins de melhor compreensão, leitura, busca e pronúncia das palavras chinesas utilizadas nessa pesquisa, será adotado o seguinte esquema de disposição gráfica: logo após a romanização mais comum da palavra ou de sua tradução, no caso de expressões e eventos históricos, haverá, entre parênteses, a sua grafia em logogramas chineses e a romanização em sistema Hanyu Pinyin (para o mandarim) e em sistema Yale (para o cantonês), os quais procuram representar a pronúncia dos símbolos com as devidas entonações. Em razão de a escrita chinesa ter passado por um processo de simplificação nos anos de 1950, todas as palavras e nomes cuja origem data um momento posterior a esse evento serão grafadas em estilo simplificado, caso contrário, serão escritas em estilo tradicional.

² Conceito amplamente utilizado por diversas escolas do pensamento chinês, que o interpretava cada qual à sua maneira e que pode ser traduzido como “estrada”, “via”, “caminho”, “método”, “maneira de proceder”, entre outros (CHENG, 2008, p. 35).

Diferentemente do senso comum que vincula estreitamente a palavra romanizada *Kung Fu* ao rol de artes marciais chinesas, esse conceito é, contudo, expansível a qualquer atividade, abrangendo esforço físico e prática moral. Cheng (2008, pp. 136-40) transcreve três contos, todos presentes em *Zhuangzi*, para dissertar sobre o conceito de *Kung Fu*: o primeiro, um diálogo entre um exímio nadador e o Mestre Confúcio (孔子 *Kǒngzǐ*), o qual questiona o primeiro a respeito do *Tao* para mergulhar em cachoeiras, ao que ele responde: “Não tenho nenhum (...). Mergulho com a água que cai e venho à tona com a água que reflui, sigo o tao da água sem procurar impor o meu, e é assim que sobrenado”. O segundo, que descreve a conversa entre o príncipe Wenhui e seu cozinheiro Ding a respeito de sua habilidade para destrinchar um boi: “No início (...) não via senão bois inteiros ao meu redor. Ao cabo de três anos, não via mais o boi inteiro. Agora eu não percebo mais com os olhos, mas o apreendo através do espírito (*shen* 神)”. E o terceiro, um diálogo entre o duque de Huan e um fabricante de carroças que, ao dizer que os textos os quais o nobre lia eram detritos dos antigos, explica-se:

Vosso criado vê as coisas a partir de sua humilde experiência. Para talhar uma roda, um golpe dado com muita suavidade não corta; se for dado com muita força, resvala na madeira. Nem forte demais nem suave demais: eu tenho o golpe na mão e a reação no espírito. Há nisto uma habilidade que não pode ser expressa em palavras. Eu não pude ensiná-lo a meu filho, como também ele não pôde aprendê-la de mim, de modo que aos sessenta anos eis-me ainda a talhar rodas. Os antigos levaram consigo para a morte tudo aquilo que não puderam transmitir; assim, portanto, o que estais lendo não é senão os detritos dos antigos! (CHENG, 2008, pp. 139-40).

Essa vinculação quase que exclusiva do *Kung Fu* às artes marciais chinesas – cuja denominação mais atual e corrente é *Wushu* (武術 *Wǔshù*), embora muitas outras já tenham sido utilizadas ao longo da história chinesa (REID e CROUCHER, 1983; MORRIS, 2004; KENNEDY e GUO, 2005; SHAHAR, 2008) – se deveu em grande medida à representação dessa prática corporal em peças cinematográficas e televisivas das décadas de 70 e 80 (CHENG, 2008, p. 139). Apolloni (2004) e Marta (2009) apontam que os filmes de Bruce Lee e o seriado “Kung Fu”, estrelado por David Carradine, inspiraram fortemente aqueles que futuramente se dedicariam à prática e ao ensinamento de artes marciais.

Vale ressaltar que a contribuição de Bruce Lee foi muito além das suas atuações no cinema. Lee, além da carreira artística, era professor de artes marciais e, na faculdade, se interessou pela Filosofia (LEE, 2007a). Nascido na Califórnia e criado em Hong Kong, tendo frequentado a Universidade de Washington e retornado ao então protetorado britânico para

gravar suas primeiras produções, Bruce Lee sintetiza em sua própria vida o trânsito entre a China e os EUA e as transformações pelas quais passaram as artes marciais chinesas ao realizar trajeto semelhante.

Em um momento no qual poucos mestres chineses ensinavam estrangeiros, Lee foi pioneiro, não apenas na indústria cinematográfica estadunidense, mas também na expansão da prática de artes marciais para fora do território chinês (LEE, 2007b). Além disso, seus estudos filosóficos “desde Confúcio até Heidegger” (GONÇALVES FILHO, 1981, p. 30) e sua experiência com (e de certa rejeição das) artes marciais sistematizadas e padronizadas culminou na criação de um estilo próprio e desenvolvido nos EUA: o Jeet Kune Do (截拳道 *Jit6 Kyun4 Dou3*), o “caminho de interceptação do punho”, aprimorado a partir de suas próprias rotinas de treinamento, as quais eram levadas a cabo de “maneira científica” (LEE, 2007b, p. 14). Não é de se espantar que tenha causado tamanha repercussão entre os futuros praticantes brasileiros: Bruce Lee foi a representação icônica da ponte construída entre mundos reciprocamente desconhecidos.

Quer seja pela carência de um termo semelhante no arcabouço filosófico ocidental, quer seja pela dificuldade de tradução do conceito 功夫 (*Gōngfu*), as artes marciais chinesas acabaram por abarcar e ressignificar a ideia de *Kung Fu*, principalmente fora da China. Assim, se *Kung Fu* era um conceito bastante genérico e aplicável a uma gama diversa de atividades humanas, a exportação de uma prática cultural chinesa, as artes marciais – e aqui se deve levar em consideração, além da dificuldade de tradução dos conceitos, todo o esforço da indústria cinematográfica em estipular estratégias de massificação da cultura para fins comerciais – trouxe seu significado, quase que unicamente, para si, dificultando outras possibilidades de interpretação e utilização.

E não foi sem essa confusão conceitual que me interessei e me aproximei das artes marciais chinesas no ano de 2008. Trilhando um caminho distinto de muitos dos meus colegas de faculdade, que já prestaram o vestibular em razão de uma relação íntima com uma prática corporal, eu não havia me identificado, até então, com nenhuma atividade sistematizada, embora já houvesse me engajado em diversos esportes em determinados momentos. Contudo, após dois anos cursados no bacharelado em Educação Física, me dei conta, não sem o auxílio de professores da graduação, entre eles a professora Katia Rubio, que muitas das práticas e conceitos da Educação Física lançam mão de concepções pedagógicas a respeito do corpo e do movimento pautadas por um viés eurocêntrico científico e, por isso, pretensamente universal. Tal noção resulta em um afastamento de outras possibilidades de compreensão. Com isso,

percebi que a grade curricular do curso talvez não pudesse contemplar meus anseios de entrar em contato com outros sistemas de interpretação de mundo. Além disso, desejava que esse contato se desse por meio de uma disposição e um esforço ao mesmo tempo intelectual e corporal. Foi, portanto, em maio de 2008 que iniciei meus caminhos no Kung Fu Garra de Águia (鷹爪翻子門 *Ying1 Jaau2 Faan1 Ji2 Mun4*) sob a orientação do Mestre Dagoberto Luís de Souza.

1.1. O praticante-pesquisador ou o “pesquisador de dentro”

Essa experiência corporal não foi somente uma disposição particular relacionada ao meu gosto pela prática, como se mostrou também um potente vetor para a produção de conhecimento. Como praticante, estava interessado em entrar em contato com o *habitus* do Kung Fu na interpretação de Pierre Bourdieu, ou seja, seu conjunto de concepções, apreciações e ações, experimentado e colocado em prática na interação entre indivíduo e o mundo social (SETTON, 2002).

A iniciação dessa experiência se deu, não coincidentemente, no próprio espaço acadêmico: Mestre Dagoberto foi convidado para ministrar aulas na Escola de Educação Física e Esporte da USP. Todos os alunos iniciantes eram estudantes de Educação Física, dentre eles eu e Sergio Araujo, meu “irmão de Kung Fu” que permaneceu desde então. A colega de graduação Aline Toffoli, mais nova de idade, mas minha Si Je (師姐 *Si1 Je2*) ou “irmã mais velha de Kung Fu”, foi a responsável pelo encontro entre mestre e alunos. Assim, o mestre que foi apresentado para o estudante universitário em seu próprio espaço e não o contrário, como é a tônica em trabalhos de orientação antropológica. Eu não era um estranho e, muito menos, tinha “ido a campo”. Encarava aquelas aulas como uma possibilidade para captar todo um arcabouço teórico-prático de uma prática corporal que não era construída pelo discurso hegemônico da Educação Física. Esse era meu objetivo inicial e a postura que assumi para tanto foi a mesma que tive ao participar das disciplinas que a graduação me oferecia.

De certo modo, esses objetivos diferiam daqueles dos que seriam meus futuros colegas de Kung Fu, os quais viria a conhecer somente após meu primeiro exame de faixa, quando, finalmente, fui à academia CTKS (Centro de Treinamento de Kung Fu Shao Lin). À diferença da Universidade, naquele momento – o exame de faixa – e naquele lugar – a academia – os

convidados eram os alunos, não o mestre. E foram nesses tempos e espaços próprios do Kung Fu que pude entrar em contato com os colegas que o praticavam por motivos não ligados, de início, ao contexto acadêmico: os filmes, os jogos eletrônicos, os quadrinhos, os desenhos animados, a possibilidade de lutar, o condicionamento físico ou mesmo os aludidos aspectos esotéricos da prática os instigavam a buscar a arte marcial.

Contudo, não percebi meus primeiros encontros com a prática como distintos do modelo ginástico europeu: o aquecimento, que para os iniciantes é, pelo contrário, bastante vigoroso, me deixava com dores indescritíveis e que nunca havia sentido antes. Só não eram maiores que as dores dos alongamentos, cuja única possibilidade de manifestação durante o exercício era rir. Temia que a busca pela prática contra-hegemônica fosse improvável em meio a tantas flexões, abdominais e repetições. As posições baixas e os exercícios de resistência aos quais era submetido pelo mestre contribuíram para que eu cogitasse nunca mais retornar após a primeira aula. Mas retornei, mesmo que não me agradasse qualquer tipo de dor, proveniente de treinamento ou não. Algo me dizia que aquele esforço não era gratuito e que haveria mais elementos da arte a serem revelados ao longo do tempo.

Até esse momento, em que não distinguia os métodos de treinamento do Garra de Águia dos de uma academia de ginástica, a sensação que tinha sobre a experiência com as aulas de Kung Fu com o Mestre na USP ou as idas à CTKS aos finais de semana era semelhante ao que Loïc Wacquant descreveu sobre o *gym* de Boxe que frequentou por três anos no gueto negro de Chicago no final da década de 1980:

O *gym* é, também, uma *escola de moralidade*, no sentido durkheimiano, isto é, uma máquina de fabricar o espírito de disciplina, a ligação com o grupo, o respeito ao outro, assim como a si mesmo, e a autonomia da vontade, todos indispensáveis à eclosão da vocação de pugilista. Finalmente, o salão de boxe é o vetor de uma *desbanalização da vida cotidiana*, porque ele faz da rotina e da remodelagem corporais o meio de acesso a um universo distintivo, em que se misturam aventura, honra masculina e prestígio. O caráter monástico, senão penitencial, do "programa de vida" do pugilismo faz do indivíduo sua própria arena de desafio e convida-o a descobrir a si mesmo, ou melhor, a produzir a si mesmo (WACQUANT, 2002, p. 32).

Essa ligação com o grupo por meio da disciplina da qual Wacquant alude era observável pela dinâmica da aula: geralmente a primeira parte era reservada para exercícios em grupo, na qual o ritmo unido dos movimentos é constantemente enfatizado, bem como a necessidade em se falar os nomes das posturas básicas e a contagem em voz alta; na segunda parte, os alunos são divididos conforme o nível em que se encontram, com a presença do mestre transitando entre eles para ensinar técnicas específicas ou tirar dúvidas. Além disso, a ritualização no

espaço de treino, da qual Wacquant (2002) também observou em relação às conversas no *gym*, ocorre desde a reverência obrigatória ao entrar, mas também na economia do tom da voz, das risadas e do tempo ocioso. Conversas mais longas acontecem somente a partir da intenção do mestre em dividir histórias sobre o estilo, sobre sua relação com seus mestres ou sobre questões relativas à própria academia. Mesmo assim, os interlocutores são somente os alunos mais antigos – dos quais faço parte atualmente – os quais permanecem, a maior parte do tempo, na escuta.

Mais intenso, do ponto de vista do respeito ao outro e de si, eram os momentos dos exercícios em dupla ou dos combates. O momento da luta com um ou uma colega foi sempre antecedido por duas preocupações: evitar ser golpeado e evitar machucar. Certamente seria melhor não combater, caso esses fossem o objetivo, mas a situação da luta opera em outra frequência. Sem o exercício do enfrentamento, não é possível calcular o risco subjetivo de se expor ao golpe quando se golpeia. Não é possível mostrar ao outro que há exposição ao risco ao golpear. Para além da máxima “sem respeitar o outro, eu não tenho com quem praticar” – a qual denota uma visão utilitarista da alteridade –, não existe Kung Fu sem a relação humana em tensão e confronto.

Os iniciantes realizam a “luta de sombra”, na qual não há nenhum golpe propriamente aplicado, mas somente as suas sinalizações. O colega com o qual mais temia realizá-las era o Sergio, meu irmão de Kung Fu mais próximo. Embora ele já possuísse alguma experiência com artes marciais, ambos não sabíamos nos portar apropriadamente na situação de combate e passávamos frequentemente dos limites impostos pela luta de sombra. Bastava um golpe tocar as pernas, os braços ou o rosto para que o combate se transformasse em contato total e eventualmente nos machucássemos; mais eu do que ele. A “honra masculina” estava em jogo, como adverte Wacquant, mas é possível que ainda não tivéssemos compreendido o propósito daquele momento. Quando os iniciantes lutam, não sabem fazê-lo fora da lógica de ferir a si e ao outro. Precisamos de cinco anos de convivência na arte marcial para que ele se tornasse a pessoa com quem mais gosto de lutar pelas possibilidades que me apresenta quando golpeia e pela generosidade ao evitar me atacar contundentemente e acusar um golpe recebido.

O Kung Fu é também, sobretudo, um campo para *desbanalização da vida cotidiana*. Desde a entrada, a CTKS dá o tom desse limite entre a vida corriqueira da avenida e o ambiente cuidadosamente preparado para a prática de artes marciais. A porta que dá acesso à academia divide a calçada da escadaria que antecede a área de treino e separa as fachadas de um açougue, bastante visitado pelo mestre, e uma loja de materiais de construção, a qual nos socorre quando algo falta nas reformas e pinturas de final de ano. Vale ressaltar que a academia está localizada

em um bairro de classe média baixa com alguns focos de pobreza, como as favelas Vila Paz e Paratigi, além de ser cercada pela intensa atividade comercial da Avenida Penha de França e do Mercado Municipal da Penha.

A CTKS, por sua vez, ocupa todo o segundo andar do prédio que, além da loja de materiais de construção, possui, no piso intermediário, uma escola de música. O espaço alugado consegue se isolar, inclusive acusticamente, da avenida, mas, por outro lado, é bem mais quente por conta da difusão do calor do sol pelo baixo teto de zinco, sendo que nos dias de maior calor a mera permanência na área de treino beira o insuportável. As paredes são pintadas com quatro grandes faixas horizontais do chão ao teto em vermelho, laranja, amarelo e branco, respectivamente. Nelas há diversos quadros com imagens de monges chineses com a cabeça raspada e que possivelmente são do Templo Shaolin e, dentro da área de treino – que se separa do resto do chão acarpetado pelo piso de concreto pintado de amarelo, emoldurado em vermelho e com um grande “Yin/Yang” no centro – há pinturas do General Guan Gong (關公 *Guān Gōng*) ou Guan Yu (關羽 *Guān Yǔ*), que teve papel importante no período conhecido como “Três Reinos”, e do também general Ó Fei (岳飛 *Ngok6 Fei1*), ao qual é associado à criação do estilo Garra de Águia na Dinastia Song ou Sung (宋朝 *Sòng Cháo* ou *Sung3 Chiu4*). Além desses elementos, os suportes com armas – que separam a área de treino dos aparelhos de musculação vez ou outra utilizados, mas nunca como parte das aulas – e o santuário que recebe frutas e incenso em reverência a Guan Gong demarcam que ali se pratica algo que rompe com o monotonia cotidiana (Figura 1).

Figura 1 – Área de prática da Associação C.T.K.S.
Fonte: Arquivo pessoal do autor

Contudo, é um elemento não tão primariamente associado à cultura chinesa que colabora diretamente para transportar os praticantes em direção um universo em suspensão: os espelhos. Ocupando quase toda a parede da área de treino logo abaixo do santuário e das fotos de Ó Fei, eles fornecem uma visão de corpo inteiro. Facilitam o trabalho do mestre em transmitir o conhecimento a respeito dos movimentos do estilo que emanam de seu corpo, o qual é olhado, na maioria das vezes, somente pelo espelho. Curiosamente, o corpo em movimento do mestre é o único que é olhado obliquamente pelo espelho e nunca é exposto para todos os alunos. Ora prefere que um aluno mais antigo demonstre as técnicas, ora se reserva a mostrar apenas partes delas para alguns aprendizes individualmente.

Os espelhos operam, para além disso, como referência direta na “descoberta e produção de si” em relação à remodelagem do corpo. De quase todas as partes da área de treino é possível se observar e, com isso, conferir se cada posição realizada corresponde com a imagem mental que temos sobre ela a partir das instruções fornecidas pelo mestre. Não é incomum que muitos praticantes façam todas as técnicas com o rosto virado para os espelhos, buscando essa referência ininterruptamente. Por vezes, o mestre nos orienta a realizar as formas de costas para eles. A apropriação corporal do universo do Kung Fu é auxiliada pela referência refletida, mas o reflexo não pode tornar o aprendiz cativo.

O corpo observado é concomitantemente sede, instrumento e alvo da prática (WACQUANT, 2002, p. 33). É o corpo que atua sobre si sem qualquer outra intenção para além dele. Com as devidas referências externas, do espelho ao mestre, mas sem que delas se dependa, a prática é único meio de superar o corpo com o próprio corpo em direção à sua reconstrução. Esse processo é alcançado em longo prazo, no qual se concebem mais fracassos do que conquistas. São muitas as repetições imprecisas, desajeitadas e mal compreendidas até se alcançar o mínimo do requerido. “Agora tem que treinar” é o que sempre repete o Mestre após ensinar uma nova técnica, fornecendo uma perspectiva indeterminada pelo verbo no infinitivo, bastante ampla no que tange o que, o como e o quando fazer.

Talvez a experiência mais significativa em que notei em mim mesmo a superação do corpo pelo corpo tenha ocorrido quando consegui realizar o “bagre” pela primeira vez. Também chamado de “cama de gato” ou, em inglês, “kip up”, o bagre, como é conhecido em alguns círculos das artes marciais chinesas, é um movimento acrobático iniciado em posição deitada com as costas no chão cuja intenção é ficar em pé com um único deslocamento rápido e súbito. Para tanto, as pernas são trazidas estendidas em direção à cabeça de tal modo que os joelhos fiquem próximos aos olhos e somente a coluna cervical sustente o peso do corpo. A partir dessa postura, como uma mola, toda a energia deve ser liberada no sentido de estender os

membros inferiores de maneira potente para cima e para frente, ao mesmo tempo em que se projeta o quadril para cima e se empurra o chão com as mãos no intuito de descolar as costas do solo. Assim, após flexionar o joelho para buscar tocar o chão com pé, é preciso fazer uma contração vigorosa da musculatura abdominal para retomar o equilíbrio à frente e permanecer na posição bípede. Tudo isso como se fosse um só movimento.

O processo de aprendizagem, que durou meses, foi ainda mais complexo do que a descrição. Em piso macio (grama ou tatame), minhas tentativas iniciais se deram apenas até o balanço em que se apoia o peso do corpo na coluna cervical. O medo de me machucar era grande, já que se tratava de um movimento acrobático. Como já havia tido experiências não tão bem sucedidas ao realizar o salto mortal para frente e que resultaram em uma lesão no tornozelo, temia por afetar novamente essa região. Nunca pensei, aliás, que seria capaz de realizar acrobacias. Era algo muito distante do que pensava ser minha condição corporal.

Com a descrição decodificada em mapa mental para a realização da manobra, me arrisquei a fazê-la completamente. Tentativas frustradas: em vez de tocar primeiramente os pés no chão, eram os quadris que desabavam sem controle e o choque do impacto se espalhava por todo corpo. Faltava a projeção do quadril. A dor, tanto da frustração quanto a irradiada pelo corpo, aumentava a cada repetição. Reformulando o mapa mental e colocando atenção nas carências da execução anterior, consegui encostar os pés no chão e lançar o umbigo para cima, mas ainda faltava a força nos braços e a contração abdominal para ficar em pé. O resultado era uma batida seca com as costas no chão, daquelas que forçam uma expiração descontrolada de tirar o fôlego. Nesse segundo momento, a frustração parecia até superar a dor no corpo.

Os ajustes corporais que fiz a partir das informações dos fracassos foram realizados sem passar por qualquer controle consciente. Apesar de saber qual era o objetivo final e o que carecia de mudança, somente na própria execução foi possível concretizá-las, ou seja, não bastava possuir a noção da mudança, era preciso praticar. E aproximadamente seis meses após as primeiras tentativas, em uma tarde no salão de ginástica da EEFUEUSP, após as aulas da graduação, o bagre aconteceu. Senti a leveza e suavidade de pousar no chão, totalmente diferente dos traumas físicos dos fracassos, e aquele momento me abriu perspectivas de realização corporal. O fato de estar deitado e ficar em pé com um só movimento causa uma vertigem que só a experiência encarnada é capaz de reproduzir. Foi uma sensação de empoderamento em relação ao meu próprio corpo que não poderia ser alcançado em qualquer outra situação cotidiana em que a atenção não fosse dirigida unicamente do corpo para o corpo. Todo esse processo aconteceu com a realização do bagre, mas também ocorre em uma duração

mais longa e com respostas mais sutis ao longo de todo o curso de apreensão da arte, quer seja nas formas praticadas individualmente, nas técnicas em dupla ou no próprio combate.

Se, até então, essas experiências eram encaradas por mim como de uma ordem mais próxima dos modelos ginásticos europeus do que das artes marciais chinesas, posso afirmar que se tratava de uma percepção precipitada da minha parte. Ao longo de toda a construção dessa dissertação, iniciada na escrita do projeto, quando ainda era professor da Rede Estadual de São Paulo, passei por um processo intenso de “ressignificação retrospectiva” (LARROSA, 2002, p. 54) do meu envolvimento nas artes marciais, ou seja, a perspectiva sobre meu passado nas artes marciais foi redesenhada pela experiência presente. Nesse espaço de tempo, notei que, se o treinamento não espelhava o que acontecia nos filmes, videogames e quadrinhos, a possibilidade de acessar a cultura chinesa de modo contrastante e oposta à cientificidade da Educação Física era igualmente idealizada.

Meus objetivos iniciais com a prática haviam sido subvertidos a partir da experiência e da pesquisa acadêmica e isso não ocorreu sem crises e retrocessos, uma vez que demorei a notar que os elementos que demarcam a cultura chinesa no Kung Fu estão diluídos em uma prática que não era unicamente chinesa, mas que havia sofrido o cotejamento com outros sistemas de compreensão e intervenção para o corpo em movimento. Não estava realmente disposto a me deixar levar pela prática, mas estava impondo meus anseios sobre ela; queria ser “praticante-pesquisador”, mas sem o cuidado necessário de reavaliar meus próprios pontos de vista sobre o objeto pesquisado, o que não me permitia notar diversos aspectos dele.

Não havia notado, por exemplo, que a “luta de sombra” com o Sergio poderia ser também examinada sob o ponto de vista da “Arte da Guerra de Sunzi” (孫子兵法 *Sūnzi Bīngfǎ*) de que a lógica de ferir o outro como meta de um combate de sucesso só é válida para aqueles que não o encaram estrategicamente. Ou que a relação de dependência com os espelhos é coerente com o pensamento de Laozi (老子 *Lǎozǐ*) quando afirma no capítulo 41 do Tao Te Ching (道德經 *Dào Dé Jīng*) que “A grande imagem não tem figura” (大象無形 *Dà Xiàng Wú Xíng*), isto é, a imagem não se configura pela sua aparência, pela sua forma (LAOZI, 2007). Ou ainda que a experiência do bagre, expandida para todas as outras práticas corporais da arte marcial, era possível de ser encarada como uma demonstração encarnada do que é o Kung Fu: “um conhecimento que não resultaria da aquisição de um conteúdo, mas de um processo de aprendizagem (...), que não se adquire num dia, mas que ‘entra’ imperceptivelmente” (CHENG, 2008, p. 137).

Essa perspectiva obtida primeiramente com a prática e posteriormente com a diligência na pesquisa me permitiu – além de um olhar diferente para a relação com a própria prática – uma posição privilegiada no que se refere à abordagem acadêmica do Kung Fu. Diferentemente do trabalho realizado por Loïc Wacquant – a despeito de não me propor a realizar sua minuciosa etnografia – sou um “pesquisador de dentro” do campo, pois minha relação com a prática não se dá no sentido de mergulhar para depois sair, mas sim falar sobre ela em condição mais permanente. Não corro o risco de ouvir do meu mestre o que Wacquant ouviu de DeeDee, seu treinador, após sua primeira luta como amador:

Ashante pergunta-me com vivacidade sobre minha próxima luta quando DeeDee corta o barato: "Não vai ter próxima vez. Você teve a sua luta. Agora você já tem material demais pra escrever esse maldito livro. Você não tem a menor necessidade de subir ao ringue, é isso aí" (WACQUANT, 2002, p. 293).

Nesse sentido, dessa permanência no campo, é reforçado o compromisso de falar sobre e *para* a prática, ou melhor, articular a escrita para a leitura dos atores que constroem a prática e para aqueles que não possuem qualquer envolvimento com ela. Certamente outros problemas emergem dessa aproximação integral e intensa com o objeto de estudo, como meu horizonte míope em relação aos objetivos com a prática. Contudo, a perspectiva “de dentro” potencialmente permite, com a devida ressignificação retrospectiva, superar a “Grande Divisão”, presente principalmente no trabalho etnográfico, entre o “nós” e “eles”, ou ainda, entre a participação – que pode transformar o trabalho em mera apreciação pessoal – e a observação – a qual distancia o pesquisador da apreensão material do objeto (FAVRET-SAADA, 2005).

Durante o contato com os mestres brasileiros e a condução das entrevistas pude notar o quanto que essa condição permitiu uma comunicação iniciada em um patamar distinto. A amizade ou a relação que os entrevistados estabeleceram com meu mestre, meu aceno positivo com a cabeça quando mencionavam alguma informação restrita ao círculo das artes marciais e as conversas sobre os motivos que me levaram a escolher esse objeto contribuíram para que a fala deles não fosse receosa sobre minhas intenções ou não se detivessem em explicações muito demoradas sobre expressões e termos específicos, resultando em um maior aprofundamento narrativo.

Entretanto, antes do contato com os mestres, ter sido “praticante-pesquisador” e ser, atualmente, “pesquisador de dentro” colaboraram para o levantamento de algumas questões emergentes da prática e que potencialmente poderiam orientar a pesquisa, como: quem criou

determinado movimento? Por quê? Como? Quais são suas possíveis interpretações? Será que ele se modificou muito ao longo do tempo? Será que ele é tão antigo assim? Como uma prática pode resistir durante séculos somente por transmissão oral?

Tal sorte de perguntas abriria um leque muito amplo para compor um problema de pesquisa do porte de uma dissertação de mestrado, porém considero que todas essas preocupações giram em torno de um tema muito caro às artes marciais em geral: a tradição. Desse modo, essa pesquisa tem como objetivos *registrar a história oral de vida de mestres de artes marciais chinesas da primeira geração no Brasil e investigar as suas compreensões sobre o papel da tradição na legitimação de suas práticas pedagógicas, bem como suas concepções sobre o conceito de tradição em relação ao campo esportivo do Kung Fu.*

Se Apolloni (2004) e Marta (2009) podem ser considerados pioneiros nos estudos relacionados às artes marciais chinesas no Brasil – sendo que somente o primeiro se dedicou exclusivamente a elas – pouco se tem feito em relação a uma discussão concernente ao repertório de ideias que embasam tal prática corporal. Além da escassez de estudos acadêmicos em nível de pós-graduação dedicados a analisar o fenômeno, dificultando, inclusive, uma revisão de literatura sobre o tema, há também, segundo levantamento realizado por Correia e Franchini (2010), no período de 2000 a 2009, uma total carência de artigos publicados sobre artes marciais chinesas na chamada “área sociocultural” da Educação Física dentre os 2561 pesquisados em 12 periódicos científicos nacionais.

Tradição é o eixo conceitual que orienta esse trabalho, sendo necessário estabelecer alguns referenciais teóricos sobre como foram concebidas e interpretadas em certos contextos históricos. Por outro lado, o debate em torno da tradição também pressupõe uma discussão a respeito das relações sociais que estão envolvidas na sua transmissão. No que diz respeito às artes marciais chinesas, é pela relação estabelecida entre mestres e discípulos que a tradição é repassada, reavivada e reinventada.

1.2. A relação entre mestre e discípulo

Nas artes marciais chinesas, traduzimos como “mestre” o que se denomina, quando se trata de um homem, 師父, termo costumeiramente transcrito do mandarim como Shifu (*Shīfu*) ou do cantonês como Sifu (*Sīl Fu6*). O termo 師傅 (*Shīfu* ou *Sīl Fu6*) também é utilizado em

um sentido aproximado e a diferença entre eles só é notada na escrita, pois as entonações são as mesmas, quer seja em mandarim ou em cantonês. Também não faz a distinção de gênero como o primeiro, de modo que, por exemplo, a Grã-Mestra Lily Lau, líder internacional do Kung Fu Garra de Águia, se apresenta como “Sifu”, aludindo à escrita 師傅 (LILY LAU EAGLE CLAW KUNG FU FEDERATION, 2013).

Contudo, é a primeira expressão que evidencia a dinâmica peculiar do papel da maestria nas artes marciais chinesas. A palavra 師父 é composta por dois pictogramas: de acordo com os dicionários Collins (2006) e MDBG (2013), o primeiro deles (師 *Shī* ou *Sī*1) pode ser traduzido como “professor” ou “especialista” e o segundo é a tradução de “pai”. Quando se observa as denominações das outras posições relacionais, como 師兄 (*Shīxiōng* ou *Sī1 Hing*1), “irmão mais velho”, ou 師姐 (*Shījīě* ou *Sī1 Je*2), “irmã mais velha”, para se referir àqueles e àqueles que estão a mais tempo em uma escola de Kung Fu, nota-se que a referência ao “mestre” ultrapassa a condição de ser apenas “ensinador”. Nesses termos, as artes marciais chinesas se sustentam, mais do que pelo sistema de transmissão de técnicas, pelo simbolismo das relações familiares estabelecidas tanto na figura do mestre quanto no papel desempenhado pelos seus aprendizes. Não se trata de uma condição relacionada apenas ao contexto de origem dessas artes marciais, ou seja, não é exclusividade do pensamento chinês considerar a relação mestre-discípulo para além da ordem do processo de ensino-aprendizagem, sendo que tal perspectiva é presente também no mito grego de Quíron, preceptor de muitos dos heróis da mitologia grega (LIMA, 2012).

No que concerne ao papel da maestria no contexto das relações sociais, recorro a Moacir Gadotti (1975) que aponta para relações de maior ou menor dependência que marcam a existência de seres humanos, entre elas a relação escravo-senhor, de maior grau de dependência por ser de caráter desumanizador; a relação empregado-patrão, cuja interdependência deve ser apenas econômica, sob o risco de a humanidade ser igualmente negada; a relação soldado-oficial, a qual se sustenta pela obediência utilitária e disciplina hierárquica. A última delas, a relação pai-filho, se coloca à oposição de todas as outras por ser de caráter contingente: o filho ou a filha está em situação de menoridade em relação ao pai ou à mãe à sua revelia e, ao mesmo tempo, a dependência mútua é fundamental e dificilmente pode ser revogada³.

³ Vale ressaltar que Gadotti (1975) escreveu sobre as relações considerando o “homem” como entidade universal e neutra e essa perspectiva é problematizada por teóricas feministas, como Susan Bordo (2000), as quais inspiram, aqui, a citação da filha e da mãe também como agentes dessa última relação em particular e da utilização provocadora do feminino quando não for possível a escrita sem referência ao gênero.

Se na infância o pai e a mãe são a referência moral para filhos e filhas, no momento em que estes e estas passam a questionar a autoridade paterna e materna, a maestria surge como alternativa que caminha paralelamente à ação parental. Há uma relação dialética entre a paternidade/maternidade e a maestria de tal modo que para não serem esquecidos, pais e mães almejam a maestria e esta, pretendendo ser mais do que apenas uma relação pedagógica, busca algo do ser pai e do ser mãe. Ambos são desafiados pelas questões geracionais e a evocação da paternidade/maternidade pela maestria, diz Gadotti (1975), atua no sentido de “chamar à existência” aos que, sem mestra, não existiriam. É por conta desse chamado que a figura da mestra ultrapassa a da treinadora, da instrutora, da pedagoga, da professora (LIMA, 2012, p. 24).

Nesse sentido, o testemunho da mestra para a discípula sobre uma existência possível é ação que abre caminho para uma verdade, mas não é, ele próprio, a verdade. O testemunho reside na autoridade – conceito caro à relação mestra-discípula e que será posteriormente analisado –, mas a maestria não se sustenta sobre base hierárquica, incompatível com seu caráter educador baseado no diálogo e liberdade (GADOTTI, 1975, p. 58). A maestria parece se equilibrar em linhas que dividem, ao mesmo tempo em que aproximam, dependência e autonomia. Trata de uma contradição persistente de “uma *autoridade* que *liberta* e uma *obediência* que *personaliza*” (GADOTTI, 1975, p. 66). Ao escrever sobre a condição política da igualdade baseado em parte da obra de Hannah Arendt, Gonçalves Filho (2007, p. 17) pondera:

Relações entre pais e filhos, entre mestres e aprendizes, por exemplo, admitem certa discrepância de autoridade e voz que, todavia, é coisa bem diferente de desigualdade. Melhor seria que as caracterizássemos como formas de dependência passageira, dependência para a independência: relações, portanto, que embora não sendo primariamente políticas, não deviam tampouco admitir-se antipolíticas, pois estão implicadas, mais além de suas tarefas próprias, na educação de cidadãos. Pais e professores, quando despóticos, não apenas embaraçam ou impedem o caminho do cidadão, como também concorrem para tornar entrópica a relação pedagógica ela mesma, deixando filhos e aprendizes infantilizados e incompetentes. Educar para a cidadania é condição mesma para que educação seja educação, incremento e não violação de aptidões e saberes.

A partir dessa complexidade, Gadotti (1975) estabelece alguns dos pontos recorrentes do fenômeno da relação mestra/discípula. Um deles se refere ao seu caráter evidentemente relacional, ou seja, a maestria só se configura como tal quando há uma relação de dependência mútua. Não se trata de uma relação estritamente vertical, mas ambas, mestra e discípula,

conferem identidade uma à outra. Não há, de fato, uma assimetria, mas, se ela existe, ocorre nos dois sentidos: a aprendiz, para ter sua existência valorizada, necessita de uma mestra e esta, por sua vez, carece do contato com a discípula, pois, ao auxiliá-la em seu projeto, também se permite reavaliar e reconduzir o seu próprio.

Outro ponto característico reside no fato de ser uma relação de pessoa para pessoa. A mestra reserva um caminho distinto e particular para cada discípula, pois seu trabalho não é transformar as pessoas, mas afirmá-las enquanto sujeitos de sua própria existência. Esse encontro particular e único é mais frutífero quando ambas se apresentam para além do ambiente formalizado de ensino-aprendizagem. É, muitas vezes, no diálogo não calculado e nas ações despretensiosas que a comunicação entre mestra e discípula ocorre. “Nenhuma linguagem é tão inteiramente formal e tão inteiramente impessoal como se possa pensar. Não existe uma sensibilidade puramente intelectual, distinta da sensibilidade global do ser humano. O mestre quando expõe é também um mestre que se expõe” (GADOTTI, 1975, p. 60). Aproveitando-se da condição nunca perdida de discípula, expor-se também significa se colocar na posição de quem aprende e aprender com isso.

Contudo, da dependência mútua de pessoa para pessoa da relação entre mestra e discípula podem surgir problemas que devem ser administrados por ambas: por parte da mestra o imperialismo e por parte da discípula a admiração servil e o ofuscamento da própria identidade. A mestra não pode reduzir seu papel à chefia e ao comando: dizer que seu trabalho é chamar a discípula a uma existência possível e afirmar sua identidade significa auxiliá-la a “acolher o passado de maneira humana” (GADOTTI, 1975, p. 68) e a convidá-la a fazer parte de uma cultura, de uma comunidade, no sentido de fazê-la assegurar também seus valores. O passado se apresenta à discípula pela mestra e, por esse motivo, a sua *presença* e seu *testemunho* são fundamentais para apresentar uma existência que encontrou a si própria. O imperialismo surge, então, quando a mestra quer para a discípula o mesmo que para si; quando a mestra pretende ser modelo e não exemplo. A mestra que recusa o despotismo não deseja ser imitada, mas se esforça para ser inspiração. No limite, a mestra deve acreditar que não há mestras. O reconhecimento do título é prerrogativa das discípulas e uma mestra que exige reconhecimento demonstra que não é vista como tal.

A adoração, no outro extremo, é o caminho tomado pela discípula quando não compreende o dever da fidelidade para com a mestra. Para Gadotti (1975, p. 78), a já mencionada relação com o passado pode ser acolhida pela aprendiz de duas maneiras: ou traz a experiência da mestra para o presente ou apodera-se do presente para, a partir daí, dialogar e questionar a mestra. Na primeira opção, a experiência da discípula é solapada pela experiência

da mestra; na segunda a discípula entende que há continuidades e rupturas entre presente e passado e somente um caminho inédito, trilhado unicamente por ela, pode responder às demandas emergentes. Fidelidade à mestra significa, portanto, fidelidade ao exercício da caminhada e não estritamente ao caminho seguido. A discípula trilha o caminho por seus próprios meios e essa condição permite compreender que a mestra é apenas intercessora ou mediadora desse processo, não meta final. Citando Roger Mehl (1961), Gadotti (1975, p. 64) arremata:

Preso entre a fidelidade e a revolta, obrigado a procurar um caminho difícil onde a revolta não sufoque a fidelidade e onde a fidelidade não impeça salutarese libertações, ele deve resolver por sua própria conta este problema que as sociedades tem dificuldades em resolver: o das relações entre tradição e revolução.

A relação entre tradição e revolução é rerepresentada sob diversos aspectos, como aqueles que opõem o velho e o novo, o tradicional e o moderno, a permanência e a mudança ou a estrutura e a transformação. A relação entre mestra e discípula, por sua vez, não opera no sentido da oposição, mas na convivência entre esses conceitos. As questões que emergem dessa relação em particular são prementes: como a dependência vinculada ao velho e à permanência pode fomentar o novo e a transformação? Uma resposta possível encontra-se no conceito da autoridade.

1.3. Tradição e autoridade: o dilema do encontro entre passado e futuro

Na relação entre mestra e discípula ambas caminham em direção ao saber, porém a diferença entre seus papéis reside no fato de que a primeira dá mais do que recebe e já vivenciou as duas posições. Das duas, é a mestra que possui autoridade. Autoridade esta que não se fundamenta na idade (há mestras mais jovens que discípulas), na competência (as aprendizes podem ter acesso a saberes distintos em um campo específico e, no caso das práticas corporais, podem ser mais hábeis e fisicamente mais condicionadas que a mestra) ou na organização hierárquica que coloca a mestra em posição de comando com seu poder avaliativo.

A distância entre mestra e discípula, por outro lado, é orientada pela ascendência da mestra em relação ao saber. Desse modo, a mestra se impõe o compromisso de dar o testemunho dessa “existência excedente”, mas também continuar a caminhar em direção ao

saber. A mestra é, nessa relação com a discípula, aquela que teve a experiência que a aprendiz não teve. As duas estão voltadas para buscar o caminho da sabedoria, mas a mestra dedicou mais de sua existência nessa ação e é justamente isso que a aprendiz procura: o testemunho da possibilidade de existência em relação ao saber que ela também almeja. Daí encontra-se a importância e a imprescindibilidade da figura da mestra em um contexto que envolve a transmissão da tradição. Assim, a noção de ligação com o passado imemorial encontra-se intimamente ligada à autoridade de quem a transmite, reaviva e reatualiza a tradição.

Hannah Arendt contribui com essa discussão compreendendo que a autoridade pressupõe uma relação hierárquica que, à diferença da tirania, é legitimada por todos os envolvidos. Tal hierarquia, por sua vez, é estabelecida em contraposição tanto à violência – “onde a força é usada, a autoridade em si mesma fracassou” – quanto à persuasão – “onde se utilizam argumentos, a autoridade é colocada em suspenso” (ARENDT, 2011, p. 129). Afastando-se das discussões que polarizam visões políticas conservadoras e liberais sobre o tema e que confundem autoridade com regimes totalitários, Arendt se concentra, para explicar sobre a originalidade do termo, na especificidade da experiência romana com a autoridade, inspirada no pensamento político grego.

A compreensão dos romanos, a partir da república, sobre a autoridade remontava à grandeza dos antepassados e, principalmente, à fundação de Roma (ARENDT, 2011, p. 136). Daí o significado etimológico de autoridade, se relacionar com o verbo latino *augere* ou “aumentar”. O que se aumenta pela autoridade é a fundação. A autoridade, diferentemente do poder, era derivativa e os mais velhos detinham maior autoridade por estarem mais próximos à fundação; eram considerados *maiores*. Essa maioridade, por sua vez, não significava separar a sociedade entre os que mandam e os que obedecem. Pelo contrário, os detentores da autoridade não eram possuidores de poder. Se autoridade estava no Senado, o poder estava no povo. Autoridade, nesse sentido, deveria ser considerada, em citação de Theodor Mommsen (1888) “mais que um conselho e menos que uma ordem; um conselho que não se pode ignorar sem risco” (ARENDT, 2011, p. 164-165). Assim, os conselhos baseados na autoridade, não carecem de coerção externa para se fazerem ouvidos. Do mesmo modo, eles apenas “aumentam” e “acrescentam”, utilizando os termos da autora, a ação daqueles que os recebem, mas não os guiam. Para Plutarco, os cidadãos arcavam com o peso da história de Roma como se fosse um lastro que mantinha as coisas em equilíbrio.

À maneira como Gadotti (1975) considera a autoridade da mestra, Arendt (2011) enfatiza que, para os romanos, a autoridade de uma pessoa não se estabelecia pelo acúmulo da sabedoria ou da experiência, mas pela proximidade em relação ao passado, à fundação. O

crescimento não era considerado em direção ao futuro, mas sim no sentido do passado. É nesse sentido que a tradição entra em cena legando o *testemunho* dos antepassados às gerações seguintes: a aproximação da fundação engrandece a autoridade daqueles que a presenciaram e criaram. “Enquanto essa tradição fosse ininterrupta, a autoridade estaria intata; e agir sem autoridade e tradição, sem padrões e modelos aceitos e consagrados pelo tempo, sem o préstimo da sabedoria dos pais fundadores, era inconcebível” (ARENDT, 2011, p. 166).

Embora nem o termo nem a sua utilização política tenham sido criados na Grécia, os romanos, carentes de pais fundadores e de exemplos de autoridade no que diz respeito a ideias e pensamentos, viram nos gregos seus grandes antepassados. Nas palavras de Arendt (2011, p. 167) “os grandes autores gregos tornaram-se autoridade nas mãos dos romanos e não dos gregos”. Esse imperativo do peso do passado na ação humana presente parece ser uma tensão comum também em tempos e espaços distintos da matriz greco-romana da tradição Ocidental. No que se refere a essa pesquisa, o estabelecimento das bases do pensamento chinês e os estudos da História Social sobre a proliferação dos discursos sobre tradição na primeira Revolução Industrial oferecem mais subsídios para a compreensão da importância do papel do mestre, da autoridade e da tradição.

1.3.1. Abordagens da tradição no pensamento chinês

A antiguidade chinesa testemunhou, nos períodos das Primaveras e Outonos (722 a.C. e 481 a.C.) e dos Reinos Combatentes (475 a.C. a 221 a.C.), a proliferação das denominadas “Cem Escolas do Pensamento”, dentre as quais se destacam o confucionismo, o taoísmo e o legismo. Diferentemente do *logos* grego, no qual cada construção teórica deveria ter devidamente justificada e fundamentada, o pensamento chinês parte de pressupostos consensualmente aceitos e procede em um espiral cada vez mais afinado, diferentemente do modo dialético consagrado no pensamento de matriz ocidental (CHENG, 2008).

O confucionismo pode ser considerado o principal expoente representativo dessa dinâmica do pensamento chinês. Confúcio declara nos *Analectos* (論語 *Lún Yǔ*) que “ao relembrarmos o que aprendemos no passado, conseguimos intuir coisas novas e podemos nos tornar mestres” (CONFÚCIO, 2012, p. 44). A releitura do mesmo trecho elaborada por Cheng (2008, p. 89) é ainda mais reveladora: “o bom mestre é aquele que, repetindo embora o antigo, é capaz de ali encontrar algo novo”. Vale ressaltar que os escritos de Confúcio se assemelham à

exposição de Gadotti (1975) sobre a relação entre mestra e discípula e à análise de Arendt (2011) sobre o papel da autoridade para os romanos. A visão renovada sobre as noções antigas é recorrente no pensamento confuciano e, de fato, sua grande contribuição à sua época e às conseqüentes foi evitar a repetição indeterminada dos sistemas e modelos tradicionais e transformá-los por meio das experiências e interpretações dos sujeitos viventes. O caráter milenar atribuído à tradição na China pode ser conferido a essa inflexão histórica causada pelo confucionismo e, mesmo com a primeira unificação do império em 221 a.C. fundada sob o legismo, manteve-se como paradigma constantemente atualizado do pensamento chinês (CHENG, 2008).

Contudo, as escolas do pensamento não caminharam necessariamente na mesma direção de Confúcio no que tange a relação com a autoridade dos antepassados e, conseqüentemente, na abordagem da tradição. O pensador mais discordante do confucionismo nesses termos foi Mozi (墨子 *Mòzǐ*). A escola decorrente de seus escritos, o moísmo, se consolidou por volta do século III a.C. e suas proposições negavam qualquer argumento de autoridade ou à própria tradição. A racionalidade lógica era a base do pensamento moísta, sendo este precursor da ação de discutir e debater. Por conseguinte, Mozi apresentava uma forte orientação na busca pela legitimação e pelo critério de julgamento de suas afirmações e se pautava pela funcionalidade e ordem prática do pensamento, ao contrário da ordem ritualística e com tendências aristocráticas do confucionismo (CHENG, 2008, p. 104).

A escola taoísta, representada principalmente por Zhuangzi (莊子 *Zhuāngzǐ*) e Laozi (老子 *Lǎozǐ*), em face à oposição entre confucionismo e moísmo e do caráter propositivo de ambos, apresenta uma terceira via para o “agir com ética” do primeiro e para a lógica racional do segundo: o agir não-agindo (無為 *Wúwéi*). Trata-se de uma escuta contemplativa a qual prescinde, particularmente para Zhuangzi, de qualquer ordem discursiva, quer seja tradicional ou de autoridade, quer seja argumentativa (CHENG, 2008, p. 121-125).

Já os legistas, sumariados na obra de Han Feizi (韓非子 *Hán Fēizǐ*), são os primeiros a observar a sociedade chinesa a partir do estado presente e não de projeções do que ela poderia ser. Nas palavras de Cheng (2008, p. 263) “fazem tabula rasa da tradição” compartilhada por Confúcio, algo que também é realizado pelos moístas. Em substituição à autoridade conferida pela tradição, os legistas conceberam uma série de concepções e metodologias – as “Leis” (法 *Fǎ*) – orientadoras das ações do soberano máximo, o qual deveria aplicá-las pragmaticamente. O cerne do pensamento legista era, para isso, fundamentado na ideia de que “é preciso viver com seu tempo e *adaptar-se às mudanças*” (CHENG, 2008, p. 264, grifos meus).

Entretanto, a hegemonia do pensamento confuciano ao longo da história parece ter sido aquilo que sustentou a importância da maestria na circulação da cultura chinesa e, junto com ela, a autoridade dos antepassados falando por intermédio dos testemunhos de mestres e mestras repercutindo no caminho particular trilhado por discípulos e discípulas. Como já dito, o sentido do pensamento chinês se dirige ao estreitamento dos raios de um espiral com a intenção de aprofundar cada vez mais um conceito ou objeto. “Aprofundar significa deixar descer cada vez fundo dentro de si, em sua existência, o sentido de uma lição (tirada da frequência assídua dos Clássicos), de um ensinamento (*prodigalizado por um mestre*), de uma experiência (vivência pessoal)” (CHENG, 2008, p. 31, grifos meus).

1.3.2. *Dominação e resistência: os discursos sobre tradição pós Revolução Industrial*

A tradição também é tema de estudos no campo da História Social que abordam o período da primeira Revolução Industrial na Inglaterra. Esses escritos apontam para as circunstâncias nas quais as relações entre passado e futuro foram tensionadas pelas relações de poder estabelecidas entre as classes sociais, ora na manutenção do poder político das classes dominantes, ora na resistência das camadas mais pauperizadas diante do avanço industrial.

O primeiro autor trazido para essa discussão é Eric Hobsbawm, o qual, em 1983, editou e escreveu juntamente com Terence Ranger o livro “A invenção das tradições”. Nessa obra, Hobsbawm (1992) disserta sobre como algumas práticas desempenhadas por instituições britânicas que pareciam antigas são bastante recentes quando não inventadas propositalmente com o intuito de parecerem antigas. Define tradição como “um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado.” (HOBSBAWM, 2006, p. 9). Essa continuidade mantém, sempre que possível, uma conexão com um passado histórico que, no caso das tradições inventadas, é amplamente artificial.

Analisando o primeiro período pós Revolução Industrial – no qual, segundo ele, grande quantidade de rituais e pompas da monarquia britânica foi inventada – Hobsbawm alude para o fato de que esse processo de invenção das tradições ocorre quando uma rápida mudança no contexto social colapsa as tradições anteriormente estabelecidas. Nesse sentido, sugere que as tradições inventadas fornecem, elas próprias, mostras de uma quebra em relação ao passado,

pois “se os velhos usos ainda se conservam”, não haveria necessidade de uma proliferação de discursos acerca da “recuperação” desses usos (HOBBSAWM, 2006, p.16).

Hobsbawm define tradição em termos de uma repetição de certos rituais em um esforço de reagir a alguma nova situação que afeta o grupo social. Nesse ponto, o autor parece assumir uma distinção entre classes sociais ao diferenciar “tradição” de “costume”. O primeiro está relacionado com as elites políticas que pretendiam estabelecer uma coesão social ou um sentimento de pertencimento a uma comunidade. Essa coesão abarcou relações de autoridade e a “socialização, inculcação de valores de ideias, sistemas de valores e padrões de comportamento” (HOBBSAWM, 2006, p. 17) sob as instituições que representavam, como a nação. O segundo é trazido como uma categoria associada com as sociedades ditas tradicionais ou com aquelas envolvidas com o campesinato e com a classe trabalhadora. Nesse caso, o argumento da continuidade não é trazido à tona baseado na manutenção de um fato histórico, mas está relacionado com diversas formas de direitos. “Costume” é, portanto, aquilo que fundamenta os movimentos de mudança (ou resistência às mudanças) em uma sociedade.

E. P. Thompson aprofunda essa questão no seu livro de 1991 “Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional” ao analisar o papel do costume no âmbito da classe trabalhadora britânica no século XVIII, início do XIX e sua proeminência no século XVII. Assim como as tradições inventadas, o costume se refere a um tempo recente, mas é diferente enquanto um movimento de resistência contra imposições verticais. Outra diferença entre eles reside no fato de que o costume é mais fluido e menos rígido do que as tradições constituídas pelas classes dominantes. Thompson (1998) afirma que o costume é um campo de combate entre interesses opostos com demandas conflitantes. Por essa razão, falar sobre uma noção sólida de “cultura popular” é uma generalização que não capta suas diferenças expressas em termos de choque entre “o escrito e o oral, o dominante e o subordinado, a aldeia e a metrópole” (THOMPSON, 1998, p. 17). Essa cultura não pode ser definida em si mesma, mas sim em contraste com as imposições dos governantes aristocratas. Thompson situa a “cultura popular” nesse contexto material.

Desse modo, Thompson (1998) alude para uma ambiguidade presente nessa cultura relacionada com suas características “conservadora” e “rebelde”. Conservadora no sentido da recorrência e reforço de um costume (antigo ou não). O desvio de certos limites era alvo de certas sanções que não eram originadas na religião ou pelas autoridades; provinham da própria comunidade plebeia. Por outro lado, esses traços conservadores operavam como uma forma de resistência: “A cultura conservadora da plebe quase sempre resiste, em nome do costume, às racionalizações e inovações da economia (tais como os cercamentos, a disciplina de trabalho,

os ‘livres’ mercados não regulamentados de cereais) que os governantes, os comerciantes ou os empregadores querem impor” e conclui afirmando que “a cultura popular é rebelde, mas o é em defesa dos costumes. Esses pertencem ao povo, e alguns deles se baseiam realmente em reivindicações muito recentes” (THOMPSON, 1998, p. 19).

Com esse aporte teórico é possível esclarecer alguns aspectos da constituição das tradições e das relações de poder envolvidas nessa construção. Longe de uma tentativa de comparar as situações entre o contexto sociocultural britânico e chinês ou de fazer um estudo etimológico – uma vez que a separação entre “tradição” e “costume” talvez só faça sentido na língua inglesa – os autores e os conceitos trazidos nessa discussão nos fornecem algumas pistas sobre o movimento implicado no rápido estabelecimento de algo novo em uma sociedade e como essa sociedade responde, com suas diferenças, a essa novidade. O diálogo entre as análises de Hobsbawm (1992) e Thompson (1998) mostra que a “criação”, “invenção” ou “resgate” de alguns costumes e tradições não é uma atividade relacionada apenas com os “propagadores”, ou seja, a adesão a elementos do passado não se dá apenas em uma relação vertical de dominação. Os intentos de colonização não ocorrem somente em um sentido: há uma resistência. Tal referencial teórico pode ser encontrado na tese de doutorado de Reis (2000), a qual utiliza principalmente o conceito de “tradições inventadas” proposto por Hobsbawm para analisar o processo de legitimação da capoeira no Brasil, tratado com mais vagar no segundo tópico dessa introdução.

Nesses termos é possível demarcar uma mesma prática cultural pode ser vista e tensionada sob diversos aspectos e interesses e que, a depender do momento histórico e dos sujeitos envolvidos, as tradições podem ser mobilizadas tanto no sentido de sustentar uma visão dominante como para dar bases para a construção de uma cultura de resistência a essa visão. É nesse sentido que Reis (2000, p. 99) afirma que os limites para a definição do que é tradicional e do que é moderno são borrados, pois “são conceitos construídos no âmbito de grupos marcados por lutas políticas pela demarcação de identidades e diferenças”. Assim, há um contínuo processo de reinvenção, uma vez que não é adequado pensar a cultura como uma cristalização temporal e espacial. Manuela Carneiro da Cunha (1987, p. 101) contribui para essa questão ao afirmar que:

A cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados (...). Pois o significado de um símbolo não é intrínseco, mas função do discurso em que se encontra inserido e de sua estrutura.

Tal noção é diametralmente oposta a uma conceituação de cultura como algo estático e que deve se manter pura. Nessa direção, quando certo grupo alude a “sinais diacríticos” para demarcar sua cultura em relação e em resistência à cultura de outro grupo, a seleção desses sinais se dá por um duplo movimento de acentuação e aumento de visibilidade da cultura, mas também de seu enrijecimento e simplificação. Nessa seleção, alguns elementos se mantêm, principalmente aqueles que estabelecem a *diferença* em relação aos outros grupos, mas outros são deixados para trás (CUNHA, 1987, p 99).

No mesmo diapasão o estudo da tradição permite verificar as condições em que se dão os processos de enraizamento, como aponta Simone Weil (1979). Segundo a autora, grupos humanos enraizados são aqueles que mantem vivo um repertório dos antepassados e estão abertos para expectativas futuras. Os membros desses grupos carecem da recepção dos elementos fornecidos pela vivência estabelecida e também da interferência proveniente do contato com outros grupos. Esse contato, contudo, não significa a mera importação de repertórios externos. “As exportações exteriores só devem alimentar depois de serem digeridas” (WEIL, 1979, p. 347). Seria, então, equivocado pensar que o olhar para o passado se volta para um pensamento contrarrevolucionário, de tal modo que “como todas as atividades humanas, a revolução extrai toda a sua seiva de uma tradição” (WEIL, 1979, p. 354). Nesse sentido:

A comunicação enraizada com o passado não se confunde com uma atitude meramente contemplativa. Tampouco assume uma orientação reacionária. Onde os homens espriam raízes, as lutas e construções dos antepassados, suas idéias e tradições, alicerçam realizações que, por sua vez, poderão revesti-las com novos significados (FROCHTENGARTEN, 2005, p. 368).

O enraizamento é encarado como uma ação política pautada nos saberes e práticas consagrados e compartilhados pela vivência grupal e que inspiram a possibilidade de novas fundações e de reinvenções das próprias tradições. A luta contra o desenraizamento – o impedimento do encontro, da pluralidade, da participação política, do vínculo com o grupo e com o passado (WEIL, 1979; GONÇALVES FILHO, 1998a; FROCHTENGARTEN, 2005) – é, por sua vez, encaminhada pela ligação desses grupos com sua história, a qual orienta as ações do presente e prospecta um futuro possível. A partir dessa compreensão é possível pensar que a tradição, ou seja, o legado material e imaterial de uma geração para outra, está sempre no meio do caminho entre o passado e o futuro.

Desse modo, tradição é aqui compreendida – partindo da aproximação teórica entre maestria e autoridade e os desdobramentos da relação entre passado e futuro nos princípios da história do pensamento chinês e durante a Revolução Industrial na Inglaterra – como o

repertório cultural transmitido, reavivado e reatualizado geracionalmente pela autoridade do testemunho dos antepassados, e que, ao mesmo tempo, é um campo de disputas por legitimidade atravessado por relações de poder mobilizadas pelos diversos atores sociais envolvidos na sua construção discursiva.

Com o intuito de fornecer um panorama introdutório sobre o tema a ser pesquisado, voltarei a minha atenção nos próximos tópicos para três momentos da história das artes marciais chinesas intrinsecamente relacionados, principalmente nos dois primeiros, ao cotejamento das tradições nessas práticas. A intenção não é realizar um registro dos fatos históricos do *Wushu*, o que despenderia um esforço possivelmente desnecessário para os objetivos desse trabalho, apesar de que não deixarei de considerar fontes de caráter historiográfico para essa abordagem. Pretendo, pois, me debruçar sobre esses momentos por considerá-los cruciais para uma compreensão do estado atual das artes marciais nesse estudo em relação ao seu objeto de pesquisa. São eles: 1) o papel da mitologia na cultura chinesa e, especificamente, o papel de um dos “mitos fundadores” das artes marciais na fundamentação de suas práticas pedagógicas; 2) as diversas transformações e permanências nessa prática no que diz respeito à sua legitimidade e tradição oriundas da queda do Império e do contato mais intenso com sistemas de pensamento estrangeiros e 3) Os movimentos que permitiram que as artes marciais chinesas pudessem se consolidar como uma prática corporal possível no Brasil.

1.4. Quando a mitologia encontra as artes marciais

*天下武功出少林 (Tiānxià Wúgōng Chū Shàolín)
“Todas as artes marciais do mundo vieram de Shaolin”*

Antes de iniciar qualquer explanação mais específica sobre a intersecção entre mitologia e artes marciais chinesas, é necessário dissertar, ainda que brevemente, sobre o terreno em que pisamos quando nos propomos a estudar um sistema de interpretação de mundo diferente do que ficou consagrado pelas civilizações greco-romanas e judaico-cristãs. Descartado um entendimento sobre os modos de pensar e de viver chineses em uma dinâmica evolutiva hierarquicamente inferior à ocidental, ou seja, adotando uma compreensão de que ambos percorreram caminhos paralelos (JULLIEN, 1998) e que se mantiveram ora distantes ora mais próximos, ainda assim, não podemos dizer que não possuímos certas noções sobre a China.

Possuir noções, entretanto, não significa ter a intenção de buscar compreender o outro a partir de seu ponto de vista e, menos ainda, acessar sua cultura atento às relações de poder que constroem esse próprio contato intercultural. Se atualmente partilha-se – nas sociedades fundadas a partir do pensamento clássico grego, que são denominadas “ocidentais”, e em suas respectivas ex-colônias – de alguns estereótipos quando pensamos em “o que é (ser) chinês”, ou ainda, “o que é (ser) oriental”, tais concepções são baseadas em certos movimentos de construção do Oriente a partir dos referenciais dos colonizadores europeus. Edward Said trata desse empreendimento discursivo em sua obra mais conhecida *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, escrita em 1978. Crítico literário palestino, radicado nos Estados Unidos, Said (2007) discorre sobre três concepções de Orientalismo, mas se debruça sobre aquela que se revela como a instituição autorizada a falar sobre o Oriente a partir da própria experiência ocidental deixando claro que, a partir do século XVIII, grande parte da produção europeia e estadunidense sobre o “Oriente” foi escrita e/ou utilizada como subsídio para a dominação e aculturação dos povos a leste da Europa.

Said (2007) analisa que esse discurso não serviu à manutenção dos povos e culturas orientais enquanto exóticos e distantes, mas, ao revés, operou como fonte afirmativa da experiência colonial e da cultura material europeias, tida como superior. Vistos como povos que não poderiam se auto-representar, cabia aos “orientais” aceitar a dominação. Entretanto, seria uma leitura apressada pensar que essa literatura foi elaborada apenas com uma intenção voltada diretamente para os intentos colonialistas, ou seja, antes de imaginar esse projeto de interesse sobre o Oriente como uma “chancela” ou autorização à prática colonial, tal movimento sinaliza para uma necessidade de encontrar e esquematizar um “outro” para afirmação da própria identidade europeia. Segundo Zhang (1988, p. 110), “o que pode ser um melhor sinal do ‘Outro’ do que um espaço ficcional da China? O que pode fornecer ao Ocidente com um melhor reservatório para seus sonhos, fantasias e utopias?”⁴. E nas palavras de Edward Said:

É por isso que todo escritor sobre o Oriente, de Renan a Marx (ideologicamente falando), ou dos eruditos mais rigorosos (Lane e Sacy) às imaginações mais poderosas (Flaubert e Nerval), via o Oriente como um local que exigia a atenção, a reconstrução, até a *redenção ocidental*. O Oriente existia como um lugar isolado da principal corrente do progresso europeu nas ciências, nas artes e no comércio. Assim, todos os valores bons e ruins imputados ao Oriente pareciam ser funções de algum interesse ocidental

⁴ Tradução livre do autor. No original: “what can be a better sign of the ‘Other’ than a fictionalized space of China? What can furnish the West with a better reservoir for its dreams, fantasies, and utopias?”

altamente especializado em relação ao Oriente (SAID, 2007, p. 280, grifo meu).

Essa exaustiva produção literária sobre o outro, ou melhor, sobre o que se imaginava e projetava ser o outro, deu-se de modo desproporcional entre europeus e “não-europeus” no período abordado por Said, a saber, do fim do século XVIII até meados do XX. Sem nos alongar muito nos motivos que levaram a essa disparidade, temos ao menos duas concepções distintas para isso. O próprio Said, embora sem avançar muito além dos povos árabes, afirma que essa unilateralidade de sentido da produção discursiva, ou seja, esse movimento dos europeus para o leste sem um correspondente movimento de retorno dos “orientais” para o oeste é “o indicador crucial da força ocidental” (SAID, 2007, p. 277). Por outro lado, Marshall Sahlins (2004) – se referindo especificamente à sociedade chinesa do século XVIII e início do XIX e a relação comercial com a Grã-Bretanha – torna essa discussão mais complexa ao afirmar que, com base nos relatos das missões diplomáticas dos europeus, o Imperador *Qianlong* (乾隆 *Qiánlóng*) e diversos comerciantes não demonstravam qualquer interesse pelas tecnologias e produtos britânicos, que chegavam ao Império do Centro em uma tentativa de mostrar uma pretensa superioridade europeia. No limite, Sahlins mostra que sociedades não ocidentais, a despeito das tentativas de dominação capitalista, não eram apenas recipientes da cultura europeia, mas eram também protagonistas de sua própria história e cultura.

Compreendo, pois, que falar sobre o Oriente – reiterando que esse falar está intimamente ligado a uma construção de um Oriente idealizado, ainda mais pela dificuldade em se definir o “Oriente” – requer o cuidado de não produzir textos baseados nas lentes na cultura ocidental, isso considerando que não seria um esforço menor destrinchar também o que seria essa “cultura ocidental”. Tal preocupação está cada vez mais presente no âmbito das ciências sociais. Como exemplo, cito Syed Farid Alatas (2010) que trabalha com o conceito de “discursos alternativos”, o qual se volta para os anseios de grupos diversificados de acadêmicos e ativistas do “Terceiro Mundo” em adotar referenciais teóricos oriundos de contextos locais e não signatários das teorias dominantes no Hemisfério Norte, apontando para uma autonomia e *indigenização* das ciências sociais.

Chama atenção o que Alatas (2010) chama de “sinicização” (“sinicization” em inglês) da sociologia, ou seja, o movimento pela nacionalização das ciências sociais com base na incorporação de aspectos específicos da nação chinesa, o que se diferenciava do simples “fazer sociologia” na China. “Nacionalização” torna-se um conceito chave, pois esse movimento estava vinculado à restauração, nos anos de 1980, da sociologia para além da teoria marxista

hegemônica desde os anos de 1950 e se voltaria para uma “recontextualização da teoria ocidental tomando a China como ponto de referência” (ALATAS, 2010, p. 228).

Desse modo, se as Ciências Sociais são, elas próprias, construções históricas e sociais (ALATAS, 2010, p. 238), deve-se tomar certo cuidado ao abordar os sentidos e significados dos mitos na sociedade chinesa e, especificamente, nas suas artes marciais, uma vez que os próprios métodos de análise e referenciais teóricos podem estar envoltos em considerações pensadas para questões referentes ao contexto europeu ou estadunidense.

1.4.1. Um breve panorama sobre os significados da mitologia chinesa

Ainda que se possa identificar uma gama numerosa de mitos chineses, não podemos iniciar as possibilidades de interpretação tomando como pressuposto que essas narrativas mitológicas desempenham o mesmo papel que a mitologia originada, por exemplo, na antiguidade grega. Se considerarmos como a racionalidade e a relação com os ancestrais – condições que estão intimamente relacionadas às características dos mitos chineses – se configuraram nas dinastias *Shang* (商朝 *Shāng Cháo*) (séc. XVIII até séc. XII a. C) e *Zhou* (週朝 *Zhōu Cháo*) (séc. XII até séc. III a.C), notaremos diferenças sensíveis entre o modo de pensar chinês e grego e suas implicações para a compreensão de seus respectivos mitos.

Cheng (2008) revela que os primeiros registros escritos dessas dinastias são inscrições de caráter divinatórios e oraculares impressos com brasa incandescente em escápulas de ovinos e bovinos e cascos de tartarugas que sofriam rachaduras posteriormente interpretadas. Diferentemente de uma relação causal entre vontade divina, rachaduras e efeito mundano, às inscrições divinatórias era conferido um trato quase científico, no sentido de que elas apontavam para mudanças de ordem global que se apresentavam de forma diagramática e que necessitavam de interpretação. Citando Léon Vandermeersch (1994), Cheng (2008, p. 50) alude que essa manifestação do pensamento chinês está relacionada a uma “racionalidade divinatória” e não teológica, esta sim pautada por relações de causa e efeito. Cheng continua sua análise, mencionando Vernant (1974), ao afirmar que não é incoerente associar pensamento racional com adivinhação, uma vez que a sociedade chinesa das dinastias *Shang* e *Zhou* não considerava a adivinhação como marginal ou divergente em relação a outras atividades de caráter público:

A racionalidade divinatória não constitui (...) um setor à parte, uma mentalidade isolada, opondo-se às maneiras de raciocinar que regulam a prática do direito, da administração, da política, da medicina ou da vida quotidiana; ela se insere de modo coerente no conjunto do pensamento social, obedece em seus esforços intelectuais a normas análogas, da mesma forma que o estatuto do adivinho aparece rigorosamente articulado, na hierarquia das funções, sobre os de outros agentes sociais responsáveis pela vida do grupo (Vernant, 1974 apud Cheng, 2008, p. 51).

As rachaduras nos ossos e cascos somente tinham função se antecedidas por perguntas realizadas pelos adivinhos cujas respostas seriam “sim” ou “não”. A comunicação com o divino não carecia de um estado de transe ou ritual sagrado, mas era parte comum do pensamento consciente e político. Essa relação era de caráter mais terreno e mundano, cabendo aos homens e mulheres a iniciativa do contato. O divino estava, nesse sentido, à mercê dos humanos (CHENG, 2008, p. 51).

Essa característica mais “terrena” da relação com o divino no alvorecer da civilização chinesa também está presente na relação estabelecida com os ancestrais. Em meio a cultos voltados para manifestações e forças da natureza, a reverência aos antepassados era uma das formas rituais mais organizadas dos *Shang*. Se por um lado a reverência aos ancestrais é uma mediação entre o mundo dos vivos e dos mortos, por outro, “mantém um elo orgânico com sua descendência vivente” (CHENG, 2008, p. 52), ou seja, a relação que os mortos estabelecem com os vivos não é muito diferente da estabelecida entre os próprios vivos. Isso porque, como esclarece Cheng (2008), esse culto está ligado à ideia do grupo de parentesco como paradigma da organização social, de tal modo que ele contribuiu mais para a ordem sociopolítica da China do que para sua função religiosa.

É a partir dessas considerações que Cheng (2008, p. 52) afirma que a relação com os ancestrais é pouco provida de um potencial mítico e vai além, ao explicar que a “relativa pobreza dos mitos na cultura religiosa chinesa” se deveu por estar relacionada a uma fronteira borrada e permeável entre os mortos e os vivos e, mais do que isso, entre o humano e o divino. A autora pontua ainda que essa compreensão se opõe diametralmente ao que acontecera na antiguidade grega, onde se atribuía aos personagens míticos características humanas que o tomavam em sua individualidade e liberdade. Na China Antiga, a figura do ancestral e do divino é construída e prontamente integrada à ordem mundana e familiar, no sentido de construir uma relação harmônica. Vem daí a afirmação de Derk Bodde (1989), citado por Cheng (2008, p. 53) de que, se os gregos percorriam o caminho de metamorfosear homens

antigos em deuses, os chineses realizavam uma “transformação daquilo que foi mitos e deuses em uma história aparentemente autêntica e em seres humanos”.

Ao apresentar essa posição sobre o papel do divino e sua relação com a vida terrena, Cheng talvez declare de maneira apressada “a relativa pobreza dos mitos chineses”, uma vez que ela própria dá indícios de que, ainda que de forma distinta da Grécia Antiga, as narrativas sobre o divino e o sagrado também cumpriam um papel fundamental na organização social e política das dinastias *Shang* e *Zhou*. É o que nos mostra a pesquisadora Anne Birrell (1993).

Os mitos chineses mais antigos, principalmente os registrados na dinastia *Zhou*, foram preservados por famílias aristocráticas e estudiosos chineses e entre os séculos IV a.C e III d.C – um período que compreendeu o surgimento de um império unificado em 221 a.C – sofrendo poucas alterações até chegar aos dias atuais. Birrell (1993, p.17-8) credits esse fato à ausência, na China, de obras voltadas a compilar, recontar e reinterpretar os mitos, tal qual aconteceu na Grécia com *Ilíada* e *Odisseia* de Homero, com os *Trabalhos e os dias* de Hesíodo, ou com *Metamorfoses* de Ovídio. Essa maneira de encarar os registros míticos, ao mesmo tempo em que objetiva a manutenção da autenticidade das narrativas, lega às gerações futuras relatos fragmentados e de livre interpretação. Por outro lado, Birrell (1993, p. 18), citando Rémi Mathieu, aborda como diversos escritores chineses de diferentes correntes teóricas se utilizaram e distorceram os mitos para ilustrar suas linhas de pensamento como, por exemplo, na obra de *Zhuangzi* (莊子 *Zhuāngzi*) e de *Mengzi* (孟子 *Mèngzǐ*), ambos do século IV a.C, compondo uma ampla gama de versões variantes e até mesmo contraditórias. Em suas palavras:

A existência dessas versões variantes é gratificante para o mitógrafo moderno, uma vez que permite uma comparação de diferentes modos de narrativa e, em alguns casos, permite a compilação de um mito composto a partir de fragmentos sobrepostos do mesmo período textual⁵.

Esse panorama, ainda que aqui retratado brevemente, se faz necessário uma vez que tornou mais claro que a abordagem conferida aos mitos pela sociedade chinesa se difere da grega, a qual forneceu grande parte de seu arcabouço conceitual para uma “visão ocidental” de mundo da qual compartilhamos fortemente. Assim, o caráter específico do tratamento dado à mitologia chinesa demanda uma análise um pouco mais precisa sobre o objetivo desse tópico.

⁵ Tradução livre do autor. No original: “The very existence of these variant versions is rewarding for the modern mythographer, since it permits a comparison of different modes of narrative and, in some cases, allows of a piecing together of composite myth from overlapping fragments of the same textual period” (BIRREL, 1993, p. 18).

Desse modo, é possível pisar em terreno mais firme ao abordar o papel de narrativas míticas nas artes marciais chinesas.

1.4.2. “Entre o mito e o mundano”: o mito de Bodhidharma

Em um primeiro momento, quando se buscam as relações entre artes marciais e mitologia seria possível realizar uma referência aos personagens envolvidos com eventos de guerra. A palavra latina *martial*, que originou a maioria das locuções nas línguas europeias para designar o conjunto de sistemas de compreensão, estudo e treinamento para situações de combate está diretamente relacionada à figura do deus da guerra da mitologia grega Marte. Na língua chinesa, como já dito, a palavra mais aproximada para se referir às artes marciais, principalmente as chinesas, é *Wushu* (武術 *Wǔshù*). Ainda que de maneira distinta da noção ocidental, o primeiro ideograma da palavra pode ser aproximadamente traduzido por “militar” ou “guerra”. De maneira distinta da ocidental, pois o ideograma 武 (*Wǔ*) pode ser interpretado não no sentido de ação violenta ou de ataque, mas justamente no oposto, na defesa e no cessar da violência, uma vez que ele é composto pelo ideograma 止 (*Zhǐ*) que significa “parar” e pelo ideograma 戈 (*Gē*), o qual representa uma alabarda (BEIJING DFHL, 2012) ou ainda uma lança (MDGB, 2013), armas utilizadas em situações de combate militar pelo exército.

Desse modo, um caminho a ser tomado poderia ser interpretar qual a relação estabelecida entre as figuras representativas da guerra na mitologia chinesa e as artes marciais. Com isso, teria que abordar mitos como o que envolve a batalha entre *Huang Di* (黃帝 *Huáng Dì*), o “Imperador Amarelo”, e *Chi You* (蚩尤 *Chī Yóu*), o intempestivo e furioso “deus da guerra” chinês, ao qual também é atribuída a invenção da metalurgia e das armas na era mitológica dos “Três Augustos e dos Cinco Imperadores”, anterior às primeiras dinastias chinesas (BIRRELL, 1993). Contudo, opto por analisar o papel desempenhado pelo “mito fundador” que, diferentemente de *Huang Di* e *Chi You*, está devidamente representado ainda atualmente nas academias e escolas de artes marciais chinesas, demonstrando a pertinência e relevância, por parte desses locais, de se buscar referências nesse personagem. Além disso, o escolho pelo motivo de que a sua narrativa realiza, conforme apontou Bodde (1989) citado por Cheng (2008), o movimento de transformação do mito em uma historiografia, borrando as fronteiras entre o mito e o mundano, entre o fantástico e o concreto.

1.4.3. Bodhidharma: o caminho para a iluminação

A frase que escolhi para ser a epígrafe desse capítulo me foi dita e escrita por uma colega chinesa que reside na cidade de *Guangzhou* (廣州 *Guǎngzhōu*), ao sul da China continental, em conversas acerca da cultura chinesa e do *Kung Fu*. Além de ser conhecida no contexto das artes marciais, ela é um ditado popular no seu país de origem. Tal referência ao templo Shaolin está intimamente relacionada à figura do monge budista Bodhidharma, que em língua chinesa é conhecido pela forma abreviada *Ta Mo* (達摩 *Dámó*) e em japonês *Daruma* (だるま), a quem é atribuída a invenção das artes marciais. Antes de prosseguir, é necessário deixar claro que Bodhidharma não é considerado somente um mito: sua real existência é, ao mesmo tempo, cogitada e contestada. Sob essa perspectiva, há uma forte tendência, por parte dos pesquisadores da área das artes marciais – por exemplo, Henning (1995) e Kennedy e Guo (2005) – em tentar comprovar ou não esse fato.

Em grande medida, esses estudos são legados do que pode ser chamado de pioneirismo do chinês Tang Hao (唐豪 *Táng Háo*), autor que na década de 30 do século XX escreveu, entre outros, o livro “*A Study of Shaolin and Wudang*”, no qual seu principal intento é “desmistificar” e dar um caráter “científico” tanto para a prática quanto para o estudo das artes marciais chinesas. A repercussão de suas ideias era tamanha que, mesmo antes do lançamento dessa obra, Tang foi convidado na década de 1920 para trabalhar para o governo republicano na “Central Guoshu Academy” (中央國術館 *Zhōngyāng guóshù guǎn*), segundo relatam seus adeptos Kennedy e Guo (2005, p. 39).

Não é de se estranhar a aproximação política entre Tang Hao e os republicanos e nem o momento em que isso ocorreu: a consolidação da República chinesa, que teve início na década anterior, se deu por meio de um movimento paradoxal, denominado “Movimento da Nova Cultura” (新文化運動 *Xīn Wénhuà Yùndòng*), na tentativa de criação de uma identidade nacional que, entretanto, buscava romper com os antigos sistemas chineses de compreensão de mundo, sendo o principal alvo o confucionismo (MORRIS, 2004; CHENG, 2008). De acordo com Fairbank e Goldman (2008, p. 249), nessa época “os novos eruditos atacavam veementemente os mitos e lendas da antiga história da China e reavaliavam a origem dos clássicos”.

Assim, torna-se um pouco mais evidente que a crítica que Tang Hao dirigia aos mitos das artes marciais chinesas estava envolto e possivelmente enviesado por essa perspectiva de negação do pensamento chinês anterior. Bernard Faure (1983), em um estudo sobre a hagiografia de Bodhidharma e o seu papel no Zen Budismo, cita uma passagem de Michel Foucault em “*O que é um autor?*” para afirmar que há uma dificuldade em compreender que o sujeito que escreve não apresenta neutralidade em seu discurso:

O autor é o princípio de economia na proliferação do sentido. (...) O autor não é uma fonte infinita de significações que viriam preencher a obra; ele é um certo princípio funcional pelo qual, em nossa cultura, delimita-se, exclui-se ou seleciona-se; em suma, pelo qual se entrava a livre circulação, a livre manipulação, a livre composição, decomposição, recomposição da ficção (FOUCAULT, 1979, p. 296)⁶.

Se seguirmos essa ideia de Faure (1986), e também citando o mesmo texto de Foucault (1979, p. 297), afirmamos que “o autor é uma produção ideológica na medida em que temos uma representação invertida de sua função histórica real. O autor é então a figura ideológica pela qual se afasta a proliferação do sentido”. Tang Hao, portanto, deve ser analisado sob essa ótica quando trata dos mitos nas artes marciais chinesas, ou seja, ele próprio é produto do seu tempo e escreve, portanto, sob uma produção ideológica. Ainda que não seja adequado, sob o risco de anacronismo, confrontar sua leitura dos mitos com os trabalhos desenvolvidos pelo que ficou conhecido como a “Escola dos Annales”, como as obras de Marc Bloch e Fernand Braudel – que problematizam o conceito de verdade e questionam as fontes utilizadas – e muito menos com a crítica de Lévi-Strauss (2000) sobre a oposição entre mito e história, o mesmo não se pode dizer de trabalhos mais atuais.

Aqui, pelo contrário, a abordagem não é uma tentativa de “desmistificar o mito”, ou seja, desvendar o mito como uma história falsa, mas é justamente orientada a assumir a pertinência do “trânsito” que a representação de Bodhidharma realiza entre o mito e a “realidade”, além de compreender quais os motivos que o levou a ser fortemente vinculado e adotado pelas artes marciais chinesas como seu “mito fundador”. Tal abordagem vai ao encontro do que propõe Faure (1986, p. 190) ao escrever que “Bodhidharma deve ser

⁶ Tradução livre do autor. No original: "The author is the principle of thrift in the proliferation of meaning.... [He] is not an indefinite source of significations which fill the work; he is a certain functional principle by which, in our culture, one limits, excludes and chooses; in short, by which one impedes the free circulation, the free manipulation, the free composition, decomposition and recomposition of fictions".

interpretado como um paradigma textual e religioso e não ser reconstruído como figura histórica e essência psicológica”⁷.

É nessa direção que o mitólogo Joseph Campbell se orienta em seu esforço investigativo. Concebendo o mito como algo próximo de uma “a abertura secreta através da qual as inexauríveis energias do cosmos penetram nas manifestações culturais humanas” (CAMPBELL, 2008, p. 10), o autor elucida que é necessário lançar mão de interpretações que visem extrair das narrativas mitológicas os seus significados, pois estas são apenas pequenos fragmentos “da mesma forma como o sabor do oceano se manifesta numa gota ou todo o mistério da vida num ovo de pulga” (CAMPBELL, 2008, p. 10). Desse modo, seu intento é analisar o que representa o mito para a humanidade, escapando, assim, de uma racionalização sobre a sua existência ou não.

Mito fundador é compreendido aqui de maneira aproximada à conceituação de Chauí (2000, p. 8). Para a filósofa, fundação se refere a um passado imaginário que se mantém ao longo do tempo e que lhe dá sentido perene. Situa-se, para além da história, como um tempo presente que pode ser continuamente tensionado e reorganizado de acordo com o momento histórico. Nesse sentido, o mito fundador faz parecer que a fundação não emana de uma construção narrativa feita pelos homens. Nas palavras da autora:

Certa vez, o filósofo francês Maurice Merleau-Ponty comparou o aparecimento de novas idéias filosóficas – no caso, a idéia de subjetividade no pensamento moderno – e a descoberta da América. A comparação o levou a dizer que uma nova idéia não pode ser descoberta, pois ela não estava ali à espera de que alguém a achasse. Ela é inventada ou construída para que com ela sejam explicados ou interpretados acontecimentos e situações novos, feitos pelos homens (CHAUÍ, 2000, p. 56).

Dentre as diversas formas de narrar a história de Bodhidharma como mito – comumente difundidas de maneira oral em certos âmbitos das artes marciais e também em fontes textuais, como Reid e Croucher (1983), Faure (1986), Apolloni (2004) e Shahar (2008) – está a que o descreve como um monge indiano e vigésimo nono patriarca do budismo desde seu fundador, Sidarta Gautama, e que rumou em direção ao norte com o intuito de difundir a prática do *Chan* (禪 *Chán*) (mais conhecido pela sua denominação japonesa “Zen”), sendo sua última parada conhecida o templo Shaolin. Ao chegar, Bodhidharma nota que os monges que lá residiam não estavam em boas condições físicas nem para realizar seus afazeres domésticos e nem para as

⁷ Tradução livre do autor. No original: “Bodhidharma should be interpreted as a textual and religious paradigm and not be reconstructed as a historical figure or a psychological essence”.

exigências que a prática meditativa demandava. Com essa constatação, realiza um retiro espiritual, no qual passa nove anos defronte à parede de uma caverna. Ao retornar, o monge escreve dois livros, o “Clássico do câmbio de músculos e tendões” (易筋經 *Yì Jīn Jīng*) e o “Clássico da lavagem medular” (洗髓經 *Xǐ Suǐ Jīng*), os quais contribuiriam fortemente para o desenvolvimento das técnicas de combate do templo.

Não é incomum na história chinesa atribuir a um personagem com ligação mítica ou divina a realização de algum feito ou a criação de algum artefato ou prática cultural. Isso não foi diferente com as suas artes marciais. Reid e Croucher (1983) e Shaha (2008) apontam – ainda que somente para duvidar da existência de Bodhidharma – que a maior parte dos registros sobre o papel do monge na criação e difusão do sistema de combate que ficou conhecido como “Shaolin” começaram a ser escritos mais de quinhentos anos após sua chegada ao templo. Mas qual é o significado – para além da legitimação da prática de artes marciais em um templo budista, argumento já defendido por Shaha (2003; 2008) – de se creditar a Bodhidharma a criação das artes marciais “de todo o mundo”?

Um elemento da narrativa que nos diz muito sobre isso é o fato de que Bodhidharma trouxe para o templo Shaolin tanto uma nova interpretação budista, quanto exercícios corporais para o cotidiano dos monges. E mais do que isso: esses exercícios estariam intrinsecamente conectados à própria prática meditativa ao propiciar as condições básicas para a posição estática demandada. Torna-se, pois, muito significativa e potente a narrativa de que é um monge, cuja vertente do budismo preconiza a meditação sentada, que cria uma prática tão vinculada às potencialidades e limitações do corpo. O simbolismo da chegada de Bodhidharma ao templo pode significar a necessidade de equivalência entre a prática física e mental, ou mesmo o questionamento dessa divisão, no âmbito das artes marciais. Assim, o mito traz consigo um ponto muito caro às artes marciais que persiste até os dias atuais: a discussão em torno das dualidades presentes nessa prática, como a divisão entre corpo e mente e entre teoria e prática.

Nesse sentido, o mito de Bodhidharma é passível de interpretação como o elemento das artes marciais chinesas voltado a compreender a integralidade tanto dos sujeitos que as praticam, como dos próprios conceitos que as fundamentam. É notável que seu nome seja composto pelas palavras do sânscrito “Bodhi” e “Dharma”: a primeira se refere ao conceito de “iluminação” budista, já a segunda, de mais difícil compreensão, se aproxima de algo como a “lei” ou a “doutrina” budista, ou seja, o “caminho” dessa filosofia religiosa (UNIVERSITÄT ZU KÖLN, 2012). Mesmo que seu nome possua outros significados mais profundos (FAURE,

1986), a figura do monge parece desempenhar um “caminho para a iluminação” encarado como um desafio que envolve não somente uma prática espiritual ou mental, mas também um esforço corporal.

A narrativa, tal como é conhecida, coaduna tanto com a ideia da transformação do mito em algo mundano, trazida por Cheng (2008), quanto com a utilização dos mitos com fins sociopolíticos, conforme nos mostra Birrel (1993). Bodhidharma é, ao mesmo tempo, um mito que é “cooptado” pela história das artes marciais, ou seja, é dada a ele uma condição concreta de sujeito histórico, bem como é por meio de sua figura que se estabelecem questões caras à legitimação dessas práticas corporais, ou seja, à delimitação e construção de certas tradições ao campo ao sugerir uma aproximação entre aspectos físicos e psíquicos no lidar com o corpo. Assim, esse exercício de análise dos mitos presentes nas artes marciais chinesas – e Bodhidharma é apenas um deles – se revela um terreno fértil não apenas para uma discussão conceitual e abstrata de seus significados, mas também para uma reflexão que se pode ter da própria prática, no sentido de fornecer um embasamento sobre suas relações éticas e pedagógicas, além de uma compreensão original e específica sobre a atividade corporal ensinada pelas artes marciais em relação ao que pode ser considerado tradicional ou não.

1.5. O “desafio da modernidade” e as artes marciais chinesas

Nesse tópico darei enfoque às transformações ocorridas no âmbito do *Wushu* no contexto da transição política do Império à República Nacional (já no início do século XX), com um efeito geral sobre toda cultura corporal chinesa (MORRIS, 2004) e que está relacionado a uma série de rupturas e permanências em relação às tradições do pensamento chinês e a importação de concepções estrangeiras (CHENG, 2008).

No entanto, faz-se necessário estabelecer um panorama sobre o conceito de “esportivização” descrito pelo sociólogo alemão Norbert Elias e baseado na sua teoria do processo civilizador. Ainda que Elias tenha se voltado para a sociedade inglesa dos séculos XVIII e XIX para desenvolver esse conceito, ele é caro para a compreensão das mudanças ocorridas na cultura corporal chinesa no início do século passado, pois é esse modelo esportivo que desembarca no país por intermédio da colonização europeia e japonesa.

De acordo com Dunning (1992), o trabalho de Norbert Elias está voltado para a superação da dicotomia que dominava o campo sociológico na consideração de temas com

maior valor científico em detrimento de outros. Dentre esses, o lazer e, principalmente, o esporte eram searas das quais careciam bons estudos. A teoria de Elias, por outro lado, permite analisar o significado social do esporte e constitui certos fundamentos para uma “teoria sociológica das emoções” (DUNNING, 1992, p. 19). É a partir dessas concepções que Elias (1992b) rechaça a hipótese de que o processo de esportivização é apenas um “efeito” que tem a industrialização como “causa”. Tal esquema é justamente corolário de uma interpretação que hierarquiza as práticas de uma sociedade.

Em “A Busca da Excitação” (1985) Elias e Dunning apresentam uma coletânea de artigos que tem em comum a aplicação da teoria do processo civilizador de Elias para o estudo do esporte. Essa teoria aponta para as mudanças ocorridas nos modelos de conduta e sensibilidade a partir do século XVI, principalmente nas classes sociais mais altas da sociedade inglesa, em direção a torná-los cada vez mais controlados e dominados, banindo quaisquer formas de excesso. A esse “refinamento das maneiras” foi conferido o termo “civilidade”, cunhado por Erasmo de Roterdã, que posteriormente derivaria o verbo “civilizar” (ELIAS, 1992a, p. 41).

O desenvolvimento do esporte acompanhou o mesmo percurso: há uma sensibilização em relação à violência e à agressividade dos jogos com bola da Idade Média, culminando no *football* e no *rugby* de meados do século XIX. O mesmo ocorre com o boxe que deixa de permitir chutes. Essa sensibilização induziu à criação de códigos e sistemas de regras para essas práticas, permitindo que elas pudessem ser exportadas para outros países, abafando, inclusive, atividades autóctones semelhantes às práticas do modelo esportivo inglês. Assim, a “esportivização” – termo criado por Elias em uma tentativa de “abreviar” o processo de transformação de passatempos em esportes – ocorrida na sociedade inglesa, bem como exportação desses esportes, é um sinal civilizatório.

Diante dessa análise, Elias questiona os motivos pelos quais esse processo aconteceu nesse tempo e nesse espaço, ou seja, a Inglaterra do século XVIII e XIX, a despeito de a aceitação de diversos esportes em outros países revelar que havia um anseio também em outras sociedades por competições com a capacidade de sublimação da violência, forte regulamentação, mas que, ao mesmo tempo, se mantivessem atrativas e agradáveis. Elias (1992a) procura aclarar essa questão se remetendo a certa estabilidade política e social pelas quais os proprietários de terra e aristocratas ingleses passavam à época: não temiam mais revoltas camponesas, que foram abafadas em grande parte por conta da política dos *enclosures*,

ou “cercamentos”⁸, abalando o poder político dos pequenos agricultores enquanto classe social distinta.

Essa transformação foi vista como um momento propício para a criação do parlamento, uma vez que se percebeu que o poder sobre a violência na sociedade estava começando a ser monopolizado pela classe dominante e, por outro lado, havia uma diminuição da tolerância em relação à violência, ou seja, as tensões e conflitos sociais careciam de um espaço de resolução que lançasse mão de meios não violentos. Nesse sentido, Elias (1992a, p. 59) conclui a respeito do paralelismo e intersecção entre esse contexto e a esportivização:

As técnicas militares deram lugar às técnicas verbais do debate feitas de retórica e de persuasão, a maior parte das quais exigia mais contenção geral, identificando de modo nítido, esta mudança com um avanço de civilização. Foi esta alteração, a maior sensibilidade quanto à utilização da violência, que, reflectida nos hábitos sociais dos indivíduos, encontrou também expressão no desenvolvimento dos seus divertimentos. A “parlamentarização” das classes inglesas que possuíam terras teve a sua contrapartida na “desportivização” dos seus passatempos.

Assim, a busca pelo prazer se tornou preponderante no esporte em relação a outras formas populares de manifestação do lazer. Como exemplo, Elias (1992a) cita a caça à raposa, a qual era realizada não pelo intuito prático de caçar para a subsistência nem por conta da experiência da violência presente no ato matar, ou seja, pelo clímax, mas sim por conta do prazer gerado no desafio de caçar.

Elias (1992b) explica que na Inglaterra se desenvolveu uma mudança específica no prazer e excitação do final de uma prova que, demasiado breve, deveria ser prolongado na antecipação do desafio. O prazer da disputa relacionava-se, então, com o prazer de apostar. Isso transformou a “rudeza” das práticas anteriores, ou seja, dos jogos populares, e manteve o interesse das mesmas. Contudo, isso somente poderia ocorrer se os dois lados da disputa pudessem ter chances iguais – ou pretensamente iguais – de disputa. Tal feito seria logrado por um sistema organizado e regulamentado, tal qual é o esportivo. Esse movimento está intimamente ligado com a necessidade de “civilizar”. No entanto, o processo de civilização, como esclarece Elias (1992b), não é um estágio de superioridade de uma sociedade, mas uma estratégia de controle que se tornou necessária por uma série de razões e que pode ser revertida

⁸ Devido ao contexto de mudança econômica pela qual passava a Inglaterra nesse período, a terra passou a ser vista como um capital pelos grandes proprietários, motivo pelo qual passaram a delimitar sua área por cercas (THOMPSON, 1998).

ou subvertida. Tal dinâmica pode ser notada no processo de esportivização pela qual passaram as artes marciais chinesas.

1.5.1. As artes marciais chinesas e a consolidação da “nação” pelo esporte

A cultura corporal europeia chegou à China em um momento de mudanças políticas radicais no país. Essas mudanças, em um curto período, culminaram na queda de um regime imperial e feudal milenares para o estabelecimento do modelo republicano de governo em 1911 e da República Popular em 1949. Nesse período, conhecido como Dinastia *Qing* (清朝 *Qīng Cháo*) tardia, a China enfrentava as consequências de uma série de conflitos internos e externos, como a Guerra do Ópio (鴉片戰爭 *Yāpiàn Zhànzhēng*) de 1839 a 1842 – relacionada ao combate ao tráfico da droga realizado pelos britânicos em solo chinês, o qual provocava um grande escoamento de prata para fora das fronteiras sem o devido controle tributário –, a Rebelião *Taiping* (太平 *Tàipíng*) – ocorrida em um contexto de surgimento de diversas revoltas contra a Dinastia *Qing* por conta da derrota chinesa na Guerra do Ópio e a assinatura do Tratado de Nanjing, mas que se diferenciava pela orientação religiosa cristã levada a cabo por seu líder e militante evangelista Hong Xiuquan (洪秀全 *Hóng Xiùquán*), resultando em uma grande guerra civil que transformou, de 1851 a 1864, mais da metade do território chinês em uma teocracia autoritária – e a Rebelião dos Boxers (義和團運動 *Yìhétuán Yùndòng*) de 1900 – na qual centenas de milhares de rebeldes, apoiados pelo governo *Qing*, lutaram contra a presença de estrangeiros na China, enfrentando tropas européias, japonesas e estadunidenses apenas com suas habilidades em artes marciais e sem utilizar armas de fogo, o que resultou em um grande número de mortes (FAIRBANK e GOLDMAN, 2008).

Chama atenção que todos esses eventos datam da metade final do século XIX e estavam relacionados com o desagrado em relação à colonização ocidental, mas também com o descrédito em relação ao governo estrangeiro Manchu, marcando a complexidade do ambiente político e social do país à época. É notável o resultado desse movimento político, denominado por Fairbank e Goldman (2008) de “desmoralização” não apenas econômica, mas também política e intelectual do Império Chinês diante das nações ocidentais por meio de acordos e reformas postas em prática pelo governo *Qing*.

Após o colapso da Rebelião dos Boxers as artes marciais chinesas passaram por um período de depreciação. Ao mesmo tempo, a virada do século XX foi marcada pela proliferação de ideias nacionalistas e republicanas facilitadas pelo contato com ideias estrangeiras. Esse é o caso de Sun Yat-sen (孫逸仙 *Syun1 Jat6 Sin1*), o qual em 1905 se tornou líder da Liga Revolucionária (同盟會 *Tóngméng huì*), na capital do Japão, arquitetando a revolta que seis anos depois deporia a última dinastia imperial para fundar a República da China (FAIRBANK e GOLDMAN, 2008, p. 223).

Morris (2004) e Brownell (2008) nos apresentam os caminhos utilizados pelas elites chinesas para superar essa situação desfavorável na tentativa de posicionar a China em pé de igualdade com as potências imperialistas que recentemente foram seus colonizadores. Essas medidas estavam amplamente ligadas a um repensar sobre o conceito de cultura corporal e a adoção de um novo termo para se referir a esse conceito: *Tiyu* (體育 *Tīyù*), que pode ser aproximadamente traduzido como “cultura física” ou “educação física”. Tal conceito difere das concepções sobre o corpo adotadas no período imperial, as quais se baseavam em uma relação íntima entre o ser humano e o poder cósmico, representada na sentença “humanos e natureza como um só” (天人合一 *Tiān rén hé yī*). O corpo e seus três componentes *Jing* (精 *Jīng*) ou “essência seminal”, *Qi* (氣 *Qì*) ou “energia vital” e *Shen* (神 *Shén*) ou “espírito”, nessa compreensão, acompanham os movimentos *Yin Yang* (陰陽 *Yīn Yáng*) do cosmos. O dualismo entre mente e corpo nunca foi, portanto, claramente articulado como ocorreu nos sistemas de pensamento ocidentais, sendo a experiência subjetiva o paradigma da compreensão sobre o corpo no pensamento chinês (BROWNELL, 2008, pp. 51-2). Isso se refletiu na palavra utilizada para denominar o corpo em relação à sua subjetividade: *Shen* (身 *Shēn*). Contudo, com o aporte de conceitos e concepções provenientes da ciência e educação física do continente europeu, preferiu-se adotar outra nomenclatura que estava relacionada com um “sistema fechado”, ou seja, com aspectos físicos e inanimados do corpo: *Ti* (體 *Tǐ*) (BROWNELL, 2008, pp. 52-3). Brownell (2008, p. 52) aproxima esses dois termos aos alemães *Leib* (“corpo-sujeito”) e *Körper* (“corpo-objeto”) para realizar essa discussão. E é o ideograma *Ti* (體 *Tǐ*) correspondente ao “corpo-objeto” que compõe o novo conceito de cultura corporal no período republicano.

Assim, ao considerar os modelos chineses de atividade corporal como “antigas” ou “atrasadas”, alguns estudiosos escolheram os esportes competitivos como o paradigma para construção da “força do corpo-nação”. Chama atenção o papel das artes marciais chinesas nesse contexto: o *Wushu* estava conectado com essas formas “antigas” de cultura corporal, mas, por

outro lado, tanto a República Nacional quanto a Popular elevaram-no à categoria de “cultura física nacional” (MORRIS, 2004: 242) não sem esforços em “modernizá-lo” e dar-lhe uma conotação científica.

Fundada em 1909, a Associação Atlética *Jingwu* (精武體育會 *Jīngwǔ Tǐyùhuì*) é um exemplo de uma instituição relevante que foi criada nesse momento com um papel ativo na tentativa de criação de uma cultura chinesa unificada. Liderada por alguns membros da burguesia de Xangai (上海 *Shànghǎi*) como jornalistas, comerciantes e empresários com fortes relações com o já descrito “Movimento da Nova Cultura”, essa Associação fundou as bases para aquilo que posteriormente serviu de inspiração para os Projetos de Artes Marciais das Repúblicas Nacionalista e Popular⁹ (KENNEDY e GUO, 2010: 3-4). Foi a primeira escola de artes marciais aberta ao público na China com a intenção de expandir o que eles consideravam ser a “essência” do *Wushu* (o ideograma 精 *Jīng* expressa isso explicitamente), mas essa instituição mostrou-se ser muito coerente com seu tempo: as artes marciais passaram por um processo que as aproximaram de padrões ocidentais/europeus, como a racionalidade científica e a necessidade em se transformar a tradição oral em textos escritos (KENNEDY e GUO, 2010).

Essa oscilação entre uma tentativa de encontrar uma forma verdadeiramente chinesa de cultura corporal e ter que lidar com uma ideia do atraso das práticas precedentes parecia ser uma preocupação constante que atravessou ambas as Repúblicas que governaram a China Continental (MORROW, 2004). Cheng (2008) expõe que esse paradoxo é uma marca dessa fase da história chinesa. A autora propositalmente não vai além do “Movimento da Nova Cultura” e, especificamente, do “Movimento Quatro de Maio” (五四運動 *Wūsì Yùndòng*), um ponto crítico da história contemporânea chinesa no qual protestos estudantis e greves gerais contra intervenções japonesas em 1919 impulsionaram a introdução de novas ideias sobre ciência, democracia e patriotismo anti-imperialista. Cheng (2008, p. 28-9, grifos meus) afirma que:

No limiar do século XX, a China é dividida entre o peso esmagador da herança do passado e a exigência imperativa para responder ao novo desafio do Ocidente, entendido como o *desafio da modernidade*. (...) O Movimento Quatro de Maio (...) inaugura uma nova era composta de contradições e conflitos que ainda não estão resolvidos.

⁹ Nesse sentido, é notável o caso da delegação de artes marciais que realizou uma exibição nos Jogos Olímpicos de Berlim em 1936, sendo provavelmente o único triunfo da China nessa edição (Morris, 2004: 227) devido à eliminação precoce dos atletas que participaram em esportes oficiais, exceto Fu Baolu (符保盧) no salto com vara (COC, 2004).

Fairbank e Goldman (2008, p. 249) contribuem para essa questão ao avaliarem que o contexto histórico do surgimento desses movimentos é fundamental para compreender sua criatividade. Os resultados da Primeira Guerra Mundial mostraram que os supostos avanços da sociedade europeia, em especial do Império Austro-Húngaros e da Alemanha, entraram em colapso. Com isso, diversos ideais de vários tipos de socialismo, da emancipação da mulher e dos direitos dos trabalhadores espalharam-se, rivalizando com o capitalismo, pela China republicana. Os estudiosos chineses assumiram, então, a dupla tarefa de compreender esse mundo em constante revolução e os desafios de reavaliar a cultura chinesa.

Com esse breve panorama histórico é possível afirmar que as artes marciais na China fizeram parte de um duplo movimento de resistência ao poder autoritário principalmente dos colonizadores (japoneses e europeus), de uma forma que se assemelha ao “costume” descrito por Thompson (1998), e ao mesmo tempo, foram adotadas pelos administradores republicanos como um forte elemento cultural agregador para a “Nação chinesa”, se aproximando do conceito de “tradição inventada” de Hobsbawm (1992) ou ainda, ao de “comunidades imaginadas” proposto por Benedict Anderson (2008), o qual propõe que as nações são formadas não apenas por determinações geográficas, linguísticas ou consanguíneas, mas, principalmente, por um senso, uma “imaginação”, de que seus membros fazem parte de um mesmo grupo coeso partilhando um modo de vida semelhante. Se por um lado isso representa uma resposta positiva em relação às invasões estrangeiras, por outro tende a uma tentativa de construir um conceito idealizado para as artes marciais. É digno de nota que esse projeto de nação estava presente tanto na primeira República, com intenções nacionalistas explícitas, quanto na República Popular, aludindo para o que tanto Anderson (2008) quanto Hobsbawm (2012) consideram ao dizer que o nacionalismo se transformou em um “desvio de rota” também para países com orientações socialistas ou comunistas.

A despeito das muitas diferenças entre as formas de governo que marcaram as duas Repúblicas e das diversas transformações que ocorreram ao longo do século XX – lembrando que a República Nacionalista não foi extinta com a vitória dos maoistas em 1949, mas foi transferida para a ilha de Taiwan e persiste até os dias de hoje – é possível observar certas permanências na atualidade no que diz respeito ao papel das artes marciais como elemento agregador da cultura chinesa. Uma demonstração disso, e que pretendo dissertar de maneira mais alongada aqui, é o pleito pela inclusão do *Wushu* como esporte olímpico.

O início oficial dessa empreitada deu-se em 2002 quando a Federação Internacional de *Wushu* ou IWUF (em inglês *International Wushu Federation*) – presidida, até 2015, pelo

também vice-presidente do Comitê Olímpico Internacional (COI) Yu Zaiqing (于再清 *Yú Zàiqīng*) – foi reconhecida definitivamente pelo COI, após reconhecimento provisório na década de 90 (COI, 2000) e iniciou sua campanha para a inclusão dessa prática no Programa Olímpico (IWUF, 2003). Contudo, não se pode deixar de mencionar que a aprovação, em 2001 da candidatura de Pequim para sediar os Jogos Olímpicos de 2008 foi vista como um momento propício para a inclusão do *Wushu* nessa edição.

Uma vez negada a inclusão da modalidade como esporte oficial pela Comissão de Programa Olímpico (COI, 2002) – muito embora tenha havido uma autorização excepcional por parte do COI para a realização de uma competição de *Wushu* paralelamente aos Jogos de Beijing (CHINA.ORG.CN, 2008) – o Comitê Olímpico Internacional reconsiderou o pleito para os Jogos Olímpicos de 2020 (IOC, 2011). Contudo, a modalidade não figurou entre as finalistas (Squash, Beisebol/Softball e a vencedora Luta Olímpica) na decisão anunciada na 125ª Sessão do COI, realizada em Buenos Aires em setembro de 2013.

Vale ressaltar que, para um esporte fazer parte do rol de modalidades olímpicas, o COI estipula uma série de critérios para a sua inclusão. São três as principais condições para um esporte se tornar olímpico: ser praticado por homens em 75 países de quatro continentes e por mulheres em 40 países em três continentes; o Código da Agência Mundial Antidoping (WADA) deve ser aplicado; não pode depender de propulsão mecânica (OLYMPIC MUSEUM, 2007). No entanto, não basta o cumprimento desses requisitos: a Comissão de Programa Olímpico (Olympic Programme Commission) estipula mais 39 critérios divididos em oito temas (Geral, Administração, História e Tradição, Universalidade, Popularidade, Atletas, Desenvolvimento da Federação Internacional/Esporte e Finanças) que devem ser analisados com o intuito de selecionar os esportes que melhor se enquadram nas avaliações do COI. Dentre esses critérios estão a equidade de gênero na gestão das Federações Internacionais, o controle antidoping, a preocupação com a saúde, carreira, diretos e representação dos atletas perante os órgãos gestores, além da cobertura midiática sobre o esporte, a quantidade de patrocinadores envolvidos, os custos arcado com a execução das competições nos Jogos Olímpicos, a lucratividade promovida pela modalidade e o número de eventos competitivos já promovidos pela Federação Internacional (COI, 2012).

Temos, pois, ao menos dois pontos a se considerar a partir desse cenário. O primeiro é a referência do *Wushu* enquanto esporte, ou seja, toma-se uma prática corporal marcadamente arraigada na cultura chinesa e que traz consigo uma série de concepções historicamente constituídas com base nos sistemas de interpretação de mundo chineses e busca-se uma aproximação dessa prática com um conceito que é, por sua vez, uma construção proveniente da

Europa cuja ideia da competição é preponderante. Em segundo lugar, as tentativas de inclusão do *Wushu* no maior evento do esporte competitivo de alto rendimento da contemporaneidade e ao contexto político envolvido nessa inclusão. Esses dois pontos permitem elaborar uma questão que vai ao encontro dos objetivos dessa dissertação: como se dão as possíveis tensões envolvendo o “tradicional” nas discussões que atravessam as artes marciais chinesas nesse contexto atual?

Esse ponto pode ser observado no vídeo de 9 minutos e 56 segundos elaborado pela IWUF (IWUF, 2008) e apresentado ao Comitê Olímpico Internacional em 2002 como estratégia de publicidade para o pleito do Wushu nos Jogos de Beijing em 2008. Passados mais de dez anos de sua exibição, é necessário investigar os argumentos utilizados para persuadir o COI sobre a importância de sua inclusão como um esporte oficial. Três aspectos foram aqui considerados para análise do vídeo enquanto produção textual que cristaliza os pontos de vista de seus organizadores: as representações a respeito da China, as representações a respeito do *Wushu* e a aproximação do *Wushu* com o modelo ocidental de considerar as práticas corporais. Essa análise será importante para esse trabalho no que concerne o debate sobre as construções discursivas que emergem na legitimação de uma prática cultural e das relações de poder envolvidas nessa construção, particularmente no que diz respeito às narrativas sobre a tradição nas artes marciais chinesas.

1.5.2. O Wushu olímpico como o auge de um processo

O vídeo foi feito, como dito anteriormente, pela Federação Internacional de *Wushu* (IWUF) para pleitear, em 2002, a inclusão do esporte nos Jogos Olímpicos de Beijing em 2008. Seus organizadores vislumbraram o evento como um momento oportuno para o *Wushu*, uma vez que se compreendia que aqueles Jogos poderiam promover uma conexão entre o “Ocidente” e o “Oriente”. Devido ao “milagre econômico” iniciado na década de 1990, a cultura chinesa e toda a sua força, nas palavras do narrador do vídeo, “nunca esteve tão próxima do mundo”. De fato, quando se refere a esse “despertar”, o vídeo mostra diversas imagens de paisagens urbanas marcadas por uma arquitetura portentosa, pelo tráfego intenso de automóveis e por uma grande quantidade de pessoas nas ruas (Figuras 2 e 3).

Figura 2 - Luzes de uma metrópole chinesa
(aos 9 minutos e 6 segundos)
Fonte: IWUF (2008)

Figura 3 - Circulação de pessoas em cidade
chinesa (aos 9 minutos e 11 segundos)
Fonte: IWUF (2008)

Anne-Marie Broudehoux (2011), utilizando a “teoria do espetáculo” para investigar a proliferação de mega-projetos arquitetônicos na Pequim olímpica, afirma que uma função importante do espetáculo é espriar a visibilidade do Estado na paisagem, pois depende de elementos materiais para que sua qualidade de entidade intangível se faça notar. Ser palco de megaeventos, com os Jogos Olímpicos, não somente aumenta a visibilidade global como também permite ao governo alterar prioridades urbanas com mais flexibilidade do que normalmente (BROUDEHOX, 2011, p. 42). A autora afirma que após Pequim ter sido selecionada para ser a sede olímpica dos Jogos de 2008, a cidade “passou por uma radical revolução urbana que procurou remodelar sua imagem como metrópole moderna, utilizando para tanto a arquitetura espetacular” (BROUDEHOX, 2011, p. 44). Esse projeto de reurbanização sem precedentes foi responsável pela uniformização da paisagem urbana sob uma estética marcadamente estrangeira, uma vez que grande parte dos arquitetos contratados não era chinesa, e também por grandes desalojamentos de pessoas e alterações ambientais.

No entanto, a emergência do megaevento precedido pela produção de grandes projetos urbanísticos e arquitetônicos também atraiu os olhares daqueles que o recebem: mesmo não conseguindo o impedimento das construções, a pressão exercida por diversos setores da sociedade chinesa motivou uma maior transparência por parte do governo e uma revisão considerável nos gastos e projetos. Nesse sentido, Broudehoux (2011, p. 52) sinaliza para um “lado produtivo” do espetáculo produzido pelos eventos de escala global já que, ainda que eclipsem diversas contradições, podem promover uma reorganização da consciência política da população incentivada pela “reversão do olhar” à gestão pública dos projetos.

De volta ao vídeo, há também uma tentativa de se mostrar um ambiente, ainda que urbano, com mais áreas verdes e com uma interação geracional entre crianças, adultos e idosos nessa natureza, especialmente praticando esportes (Figura 4). Tais representações podem estar

vinculadas a uma tentativa por parte da IWUF de mostrar que – em sendo o país capaz de sediar um evento da magnitude dos Jogos Olímpicos e, mais do que isso, um evento que traz para o território chinês, sobretudo, práticas corporais consideradas “ocidentais” – é a hora e a vez da China fazer o caminho oposto e dar a “sua” contribuição ao universo esportivo. Essa contribuição vem, principalmente, sob a forma esportivizada da arte marcial conhecida como *Wushu*. Sua primeira menção é acompanhada por uma imagem da fachada do Templo Shaolin (Figura 5), ao qual é creditada a criação mitológica das artes marciais pelo monge budista indiano *Bodhidharma*, tal qual explanado anteriormente.

Figura 4 - Ocupação de áreas verdes (aos 9 minutos e 16 segundos)
Fonte: IWUF (2008)

Figura 5 - Templo Shaolin (a 1 minuto e 7 segundos)
Fonte: IWUF (2008)

O *Wushu* é creditado como uma prática originada nos princípios da civilização humana e extremamente ligada com a identidade cultural chinesa. Essa representação é uma construção relativamente recente, pois, como visto, está relacionada com as tentativas de afirmação da identidade nacional chinesa quando do surgimento do período republicano. Além disso, mesmo levando em conta a curta duração do vídeo, não considera as possíveis mudanças no papel das artes marciais no contexto da história chinesa ou mesmo a multiplicidade de origens e os caminhos divergentes tomados pelos seus diversos estilos, escolas e famílias.

Assim, deu-se preferência pela adoção de uma narrativa de continuidade com um passado antigo que continua progressivamente até os dias atuais, culminando com o que se visualiza como sendo o papel das artes marciais: uma prática que promove aptidão física e competições empolgantes além de ter uma função importante no ensinamento de valores como integridade e moralidade.

Entretanto, entre esses fatores, as questões sobre a competição são as mais enfatizadas, aludindo para o pioneirismo do time de demonstração nos Jogos de Berlim em 1936 (Figura 6) e para a criação da IWUF em 1990, a qual, desde então, organiza campeonatos mundiais

bienais em vários lugares do mundo (Figura 7). Vale ressaltar que uma das propostas do vídeo é mostrar que tais eventos estão continuamente tornando o esporte em uma prática “madura, lógica e padronizada” (Figura 8). Se por um lado essa é uma estratégia para alcançar os requisitos do COI, por outro estabelece uma relação próxima com os propósitos dos pioneiros da Associação *Jingwu*, bem como dos governos nacionalistas e comunistas, quando da criação de seus departamentos de esporte cujos objetivos giravam em torno da unificação de vários ramos das artes marciais chinesas. Isso é bem representado pela escolha das formas padronizadas, ou *Taolu* (套路 *Tàolù*), para o “Wushu Competitivo” a ser realizado nos Jogos, não incluindo as formas de combate, ou *Sanshou* (散手 *Sànshǒu*). É digno de nota que o *website* da IWUF também considera um “Wushu Tradicional”, o qual, segundo a Federação, está sob a alçada do “Esporte para Todos” (“Sport for All”) e que é fortemente vinculada à questão da origem étnica tanto de seus difusores quanto do seu arcabouço teórico e técnico. Nesse sentido, o *website* da Confederação Brasileira de Kung Fu/Wushu (CBKW, 2012), entidade filiada à IWUF, traz em seu regulamento sobre “Wushu Taolu Tradicional” as considerações da instituição a respeito do que pode ser considerado um estilo/escola/família tradicional de Kung Fu. Em seu artigo terceiro, exhibe as seguintes definições:

- a) considerando a China como berço do kungfu/wushu, então o Wushu Taolu Tradicional deve ter sua origem na China ou, ao menos, na tradição chinesa, ou seja, por alguém que tenha nascido e vivido na China e, portanto, carrega na sua visão de mundo elementos da cultura chinesa;
- b) o sistema deve passar de Instrutor para Estudante de forma oficial, ou seja, o docente deve apresentar vinculação de aprendizagem com algum docente que tenha vinculação oficial do sistema, remetendo à sua origem: China;
- c) para ser considerado Wushu Taolu Tradicional, o sistema deverá ser conhecido em outras partes do mundo, minimamente na China, e de preferência em outros países.

Figura 6 - Equipe feminina de Wushu nos Jogos de 1936 (aos 2 minutos e 24 segundos)
Fonte: IWUF (2008)

Figura 7 - Campeonato Mundial de Wushu – 1991 (aos 3 minutos)
Fonte: IWUF (2008)

Figura 8 - Apresentação coletiva de Wushu
(aos 2 minutos e 4 segundos)
Fonte: IWUF (2008)

Retomando o trabalho desenvolvido por Reis (2000), tal dinâmica se assemelha ao que ocorreu com a capoeira baiana a partir da década de 70 e 80, quando alcança grande vulto na cidade de São Paulo. O processo de legitimação da capoeira no Brasil, de acordo com Reis (2000), passou pela “esportivização” da prática, sendo inventadas, para tanto, diversas tradições para a capoeira as quais, em grande parte, divergiam bastante entre si. A autora faz uma extensa análise acerca da bibliografia sobre a prática, da documentação a respeito das leis que a restringia, dos boletins de ocorrência da polícia e das notícias divulgadas em jornais e revistas que anunciavam as prisões de praticantes de capoeira no Rio de Janeiro de meados do século XIX até o início do século XX. Nessa época e local, não existia qualquer tipo de organização – a não ser as “maltas”, grupos que se reuniam espontaneamente para jogar e que, por vezes, disputavam territórios entre si ou enfrentavam a polícia – e institucionalização da capoeira, sendo que ela era, até mesmo, proibida por lei com penas que iam de prisão ao açoitamento.

Reis (2000) analisa que as leis de proibição da capoeira sofreram algumas alterações motivadas, sobretudo, pela abolição da escravidão no final do século. Inspirada no trabalho de Celia Maria Marinho de Azevedo, autora do livro “Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites do século XIX” de 1987, Reis (2000) alude para o fato de que, se antes de 1888 os motivos para a proibição da capoeira giravam em torno da “violência” e do prejuízo causado aos proprietários de escravos ao terem seus cativos detidos à sua revelia, após a abolição as razões que forneceram as bases para, inclusive, o recrudescimento da proibição estavam relacionadas ao “medo branco” ocasionado pelo imaginado perigo que os negros libertos poderiam ocasionar.

Contudo, tais proibições caem por terra quando, no século XX, o projeto republicano almejava construir uma identidade nacional para o povo brasileiro. No mesmo momento, a

Educação Física passava por uma releitura tendo por base um referencial higienista (SOARES, 2004 e CASTELLANI FILHO, 2006). Tal contexto é acompanhado por uma mudança de visão em relação à população negra no país, sendo que a questão deixa de ser “o negro como problema social” para o “negro como problema nacional” (REIS, 2000, p. 68), ou seja, como lidar com o fato de que os negros eram cidadãos livres e gozavam dos mesmos direitos constitucionais que os brancos? E é nesse momento que as elites intelectuais e políticas se articulam para forjar a identidade brasileira como a do “povo miscigenado”, um projeto que visava abafar as possíveis tensões no convívio entre negros e brancos. Nesse sentido, a adesão dos brancos à capoeira ocorre em um movimento pendular de criminalização desta enquanto luta e resistência dos negros e de sua elevação à categoria de “expressão nacional”, ou, como aponta Reis (2000), *gymnástica nacional* em referência ao livro homônimo de Aníbal Burlamaqui, publicado em 1928, que intencionava a criação de regras e de um método de treinamento institucionalizado para a capoeira.

Essa forma de esportivização “branca e elitista”, como descreve Reis (2000), se deu de maneira vertical a partir das classes dominantes. Buscavam inventá-la enquanto prática mestiça ou até mesmo minimizando a contribuição dos negros, evitando contextualizá-la como uma prática combativa em uma sociedade escravista (REIS, 2000, p. 60). No entanto, não fora somente esse tipo de esportivização que a capoeira vivenciou: longe da capital e relativamente distante de sua agitação política, os baianos Mestre Bimba e Mestre Pastinha promoveram o que Reis (2000) denomina a esportivização “negra e popular” da capoeira. Mesmo divergindo fortemente, as duas manifestações da capoeira baiana inventaram tradições próprias e não faziam referência direta às maltas cariocas.

Em 1972, a capoeira é reconhecida como esporte e, com a criação da Federação Paulista de Capoeira em 1974, ampliam-se as suas possibilidades de se tornar uma modalidade competitiva – vale notar que é nessa mesma época que as artes marciais de origem asiática são vastamente difundidas no meio cinematográfico e televisivo. Tal transformação está vinculada, segundo Reis (2000, p. 157), à já descrita esportivização “branca e erudita” proposta nos anos de 1920 pela elite carioca. Em contraposição, dois grupos de capoeiristas, em princípio o “Capitães de d’Areia” e depois o “Cativeiro”, passam a contestar essa maneira de enxergar a prática de um modo cada vez mais próximo do que se identifica com o esporte moderno e de descendência europeia. Modo este observado na “unificação da nomenclatura dos golpes e contra-golpes, na regulamentação das normas dos campeonatos, na criação de uma pedagogia e de um sistema de graduação válidos em todo o país e, finalmente, na organização das federações em cada estado e a fundação de uma confederação nacional” (REIS, 2000, p. 157).

Ambos os grupos, ainda que de maneira distintas, criticavam a dessacralização e a desafricanização que a Federação impunha à capoeira, afastando-as de seu contexto de luta contra a escravidão e a opressão sofrida pelos negros. Contudo, conforme demonstrou Reis (2000), esses grupos dissidentes não deixam de adotar certos sinais diacríticos que curiosamente se coadunam com os criados pela Federação, como os sistemas de graduação. Assim, mesmo que em escala distintas, há um processo que parece se assemelhar e fazer cruzar os caminhos tomados pela capoeira e pelo *Wushu* no sentido de coexistirem diferenças significativas, ou até mesmo conflitantes, entre as suas formas competitivas – mais aproximadas com um referencial “branco” ou europeu sobre o esporte – e suas formas “tradicionais” – mais vinculadas a questões que extrapolam a competição, como a historicidade, etnicidade e sacralidade da prática.

Já no vídeo, outra demonstração do processo de esportivização vivenciado pelo *Wushu* reside no tempo dedicado pelos organizadores do vídeo para tecer comentários sobre o rigoroso sistema antidoping que é desempenhado nos campeonatos mundiais e sobre o alto nível de competitividade dos atletas envolvidos nesses eventos. O discurso é acompanhado por imagens de laboratórios analisando amostras (Figura 9) e um atleta realizando uma forma padronizada de *Wushu* com um equipamento similar a um ergoespirômetro portátil (Figura 10). Se, novamente, esse fato é usado para se compatibilizar com os regulamentos postulados pelo COI, essa relação estabelece outra similaridade com as preocupações do início do século XX: para além da padronização, há uma preocupação de demonstrar um trato científico para com as artes marciais.

Figura 9 - Realização de teste antidoping (aos 8 minutos e 12 segundos)
Fonte: IWUF (2008)

Figura 10 - Performance com ergoespirômetro portátil (aos 7 minutos e 55 segundos)
Fonte: IWUF (2008)

Seria possível cogitar, portanto, que o *Wushu* foi “dominado” pela cultura esportiva em uma relação completamente verticalizada. Contudo, essa não parece ser a visão dos

organizadores do vídeo. Essa forma de olhar para o *Wushu* mostra, ao revés, uma tentativa de reconfiguração de um forte elemento da cultura chinesa, as artes marciais, em contraste com outro europeu não menos intenso, o esporte. Devemos observar essa questão sob a perspectiva de uma “Teoria da recepção” que, no limite, analisa a resposta de determinado grupo social a um projeto cultural novo. Nesse sentido, além dos escritos do já citado Marshall Sahlins (2004), Stuart Hall (2003), quando analisa o processo de Codificação/Decodificação, fornece um panorama mais consistente para essa análise. Hall (2003) defende um modelo para o estudo da comunicação televisiva distinto do até então consagrado “emissor/mensagem/receptor”, preferindo um sistema o qual toma a mensagem emitida enquanto produto discursivo fruto de um processo de trabalho que visa “produzir mensagens codificadas na forma de um discurso significativo” (p. 368) e que, por outro lado, carece de um processo de decodificação por parte daqueles que são alcançados por esse produto. Para Hall (2003), há uma simetria entre codificação e decodificação que pode ser mais ou menos apurada a depender da relação que o receptor estabelece com a mensagem difundida.

A também já mencionada Cunha (1987, p. 99), traz noções importantes em relação a essa recepção ao afirmar que “a cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna *cultura de contraste*”. Desse modo, ainda que não se neguem as mudanças ocasionadas nas artes marciais chinesas originadas pelo contato mais intenso com a “cultura europeia” no início do século XX, não é possível afirmar que essa mudança resultou em uma transformação radical e uma plena adoção desses valores. Essa noção é explicitada no vídeo quando a narração diz:

Hoje o povo chinês não está apenas abraçando o nobre espírito dos Jogos Olímpicos, mas também se esforçando para integrar seus característicos esportes orientais com aqueles do mundo. Ao longo do século passado, o Wushu foi levado para todas as partes do mundo¹⁰.

Assim, as possíveis tensões entre o “tradicional” e o “moderno” parecem não atingir uma contradição no vídeo da IWUF e, de certo modo, também em um âmbito mais geral do contexto das artes marciais chinesas. Em vez disso, a confluência de elementos “ocidentais” e “orientais”, ainda que se possa questionar essa divisão, é desejada. Os Jogos Olímpicos de Pequim em 2008, uma primeira tentativa dessa aproximação no cenário esportivo em escala

¹⁰Tradução livre. No original: “Today the Chinese people are not only embracing the noble spirit of the Olympics, but also exerting themselves to integrate their distinctive oriental sports with those of the world. Over the past century, Wushu has brought to all part of the world”.

global, impulsionou as iniciativas para a inclusão do *Wushu* nesse mega evento. Esse movimento sinaliza uma busca por harmonia entre os valores chineses, representados pelas suas artes marciais, e os europeus, simbolizados pelo esporte. Isso pode ser visto, então, como o auge do processo de reestruturação da cultura corporal chinesa, iniciado há aproximadamente um século, ou seja, a reconfiguração das identidades nacionais e culturais chinesas com a recepção de elementos externos.

A dinâmica entre as “tradições inventadas” e os “costumes”, apresentada anteriormente, nos ajuda a compreender como as artes marciais chinesas e seus agentes lidaram com as rápidas mudanças ocorridas na virada do século XX, entre as quais também está incluída a migração de diversos mestres para fora da China. Os conceitos europeus sobre o esporte aliados ao “Movimento da Nova Cultura” possivelmente inventaram uma nova tradição para as artes marciais, mas essa tradição operou não apenas na sustentação de certas elites e no conceito de nação, mas também enquanto uma posição afirmativa e de resistência diante do processo de colonização realizado por potências estrangeiras.

Desse modo, esses dois primeiros momentos – lembrando novamente que tenho ciência de que eles estão, obviamente, muito longe de cobrir a totalidade da história das artes marciais chinesas – nos dão indícios de alguns dos desafios impostos à prática do *Wushu* atualmente. Resumidamente, tais desafios aqui considerados são: a confusão entre mito e história aliada à imprecisão teórica de desconsiderar o mito enquanto categoria relevante para a compreensão e legitimidade da história e pedagogia das artes marciais e as possíveis tensões entre “tradicional” e “não tradicional” advindas das rápidas transformações ocorridas na China no período de transição do Império para a República, no qual ocorre um intenso contato com o pensamento estrangeiro, refletindo nos esforços atuais em incluir o *Wushu* nos Jogos Olímpicos. A esses dois recortes históricos se junta um terceiro: a saída do Kung Fu/Wushu da China com a emigração dos primeiros mestres especificamente, em decorrência das limitações dessa pesquisa, para o Brasil e o contexto social e político que facilitou ou obstaculizou esse processo.

1.6. Breve panorama histórico das artes marciais chinesas no Brasil

Parece ser consensual que a imigração de japoneses, coreanos e chineses foi um fator preponderante para a inserção e expansão das artes marciais no país. Tais afirmações são

encontradas nos estudos de Apolloni (2004), Marta (2009) e Nunes (2011), ainda que esse último tenha encontrado alguns pormenores em seu estudo esmiuçado sobre uma genealogia do Judô – como, por exemplo, que alguns imigrantes que são atualmente reconhecidos como mestres genearcas no Brasil tiveram contato com a arte marcial somente após a viagem, enquanto que outros, nascidos no Brasil, aprenderam fora do país e retornaram como mestres.

Freitas (2001) realizou sua tese de doutorado sobre a imigração de dez grupos nacionais e étnicos para o Brasil utilizando-se de relatos orais de 250 imigrantes e descendentes. Desses, 14 são chineses. No que tange esse grupo, elabora um percurso histórico da imigração chinesa no Brasil fazendo dialogar os discursos dos sujeitos com a literatura. A autora, com esse método, logra situar quem são, para onde foram e a que se dedicavam os chineses imigrantes.

Os chineses entrevistados por ela chegaram em terras brasileiras entre os anos de 1955 e 1976. Esse período corresponde a uma intensificação da imigração chinesa ao Brasil devido, principalmente, às mudanças na política interna da República chinesa e à dinâmica internacional decorrente do período posterior à Segunda Guerra Mundial. A autora também analisa documentos que registram a imigração de chineses desde o início do século XIX como trabalhadores em fazendas experimentais de chá e, posteriormente, como alternativa para substituir a mão de obra escrava, bem como os debates políticos decorrentes desse movimento, que muitas vezes apelavam para argumentos racistas. Contudo, o fluxo migratório desse período foi muito baixo e não há vestígios sobre o destino dessas pessoas e muito menos se elas tiveram ou não alguma relação com as artes marciais, dificultando um estudo historiográfico mais preciso (APOLLONI, 2004).

Freitas (2001, p. 114) ilustra com uma série de relatos de chineses imigrantes o quanto que as diversas guerras que assolaram o território chinês e que culminaram com a vitória dos revolucionários comunistas em 1949 motivaram muitos chineses a deixarem sua terra natal. Dentre estes imigrantes estava Chow Chin Chien, que disse que o povo estava cansado da situação belicista de seu país e que ele próprio procurava se manter distante das discussões que giravam em torno da defesa do comunismo ou do nacionalismo. Não queria ficar nem no continente nem em Taiwan. Decidiu emigrar para dar mais conforto à sua família e chegou ao Brasil em 1955. Já Joseph Chung Chien Lao se opunha frontalmente ao regime maoísta: temia que qualquer crítica ao governo tivesse uma resposta autoritária. Chegou em 1956. Chu Wan Tai, que veio em 1958, ponderou que a intensificação da saída de chineses para outras partes do mundo se deu após a Segunda Guerra Mundial, no período de 1945 a 1955 e creditou essa onda de migração à falta de adaptação de algumas pessoas às diversas guerras civis que resultaram na implantação do novo regime em 1949.

Ter o Brasil como destino nesse período, de acordo com Freitas (2001, p. 115), não era fruto do acaso: a Europa vivia um processo de reconstrução pós-guerra com um contingente que não possuía ocupações e os EUA dificultavam a entrada de estrangeiros com poucos recursos financeiros. Além disso, no Brasil, as políticas restritivas à imigração e o incentivo à nacionalização da mão de obra do denominado “Estado Novo” de Getúlio Vargas haviam chegado ao fim, além de na década de 1950 ter se dado o início de um amplo plano de industrialização. Essa situação criou uma demanda por trabalhadores especializados, impulsionando a aceitação de imigrantes estrangeiros com formação acadêmica e tecnológica.

Esses trabalhadores, juntamente com aqueles que se dedicavam às atividades comerciais em pequenos bazares, bares, restaurantes e pastelarias, compuseram os grupos mais numerosos, dando à imigração chinesa no Brasil, principalmente em sua cidade-alvo principal, São Paulo, um caráter predominantemente urbano (FREITAS, 2001, p. 117). Entre eles estão seis personagens entrevistados por Freitas (2001) que estabelecem uma relação íntima com as artes marciais: os mestres Wong Sun Keung e Chan Kowk Wai e outros quatro praticantes de Tai Chi Chuan (太極拳 *Tàijíquán*) (APOLLONI, 2004, p. 61)¹¹.

Quando nos voltamos para a relação entre a imigração chinesa e as artes marciais, há, como dito anteriormente, poucas referências acadêmicas a respeito de seu percurso histórico decorrente da imigração ao Brasil, sendo que Apolloni (2004) e Marta (2009) podem ser considerados os únicos. Mesmo com essa escassez, é com cautela que deve ser realizada a referência a esses dois autores, uma vez que eles apresentam algumas limitações decorrentes da definição metodológica de seus objetos de pesquisa.

A dissertação de Apolloni (2004) a respeito dos elementos de religiosidade presentes no estilo Shaolin do Norte de Kung Fu – introduzido no Brasil pelo Grão-Mestre Chan Kowk Wai – analisa somente a trajetória desse estilo, o qual compõe apenas uma das redes propostas nessa pesquisa. Ainda que haja uma descrição mais demorada sobre algumas publicações livrescas, jornais, revistas e de produtos da indústria cinematográfica e televisiva, esse esforço é voltado mais para uma análise de conteúdo desses materiais – suficiente para os objetivos do seu trabalho – e menos para uma compreensão histórica sobre o movimento de transformação cultural que amparou a sua produção. Por outro lado, os produtos analisados pelo autor

¹¹ Não é possível saber ao certo como Apolloni obteve essas informações, pois Freitas (2001), ainda que tenha relatado tê-los entrevistado, não utiliza as falas dos dois mestres em seu texto, e apenas faz uma breve e superficial referência às artes marciais no capítulo sobre os imigrantes chineses: “Com eles chegaram as artes marciais através da popularização do Kung Fu e do Tai Chi Chuan. Na cidade de São Paulo encontramos verdadeiros mestres e centenas de academias e associações dessas modalidades” (p. 124). Pressuponho que Apolloni tenha tido contato pessoal com a historiadora para ter acesso a esses dados não publicados por ela.

corroboram com a ideia de que foi a partir dos anos de 1970 que as artes marciais ganharam um vulto muito grande impulsionado pelos filmes que adotavam essa temática, sendo que esse vulto também incentivou o mercado editorial brasileiro de revistas, quadrinhos e livros a respeito do Kung Fu. Nessa mesma linha, Marta (2009, p. 129) apresenta, inclusive, uma proposta de periodização temática dos filmes de ação nos anos 70 a partir de observação dos anúncios do jornal paulistano “Notícias Populares”, na qual a exibição de filmes de artes marciais em cinemas do centro de São Paulo aumentou vertiginosamente entre os anos de 1973 e 1977, antecedida pelos filmes de faroeste e sucedida pelos de gênero policial.

Esse período, além das películas projetadas nas salas de cinema e em decorrência delas, testemunharam um aumento da exposição das artes marciais chinesas no Brasil. Na revista “Veja” a primeira matéria sobre o tema data de 16 de maio de 1973, em que o título “A mania do Kung Fu” denota o seu conteúdo: a novidade apresentada nos filmes e séries de TV era vista como uma onda passageira e tratada de maneira caricata e pouco consistente, por exemplo, ao citar a arte japonesa Aikido como um ramo do Kung Fu (A MANIA...1974).

No ano seguinte na mesma revista, há uma referência ao mestre Chan Kowk Wai em uma reportagem que menciona o súbito aumento do número de matrículas na sua escola, a Academia Sino-Brasileira, única a oferecer cursos, segundo a matéria em possível decorrência do sucesso que faziam no país os referidos produtos da indústria cinematográfica e televisiva. Nela, mestre Chan, então com 40 anos de idade, relata que o público brasileiro não tem paciência para a rotina de treinamentos de seis horas diárias durante seis anos para se tornar um lutador. Além disso, revelava não estar entusiasmado com o aumento de matrículas, pois admitia não conseguir trabalhar com muita gente e, por conta disso, não faria sequer propaganda de sua escola para atrair mais discípulos (DEMÔNIOS...1974). Curiosamente, dois meses após essa declaração na referida revista, aparece, no jornal “O Estado de São Paulo” (1974), o primeiro anúncio de uma escola divulgando suas aulas de Kung Fu: tratava-se da academia do mestre Chan Kowk Wai (Figura 11). Nesse periódico, é também de 1974 a primeira referência ao Kung Fu em uma matéria no jornal. Trata-se de uma reportagem intitulada “Com violência, o herói chinês conquista EUA” sobre o ator Bruce Lee (KFOURI, 1974). Em 1975, o jornal “Folha de S. Paulo” (FOLHA DE S. PAULO, 1975) apresenta a propaganda de um show trazido “diretamente do Madison Square para o Brasil”, cujo título “Kung Fu ao vivo” chamava atenção (Figura 12). Diversos tipos de lutas coreanas, japonesas e chinesas (Tai Chi Chuan) foram anunciados no evento a ser realizado no Ginásio do Ibirapuera.

Figura 11 - Propaganda da escola de Mestre Chan Kowk Wai
Fonte: O Estado de S. Paulo (1974)

Figura 12 - Propaganda do show "Kung Fu"
Fonte: Folha de S. Paulo (1975)

O vulto causado por esses produtos da indústria cultural não chamaram a atenção somente daqueles que se identificavam com a estética por eles trazida: ainda que não tenham sido efetivamente proibidos, os filmes de Kung Fu chegaram a ser considerados subversivos na época da ditadura. Poucos anos antes, o Ato Institucional nº 5 havia recrudescido as políticas do governo e o controle e censura sobre os meios de comunicação se intensificara. A figura do censor se tornou fundamental para o regime e a demanda pela formação de pessoas que poderiam atuar como tal aumentou significativamente. Em 1971, o diretor da Polícia Federal, general Nilo Caneppe, convida Waldemar de Souza, jornalista da Editora Abril e conhecido como “professor”, para palestrar em um curso de aperfeiçoamento técnico para censores na Academia Nacional de Polícia em Brasília. Waldemar era figura proeminente no que tocava a censura, pois afirmava que desde os anos 50 era especialista em identificar “mensagens subversivas nos filmes” (SIMÕES, 1999, p. 147; KUSHNIR, 2001, p. 198). Continuou contribuindo com a censura ao escrever, em 1973, uma brochura intitulada “Segurança Nacional: o que os cineastas franceses esquerdistas já realizaram em países da América do Sul e pretendem repetir aqui no Brasil” (KUSHNIR, 2001, p. 198). Entre seus alvos estavam os cineastas Michelangelo Antonioni, chamado por Souza de “Mister anti-américa” ou “Mao-tsé Tung italiano”, Joseph Losey, Jean-Luc Godard, o “messias do cinema novo”, e Glauber Rocha, “seu melhor aluno”.

Além dos cursos que lecionava, Waldemar de Souza possuía papel de destaque em relação à Polícia Federal mantendo contato e enviando correspondências a respeito de medidas

que deveriam ser tomadas em relação a determinados filmes. No dia 21 de janeiro de 1974, em carta ao então diretor Antônio Bandeira, aponta para o teor subversivo dos filmes de Kung Fu por “infiltrar mensagens de revolta na mente da juventude universitária do mundo ocidental” baseando-se em uma entrevista do diretor chinês Chang Cheh (張徹 *Zhāng Chè*) concedida à revista italiana *L'Europeo* em agosto de 1973 (SIMÕES, 1999, p. 157). Na matéria, Chang relatou que se considerava comunista nos anos 50, mas que, por decepções com a teoria, havia abandonado-a, sem, contudo, deixar de admitir que aquela filosofia havia marcado profundamente sua juventude. Waldemar de Souza escolhe, além dessa, outras passagens, bastante recortadas e descontextualizadas, para expor o “perigo” dos filmes de Kung Fu:

“REVOLTAR-SE (...) torna-se UM DEVER e REVOLTAR-SE com VIOLÊNCIA, uma VIRTUDE”.

“ENSINAR AOS JOVENS como devem REVOLTAR-SE com VIOLÊNCIA, não me desagrada”.

“A MASSA DE JOVENS SE IDENTIFICA com Kung Fu porque quase sempre É UMA VÍTIMA DA SOCIEDADE e não crê em ninguém, nem em si mesmo”¹².

O temor de Waldemar de Souza girava em torno de uma imaginada mensagem embutida nos filmes de Kung Fu com um potencial desafiador em relação às autoridades. Souza encampava a censura a esses filmes de artes marciais, e vale sublinhar que somente aos chineses, por acreditar que eles trariam para o Brasil o “perigoso vírus do maoísmo” (SIMÕES, 1999, p. 158). Esses discursos, inclusive, problematizam a relação exposta no trabalho de Marta (2009) entre as artes marciais, a que ele chama, “orientais” e a ditadura civil-militar. Ao analisar a revista em quadrinhos “O Judoka”, em circulação de 1969 a 1973, Marta (2009) aponta para uma relação íntima e acumpliciada entre as artes marciais e o governo baseado no patriotismo exaltado no verde e amarelo do uniforme do herói, no “ideal de juventude” do personagem – pautado no trabalho e estudo – e nas fotos e textos que sugerem elogios aos generais que comandavam o país. Se essas evidências sinalizam uma aproximação ideológica entre os editores dessa revista e a ditadura e fornecem elementos para compreender a orientação política da denominada “vertente militar” da imigração dos mestres de Taekwondo, talvez seja um pouco apressado dizer que todas as artes marciais mantinham boa relação com os militares.

Além dessa divergência em relação aos achados de Marta (2009), há outros pontos que contrastam com a orientação dessa pesquisa. O primeiro deles diz respeito à ausência de

¹² As caixas altas são originais do texto de Souza e foram mantidas por Simões (1999).

problematização do termo/conceito “oriental”. Acredito que essa discussão deve ser realizada, uma vez que corre-se o risco de adotar esse conceito de modo reificado, como algo dado, estanque e consensual, e não como uma construção discursiva envolvida em relações de poder, como propõe Said (2007). A preferência em se referir às artes marciais japonesas, coreanas e chinesas como “artes marciais orientais”, mais do que um recurso textual, sugere uma ideia de que elas estão envoltas sob a atmosfera do alheio, do exótico, do outro, deixando mais distante uma consideração não somente do que afasta, mas também das convergências entre essas práticas corporais e outras com matrizes socioculturais distintas. Nos objetivos de sua pesquisa é possível observar essa orientação:

Destaco que o objetivo da presente pesquisa foi estudar o processo de origem e disseminação de algumas das artes marciais orientais mais populares praticadas na cidade de São Paulo, no sentido de avaliar o papel que cada uma delas teve na abertura de um caminho oriental, em meio às possibilidades de práticas corporais disponíveis na cidade (MARTA, 2009, p. 21-2, grifos meus).

A polarização entre ocidente e oriente se reflete no segundo ponto de discordância: o contato entre as artes marciais e o modelo esportivo europeu. Marta (2009) disserta com clareza sobre as intersecções entre o Judô e o Taekwondo e o modelo esportivo europeu, afirmando que tal processo não se iniciou com a imigração e em solo estrangeiro, mas, ao contrário, teve seu princípio no próprio país de origem dessas práticas. Contudo, ao final de sua tese observa-se que a abordagem do autor em relação a esse processo volta-se para as contingências de artes marciais específicas. Ao também opor práticas tradicionais e modalidades esportivas, Marta (2009, p. 164) conclui a respeito do “nível de ocidentalização” das artes marciais:

Nesse sentido, em alguns casos, a opção pareceu pender em favor da tradição, como por exemplo, no caso do Kung Fu, do Karate Kyokushin, do Aikido e do Hapkido. Em outros, a opção pareceu pender mais claramente em favor do esporte, como, por exemplo, no Judô e no Taekwondo. Em outros casos, ainda, a opção também pareceu pender em favor do esporte, porém um esporte mais comprometido com os ritos e tradições orientais como, por exemplo, no caso do Kendo e Sumô.

Tal tentativa de categorização dificulta uma compreensão acerca de um projeto maior, em âmbito estrutural, de uma relação tensionada pela colonização europeia nos países asiáticos e que afetou não somente a sua cultura corporal como também toda a sua ordem sociopolítica. Caso exemplar, e que se relaciona com a arte marcial objeto dessa pesquisa, é o que aconteceu na China e que foi relatado anteriormente com base em Morris (2004), Brownell (2008) e

Cheng (2008) no segundo tópico da introdução. Os três autores apontam para mudanças profundas no pensamento chinês na virada para o século XX e, principalmente os dois primeiros, concordam que as práticas corporais desempenharam papel considerável nessas transformações, com destaque para as artes marciais, que vivenciaram um movimento contraditório de contribuição para uma nova identidade nacional chinesa que estava sendo construída e de ligação com um passado que deveria ser superado. O resultado, como visto, foi uma aproximação das artes marciais chinesas com o modelo esportivo europeu, iniciado décadas antes da emigração em massa de chineses. Marta (2009), contrariamente, localiza o Kung Fu entre as artes marciais que “penderam para a tradição”.

Contudo, levando em consideração esses pontos divergentes, uma tese de Marta (2009) parece-me apropriada para compreender o que ocorreu após o período de ebulição das artes marciais no Brasil e, principalmente, em São Paulo, com o surgimento e permeação de filmes, livros, revistas em quadrinhos, séries de TV e a propaganda de escolas de artes marciais. O autor afirma que tais produtos da indústria cultural teriam favorecido a criação de um “terreno fértil” para a disseminação das artes marciais, o que pode ter acontecido desde meados dos anos 70 e durante toda a década de 1980. Nesse sentido, ainda que não tenham se tornado práticas corporais massificadas, como algumas modalidades esportivas, as artes marciais passaram a contar – nos termos utilizados por Marta (2009, p. 26)– como “possibilidades de experiência”.

Essa análise aponta também para a relativamente rápida, ainda que tardia, institucionalização e oficialização dessas práticas junto a federações e confederações. O site da Federação Paulista de Kung Fu (FPKF, 2013) revela que a partir de 1986 as principais lideranças das artes marciais chinesas começaram a discutir a pertinência da criação de uma federação, sendo que a sua fundação se deu em 11 de abril de 1989, acompanhada pelas federações de Minas Gerais, Rio de Janeiro, Goiás, Mato Grosso do Sul e outras a partir de 1990. A presidência da FPKF ficou a cargo de dois dirigentes por 13 anos, sendo o primeiro o Dr. Enio Cuono até 1994 e, posteriormente, Mestre Leo Imamura, até 2001, reeleito em 1998. No ano da reeleição, Mestre Léo Imamura é convidado pela Folha de S. Paulo a falar, enquanto presidente da FPKF e professor de Ving Tsun, sobre o papel de Bruce Lee na divulgação do Kung Fu no Brasil. Na reportagem, que marcava os 25 anos da morte do ator, Imamura – além de revelar sua admiração por Lee no que tange a sua filosofia em relação ao combate corporal (“Lee pregava que, em uma luta, você deve entrar em contato emocional com seu oponente, evitando sentir raiva”) – informa que São Paulo é o principal centro de prática de Kung Fu da América Latina com cerca de cem escolas cadastradas na federação (LEE...1998).

O Kung Fu como “possibilidade de experiência” parecia estar se consolidando e a sua institucionalização caminhava para o que foi apontado anteriormente: a tentativa de harmonização entre as artes marciais e o modelo esportivo. Além disso, é notável que, com a formação da primeira federação e, conseqüentemente, dos primeiros campeonatos organizados, reportagens em jornais de grande circulação começaram a noticiar tais fatos em uma linha editorial que claramente abordava as artes marciais chinesas enquanto modalidades esportivas.

É o caso da matéria publicada em 16 de junho de 1991 na Folha de S. Paulo (REGIÃO...1991). Em ocasião da disputa do torneio final do 2º Campeonato Paulista no dia anterior na cidade de Santo André, o caderno de esportes da seção “sp abcd” do jornal elaborou uma reportagem que visava apresentar o leitor às dinâmicas da prática e de suas competições. Nela há uma menção importante a respeito do reconhecimento do “Kung Fu-wushu” como modalidade esportiva pelo Conselho Nacional de Desportos (CND) em dezembro de 1989, ou seja, oito meses após a criação da FPKF. O então diretor da entidade é convidado a falar e sua declaração é significativa por dar pistas sobre os objetivos da federação em relação à prática corporal a qual regulava, ou ao menos sobre a pauta editorial do jornal em relação à expectativa lançada sobre o Kung Fu:

Enio Cuono, 33, disse que o nível técnico da competição esteve bom e que a seleção paulista será bem representada no Brasileiro. “Os lutadores precisariam contar com patrocínio para poder disputar torneios internacionais. Precisariamos fazer o mesmo trabalho que foi feito com o boxe e o full contact” (REGIÃO...1991).

Vários elementos presentes nesse discurso sinalizam para uma orientação direcionada ao modelo esportivo: a profissionalização dos atletas, por meio do patrocínio de suas atividades atléticas, uma inclinação à participação em atividades competitivas de alto rendimento e uma inspiração em exemplos provenientes da experiência de esportes de combates. Essa orientação é ainda sustentada com base em outros depoimentos. Ao Mestre Léo Imamura – apresentado como assessor para a área de Kung Fu da Confederação Brasileira de Pugilismo (CBP) e que se tornaria presidente da FPKF três anos depois – é creditada a afirmação de que a variedade de estilos e o número de praticantes dificultaria a criação de combates e lutas com regras unificadas. Já o campeão brasileiro de 1990 e vice-campeão mundial Marcelo Giudici reforça o lamento pela falta de patrocínios. Em relação à quantidade de atletas brasileiros presentes no I Campeonato Mundial de Wushu, comenta: “fomos em quatro, porque a grana era curta. Se tivéssemos mais atletas representados teríamos mais medalhas” (REGIÃO...1991). Outra informação relevante trazida pela reportagem é a participação de uma

delegação brasileira já na primeira edição do Campeonato Mundial de Wushu, organizado pela recém-criada Federação Internacional (IWUF), com quatro atletas e a conquista de duas medalhas de prata e uma de bronze.

No ano seguinte, e apenas dois anos após a criação da primeira instituição oficial, é inaugurada a Confederação Brasileira de Kungfu/Wushu (CBKW) no dia 9 de maio de 1992. Segundo o web site da entidade, as federações dos estados do Amazonas, de Goiás, de Minas Gerais, de Santa Catarina e de São Paulo enviaram representantes para a Assembleia Geral de fundação, sendo, portanto, fundadoras e primeiras filiadas da Confederação (CBKW, 2013). Em apenas 20 anos de existência, contou com somente três presidentes: Enio Cuono (já apresentado como presidente da FPKF e que, pelo cruzamento de dados, pode ter se dividido entre os dois cargos de 1992 até 1994), Mestre Nereu Grabalhos e Professor Marcus Vinicius Fernandes Alves. Vale ressaltar que os três são paulistas e que os dois últimos são discípulos do Grão-Mestre Chan Kowk Wai e possuem filiais da Academia Sino-Brasileira de Kung Fu em Campinas (ACADEMIA SINO-BRASILEIRA DE KUNG FU, 2013). Tais dados corroboram para uma centralização de poderes em torno do Estado de São Paulo e de sua Federação de Kung Fu e que também está de certo modo ligada às redes de discípulos de Chan Kowk Wai.

Cuono aparece em outra matéria da Folha de S. Paulo, novamente acerca da realização do Campeonato Brasileiro de Kung Fu que no ensejo estava na quarta edição, em 23 de agosto de 1993 (SAIBA...1993). O presidente da FPKF (e possivelmente também CBKW, apesar desse fato não estar explícito na reportagem) expõe as dificuldades que a entidade enfrentava naquele momento, demonstrando que a sistematização e controle das muitas escolas e academias que estavam se formando se tornava um problema, resultando em uma de vigilância e combate aos estabelecimentos denominados “clandestinos”:

“O primeiro passo ao procurar uma academia é pedir a certificação da federação. O próximo é telefonar e confirmar se o estabelecimento está mesmo credenciado.” A federação pode fornecer telefones e endereços em todo o Estado, além de outras federações estaduais. Segundo Cuono, as exigências da federação para fornecer o atestado a academias que começam são rigorosas. “Verificamos as condições físicas do local, além de promover uma análise da técnica e habilitação de quem pretende das aulas de kung fu. O mesmo cuidado se aplica às academias de Karate e judô.” (SAIBA...1993).

Nota-se que é a primeira vez que se evidencia uma preocupação quanto à regulamentação dos espaços de prática, talvez por uma possível pressão da entidade de âmbito nacional e hierarquicamente superior à FPKF que havia sido criada um ano antes. De acordo com o discurso de Cuono, a federação estava, naquele momento, empenhada em criar critérios

para estabelecer os habilitados e os não habilitados a lecionar artes marciais chinesas. É possível supor, portanto, que a concordância com os critérios adotados pela Confederação não era consensual entre todos os professores e mestres das centenas de escolas e academias e, possivelmente, esse foi um momento de ruptura institucional propício para o surgimento de novas entidades.

Não é por acaso que novas Confederações e/ou entidades de regulação da prática de Wushu/Kung Fu começam a serem criadas no Brasil nesse período. Uma delas é a Confederação Brasileira de Wushu Kuoshu Chinês (CBWKC), capitaneada por Grão Mestre Li Wing Kay (李榮基 *Lei5 Wing4 Gei1*), cuja fundação data de 11 de março de 1994 (CBWKC, 2013) e a Liga Nacional de Kung Fu (LNKF) – única que figura como Entidade Nacional de Administração de Desporto no Ministério do Esporte (BRASIL, 2013) – criada em oito de agosto de 2000 e presidida atualmente pelo Mestre Paulo José da Silva (LNKF, 2013). Mestre Paulo, em carta aberta, afirmou que está à frente da Liga desde 2004 e que contribuiu para a consolidação do Kung Fu no Brasil ao ser, durante quinze anos, diretor social e delegado regional da Federação Paulista de Kung Fu da qual é também fundador. Outro mestre que teve papel ativo na afirmação do Kung Fu como “possibilidade de experiência” junto à FPKF e que atualmente também não está mais sob sua alçada é Leo Imamura. Próximo à sua saída da presidência da Federação, Mestre Imamura se voltou, desde o ano 2000, para a organização de um programa de artes marciais a pedido de seu mentor, o Grão Mestre Moy Yat, e funda o Programa MYVT de Inteligência Marcial em 2003, respondendo unicamente à federação internacional de sua escola, a International Moy Yat Ving Tsun Federation (MYVT, 2013a).

Espera-se que essa introdução tenha fornecido um dos possíveis de captura do universo das artes marciais chinesas. Quadro este que – ainda que limitado pelas contingências de uma dissertação de mestrado e pela própria complexidade da história chinesa – pode oferecer algumas pistas para justificar a pertinência desse estudo face à demanda de pesquisas na denominada “área sociocultural” da Educação Física por esse tema. Além disso, esses capítulos iniciais possibilitam a discussão de questões como identidades nacionais e culturais na contemporaneidade, o processo de esportivização e a relação dinâmica entre tradição e modernidade que podem se entrecruzar com categorias como raça/etnia, gênero e classe social, eixos que potencialmente integram o denominado “campo esportivo” das artes marciais chinesas no Brasil, o qual será esmiuçado mais à frente.

2. Metodologia

*“A luta contra o poder é a luta
da memória contra o esquecimento”*
(KUNDERA, 2008)

O escritor checo Milan Kundera descreve no início do romance *O livro do riso e do esquecimento* a cena de um discurso do primeiro presidente da “Era Comunista” daquele país (então Tchecoslováquia), Klement Gottwald. Era fevereiro de 1948, fazia muito frio e a cabeça de Gottwald estava descoberta. Seu camarada e primeiro-ministro Vladimír Clementis se prontificou solícitamente em retirar o seu chapéu felpudo para cobrir e aquecer o colega. Mais de mil pessoas estavam na principal Praça de Praga olhando para o alto, em direção ao balcão onde se encontravam Gottwald e toda a sua comitiva, sendo Clementis o mais próximo. O momento fora registrado em inúmeras fotos e todos os cidadãos checos, presentes ali ou não, puderam compartilhar esse evento memorável. Quatro anos depois, Clementis foi acusado de traição e enforcado. Imediatamente, o Departamento de Propaganda do governo se encarregou de excluir a história do acusado, além de editar e apagar Clementis de todas as fotos clicadas naquele dia. Gottwald não estava mais acompanhado de seu camarada. Um resquício da memória de Clementis está contido no artefato peludo sobre a cabeça do presidente. No lugar do sujeito, o vazio. E nada mais.

Três anos antes dessa cena, Maurice Halbwachs era fuzilado pela Gestapo em um campo de concentração nazista, um ano após a morte, sob quase as mesmas circunstâncias, do historiador Marc Bloch. A aproximação entre os dois autores, a propósito, não se dá somente em relação à proximidade da época e circunstância de suas mortes, mas também pelas suas convergências teóricas. Conforme escreve Jacques Le Goff no prefácio para o livro de Bloch *Os Reis Taumaturgos* (1993), o historiador francês, quando do seu ingresso na Universidade de Estrasburgo, teria entrado em contato com um grande número de estudiosos de diversas áreas e, entre eles, estava Halbwachs que particularmente despertou interesse em Bloch devido ao seu trabalho *Les cadres sociaux de la mémoire* [Os quadros sociais da memória] de 1925. Quatro anos depois, juntamente com Lucien Febvre, lança a revista que dá impulso para o que posteriormente ficou conhecida como “Escola dos Annales”, a *Annales d'histoire économique et sociale* [Anais de história econômica e social], e convida Halbwachs para o conselho editorial.

Tamanha afinidade teórica se dá pelo fato de que Bloch questionava os paradigmas da historiografia que até então era feita, de modo que as noções de tempo, fontes e verdade partilhadas por essa historiografia não contemplavam a complexidade que era fazer uma leitura do passado partindo de uma visão do presente. Bloch defendia que a superação dessa forma de fazer história residia em um trabalho interdisciplinar com as Ciências Humanas. Halbwachs, sociólogo, aparece como um aliado nessa empreitada, pois busca conceituar algo que está no interstício das relações sociais e que dá aos indivíduos um suporte para a construção e conexão de suas lembranças: a memória coletiva. Com tal definição, buscar uma história que contasse apenas os grandes feitos, a política institucional e que não levasse em conta as diferentes formas de expressão da memória ou de elaboração do tempo, não resultaria em uma “História total”, como buscavam os autores do movimento dos Annales (BLOCH, 2002).

Em seu livro *A memória coletiva*, cuja publicação fora feita postumamente em 1968, Halbwachs se preocupa em estabelecer a memória como uma condição que não é plenamente individual, mas que também contém uma substância que está fora do sujeito e que, contudo, não lhe é alheia ou escapável. Apesar de não negar um estado de consciência estritamente individual que denomina *intuição sensível*, afirma que esse estado só é alcançado quando muitas experiências sociais se chocam. Não é possível buscar as origens dessa intuição sensível nem fora do indivíduo nem em uma predisposição interna. Ela emerge justamente do encontro com uma realidade objetiva externa ao sujeito. Daí o entendimento de que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva: apesar de esta compartilhar certa regularidade, aquela expressa suas peculiaridades relacionadas à experiência sensível do indivíduo (já que quem se lembra é o indivíduo), sem, contudo, deixar de seguir o encadeamento construído na memória coletiva de seu grupo social. O indivíduo participa, pois, desses dois tipos de memória (HALBWACHS, 2006).

Se a memória coletiva é essa categoria que sustenta memórias individuais, ela não pode ser confundida com história. Nesse ponto, Halbwachs (2006) apresenta uma visão comprometida com seu tempo, no qual o debate sobre o fazer historiográfico acontecia a plenos pulmões. A história, para o sociólogo, não pode sequer ser chamada de memória, pois, se a memória coletiva depende dos sujeitos que lembram e que estabelecem com ela uma relação de continuidade, na história há uma ruptura que retira do sujeito esse lembrar e separa, seleciona, classifica e compila uma série de acontecimentos.

Nota-se aqui que a compreensão de história, para Halbwachs, é a da “história de acontecimentos” (história *événementielle*) ou a história política que se fazia à época. Essa crítica de Halbwachs à história estabelece paralelo estreito com a realizada pela “Escola dos

Annales”. Enquanto esta vai conceituar que a história deve se atentar para a “longa duração”¹³ dos acontecimentos, Halbwachs expõe que é na memória coletiva que se encontram os painéis de semelhança com os quais os indivíduos vão estabelecer suas lembranças, ao passo que a história está preocupada com as transformações em série.

Retornando à breve história que abre esse capítulo, agora à luz das ideias do sociólogo francês, é possível, finalmente, estabelecer algumas relações. Se a luta contra o poder é uma luta contra o esquecimento, a memória coletiva – além de ser uma espécie de interstício das relações sociais nos diversos grupos – possui um papel político. Participar de um grupo e partilhar de certos sentidos e significados, que envolvem representações coletivas sobre o tempo e sobre o espaço, é, de certo modo, resistir aos poderes que tendem a uniformizar lembranças, quantificar experiências, datar feitos memoráveis e enfraquecer a memória coletiva. Se hoje conhecemos a história de Clementis é porque o projeto de esquecimento promovido pela omissão, falsificação e destruição de evidências materiais sofreu a resistência da memória de milhares de pessoas.

É, portanto, em parte com base nas ideias de Maurice Halbwachs sobre as tensões entre História e Memória e, particularmente, nas aproximações e afastamentos existentes entre memória individual e memória coletiva que realizarei essa pesquisa. No que concerne os métodos de investigação, conto como fonte primária e mobilizadora das discussões as narrativas dos mestres de artes marciais chinesas em diálogo com referências da literatura concernente ao tema pesquisado. Nesse sentido, é proposto um diálogo com a história oral, área que vem ganhado destaque no fazer das Ciências Humanas e da Psicologia Social (MEIHY e HOLANDA, 2007, p. 64.; BOSI, 2004; 1994).

Bosi, inspirada pela obra de Halbwachs, ao trabalhar na Psicologia Social com o que chama de memória oral, afirma que a riqueza de se fazer pesquisa com essa fonte é poder contrastar pontos de vista, se não contraditórios, ao menos distintos entre eles, caminho oposto da unilateralidade de certas instituições (BOSI, 2004, p. 15). Rubio (2004; 2006; 2011) nos apresenta algumas das possibilidades de pesquisa envolvendo a história oral e o Esporte, por meio da construção de uma história do esporte olímpico brasileiro contada pelas histórias de vida de seus e suas protagonistas.

Não perdendo de vista essas autoras, encontro amparo nos referenciais teóricos e metodológicos da história oral propostos por Meihy e Holanda (2007). Esses autores compreendem história oral como um processo de transição do oral para o escrito, captado por

¹³ Cf.: Braudel (1984, 1992).

meio das fontes orais, entre elas a entrevista, com o fim de registrar e produzir documentos para fins analíticos (MEIHY e HOLANDA, 2007, p. 19). Isso posto, é necessário delimitar com mais clareza tanto os motivos que nos fizeram selecionar os entrevistados, quanto as decisões sobre os gêneros de história oral empregados.

2.1. Comunidade de destino, colônia e redes

Contribuindo para que a dimensão da amplitude e complexidade do estudo seja explicitada, bem como a delimitação dos personagens envolvidos, Meihy e Holanda (2007, p. 50) propõem especificar a gama de entrevistados nos conceitos hierarquizados de *comunidade de destino*, *colônia* e *redes*. Tal procedimento se mostra necessário para a facilitação do processo operativo com as entrevistas e para dar consistência ao trabalho.

A *comunidade de destino* é a mais ampla especificação e agrega um grande número de pessoas que são afetadas por questões de base tanto material quanto psicológica (MEIHY e HOLANDA, 2007, p. 51). As primeiras tangenciam as circunstâncias em que os envolvidos são unidos por uma situação traumática a que foram expostos: a seca, terremotos, pestes, marcando, assim, a vivência grupal. As segundas apontam para os dramas subjetivos como a violência, abusos e discriminações.

Ambas, contudo, giram em torno das transformações que esses acontecimentos ocasionaram na vida cotidiana dos envolvidos. Baseados nas impressões de Maurice Halbwachs, para Meihy e Holanda (2007, p. 51) a memória coletiva é marcada pela afinidade de vivências comunitárias e se constitui em um artifício político-social para marcar seus elementos identitários. A *comunidade de destino* dessa pesquisa se configura mais por essa vivência comunitária marcada pela identidade do que por uma situação de ordem material – não perdendo de vista que se o interesse da pesquisa fosse a história de vida de mestres chineses, a questão da migração seria de primeira ordem. Admito, então, *os mestres de Kung Fu brasileiros* como nossa *comunidade de destino*.

Quanto à *colônia*, Meihy e Holanda (2007, p. 53) sinalizam para a necessidade de uma divisão da *comunidade de destino* primando pela viabilidade do estudo. Enquanto que essa abrange um grande número de indivíduos, a *colônia* apresenta algumas peculiaridades, mas ainda mantém relações com o todo. Sua finalidade é “facilitar o entendimento do coletivo que se perderia na abrangência” (MEIHY e HOLANDA, 2007, p. 53). Nesse sentido, nossa *colônia*

é definida como *os mestres de Kung Fu brasileiros, discípulos de mestres chineses e da cidade de São Paulo*.

Essas escolhas são justificadas em função do ponto de intersecção promovido pelo encontro entre duas histórias de vida permeadas por modos de viver e de pensar culturalmente distintos, encontro esse marcado pelas relações de poder entre o mestre, chinês, e o discípulo, brasileiro. Nessa relação, provavelmente as trocas de experiências e considerações sobre a tradição se deram de maneira intensa, permitindo ao brasileiro, captar, com sua visão de mundo e aporte linguístico, os conceitos elaborados pelos chineses. A escolha de São Paulo se deve, além da questão da viabilidade do estudo, em função de ser essa a cidade que abriga a maior quantidade de imigrantes e descendentes de chineses no Brasil (FREITAS, 2001).

Meihy e Holanda (2007, p. 54) apontam para a necessidade de uma nova subdivisão, agora da *colônia*, e que se expressa na multiplicidade de *redes* que os indivíduos envolvidos na pesquisa formam. Conforme o desenrolar dos trabalhos com as entrevistas, o pesquisador acaba notando a presença de grupos de entrevistados que possuem certas particularidades distintivas em relação aos outros. Tal delimitação se justifica ao passo que, mesmo dentro da *colônia*, ocorrem tensões, conflitos e direcionamentos que distinguem seus integrantes. As *redes* nessa pesquisa serão divididas, em um primeiro momento, de acordo com os mestres chineses e, conseqüentemente, o estilo, escola ou família dos quais os brasileiros são discípulos (APÊNDICE A). Sendo assim, serão compostas cinco redes nessa pesquisa: 1) Grão-Mestre Moy Yat (Ving Tsun); 2) Grão-Mestre Chan Kowk Wai (Shaolin do Norte); 3) Grão-Mestre Yang Jun (Taijiquan estilo Yang); 4) Grã-Mestra Lily Lau (Garra de Águia) e 5) Grão-Mestre Chiu Chi Ling (Hung Gar).

2.2. Os gêneros de história oral e a decisão metodológica

Meihy e Holanda (2007) nos apresentam três gêneros de história oral, sendo que dois deles são centrais para as intenções desse projeto. Tais gêneros são a *história oral de vida* e a *história oral temática*. Ambas, mas principalmente a primeira, centralizam-se no lugar em que a História – enquanto disciplina com pretensões metodológicas probatórias – enxerga fragilidade e falta de consistência: a subjetividade de seus personagens. Se, por um lado, admitem-se “fantasias, delírios, silêncios, omissões e distorções”, por outro se situa no âmbito da vida social e suas construções narrativas carregadas de sentido, por vezes diminuídos e

considerados menos valiosos ao caráter pretensamente infalível da disciplina História (MEIHY e HOLANDA, 2007, pp. 34-35).

Contudo, caso fosse o objetivo do trabalho colher, estritamente, os discursos dos mestres brasileiros de Kung Fu que nos contam a respeito da tradição em suas artes marciais, deveríamos, conforme orienta Meihy e Holanda (2007), adotar o gênero da *história oral temática*, uma vez que “torna-se um meio de busca de esclarecimentos de situações conflitantes, polêmicas, contraditórias” (MEIHY e HOLANDA, 2007, pp. 38-39). O entrevistador deve, portanto, assumir um papel mais interventivo, encaminhando perguntas que levem o entrevistado a refletir sobre determinado tema e o uso de questionário torna-se fundamental nesse momento. Desse modo, cabe ao pesquisador confrontar as narrativas com outras fontes documentais a fim de esclarecer as dúvidas que orientam a pesquisa.

Entretanto, essa pesquisa não pretende adotar exclusivamente esse gênero de história oral e diminuir o papel da história oral de vida devido a duas considerações: primeiramente, porque a história oral de vida traz consigo a vivacidade de certo percurso histórico, a qual dá vazão para uma organização temporal por vezes não cronológica, mas levando em conta as experiências subjetivas, com ênfases e omissões que permitem tecer análises mais comprometidas com o discurso dos entrevistados. A segunda razão abrange especificamente a nossa *colônia* e a sua relação com o objetivo da pesquisa. É a partir da história de vida dos mestres que identificaremos os pontos de interseção entre essa história e o papel da tradição nas artes marciais, pois se espera que a narrativa traga, sem a necessidade de muitos incentivos, a presença desse elemento. A escolha em praticar artes marciais, a opção pelo *Kung Fu*, o contato com os mestres chineses e a decisão em transformar a atividade em fonte de trabalho e renda podem ser algum desses pontos. É o que Bosi (2004, p.19-20) afirma ao dizer que, a despeito de colher uma enorme quantidade de informações factuais, o que mais importa é, a partir delas, fazer emergir uma visão de mundo. Em suas palavras:

Como arrancar do fundo do oceano das idades um “fato puro” memorizado? Quando puxarmos a rede veremos o quanto ela vem carregada de representações ideológicas. Mais que o documento unilinear, a narrativa mostra a complexidade do acontecimento. É a via privilegiada para chegar até o ponto de articulação da História com a vida quotidiana.

Diante dos objetivos da pesquisa e das decisões metodológicas tomadas, é possível estabelecer algumas questões a serem dirigidas aos entrevistados. No que concerne à história de vida partirei da simples interpelação: “Conte-me sua história de vida”. A partir daí, o entrevistado terá liberdade para expor sua narrativa, sendo papel do entrevistador incentivá-lo a

se aprofundar em certos pontos que julgar cruciais para a pesquisa. Nesse ponto, a história de vida começa a se entrecruzar com a história oral temática, sendo necessário estabelecer questões mais específicas, como:

1. “O que é ser chinês para você?”;
2. “Como é ser um brasileiro discípulo de um mestre chinês?”;
3. “Teve alguma dificuldade pelo fato de ser brasileiro no Kung Fu?”;
4. “Você lembra-se de alguma ocasião/exemplo em que notou que o fato de seu mestre ser chinês influenciou a relação entre vocês?”
5. “Cite exemplos de situações em que você percebeu alguma barreira pelo fato de você ser brasileiro e seu mestre ser chinês.”
6. “Por que escolheu o Kung Fu como arte marcial para sua vida?”
7. “O que é tradição para você?”
8. “Na sua opinião, a tradição é importante no Kung Fu? Por quê?”
9. “Qual é, na sua opinião, a diferença entre um Kung Fu tradicional e um Kung Fu não tradicional?”

Tais questões poderão ser realizadas tanto diretamente ao sujeito, quanto servirão de base para a análise das histórias de vida, ou seja, de forma direta ou indireta todo o discurso do entrevistado será interpelado sob a referência desse breve roteiro. Além disso, há outros pontos a se considerar em relação a essas questões. Foi cogitada a possibilidade de, com a intenção de aprofundar a discussão em relação às questões étnico-raciais, destrinchar as questões 2, 3 e 5 em relação à autodeclaração de quesito cor/raça adotado pelo IBGE (branco, preto, pardo, amarelo e indígena), ou seja, substituir a palavra “brasileiro” pela escolhida na autodeclaração. Contudo, essa opção foi descartada em razão de que estaria sujeita à reinvenção de novas cristalizações de identidade étnico-racial e não se constituiria como questão de pesquisa, uma vez que a elas se sobrepõem as identidades culturais, ou seja, o que está preponderantemente em jogo é o fato de que um, o mestre, é chinês e o outro, o discípulo, é brasileiro. Outro ponto também atravessa a questão 5, bem como a 4, que é o fato de, uma vez que as entrevistas serão apresentadas na forma de verbetes biográficos, uma estratégia para alcançar maior profundidade e verticalização na narrativa do entrevistado é tratá-la em termos de episódios cruciais a partir de exemplos fornecidos pelo entrevistado (DENZIN, 1984).

A transição da história oral para a escrita, por sua vez, não se dará por meio de mera transcrição. O trabalho de textualização da narrativa, conforme alertam Meihy e Holanda

(2007, p. 133), requer uma recriação, uma ação transformadora, uma vez que as palavras ditas perdem sua dimensão etérea e abstrata para ganhar a plástica e a concretude das letras grafadas. Os autores se voltam, por conseguinte, ao processo de *transcrição*. Tal conceito foi criado por Haroldo de Campos que, em seus esforços para traduzir textos clássicos para o português, considerou o fato de que não é a simples tradução das palavras que garante a tradução dos sentidos textuais. Essa idéia foi apropriada pela história oral a qual compreende que, assim como entre as línguas, a passagem do oral para o escrito carece de “tradução” (MEIHY e HOLANDA, 2007, p. 134).

A transcrição envolve a reorganização da narrativa com o intuito de deixá-la esteticamente aprimorada e melhorar a compreensão do que foi dito, admitindo o registro, inclusive, da comunicação não-verbal e da intenção da fala, ao que Meihy e Holanda (2007, p. 135) chamam de “performance” do entrevistado, inspirado na obra do filósofo britânico John Langshaw Austin. Desse modo, a ação transcriadora não admite apenas o verbal, palavra por palavra: ela é uma produção de texto que tem como autor o próprio diretor da pesquisa, que imprime nele suas impressões e interpretações. Tem-se, então, que o processo de transcrição se inicia com a entrevista, mas vai mais além, pois requer uma interpretação atenta do que foi dito e uma escrita que preze pela melhor compreensão da narrativa.

Tomo aqui o modelo das transcrições proposto por Meihy e Holanda (2007) como referência para exibição das histórias de vida, ainda que não as realize com as mesmas características estilísticas desses autores, a saber, a utilização do discurso indireto e da narração em primeira pessoa. Isso porque considero importante demarcar os momentos nos quais o/a entrevistado/a recorre à lembrança de cenas e episódios marcantes em sua vida. Tais lembranças, por sua vez, foram reiteradas vezes contadas em forma de diálogo com outrem ou como uma tentativa de reproduzir uma fala literalmente e, dessa forma, serão apresentadas em forma de discurso direto (com o uso de travessões e com um recuo de parágrafo maior ou, quando presentes no corpo do texto, deixando o período entre aspas). Assim, espero com esse recurso de estilo emprestado da literatura evidenciar para o leitor em quais momentos o entrevistado lançou mão de um discurso lastreado por uma memória individual pautada pela experiência e contado em forma de episódio ou cena, em contraste com o texto escrito em discurso indireto e em terceira pessoa.

Levando isso em consideração, as histórias de vida serão apresentadas integralmente em forma de verbete biográfico em um dos capítulos da dissertação, sendo que a análise das narrativas com enfoque nas concepções sobre tradição será realizada em um capítulo posterior. Esse modelo de disposição das entrevistas vem sendo estudado no Grupo de Estudos Olímpicos

da EEFÉ-USP para a elaboração da Enciclopédia Olímpica Brasileira –fruto de um trabalho de mais de 10 anos em torno de pesquisas com as histórias de vida de todos os atletas olímpicos brasileiros – e já foi apresentado nas dissertações de mestrado de Nascimento (2012) e Lima (2012) e na tese de doutorado de Nunes (2011), todos orientados pela Prof^ª. Dr^ª. Katia Rubio, a qual trabalha com esse método desde sua tese de doutorado (RUBIO, 2001). Vale ressaltar que, admitindo a não-neutralidade do pesquisador em relação aos seus sujeitos de pesquisa, cada história de vida será precedida por uma espécie de “diário de campo” sobre as impressões que tive ao realizar a entrevista, podendo abranger questões relativas aos primeiros contatos realizados, ao deslocamento até o local da entrevista e ao modo como a conversa se deu.

No que se refere aos cuidados éticos, além daqueles já previstos pela metodologia adotada – devolução de textos parciais dos verbetes biográficos para conferência e construção coletiva do conteúdo, além da entrega do texto final e acesso integral ao trabalho a qualquer momento –, cada entrevistado foi informado, desde o contato inicial, sobre os objetivos e métodos do estudo. As entrevistas, por sua vez, ocorreram em local e horário de escolha dos mestres, alertando-os para o estabelecimento de uma ambiência propícia para uma conversa prolongada de aproximadamente uma hora e meia. Além disso, todos assinaram e mantiveram uma cópia do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (APÊNDICE B), de acordo com o estabelecido pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Escola de Educação Física e Esporte da USP, o qual aprovou a pesquisa sob o CAAE: 02877512.0.0000.5391.

2.3. O “campo esportivo” como referencial teórico de análise

“Há um modo de compreensão totalmente particular, em geral esquecido nas teorias da inteligência, e que consiste em compreender com o corpo. Há uma infinidade de coisas que compreendemos somente com nosso corpo, aquém da consciência, sem ter palavras para exprimi-lo. O silêncio dos esportistas (...) deve-se em parte, quando não se é profissional da explicitação, ao fato de haver coisas que não se sabe dizer, e as práticas esportivas são essas práticas nas quais a compreensão é corporal. Em geral, só se pode dizer: ‘Olhe, faça como eu’” (BOURDIEU, 2004a, p. 219).

Pierre Bourdieu – que nessa epígrafe se aproxima curiosamente da noção de Kung Fu apresentada por Anne Cheng na também epígrafe da introdução dessa dissertação – foi um dos raros autores que reservou às práticas corporais alguma atenção no campo das teorias sociais e,

juntamente com Norbert Elias e Eric Dunning, é uma das poucas referências para a Sociologia do Esporte que se aproxima do campo enquanto sociólogo. Além disso, propôs, ainda que em linhas gerais, uma metodologia específica e emergente do próprio contexto das práticas para estudar as manifestações esportivas. Isso o faz se distanciar sensivelmente de Elias e Dunning, uma vez que, como dito na introdução, estes buscavam observar as repercussões da teoria do Processo Civilizador na constituição dos esportes modernos (DUNNING, 1992, p. 11). Bourdieu (2004a), por outro lado, pondera que ao campo esportivo deve ser lançado um olhar específico na consideração analítica de sua dinâmica ao mesmo tempo em que se deve interpelá-lo diante do espaço social com o qual cada prática se relaciona. Nesse sentido, as práticas esportivas requerem uma atenção específica que pode não ser contemplada por uma explicação sociológica geral, mas que, entretanto, não subjaz sem o cotejamento desta.

Essa aproximação é, por vezes, impedida pela posição desfavorável daqueles que se dedicam à intersecção entre ciências humanas e as práticas corporais. Falando sobre os sociólogos do esporte, Bourdieu (2004a) se remete a uma dupla dominação que os afeta: no universo da sociologia existem pessoas que poderiam falar do esporte, mas o conhecem pouco (ou mal) em termos práticos e não se dignam a fazê-lo; no universo do esporte há aqueles que conhecem muito bem a prática esportiva, mas que não sabem como falar dele. Em suas palavras “a lógica da divisão social do trabalho tende a se reproduzir na divisão do trabalho científico” (BOURDIEU, 2004a, p. 207).

A constituição de uma Sociologia do Esporte, de acordo com o esboço de Bourdieu (2004, p. 208), se deve à análise de que as práticas esportivas correspondem a um sistema no qual cada elemento recebe seu valor distintivo, ou seja, cada esporte deve ser compreendido em relação com o conjunto das práticas e não isoladamente. A questão emergente é a seguinte: que posição um esporte ocupa no espaço/campo dos esportes? Esse campo esportivo, por sua vez, pode ser constituído a partir de indicadores sociais que se aproximam de dados quantitativos – como a distribuição de praticantes segundo sua posição social, distribuição das federações, número de adeptos, as riquezas, a posição social dos dirigentes, etc. – e qualitativos, como a relação que essas práticas estabelecem com o corpo, favorecendo ou exigindo o contato direto ou a exclusão do contato, por exemplo. A partir desse panorama é preciso relacionar esse campo esportivo com o espaço social nele manifesto.

O trabalho a ser realizado é o estabelecimento das propriedades e razões sociais que vinculam uma prática esportiva com os gostos e preferências de uma categoria social, pois muitas experiências com o corpo provem do mundo físico e social. Em outras palavras, há uma relação entre o distanciamento dos corpos dos praticantes e a distinção social da prática. O

mesmo ocorre no tocante à eufemização da violência. Contudo, se “a distância social se traduz na lógica dos esportes” (BOURDIEU, 2004a, p. 209), não é uma relação direta entre um esporte e uma posição social que se busca na análise do campo esportivo, mas sim o diálogo que se estabelece entre este e o contexto social.

Desse modo, um dos motores das transformações nas práticas são os interesses em manter, no nível das próprias práticas, a distância existente entre as posições sociais. A história dos esportes, portanto, só é história estrutural se considerar as mudanças no campo esportivo, quer seja com a criação de uma vertente nova, quer seja com a difusão de uma já existente. Por outro lado, a história das transformações não prescinde do conhecimento do que era a estrutura antes das transformações. Nesse ponto, Bourdieu (2004a, p. 210) pondera que a oposição entre estrutura e transformação é fictícia, pois há uma relação interdependente entre ambas, uma vez que só é possível compreender as mudanças a partir do que era a estrutura e esta, por sua vez, não fica imune aos deslocamentos provocados por movimentos transformadores. Essa dinâmica entre estrutura e transformação também é expressa nas dificuldades impostas pela denominação de um esporte que, longe de dar a ideia de unidade nominal, muitas vezes mascara uma grande dispersão da prática.

Para Bourdieu (2004a), dois espaços se relacionam para o estabelecimento e difusão das práticas esportivas: o das práticas possíveis e o das disposições a serem praticadas. Tais espaços não são independentes, pois as disposições, assim como em outras relações de consumo, podem ser criadas pela oferta de práticas. Esta, por sua vez, está ligada ao momento no qual a concepção da prática esportiva é estabelecida. Sendo assim, ainda que as propriedades intrínsecas (quer seja de um esporte, música ou texto) possam definir suas possibilidades de uso, seus limites sociais são mais alargados, diversificados, restringidos ou constrangidos pelo uso dominante que se faz deles. Assim como as interpretações de uma obra literária, o esporte apresenta uma elasticidade nas suas apropriações. Seu sentido “intrínseco”, ou primeiro, pode ser alterado para seu oposto. Pode, inclusive, receber sentidos diferentes em um mesmo momento. Sobre apropriações e interpretações, Bourdieu (2004, p. 215-6) demarca:

O esporte é um pouco como uma obra musical: uma partitura (uma regra do jogo, etc.), mas também interpretações correntes (e todo conjunto de interpretações do passado sedimentado); e é com tudo isso que cada novo intérprete se defronta (...) quando propõe a “sua” interpretação. Seria preciso analisar, nessa lógica, os “retornos” (a Kant, aos instrumentos de época, ao boxe francês, etc.).

Entre uma visão sincrônica – na qual o programa de uma denominação esportiva parece sugerir uma ligação direta às disposições dos sujeitos relacionados a determinadas posições sociais – e outra diacrônica, que pode dar a entender que uma prática pode ser adotada por todos abrangendo disposições muito diversas, Bourdieu (2004a) se aproxima mais da segunda, pois considera que essa perspectiva traz a vantagem de evitar uma tendência à relação direta entre a posição social e a prática e à cristalização das tomadas de posições estéticas em função das posições sociais. Contudo, essa “elasticidade semântica”, que pode alcançar práticas diferentes ou a mesma prática em momentos distintos, não se dá infinitamente nem ao acaso.

A partir disso, a pesquisa com as práticas esportivas resulta do “desenho” da relação entre os espaços de produtos oferecidos e o espaço das disposições associadas à posição ocupada no espaço social e passíveis de se expressarem em outros tipos de consumo (BOURDIEU, 2004a, p. 211). Como método, Bourdieu aponta para a necessidade de se instaurar uma dialética entre o global e o particular, a partir de uma construção de um “esboço” do conjunto do espaço considerado antes de destacar um pequeno aspecto da realidade desse espaço. Assim, contrariando as “expectativas positivistas”, tende-se a desaparecer o antagonismo entre uma macro e uma microsociologia, “entre a construção das estruturas objetivas e a descrição das representações subjetivas dos agentes” (2004a, p. 212).

No que diz respeito a essa pesquisa, as sugestões de Pierre Bourdieu em relação a um “programa para uma sociologia do esporte” auxiliam na disposição de um panorama para a compreensão, em primeiro lugar, do campo esportivo em que se insere o Kung Fu/Wushu – cujo “esboço” se iniciou nos capítulos introdutórios e continuará a ser desenhado mais à frente – para, em um segundo momento, lançar o olhar para um dos aspectos desse campo que aqui é tomado como central e estruturante: o papel da tradição na legitimação dessas práticas corporais. Para tanto, recorri às histórias de vida para acessar as “representações subjetivas” desses agentes ou, de acordo com os referenciais metodológicos de Maurice Halbwachs, para analisar como se dá o trânsito entre a memória individual e a memória coletiva desses sujeitos significativos.

3. Verbetes biográficos: o que ouvi das histórias de vida

3.1. Mestre Leo Imamura

3.1.1. *Relato sobre a primeira entrevista (17 de agosto de 2012)*

A distância da Cidade Universitária, onde me encontrava, até o local onde ocorreria a entrevista, no Bairro do Brooklyn, não era muito grande. Mesmo assim, saí com uma hora e meia de antecedência levando em consideração o caminho que não conhecia, o trânsito, a procura pelo local e eventuais desencontros. Essa decisão acabou sendo acertada. Desci do ônibus em um lugar desconhecido e o mapa que carregava não foi de grande valia para me orientar. Após pedir informações em postos de gasolina e para pessoas que conversavam na calçada, me deparei com a Avenida dos Bandeirantes. Anapurus, Nhambiquaras e Maracatins são alguns dos nomes das ruas que “morrem” nessa via, uma triste coincidência (ou talvez não) que somente a capital paulista é capaz de reproduzir. Tais confluências também ajudam a tornar essa via uma das mais movimentadas da cidade. E, de fato, demorei mais de 10 minutos somente para atravessá-la, não sem dificuldades. Do outro lado, caminhei em companhia de pessoas que, à primeira vista, passavam seus dias ali mesmo, na calçada e nos canteiros, carregando suas mantas, papelões e tudo aquilo que poderia possuir algum valor para suportar aquela condição. Com essa imagem em mente, cheguei à calma e arborizada Rua Nova York, a qual contrasta com o barulho da Avenida que lhe dá acesso e, em certa medida, com seus cenários de pobreza também.

Logo após a esquina se encontrava o local combinado para o encontro. A fachada da casa, quase completamente encoberta por um portão de ferro, apresenta um pequeno símbolo semelhante a uma flor de ameixa, bastante comum no círculo das artes marciais chinesas. Não poderia deixar de mencionar que já conhecia a “Casa dos Discípulos”: havia sido levado a ela dois anos antes por um dos discípulos de Mestre Imamura, o professor da EEFUEUSP Walter Roberto Correia. À época fui convidado juntamente com outros três colegas para realizar uma visita ao local por conta de uma vivência em artes marciais que tivemos em algumas noites de sexta-feira daquele ano. Segundo o website da Moy Yat Ving Tsun Martial Intelligence:

“Fundada em fevereiro de 2010, na cidade de São Paulo, a Casa dos Discípulos tem propósito de cultivar o Sam Faat, conceito de aprendizagem do Kung Fu preconizada por Grão-Mestre Moy Yat, também chamada por ele de ‘kung fu life’, ou seja, ‘vida-kung fu’. Os discípulos de 1a. e 2a. geração do Mestre Leo Imamura são os mantenedores da Casa dos Discípulos, estando ela disponível a todos os descendentes do Grão-Mestre Moy Yat, de todo o mundo” (MYVT, 2014).

Dessa vez, fui recebido por Maria Cristina, discípula de Mestre Imamura, a qual, muito gentil e habilmente, me ofereceu água, estando eu ofegante pela jornada, e compartilhou algumas palavras até a chegada do entrevistado que estava reunido com uma discípula estadunidense no andar de cima. A casa não havia mudado muito: o chão de granito ou mármore branco continuava extremamente limpo e polido e as paredes estavam ornadas com algumas poucas gravuras, principalmente relacionadas à imagem do Grão-Mestre Moy Yat (梅逸 *Mui4Yat6*) do qual Mestre Imamura é discípulo.

Antes de subir até o escritório onde ocorreria a entrevista, Mestre Imamura designou outro discípulo para apresentar uma sala que eu não conhecia na qual se encontrava a exposição permanente “Ten Times One”, composta por dez fotos sacadas do Grão-Mestre Moy Yat em momentos e poses especiais de sua vida, sendo que em algumas, Mestre Imamura estava ao seu lado. Quase sussurrando, pois o eco feito na sala nos constrangia a falar em tom normal, o discípulo me explicou que o papel das fotos era feito de um material peculiar e muito caro, uma vez que a idéia era deixar as fotos à semelhança de pinturas, possivelmente uma alusão ao talento como artista plástico de Grão-Mestre Moy Yat.

No escritório de Mestre Imamura havia uma mesa com livros, um notebook e uma bandeja com um bule de chá e xícaras sem alças. A entrevista seria conduzida ali. Talvez por já ter algum contato com alguns aspectos da cultura chinesa, percebi que seria pouco cortês eu não aceitar a bebida quando oferecida. E, com efeito, uma vez aceito esse gesto de polidez por quem recebe visitas dentro de sua própria casa, não tive mais minha xícara vazia, sendo preenchida constantemente por Maria Cristina. Não poderia deixar de mencionar que a fala de Mestre Imamura não fora testemunhada somente por mim; os três discípulos que estavam na Casa se posicionaram ao lado da mesa e acompanharam todo o processo, causando-me certa timidez no começo. Tal fato pode ser notado pela minha dificuldade em formular algumas perguntas inicialmente.

Outro ponto importante a ser notado é a mudança de postura do Mestre durante a entrevista: inicialmente ele dividia a atenção entre a narrativa e seu computador. A partir da

metade da entrevista ele fechou a tampa do laptop e a conversa passou a ser um pouco mais fluida, sendo interrompido apenas uma vez por uma ligação ao celular. Seu envolvimento com a situação pode ser notado também pelas várias referências à disponibilidade do material de sua biblioteca para ser consultado por mim a fim de dar mais “consistência teórica” à pesquisa.

Após os 88 minutos de entrevista, Mestre Imamura me ofereceu uma carona no carro de uma discípula até próximo da estação Morumbi da CPTM¹⁴, já que ele teria um compromisso, marcado pelo celular durante a entrevista, naquela região. Durante o trajeto discutimos um pouco mais sobre Kung Fu, em uma conversa que não foi gravada, sendo que ele também realizou diversas questões sobre a minha prática em artes marciais. A despedida foi marcada por um forte aperto de mãos, pelo interesse em me auxiliar com a pesquisa e pelo único sorriso da parte dele durante todo o encontro.

3.1.2. Relato sobre a segunda entrevista (21 de dezembro de 2012)

Ao terminar a primeira versão da História de Vida de Mestre Imamura, notei que houve uma falta de habilidade da minha parte em buscar um aprofundamento de certos aspectos e mesmo dar continuidade aos que haviam sido brevemente verticalizados, uma vez que parei de instigá-lo a falar sobre a sua vida após o momento em que ele se tornou oficialmente discípulo de seu mestre em uma cerimônia específica. Talvez pelo nervosismo de ter sido a primeira entrevista para o mestrado, talvez por não termos estado, Mestre Imamura e eu, sozinhos na sala, não pude contemplar diversos pontos de sua história que, após uma primeira tentativa de escrevê-la, carecia de maior detalhamento.

Portanto, resolvi entrar em contato novamente e lhe enviar a prévia de sua História de Vida o convidando a falar mais demoradamente sobre ela. Após algum tempo recebi sua resposta e, depois de alguns problemas em conciliar sua agenda de eventos com o nosso encontro, Mestre Imamura sugeriu que a segunda entrevista poderia ser realizada na sua residência, localizada em uma cidade a aproximadamente cem quilômetros da capital paulista. A despeito do grande deslocamento, que percorreria de ônibus, não poderia deixar essa oportunidade passar uma vez que se tratava de um convite para compartilhar de tempo e espaço distintos dos da primeira entrevista. Vislumbrei que os laços pessoais entre mim e ele poderiam

¹⁴ Companhia Paulista de Trens Metropolitanos

se estreitar nessa situação e que ele se sentiria mais confortável e disposto a contar sua história mais calmamente.

Combinamos o horário da entrevista por volta das nove e trinta da manhã em função de compromissos que ele possuía pela tarde e, em razão disso, despertei às cinco horas para conseguir chegar às sete e quinze na Rodoviária da Barra Funda e fazer a primeira viagem, com duração de duas horas e meia, da única viação que faz o percurso. Durante a viagem, combati o sono com a releitura do esboço da História de Vida que havia elaborado e aproveitei para escrever as perguntas que gostaria de realizar para o Mestre, as quais giravam em torno da sua infância (“Como era vida quando criança?”, “Em que bairro morava?”, “Por que o interesse pelo esporte?”), da relação com o Mestre dele que morava nos EUA (“O que aconteceu no primeiro encontro?”, “O que ocorreu depois que se tornou discípulo?”) e das atividades que realizava no Brasil naquele momento (“O que fazia no Brasil nessa época?”, “Como conciliou os estudos com as viagens?”, “Já possuía alunos e um local de prática?”, “Como era feita a divulgação do seu trabalho?”).

Essa série de questões começou a ser pensada desde o momento em que comecei a escrever a sua história, sendo que nas entrevistas seguintes com outros Mestres pude realizá-las, quando necessário, logo no primeiro encontro. Desse modo, pude notar que, por mais clareza que eu pudesse ter em relação aos meus referenciais metodológicos, o momento de ir a campo e entrevistar os sujeitos, principalmente os primeiros, seria crucial para repensar perguntas e abordagens aos entrevistados. Tal percepção evidencia que o exercício de pensar o método não pode ser somente anterior ao momento da coleta de dados, mas é também um trabalho a ser repensado e refeito constantemente ao longo do processo de elaboração da pesquisa.

Chegando à Rodoviária da cidade, liguei para a residência do Mestre Imamura e uma voz feminina atendeu, logo repassando o telefone para ele que, sem hesitação, disse que me buscaria. A imagem formal do Mestre vestindo calça, camisa e sapatos sociais e que pouco sorria sofreu um abalo quando ele chegou em seu carro usando óculos escuros, camisa “Polo”, bermuda e tênis e, com um grande sorriso, apertou forte minha mão perguntando como havia sido a viagem e seu eu já havia visitado aquela cidade alguma vez. Prontamente percebi que essa seria uma experiência radicalmente distinta da primeira, a começar pelo momento da recepção que, dessa vez, foi realizada hábil e calorosamente pelo próprio Mestre e não intermediada pelos discípulos, como da primeira vez.

Não muito distante se encontrava o condomínio fechado onde ele reside com sua família. Ao chegar à casa, ele fez questão de me deixar entrar pela porta da frente enquanto

guardava o carro na garagem. Sua esposa me recebeu e me convidou para sentar. Após breve explicação sobre os motivos dessa segunda entrevista, Mestre Imamura ponderou que seria melhor realizá-la no escritório de sua esposa, em uma sala reservada com uma janela que dava para o gramado frontal do terreno. Assim que chegamos ao local, uma das trabalhadoras domésticas nos trouxe uma bandeja com suco de laranja, biscoitos e balas, tornando ainda mais acolhedora a recepção. Se a postura e atitude do Mestre estavam visivelmente distintas da primeira entrevista, a conformação do espaço também era completamente outra: sentamos em duas poltronas dispostas diagonalmente uma em relação à outra, não estávamos separados por uma mesa e não havia nem notebook, nem outras pessoas intermediando nossa conversa. Estávamos prontos para um diálogo mais informal.

Vale ressaltar que outro elemento presente na primeira entrevista estava ausente nesta: a câmera filmadora. Como a confirmação da entrevista se deu apenas na noite anterior ao encontro e eu não consegui me organizar para obter uma câmera emprestada do Grupo de Estudos Olímpicos, somente o áudio da entrevista foi gravado com meu telefone celular, mesmo com a generosa sugestão de Mestre Imamura em oferecer sua própria filmadora para tanto. Contudo, ainda que o registro dessa entrevista não contemple a “performance” corporal do entrevistado, é possível que a ausência da aparelhagem utilizada no primeiro encontro também tenha contribuído positivamente para a conversa.

Iniciei a gravação pedindo-lhe que contasse com mais detalhes acerca de sua infância. Mestre Imamura não só narrou com muito mais detalhes sobre esse período, como também recontou toda sua história de vida quase que sem mais nenhuma interferência de minha parte, o que veio a ocorrer por conta das perguntas específicas que havia escrito no ônibus ou de outras que seu discurso me sugeria. Desta feita, Mestre Imamura aparentou estar disposto a fazer uma narrativa mais aprofundada, uma vez que se deteve em diversos eventos que sequer havia mencionado no encontro anterior e que, muito longe de serem meros detalhes, foram momentos estruturantes para sua experiência enquanto praticante e mestre de artes marciais.

Outro ponto que acredito ser evidência dessas verticalizações em sua fala são os dois momentos nos quais Mestre Imamura pediu que eu “cortasse” o que ele havia dito, mas que, ainda assim, ele não se furtou em contar – mesmo sem exigir ou dar tempo para que eu desligasse o gravador – com o intuito de possibilitar uma melhor compreensão a respeito das conexões entre determinados acontecimentos de sua vida. Esse foi um momento significativo que me fez remeter às questões que começaram a surgir na construção dos referenciais metodológicos, e que, como pude notar, realmente faziam bastante sentido: o compromisso ético do pesquisador ao acessar e lidar com a memória, tão cara para seu interlocutor, tomando

o devido cuidado em respeitar tanto o tempo e o conteúdo da narrativa, como também os silêncios e as oclusões propositais.

Após a hora e meia de entrevista, Mestre Imamura me informou que sua esposa havia me convidado para almoçar com sua família e, enquanto esperávamos pela refeição, ele sugeriu que assistíssemos ao filme “The Lost Bladesman” (2011), não lançado no Brasil, sobre o general Guan Yu (關羽 *Guān Yǔ*) que viveu no período da segunda reunificação da China e que é patrono de muitas academias de artes marciais chinesas atualmente. “Pode tirar o tênis e sentar no sofá, porque você não está mais trabalhando” foi o que ele me disse antes de ligar o DVD. Contudo, essa relação amistosa construída com Mestre Imamura não pode ser desconsiderada como também uma parte do meu trabalho, ou seja, não poderia deixar de pensar esse gesto, bem como toda a experiência dessa segunda entrevista, como um importante dado de pesquisa, uma vez que evidencia as diferenças significativas no conforto e disponibilidade de Mestre Imamura entre uma entrevista e outra.

No dia 11 de junho de 2013, duas semanas após receber o texto final de sua história de vida para avaliação, Mestre Imamura convidou-me para um terceiro encontro novamente na “Casa dos Discípulos” para que discutíssemos pessoalmente. Cheguei antes do combinado e não havia ninguém no local, mas logo ele apareceu caminhando pela rua acompanhado de Maria Cristina, a discípula que me recebera da primeira vez, e mais dois discípulos. O sorriso e o aperto de mãos do segundo encontro se repetiram e nos dirigimos não para o seu escritório, mas para o ambiente que fica logo em frente ao altar em homenagem ao Grão-Mestre Moy Yat. Repetiu-se a testemunha dos três discípulos e a oferta de chá, mas dessa vez me senti mais confortável para conversar.

O primeiro assunto abordado por Imamura, antes mesmo de me sentar, se referiu a como caminhava minha pesquisa, pois ele havia ficado curioso pelo formato do texto que apresentei. Dirimidas as dúvidas, ele sugeriu que utilizasse a romanização “Ving Tsun” e não “Wing Chun” para se referir à arte marcial desenvolvida por ele. Para tanto, me convidou a observar alguns certificados pendurados na parede da casa e pediu para um dos discípulos trazer um livro de sua biblioteca. Munido dessas referências, Imamura explicou que até 1967 a denominação era “Wing Chun”, mas em 28 de outubro desse ano foi fundada a primeira entidade de artes marciais reconhecida em Hong Kong: a Ving Tsun Athletic Association. Tanto no nome quanto no documento de fundação, a grafia alfabética da arte marcial é “Ving

Tsun”. Quanto à denominação, até essa época, no então protetorado britânico, eram proibidas quaisquer associações em torno das artes marciais (por isso a presença genérica de “Athletic” no nome). Contudo, dada a incontestável difusão destas na sociedade, inclusive entre agentes do Estado, como oficiais de polícia, a proibição foi anulada e, em 1970, é fundada a Hong Kong Chinese Martial Arts Association, contando com a presença de Ip Man e do primeiro presidente da Ving Tsun Athletic Association. Assim, a denominação “Ving Tsun” é adotada desde a linhagem de Ip Man e não somente de Mestre Moy Yat e o modo “Wing Chun” foi popularizado pela revista Black Belt com artigos de Adam Hsu.

Mestre Imamura também comentou sobre a importância da realização de trabalhos desse tipo por configurar uma homenagem para com os mestres entrevistados, assim como fizeram os pesquisadores Rodrigo Apolloni, Felipe Marta e Fernando Dandoro, este último sendo aluno do próprio Imamura. Ele também recomendou outras referências para a pesquisa e mais uma vez se dispôs a ajudar no que for preciso com o acervo que possui. Além disso, perguntou como a elaboração do trabalho alterou minha relação com o Kung Fu. Isto posto, Mestre Imamura se responsabilizou a entregar o texto final revisado até o final do mês de julho e comentou que chegou a mostrá-lo para o seu pai, o qual fez uma série de comentários e apontamentos. A despedida veio acompanhada da cordialidade de todos os presentes, da recordação de Maria Cristina de nosso primeiro encontro e de um abraço inédito e inesperado de Mestre Imamura. Recebi a devolutiva do texto final, que segue, três dias depois.

3.1.3. História de vida

O neto de japoneses Leo Akio Imamura nasceu em 1963 na cidade de São Paulo. Sua infância foi vivida quase que inteiramente no Jardim da Saúde, na zona sul da capital, um bairro com uma concentração muito grande da colônia japonesa. A compra da casa nessa região foi uma coincidência, motivada pela oportunidade e não por escolha. Ela se localizava numa travessa da principal via do bairro, a antiga Estrada do Cursino, hoje Avenida do Cursino, que naquela época ainda não era asfaltada.

Seu pai, Malho Tosimi Imamura nasceu em uma família de imigrantes e, para estudar, teve que trabalhar desde os 12 anos. Morava em Martinópolis e foi para Tatuí fazer um curso de Mecânica durante quatro anos na Escola Industrial “Sales Gomes”. Em seguida veio para a capital paulista e estudou mais três anos na Escola Técnica “Getúlio Vargas” na especialidade

de Máquinas e Motores para depois cursar Engenharia Mecânica na atual FEI que antigamente fazia parte da PUC. Conheceu a mãe de Leo, a farmacêutica Mioko Kuroiwa, no dia de sua formatura e, após um namoro rápido, se casaram no final do ano, em 1961. A casa no Jardim da Saúde onde foram morar era exatamente igual a todas as outras casas do bairro: 300 metros quadrados, 10 por 30.

Seu pai, formado engenheiro, trabalhou inicialmente nas Indústrias Matarazzo e posteriormente na fábrica de carros Willys, que depois foi comprada pela Ford. Pouco tempo depois, ingressou no Centro Tecnológico de Hidráulica da Escola Politécnica da Universidade de São Paulo, onde se aposentou após 30 anos de atividade profissional. Assim, a família Imamura vivia a dinâmica da classe média. Sem grandes extravagâncias, seus pais sempre valorizaram a importância dos estudos acadêmicos. Mestre Imamura relembra que hoje em dia as pessoas buscam o serviço público por conta da estabilidade e da perspectiva de uma boa aposentadoria. Mas seu pai não se pensava assim. Sua dedicação ao funcionalismo público vinha da satisfação de contemplar sua vocação como engenheiro e pesquisador.

Leo Imamura é o mais velho de quatro irmãos. Era uma família que pode ser considerada grande. Durante um período, seu pai teve como automóvel o Fusca. Algumas lembranças relacionadas ao carro são engraçadas: os três filhos mais velhos sentavam-se no banco traseiro e o pai retirava o tampão que se apoiava nele para que o mais novo, quando era pequeno, ficasse atrás do banco. Não usavam o cinto de segurança e eles todos se divertiam.

Leo teve um contato intenso com diversos esportes. Seu avô materno, apesar de nunca ter praticado, gostava muito de lutas, particularmente a luta livre. Diziam que ele havia puxado o avô. Assim, com oito anos, seus pais o colocaram no Judô. Porém era outra modalidade esportiva que encantava Leo: o futebol, o qual conheceu com os amigos e na escola. Ele o considerava não somente como uma atividade de lazer descomprometida, já que participou de projetos na primeira escola de futebol existente no país, em 1975. O Brasil, segundo ele, passava por uma situação difícil em termos futebolísticos: o futebol em campos de várzea, em sua opinião, o lugar que mais revelava jovens talentos, estava passando por um processo de extinção com o crescimento urbano e a derrota na Copa do Mundo de 1974 impulsionou a criação de escolas de futebol no país em um “Projeto Olímpico” elaborado pelo governo. Mestre Imamura lembra-se que um professor foi especialmente enviado à Alemanha, o Professor Ronaldo Alves, para trazer ao Brasil esse modelo de prática do futebol que havia sido desenvolvido na Europa. O objetivo era preparar garotos dentro da escola de futebol para encaminhar para o profissional. Existiam dois projetos paralelos: um social e outro de alto nível; Leo Imamura começou no primeiro e logo foi encaminhado para o segundo.

Dedicava-se integral e seriamente a treinamentos matutinos e vespertinos e disputava alguns torneios. Entretanto, para o goleiro, posição em que atuava, o esforço não é suficiente para se tornar um profissional e ele passou vários desafios de ordem emocional, dentro e fora do campo. Uma delas aconteceu quando o treinador, Professor Margutti, resolveu apostar em Leo, que estava no último ano do infantil, para ser titular do time juvenil, sendo que um dos seus reservas estava no último ano de juvenil. No dia da estreia, Leo machucou o pé antes mesmo de jogar. Na época, Imamura creditou esse acontecimento a uma falta de sorte, mas atualmente ele enxerga isso mais como uma espécie de autossabotagem, como um temor não enfrentado de modo consciente. Se ele estava tecnicamente preparado para tal desafio, não poderia dizer o mesmo em relação a questões emocionais.

Seu treinador ficou muito irritado com o ocorrido, pois havia defendido veementemente perante a comissão técnica a escalação de Leo. Assim, ele foi para o banco de reservas e permaneceu ali durante o ano todo, sendo o João, o goleiro que estava no último ano do juvenil, titular do time. Na temporada seguinte, já em seu primeiro ano como juvenil, com mais experiência, Leo retornou à titularidade e ficou seis partidas sem tomar um gol. E nessa sexta partida, Leo voltou a se lesionar, dessa vez no quadril. Isso porque, como conta, a região do campo onde o goleiro permanecia era composta por um terreno ruim, sem grama, e as repetidas vezes em que ele se lançava para pegar a bola, causavam muitos machucados. A isso era somado o fato de que se jogava com um shorts que possuía uma abertura na lateral, não oferecendo quaisquer proteção à lateral da coxa. Existia certo preconceito com goleiros que utilizavam calças e joelheiras, pois essas vestimentas estariam reservadas somente, no máximo, para os treinamentos, nunca para goleiros em jogos oficiais. A cada jogo, Leo se permitia cair apenas uma vez, caso contrário, ficaria a semana inteira cuidando das lesões. Foram situações como essas que o fizeram dar uma importância muito maior aos aspectos emocionais das práticas corporais, uma vez que antes acreditava que apenas um treinamento físico e técnico intenso trariam o bom desempenho.

Apesar de continuar a jogar futebol atualmente como uma forma de lazer, Leo Imamura abandonou a prática após essas lesões. Na busca de uma alternativa para os seus desafios emocionais, ele começou a se voltar cada vez mais para as artes marciais. Assim, a decisão de deixar o futebol se deu por conta de um processo pessoal no intuito de se preparar melhor emocionalmente, buscar uma prática que fosse mais integral, não só corpo nem só intelecto. Essa é, para ele, uma reflexão muito cara no sentido de que nas artes marciais é possível realizar um exercício de se observar o que está “por trás do movimento físico” e do que poderia

ser “estendido para a conduta”, bem como beneficiar de um modo mais amplo o indivíduo que pratica.

Leo percebia que havia, então, alguma coisa entre o corpo e o intelecto que fazia sentido para ele e para a sua experiência: era uma pessoa muito insegura, muito agressiva e começou a canalizar isso para as lutas, muito inspirado nas palavras de pessoas como Bruce Lee. Leo achava interessante a segurança que ele tinha, gostava de vê-lo “lutar”, da confiança que ele tinha mediante certas situações como, por exemplo, nas entrevistas. Imamura tinha acesso a elas em materiais raros que tratavam do tema.

No que é hoje conhecido como o ensino médio, Leo Imamura estudou no Colégio Objetivo, instituição de ensino privada da capital paulista. Lá se deparou com um caldo cultural composto por estudantes descendentes de coreanos praticantes de *Tae Kwon Do*, por descendentes de japoneses que praticavam Judô e Karate e os chineses adeptos do *Kung Fu*. Havia ainda os brasileiros que faziam um pouco de tudo. Toda essa multiplicidade de opções, principalmente no que tange a oferta de possibilidades relacionadas às artes marciais, lhe despertou o interesse ainda maior para a prática.

Contudo, a convivência entre esses descendentes não parecia ser harmoniosa, pois os praticantes de artes marciais rivalizam-se entre si e não hesitavam em fazer demonstrações impressionantes ou, até mesmo, em provocar combater para colocar à prova as potencialidades de cada estilo. Mestre Imamura lembra-se de um colega de *Kung Fu* que uma vez deu um chute que acertou a tabela de basquete. Naquela época, os jovens do Colégio Objetivo costumavam andar com o nunchaku¹⁵ para brigar, algo que era comum na instituição. Houve uma ocasião em que, no vestiário, dois praticantes de *Tae Kwon Do* se enfrentaram: um deles, que era coreano, pegou um nunchaku, começou a manipulá-lo e incitou os outros a enfrentá-lo. O outro lutador de *Tae Kwon Do*, que não era coreano, respondeu calmamente que tirava a arma de sua mão. O coreano, então, avançou e, com um chute, o outro lhe arrancou o nunchaku da mão, fazendo-o voar. Leo ficou muito admirado com aquilo.

São várias as lembranças das experiências de garoto: havia um colega descendente de japoneses, Osvaldo Koga, que trabalhava – e continua trabalhando até hoje, inclusive – no Ceasa e era praticante de Karate Kyokushin. No Objetivo, são os alunos, e não os professores, que mudavam de sala de uma aula para outra e, em uma dessas trocas, alguém começou a empurrar esse colega Karateca. Tão logo pediu para que parasse de empurrá-lo, ele notou que aquilo era uma provocação, virou-se com um potente chute e arrematou exclamando: “Você

¹⁵ Arma composta por dois bastões curtos unidos por uma corda ou corrente. Foi bastante utilizada por Bruce Lee em seus filmes

pensa que você é o que?!”, mas não obteve resposta, pois o outro “saiu voando” levando consigo os que estavam atrás dele. Para um garoto de 16 anos de idade, isso era “outro mundo”, mas Leo Imamura também teve problemas: começou a não frequentar mais a escola para sair com os amigos. A partir dessas experiências começou a se interessar pela vida, pelo que faz uma coisa ser mais importante que a outra, pelos motivos que fazem uma pessoa ser mais esperta ou mais inteligente que a outra.

Leo começava aí sua busca: teve seu próprio grupo, seus seguidores e começou a traçar objetivos. Acabou se tornando um líder nesse processo. Foi nesse momento que ele começou a fabricar nunchakus para vender.

Percebendo que o nunchaku era muito popular, ele começou a comprar canos de água no ferro-velho e, como seu pai era engenheiro mecânico, cortava-os em uma pequena oficina no quintal de sua casa, fazia os furos, colocava parafusos, correntes, passava fita isolante para proteger e colocava aquelas borrachas de pé de mesa para não machucar. Começou a vender. Os nunchakus de metal – ao contrário dos feitos em madeira, que quebravam mais facilmente quando atingissem o alvo – eram muito resistentes e os golpes realizados com eles poderiam ser fatais. Essa é uma avaliação que Mestre Imamura faz atualmente, pois, na sua adolescência, o interesse em vender as armas artesanais se sobrepujava a esses riscos. E como muitas pessoas não sabiam manejá-las, ele vendia nunchakus em um pacote do tipo “você compra, eu te ensino”. Nesse processo, as pessoas começaram a procurá-lo.

A habilidade com o nunchaku Leo Imamura adquiriu com alguns colegas e no Karate. Ele, que treinava Judô com o Professor Yoshiji Goshima, começou a frequentar aulas de Karate com o Professor Taketo Okuda. Na academia deste, havia um senhor que treinava com ele chamado Kazuo Osaka, um monge xintoísta que veio do Japão para fundar uma comunidade no Brasil. Por ver Leo como um jovem esforçado e, por ter sido um aluno do grande mestre de Kobudô, Motokatsu Inoue, Osaka não apenas o ajudou com o manuseio das armas de Okinawa, como forneceu materiais didáticos para Imamura e o contato entre eles permaneceu mesmo após o retorno do monge ao Japão.

Embora, como reconhece hoje, Leo Imamura não tenha aproveitado como deveria a oportunidade que teve de praticar com grandes mestres, ele buscava “experiências de campo”, muitas vezes conquistadas nos momentos de fuga da disciplina escolar: era comum ele e seus colegas faltarem às aulas. Seu interesse mudou totalmente do mundo acadêmico para ganhar a experiência de vida que ele achava que tinha muito pouco. E essa experiência não significava “ficar fazendo zona”, mas sim ganhar o traquejo para as demandas da rua, da vida, algo para qual se considerava muito despreparado. Sua personalidade agregadora permitia que pessoas se

reunissem em sua casa para praticar artes marciais com ele e algumas até se dispuseram a pagar por isso. A partir dessas experiências, começou a desenvolver algumas teorias. Isso tudo com 18 anos de idade!

Inspirado pelo ator Bruce Lee, Leo Imamura começou se envolver com o Ving Tsun Kung Fu. Além disso, sentia-se incapaz para praticar Karate com o Professor Okuda. Pessoa generosa, estrita e exigente, ele foi o primeiro professor profissional de Karate que veio formalmente do Japão, após participar de “treinos profissionais”, para fundar a “Nihon Karate Kyokai” no Brasil. Ele possuía uma noção de Karate bem intensa e Leo tinha grande admiração por ele. Tentava melhorar seu condicionamento físico, pois seu modelo era o Bruce Lee, e chegava a treinar até oito horas por dia. Porém sua resistência física era baixa e a asma que teve quando criança também o dificultava a desenvolver uma boa performance. O fato de ter se tornado goleiro se deve, em alguma medida, a essa condição.

Leo Imamura descobriu o Ving Tsun, uma arte marcial que ele vislumbrou ser mais adaptável às suas possibilidades físicas. Como essa arte não era muito difundida no país, começou a colecionar materiais sobre Ving Tsun e tentava praticar o que conseguia, mesmo porque, conhecia muitas pessoas que militavam no Kung Fu à época e que também estavam aprendendo nessas condições.

O meio mais apurado de aprender, em um período no qual a oferta de vídeo era escassa, eram fotocópias de livros conseguidas com amigos que também eram aficionados. Com essas pessoas, inclusive, Leo compartilhava diversas experiências de combate – em algo que poderíamos nomear atualmente como MMA – pois gostava da possibilidade de realizar lutas no solo com imobilizações. Isso o incomodava no Karate, pois Imamura não vislumbrava nele essas situações, algo que atualmente considera uma limitação de sua visão em relação à arte, não uma limitação desta em si. Foi nessa época que começou a praticar Ving Tsun com seu primeiro “Si Fu”: o Mestre Li Hon Ki, também conhecido como Mestre Kay, com o qual estabeleceu relação como aluno durante muitos anos. Leo Imamura foi apresentado primeiramente ao irmão dele, Mestre Li Wing Kay, por intermédio de uma de suas alunas e este, por sua vez, apresentou-o ao Mestre Li Hon Ki. A partir desse momento ele começou a praticar formalmente o Ving Tsun.

O seu contato inicial com o Kung Fu foi marcado por peculiaridades. A primeira delas diz respeito ao apreço que Leo Imamura nutria pelo Ving Tsun, mas que esbarrava no pouco interesse que ele cultivava em relação às outras manifestações de artes marciais chinesas, atitude que foi mudando com o tempo. Outra particularidade vivenciada nos primeiros contatos com o Ving Tsun por Imamura está relacionada ao fato de sua ascendência japonesa ser uma

questão a ser considerada. Havia, em suas palavras, uma “resistência natural” da comunidade chinesa em relação aos japoneses ocasionada pelos conflitos históricos envolvendo os dois países e que, por sua vez, se refletiam de certo modo em alguns preconceitos relacionados à nacionalidade do outro. Contudo, com o passar do tempo, ele percebeu que ao se demonstrar sincero em seu propósito em relação à arte marcial, a situação se invertia e, por vezes, ocorria inclusive um suporte maior por parte dos chineses pelo fato de ele ser descendente de japoneses e querer se dedicar a uma prática cultural chinesa.

Mestre Li Hon Ki, segundo Mestre Imamura, não veio ao Brasil com a intenção de se tornar um mestre de artes marciais, mas como havia sofrido uma cirurgia no joelho em função de um acidente como dublê cinematográfico, acabou viajando para São Paulo para visitar os pais e o irmão. Contudo, acabou ficando permanentemente. Além do Ving Tsun, Mestre Li Hon Ki praticava o *Tae Kwon Do* e essa relação com os filmes de artes marciais lhe rendeu um contato muito forte com a vertente Hung Gar (洪家Hung4 Ga1) de Kung Fu, uma vez que esse era o estilo mais utilizado nos filmes de ação de Hong Kong, época graças aos esforços dos artistas Lau Kar-leung (劉家良Lau4 Ga1-Leung4) e Gordon Liu (劉家輝Lau4 Ga1-Fai1). Foi o contato com cinema que levou Mestre Li Hon Ki a aprender o estilo Hung Gar. Por mais inusitado que possa parecer, Li Hon Ki era um dos poucos mestres atuantes no Brasil que haviam tido experiência de ensino de artes marciais na China. Era comum naquela época haver chineses que migravam muito jovens e começaram sua carreira docente somente depois de chegar ao Brasil.

A permanência de Mestre Li Hon Ki no Brasil o fez decidir por lecionar tanto Hung Gar quanto Ving Tsun no país, com a diferença que o primeiro seria ensinado de modo mais aberto e o segundo somente particularmente, para poucas pessoas, sendo que Leo Imamura era uma delas. Contudo, em decorrência de outra cirurgia, Mestre Li Hon Ki deixou essa turma particular aos cuidados de Imamura. Mesmo estando sob a tutela de um mestre reconhecido, Leo continuava seus estudos por livros. Em 1982, adquiriu um dos dois exemplares de um livro escrito por Grão-Mestre Moy Yat (梅逸Mui4 Yat6) que haviam chegado ao Brasil. Continha a genealogia, os provérbios marciais, as técnicas do Ving Tsun registradas em pedra e algumas poucas ilustrações. E foram essas características em um livro sobre artes marciais que chamaram sua atenção. Como algumas passagens não eram compreendidas por ele, a saída foi perguntar ao seu mestre o que poderia estar escrito ali. Mestre Kay, por sua vez, disse que apenas Grão-Mestre Moy Yat saberia dizer e que talvez mesmo em Hong Kong seria raro encontrar alguém que pudesse entender o que estava escrito.

No mesmo ano que Leo ingressou no curso de Direito da Universidade de São Paulo, prestou o serviço militar obrigatório, em pleno período de Ditadura Militar. Essa última situação, para um garoto de 19 anos, foi encarada de maneira positiva, pois ele conseguiu agregar séries de treinamentos em seu grupamento e foi reconhecido por isso. Leo serviu o exército em um pelotão da Polícia do Exército denominado “Pelotão de Investigação Criminal”, o PIC, uma seção na qual não se andava fardado. Sendo esse um pelotão diferenciado, não era comandado por um tenente, mas sim por um capitão e fora este quem convocou Imamura. Entrando no lugar onde estavam os recrutas, exclamou:

— Quero saber quem é o cara que luta aqui!

Leo ficou de canto, não disse nada e, mesmo assim, os olhos do comandante voltaram-se para ele:

— Tô falando com você. Levanta aí! O que você faz?

Como esse era um pelotão de investigação, era necessário possuir alguma habilidade técnica – como ser desenhista, fotógrafo, arquivista – ou mesmo motorista. Por isso o capitão lhe inquireu:

— Você sabe desenhar?

— Não, senhor.

— Você sabe tirar fotografia?

— Não, senhor.

— Você trabalha em escritório?

— Não, senhor.

— Você sabe dirigir, pelo menos, caramba?

— Sei.

Leo foi escalado, então, para ser motorista de viaturas do pelotão, inclusive o “camburão”, nos quais costumava se deslocar para realizar investigações e apurar ocorrências. Foram nas experiências deste período, ou seja, na “experiência real de rua” que Leo começou a compreender o que envolvia a crueza de uma situação de vida e morte em combate; poucos “sabem o que é lutar pela vida”. Este talvez seja o motivo pelo qual Mestre Imamura pode

compreender os ensinamentos de Grão-Mestre Moy Yat e a valorização do que ele denomina de “combate simbólico”, não o real. Isso leva algumas pessoas a questionarem-no de maneira jocosa: “Leo Imamura só ensina Kung Fu de mentirinha, porque é combate simbólico”. Contudo, ele rebate a essas críticas dizendo que a essência da arte marcial é o aprendizado através da experiência marcial e isso só possível por meio do combate simbólico.

Esse período no exército o fez ser reprovado no primeiro ano da faculdade de Direito, pois, além dos plantões que realizava, havia também as investigações nas quais ele permanecia o dia inteiro de campana esperando pelo suspeito. No período militar, existiam muitas pessoas que eram “falsos militares”: indivíduos que se passavam por militares para se aproveitarem dos benefícios do título. Leo participava de operações para prender esses sujeitos e, alguns que sabiam de sua especialidade em luta, desejavam que ele fosse sempre o acompanhante, uma vez que nas campanhas não era possível ir muita gente, apenas dois: o motorista e o investigador. Essa experiência lhe trouxe dividendos importantes para sua experiência pessoal como, por exemplo, ter tido a oportunidade de participar da equipe de segurança do Presidente e do Vice-presidente da República e de várias outras autoridades. Mestre Imamura confere a esse fato um disparador de grandes aprendizagens.

No seu quinto ano da faculdade de Direito, Leo Imamura decide abandonar os estudos para se dedicar exclusivamente ao Kung Fu. Por volta de 1987, o Brasil foi convidado para um curso de arbitragem de Wushu na China. Mestre Chan Kowk Wai (陳國偉 *Chan4 Gwok3 Wai5*) e o Mestre Chiu Ping Lok (趙平樂 *Jiu6 Ping4 Lok6*), conhecido como Mestre Lope, declinaram o convite, mas Mestre Li Wing Kay, que era o mestre mais jovem do grupo, se disponibilizou a ir. Autorizado, representaria o Brasil. Quando soube dessa notícia pelo próprio Mestre Li, Leo Imamura perguntou se poderia ir junto e ele generosamente aceitou. Era a primeira vez em anos que Mestre Li retornaria à sua terra natal, Hong Kong, sendo que aproveitaria a viagem para percorrer outras cidades. Leo ficou em Hong Kong.

A viagem para o território chinês foi conseguida através de contatos feitos por Mestre Kay. O irmão mais velho deles, o Sr. Albert Li, era gerente da Korean Air Lines, a empresa aérea mais popular para viajar até Hong Kong na época. Por conta disso, o Sr. Li era muito conhecido na comunidade chinesa. Como o voo da Korean Air Lines saía de Nova York, Mestre Li e Leo Imamura permaneceram dois dias nessa cidade, onde, coincidentemente, residia Albert Li. Essa breve passagem pela cidade estadunidense alteraria a relação que Leo estabelecia com o seu Kung Fu.

Ciceroneados por Albert, Leo e Mestre Li passaram, despretensiosamente, na frente da sede internacional da Moy Yat Ving Tsun em Chinatown. Foi então que Albert Li disse:

— Não é o estilo que você pratica? O Mestre Moy Yat é um artista e eu conheço um dos professores dele, de pintura. Vamos subir lá, vamos conversar com ele.

Pelas pouquíssimas informações que Leo obtivera, Grão-Mestre Moy Yat já estaria aposentado. Pensava que Mestre Moy Yat nem ao menos daria atenção àquele praticante brasileiro. Contudo, essa oportunidade não poderia ser perdida, pois ainda restavam dúvidas sobre o livro que Leo lera no Brasil e que “somente Grão-Mestre Moy Yat saberia dizer”. Mesmo esperando frieza, decidiu subir acompanhado dos irmãos Li.

Subindo as escadas, os três encontraram Mestre Moy Yat acompanhado da esposa Helen, do filho William e um aluno, que se tornaria um grande amigo, chamado Henry. Apresentaram-se e conversaram. Pouco tempo depois, Mestre Moy Yat dirigiu-se a Leo:

— Você pratica o Ving Tsun? Deixa eu ver o seu Siu Nim Tau¹⁶.

Leo mostrou e ele comentou:

— Muito bom! Muito bom! Faz o seguinte: você vai para Hong Kong, mas se você não encontrar nada do que você está buscando, pode voltar aqui que eu vou ajudar o seu mestre a desenvolver o seu Kung Fu.

Voltando para a casa de Albert Li, Leo ligou para seu mestre contando sobre o que havia ocorrido. Mestre Kay deu seu parecer:

— Se você tiver oportunidade, vai praticar, porque ele é um bom mestre.

Mesmo assim, o plano de Leo era apenas praticar com Moy Yat; não iria se desvincular de Li Hon Ki. Tratava-se apenas de “ajudar”. Contudo, Leo precisava viajar antes para Hong Kong. Em sua primeira viagem ao então protetorado britânico encontrou-se com alguns

¹⁶(小念頭 *Siu2 Nim6 Tau4*). Primeira forma de mãos do sistema Ving Tsun da linhagem de Moy Yat (MYVT, 2013b).

praticantes de Ving Tsun que haviam criado uma expectativa muito particular a respeito de quem era o brasileiro que estava para chegar e ser recebido por eles. A cor de pele e os traços dos olhos de Leo Imamura os fizeram questionar onde estaria o praticante de Ving Tsun do Brasil. Ao ouvirem a resposta, os chineses ficaram surpresos pelo fato de não se depararem com uma pessoa de feições ocidentais. Além dessa expectativa não correspondida, outra situação atravessou a relação que Leo estabeleceu com os praticantes chineses: a “barreira da língua”. Leo não falava chinês e apenas tinha pouca noção do inglês, por conta das aulas na escola, porém todos os seus colegas ali falavam apenas o chinês. Naquela época, a maioria dos mestres da primeira geração após Ip Man¹⁷ não falava inglês, sendo Mestre Moy Yat um dos poucos que dominava a língua.

A essas experiências somou-se um fato que foi decisivo na consideração de Leo a respeito da proposta de Moy Yat. A prática de Ving Tsun em Hong Kong gerou certa frustração para as suas inquietações ocidentais, pois, na maioria das vezes, Leo era corrigido sem quaisquer explicações. Pautada na diversidade, a transmissão chinesa admite vários “certos”. Em uma academia, ele fazia o movimento e o professor dizia: “Vou te mostrar como é o modo certo de fazer”. Em outra academia, já pensando que dominava o movimento corrigido na primeira, o instrutor mostrava outro modo de fazer, dizendo: “Assim é a maneira certa” e ensinava do jeito que Leo havia aprendido antes de ser “corrigido”. Ele começou a perceber, então, que poderia haver muitas maneiras corretas de realizar um mesmo movimento. No limite, não havia certo ou errado. Essa maneira de pensar a arte o frustrava demais, pois estava ainda muito imaturo para compreender o pensamento chinês. Era preciso buscar alguém que pudesse explicar a lógica e as possibilidades dos movimentos, mas a barreira da língua impedia isso em Hong Kong.

Isso contrastava com o que havia ouvido de Grão-Mestre Moy Yat. Leo havia ficado bastante impressionado quando, na execução do Siu Nim Tau, Moy Yat comentava: “Olha, essa parte que você tá fazendo é do Mestre X, isso aqui é do Mestre Y, isso aqui foi o Mestre Z que introduziu...”. Ele estava contando a história da forma no decorrer de sua execução e os mestres citados eram exatamente aqueles com os quais Mestre Kay havia aprendido. Leo se encantou com esse conhecimento, pois realmente apreciava aquilo. Em Hong Kong, Leo Imamura decidiu voltar para Nova York e ficar sob a tutela de Mestre Moy Yat. Era a primeira das 43 viagens que Leo Imamura faria por conta da relação estabelecida com ele.

¹⁷ Ip Man foi um mestre de Ving Tsun e representante da oitava geração de sua linhagem. Mestre Leo Imamura é seu seguidor, sob a tutela de Grão-Mestre Moy Yat (MYVT, 2013c). Além disso, o Patriarca Ip Man é bastante conhecido por ter tido Bruce Lee como discípulo.

É evidente a gratidão de Mestre Imamura para com os mestres Li Hon Ki e Li Wing Kay. Em um momento na qual o retorno de Mestre Kay à sua terra natal estava dificultado por questões legais, foi Leo Imamura quem ele designou para viajar com o intuito de aprender mais sobre o Ving Tsun e buscar a sua oficialização no Brasil. Além disso, em Hong Kong, ambos foram reconhecidos como mestres qualificados e Mestre Li Hon Ki como representante da Yip Man Martial Arts Association na América do Sul. O intuito de Leo com essa viagem era, portanto, voltar com o reconhecimento internacional, oficializar o estilo e começar a trabalhar. Entretanto, o contato com Mestre Moy Yat foi muito marcante. Percebeu que daquela vertente de Kung Fu que gostaria de praticar, ele não sabia nada. Encontrava-se em um dilema: nas mãos possuía um diploma de Mestre Qualificado, assinado pelo filho mais velho de Ip Man e na lembrança guardava a experiência daquilo que ele estava buscando. As saídas eram esquecer essa experiência e acreditar que ela não existiu, partindo o seu coração ou, então, seguir aquilo que desejava. A segunda alternativa lhe falou mais alto.

Mestre Kay acabou por abrir as portas, ou deixar abrir, para que o jovem discípulo pudesse encontrar seu próprio caminho, mesmo que com outro tutor. Esse é, na opinião de Mestre Imamura, o principal objetivo de um mestre. Não houve, portanto, um sentimento possessivo de Mestre Li Hon Ki e nem um desprezo dos ensinamentos deste por parte de Leo Imamura. Mesmo estando sobre a tutela de ambos em um dado momento, foram de seu primeiro mestre as palavras que o auxiliaria a trilhar seu futuro.

Leo foi grato a esse apoio que se mostrou ser muito importante. Decide-se, então, aos 24 anos a se dedicar exclusivamente à linhagem de Ving Tsun de Grão-Mestre Moy Yat, a qual seguiria até os dias atuais. Com grande apoio, inclusive financeiro, de sua família, Leo Imamura passou algumas temporadas com Grão-Mestre Moy Yat. Não sabe ao certo quantas vezes viajou para realizar esses encontros, mas os mais de 40 carimbos dos EUA em seu passaporte dão uma dimensão a respeito desse número. Nessas visitas, passava praticamente o dia todo com seu mestre, com quase sempre a mesma rotina: encontrava-se com o mestre de manhã num restaurante para o *Yam Cha* (飲茶 *Yam2 Cha4*), um desjejum tipicamente chinês, por volta das 9h30 – para depois se dirigir ao *omo gun*. Por lá permaneciam até aproximadamente 10 ou 11 horas da noite, quando saíam para jantar ou para o *Suey* (碎 *Seui3*), a “sopa da meia noite”, que acontecia até a madrugada. Após isso, voltava para o *omo gun* onde dormia. E isso se repetia dia após dia. Contudo, com o passar o tempo e com a maior proximidade na relação entre os dois, Leo é convidado a passar as temporadas na própria casa de seu mestre, sendo aceito como um membro da família.

A visão de Kung Fu que Mestre Moy Yat desvelava para Leo dia após dia o atraía cada vez mais. Ele a denomina de “visão profunda” do Ving Tsun e faz questão de demarcar a particularidade dessa definição, uma vez que considera que a profundidade pode possuir diversas direções. A de seu mestre e, conseqüentemente, a dele é aquela que privilegia o Ving Tsun focado e expandido para todas as áreas da vida e não o Kung Fu para ficar somente bom de luta.

Essa relação bastante próxima com Grão-Mestre Moy Yat é o que confere a ele o papel de discípulo e não somente de aluno, de modo que, se seu objetivo fosse unicamente frequentar o *mo gun* com o intuito de aprender técnicas de artes marciais, isso nunca seria possível. A relação mestre-discípulo é vitalícia e informalizada com uma cerimônia denominada Baai Si (拜師 *Baai1 Si1*), ocorrida na casa do Mestre em um domingo de 1988. Estava acompanhado de um colega mexicano, Javier Ramirez, hoje um diretor da Fox Sport. Leo Imamura passou, então, a integrar a 10ª geração da linha de sucessão direta desde a Fundadora do Sistema Ving Tsun, sendo um dos discípulos de Mestre Moy Yat e recebendo um nome chinês o qual é por sua vez repassado para todos os discípulos da 11ª geração a partir de Mestre Imamura. Por conseguinte, essa também é a denominação de sua família de Ving Tsun, uma vez que esta leva o nome do líder. Esse batismo é necessário, pois, tradicionalmente, somente chineses podem entrar na árvore genealógica e, para tanto, Mestre Moy Yat costumava doar o sobrenome chinês dele aos discípulos, como se a relação estabelecida ali fosse aquela estabelecida com um filho adotado.

Seu “Nome Kung Fu” é Moy Yat Sang (梅一生 *Mui4 Yat1 Sang1*) e seu significado pode gerar certa ambiguidade devido à sua polissemia: em tradução literal do cantonês, Yat (一 *Yat1*) significa “um” e Sang (生 *Sang1*), “crescer”, e Mestre Moy Yat lhe explicou que Moy Yat Sang é aquele que o número um vai fazer crescer e desenvolver. Nesse caso, o “número um” seria ele próprio, Moy Yat (梅逸 *Mui4 Yat6*), pois ele dizia que os pais dão a vida, mas são os professores que ensinam a defender a vida, não só em um sentido de luta, mas sim de ensinar como enfrentar as suas demandas. Desse modo, ele disse: “Eu sou essa pessoa que vou fazer isso por você” e Leo sentiu-se honrado em saber disso, afinal, esse é um nome de compromisso. Há pouco tempo, Mestre Imamura encontrou na internet que Moy Yat Sang quer dizer “aquele que cresceu para ser o número um”, sugerindo algo de uma autoridade maior que Mestre Moy Yat lhe havia outorgado. Contudo, – e ele se explicou durante uma entrevista para uma revista estadunidense – apesar de essa explicação também ser coerente com um dos

significados de Yat Sang (一生 *Yat1 Sang1*), não havia sido essa a explicação de Grão-Mestre Moy Yat lhe deu quando lhe conferiu o nome naquele dia de domingo.

Naqueles tempos, Leo Imamura dedicou intensamente ao seu aprendizado, porque sentia que necessitava estar mais em contato com Mestre Moy Yat. Isso também representou uma mudança nos paradigmas na comparação entre o Kung Fu praticado no Brasil e nos EUA. Nesse sentido, não considerava mais o Kung Fu praticado no Brasil como um parâmetro de qualidade, pois eram realidades completamente diferentes. Essa perspectiva era uma visão particular de Leo Imamura, focada no processo do Kung Fu não enquanto técnica, mas o Kung Fu enquanto vida. Começou a notar que a preocupação e o nível de prática do pessoal nos EUA eram totalmente distintos. No Brasil, ele estava no universo da academia, do *treinamento* e lá o processo era outro. Isso lhe apeteceu muito, pois era exatamente o que ele estava buscando.

Concomitantemente a essa dedicação exclusiva ao Kung Fu, bem como às constantes viagens proporcionadas por essa atividade, Leo Imamura teve a oportunidade de realizar algo que desejava desde os tempos de escola: estudar Educação Física na Faculdade de Educação Física de Santo André, a FEFISA. Mestre Imamura acredita que foi, de alguma maneira, emocionalmente capturado: um aluno seu, Humberto Tadeu Fortunato, que trabalhava no extinto Banco Nacional, iria prestar o vestibular juntamente com um colega e comentou com Leo:

- Vou prestar vestibular pra Educação Física com um colega de trabalho.
- Que faculdade você vai prestar vestibular?
- FEFISA.
- Então, vou fazer também.

Convidou, então, sua namorada na época para fazer a prova. Eles passaram. O aluno e o colega do banco, não. No dia de ir ver o resultado, foi conferir a lista de aprovados e começou de baixo para cima; chegando no meio, viu que seu nome não estava ali, se virou e foi embora. Ainda bem que estava acompanhado de seu aluno que logo o alertou:

- Olha aí, Leo! Você entrou em 8º lugar!

(Leo lembra-se da classificação, pois oito é o seu número de sorte, tudo em sua vida tem algo relacionado ao “oito”).

Era um curso de três anos e, no segundo, a professora de Ginástica Rítmica, Maria Rodrigues – a qual ele deve muito, pois o ensinou muitas coisas a respeito do trabalho com Educação Física no 3º Grau – o convidou para ser monitor. Graças a isso, após Leo se graduar, em dezembro, a faculdade o contratou, em fevereiro. Tornou-se professor assistente de Maria Rodrigues na disciplina de Ginástica Rítmica. Com a mudança da duração do curso de 3 para 4 anos, por conta das questões relativas ao Bacharelado, novas disciplinas foram incluídas e o então coordenador da faculdade, Professor José Carlos Freitas, conversou com ele a respeito da possibilidade da inclusão de Artes Marciais no currículo. Foi a partir daí que, então, a FEFISA foi a primeira instituição de ensino superior a possuir uma disciplina de Artes Marciais aprovada pelo Ministério de Educação em 1992.

Como desde 1988 Leo era discípulo de Mestre Moy Yat, tanto a graduação quanto a docência na FEFISA, foram entrecortadas pelas viagens aos EUA, cuja efetivação dependia de autorização da faculdade para a compensação das faltas e reposição de provas e, no caso da atividade como professor assistente, para a convocação de um substituto. Imamura, portanto, esteve sempre envolvido profissionalmente com o Ving Tsun. Isso perdura até os dias atuais ao realizar trabalhos em empresas com enfoque nas artes marciais, ou seja, são mais de 20 anos de dedicação quase exclusiva. Isso, por outro lado, lhe ocupou de tal maneira que Leo teve que negociar essa opção com outras instâncias da sua vida: no período em que viajava, ainda morava com seus pais, começou a namorar sua esposa em 1990 e o casamento tardou por conta do foco que dava para sua prática, uma vez que não poderia deixar as suas atividades. Outro ponto a se considerar é o fato de que, enquanto estava no EUA, Leo se dedicava integralmente ao contato com Mestre Moy e com o Ving Tsun e, assim, não lhe restava tempo para trabalhar. Para resolver o impasse financeiro decorrente dessa atividade, Imamura poupava dinheiro no Brasil, às vezes pedia emprestado e recorria também à ajuda e apoio dos pais. Além disso, como sua academia continuava a funcionar, seus alunos tomavam conta nos meses em que ficava ausente.

A partir dessas viagens, pessoas interessadas em um “Ving Tsun de qualidade” começaram a participar de eventos promovidos por Leo Imamura e, com o dinheiro obtido neles, ele fazia novas viagens. Nessa dinâmica, o jovem mestre preferia não trocar seu carro velho para “juntar uma graninha”. Mestre Imamura avalia que tal esforço foi, definitivamente, uma boa decisão: em 2001, o falecimento de Mestre Moy Yat surpreendeu muitos, Leo inclusive. O que foi feito, tinha de ser feito.

Em relação à morte de seu mestre, Imamura chegou a pensar que ele havia falecido jovem, mas percebeu, tempos depois, que todos morrem na idade que devem morrer e que

havia ficado muito feliz por ter tido a oportunidade de passar o máximo de tempo possível ao lado de Moy Yat. Foi um período muito bom que fez muita diferença para ele, para seus alunos e para o Kung Fu de modo geral, pois Mestre Imamura pode compartilhar, hoje, tudo o que aprendeu com seu mestre não somente no Brasil, como, por exemplo, nos Estados Unidos, Argentina, Espanha e até na China. Não se trata, pois, de uma prática melhor ou pior, mas diferenciada. Há, pelo contrário, um respeito muito grande em relação a outras perspectivas.

Essa dedicação exclusiva ao Ving Tsun de Mestre Imamura remonta desde o dia em que foi designado discípulo de Moy Yat. Mesmo compreendendo que nem todo discípulo tem uma escola e que nem todo dono de escola é realmente um discípulo – algo que, segundo Mestre Imamura, é muito comum no Brasil, mas não o é na família Moy Yat Ving Tsun – ele retornou ao Brasil em agosto de 1988 anunciando aos seus alunos em uma reunião que havia recebido uma autorização verbal de seu mestre para iniciar uma família, um grupo no Brasil. Esse grupo começou a se reunir, de maneira acanhada, em um lugar bem pequeno com apenas um banheiro igualmente pequeno na Avenida do Cursino. Posteriormente, fundaram outro *mo gun*, também na Cursino, e um terceiro, muito maior, na Rua Júlio Verne, zona sul paulistana.

Entretanto, em 2006, Mestre Imamura decidiu não mais ter um *mo gun*, momento em que começou a passar mais tempo na sua casa numa cidade no interior de São Paulo, onde passou a estudar mais e a refletir sobre suas ações e sobre como deveria ser uma nova fase de sua vida. Quando voltou de uma das viagens que fez à China, desenvolveu, em conjunto com sua família Kung Fu, a idéia de “Casa de Discípulos”. Antes disso, a Moy Yat Ving Tsun Martial Intelligence possuía uma estrutura de núcleos composta por um núcleo central, que recebia pessoas de várias partes do Brasil, e pelos núcleos locais dirigidos por discípulos sob sua responsabilidade. Em 2003, essas pessoas se tornaram, enfim, mestres e mestras. Foram quatro primeiramente e depois mais três se qualificaram ao longo do ano. Nesse momento, a família decidiu iniciar, em 2004, um processo de descentralização levado a cabo em 2006.

Paralelamente, desde 2000, na última visita feita ao Brasil, Mestre Moy Yat incumbiu Leo Imamura de criar um programa que enfatizasse os aspectos do que denominavam de “Vida Kung Fu”. Mestre Moy Yat não estava satisfeito com a maneira que as escolas estavam tratando disso naquela época, nem mesmo dentro de suas próprias escolas. Contudo, em virtude dessa viagem, ele se manifestou positivamente ao que estava ocorrendo no Brasil. Assim, Imamura trabalhou com sua família para a implantação do que ficou denominado “Programa Moy Yat Ving Tsun de Inteligência Marcial” a partir de 2003, introduzindo essa proposta em todos os núcleos.

Desse modo, com o fechamento do núcleo central e a descentralização, os núcleos locais foram transferidos para pontos estratégicos. O tamanho deles já não era uma questão essencial: os lugares poderiam ser menores. Isso, pois planejavam atender a um número menor de pessoas, mas com uma qualidade diferenciada. Todos os núcleos atendem exclusivamente sessões privativas, ou seja, não há aulas em grupos. Há, obviamente, práticas em grupo, mas essas não são sessões de acesso formal ao sistema.

A maioria das pessoas não é atraída por propaganda massiva, mas sim por indicação, por interesse, são pessoas que se identificam com a mensagem, se sensibilizam e compreendem o que é realizado. É necessário, desse modo, que o praticante dê valor ao que é transmitido. Nesse sentido, uma contribuição deve contemplar três aspectos: o primeiro é a arte, por isso que, mesmo sem viver do Kung Fu, o Si Fu deve cobrar para passar sua arte; cobrar, nessa concepção, não é, necessariamente, uma mensalidade. Exemplo: não é justo que a contribuição de um aluno que vem de longe e precisa pagar passagem, comida, estadia seja igual à de um aluno que mora ao lado do mestre. O segundo aspecto diz respeito ao mérito de quem está transmitindo e o reconhecimento dos esforços empreendidos para tanto. O terceiro é a condição do aluno em contribuir. Tal ponto é importante, pois não seria sensato cobrar 2000 reais de quem ganha 3000 reais por mês. A não ser que os gastos desse aluno o possibilitem desembolsar tamanha quantia. Tudo deve ser pensado.

Obviamente, quem pode pagar 2000 reais é quem ganha pelo menos uns 20 mil. Mas uma pessoa que não tem esse dinheiro pode contribuir com outra coisa que não seja a mensalidade. Muitas vezes quem contribuir com 2000 reais não pode contribuir muito com o tempo, pois estão trabalhando. Assim, quem não dispõe dessa quantia pode contribuir com o tempo dela. Esse é um dos “mitos” que rondam o Kung Fu da família de Mestre Imamura: aquele no qual somente os ricos podem praticar. Mais do que isso, o importante é o sujeito valorizar a arte e entender o mérito e o esforço de quem está transmitindo.

3.2. Mestre Thomaz Chan

3.2.1. *Relato sobre a entrevista (29 de novembro de 2012)*

O local combinado para o encontro com o Mestre Thomaz Chan foi a Academia, que leva o seu nome chinês, Hon Kit Wushu, na Pompéia, bairro de classe-média na região oeste da capital paulista. Trata-se de uma filial da Academia Sino-Brasileira de Kung Fu, localizada na Barra Funda e dirigida pelo seu pai, Grão-Mestre Chan Kowk Wai (陳國偉 *Chan4 Gwok3 Wai5*). Desde que fiz o primeiro contato com o Mestre Thomaz, intermediado por uma aluna e, ao mesmo tempo, administradora da Academia, Maria Paula, pensei em como abordar essa relação entre pai-mestre e filho-discípulo, algo que, dentre todos os entrevistados, só ocorre nesse caso. Minhas preocupações giravam em torno de aprofundar esse tema – algo que, pela peculiaridade e exclusividade, deveria ser considerado – e dos limites éticos impostos ao pesquisador no que concerne à garantia da integridade e da privacidade do sujeito. O trajeto percorrido a pé a partir da estação Barra Funda do Metrô me permitiu, nos seus 30 minutos de duração, refletir sobre essas questões por uma última vez antes de realizar a conversa.

A chegada ao local, que ocorreu sem maiores transtornos devido ao meu conhecimento da região, se deu com meia hora de antecedência do horário combinado e, com isso, tive tempo suficiente para apreciar as pinturas penduradas nas paredes enquanto subia os dois lances de escadas que antecediavam o grande galpão onde ocorriam os treinamentos. Eram quadros e fotos que faziam referências a monges e a posturas características do *Wushu* e uma grande tela pintada à mão com o logo da *Academia Sino-Brasileira de Kung Fu*. As escadas terminavam embaixo de um mezanino do qual era possível observar todo o galpão, onde se encontrava o espaço de treinamento, devido às portas de vidro que separavam a recepção deste. Pude notar que nessa recepção havia uma referência direta à presumida conexão que a Academia, e consequentemente seus frequentadores, possuíam com a China: a presença de três relógios marcando as horas de São Paulo, Hong Kong e Pequim. Vale ressaltar que o fuso horário das duas últimas cidades é o mesmo, deixando implícito que a escolha em manter os dois relógios se deu possivelmente por motivos que vão além do mero registro das horas.

Na área de treinamento se encontravam dois praticantes realizando formas independentemente. Por ser um pesquisador “de dentro” do meu objeto, identifiquei que um

deles praticava a forma “Punhos do Norte” (長拳 *Cháng Quán*) do *Wushu* Olímpico, descrito na introdução. Tal reconhecimento, de certa forma, me fez sentir mais acolhido naquele lugar que me era de todo estranho. Esses dois alunos estavam sob a tutela de um professor que veio me atender após alguns minutos de ter percebido minha presença, garantindo uma recepção cordial.

Com poucos minutos de atraso, e o seu respectivo pedido desculpas, Mestre Thomaz chegou à Academia acompanhado da pessoa que havia conversado comigo por e-mail. Após alguns minutos, fui convidado para subir o mezanino, onde seria realizada a entrevista. Nesse ínterim, notei que a interação entre ele e seus alunos era realizada de modo relativamente horizontal, uma vez que bastava o aperto de mãos como código gestual para o cumprimento e que a maioria dos alunos o chamava pelo nome e não pelo seu título de “Mestre”.

Já no mezanino, a aluna e administradora me contou que eles realizam um trabalho semelhante ao meu, ou seja, estão entrevistando diversas pessoas possuem alguma relação com a Academia e que o único que ainda não foi entrevistado era justamente o Mestre Thomaz, em razão, segundo ela, de certa timidez e dificuldade em falar sobre si próprio. Contudo, o que poderia ser um obstáculo para a conversa acabou se tornando um facilitador para um diálogo menos tenso: tendo em vista uma possível retração diante de muitas perguntas, exerci o papel de ouvinte atento, sendo que, quando alguma dúvida surgia, apenas repetia alguma frase que ele mesmo havia dito. Tal artifício demonstrou-se operar de modo bastante eficiente, uma vez que, sem a presença de outras pessoas no local, Mestre Thomaz falou com riqueza de detalhes por quase 50 minutos, e com frequência sorrindo, somente sobre sua história de vida, demonstrando-se também disposto a responder com zelo às perguntas realizadas posteriormente.

Além disso, minha preocupação inicial com o fato da necessidade de abordar a relação entre ele e seu pai sem prejudicar a integridade do entrevistado foi diluída pelo fato de que o próprio Mestre Thomaz a trouxe à tona e, mais do que isso, verticalizou seu discurso, procurando esclarecer como é ser, no caso dele, filho de um Grão-Mestre de artes marciais chinesas e um dos pioneiros do *Kung Fu* no Brasil. Outro ponto que gerou certos efeitos na conversa foi, novamente, minha situação como pesquisador que também faz parte do objeto pesquisado, uma vez que Mestre Thomaz é colega do meu Mestre. Levo em consideração esse ponto, pois é possível que esse fato tenha ocasionado maior proximidade e um clima amistoso entre nós, do mesmo modo que, se a relação entre os mestres estivesse abalada, deveria atentar para uma provável postura defensiva por parte do entrevistado.

No dia 21 de maio de 2013, em resposta a um novo contato com Maria Paula – no qual devolvi o verbete que escrevi a partir da primeira entrevista e perguntei a respeito da possibilidade de uma nova entrevista – realizado em 15 de março de 2013, obtive uma versão do texto revisada e comentada por Mestre Thomaz que acrescentou alguns pontos a respeito da precisão temporal dos fatos, da língua e expressões em chinês e do nome de seus alunos, além de pedir que omitisse algumas poucas informações e que alterasse a redação de outras. Nenhuma outra entrevista foi confirmada.

3.2.2. *História de vida*

Thomaz Chan Hon Kit nasceu em 1967 e é filho de imigrantes chineses que se casaram em 1966. Possui grande amor pelo Kung Fu e aprecia estudá-lo, pois seu aspecto filosófico é agregado integralmente em sua vida. Seu pai, o Grão-Mestre Chan Kowk Wai, que nasceu na cidade de Taishan (台山 *Táishān*), localizada na província de Guangdong (廣東 *Guǎngdōng*) no sul da China, decidiu emigrar da China em razão do temor em relação ao novo governo de orientação comunista que se instalava. Para tanto, ele primeiramente se mudou para Hong Kong, que à época era protetorado britânico, onde conseguiu terminar o atual ensino médio e realizar um curso superior para, então, rumar para cidade estadunidense de São Francisco. Entretanto, um dos pontos de parada de sua viagem foi o Brasil, país no qual foi recebido calorosamente pela comunidade chinesa local que o convidou para realizar demonstrações de artes marciais. Mesmo não sabendo falar o português, Chan Kowk Wai decidiu permanecer no país trabalhando inicialmente em pastelarias e, posteriormente, lecionando Kung Fu no Centro Social Chinês. Os contatos que fez em solo brasileiro garantiram ao jovem migrante chinês boa estabilidade financeira, sendo ele sócio de vários restaurantes e detentor de cotas em sociedades afins.

Algum tempo depois, em 1973, Grão-Mestre Chan Kowk Wai inaugurou a Academia Sino-Brasileira de Kung Fu no bairro da Barra Funda, na cidade de São Paulo. Mestre Thomaz Chan, ainda bastante jovem, se recorda vagamente desse evento. Lembra-se também que frequentava a academia sempre aos finais de semana, já que seu pai sempre voltava para casa

muito tarde nos outros dias, e que por lá fazia muita bagunça, assistia um pouco de Kung Fu e, algum tempo depois, começou a praticar, ainda que por diversão.

Nesse período, por volta dos sete anos de idade, um evento altera sobremaneira a sua vida. Sua mãe o leva para uma viagem a passeio em Hong Kong, onde residiam seus tios. Como Thomaz e suas três irmãs falavam somente o idioma de Taishan e quase nada do cantonês oficial e, em sendo muito importante para seu pai que o filho falasse esse idioma, Grão-Mestre Chan Kowk Wai viaja até Hong Kong e decide deixar Thomaz aos cuidados dos tios para esse fim. Contudo, essa decisão foi tomada sem que Thomaz Chan soubesse que iria passar os dois anos seguintes vivendo com os parentes e aprendendo o idioma cantonês.

Thomaz Chan cursou o primeiro e o segundo ano do atual ensino fundamental em Hong Kong, sendo que aprendeu a escrever o cantonês antes do português. Recorda-se que a o cotidiano dessa cidade era, em grande parte, semelhante à vida cantonesa, mas com um pouco de cultura inglesa. Em um ambiente onde conviviam escolas budistas, católicas, anglicanas e batistas, Thomaz Chan se lembra bastante da escola pública e católica onde estudou, de suas aulas de religião, matemática e de ter assimilado rapidamente as letras chinesas. Apesar disso, passou por momentos conturbados nessa escola, como o fato de falar com sotaque de Taishan soar como “caipira” para os colegas e isso ser motivo de riso e humilhação, além da palmatória da qual o jovem Thomaz era por muitas vezes vítima. As lembranças do contato com a televisão, das obras para construção das linhas de metrô, das placas de medicina chinesa e fitoterapia também são recorrentes. E, em sabendo da relação de seu pai com o Kung Fu, ele não se esquece das placas com nomes de escolas e mestres de artes marciais que via, como Choy Li Fut (蔡李佛 *Choi3Lei5 Fat5*) e Ving Tsun, enquanto andava de ônibus.

Thomaz Chan não chegou a praticar artes marciais em Hong Kong, exceto como brincadeira com mestres conhecidos de seu pai e que ele visitava algumas vezes. No entanto, em uma ocasião específica, o pai da esposa de um tio por parte de sua mãe, o falecido Mestre Tan de Choy Li Fut, ensinou a Thomaz, logo antes de ele partir de volta para o Brasil, alguns movimentos e disse: “Faz isso aqui e mostra pro seu pai”. Era uma espécie de mensagem, um “olá”, uma comunicação amistosa entre mestres de escolas diferentes transmitido por intermédio do corpo.

O retorno para o Brasil, com nove anos de idade e sabendo falar e escrever em chinês não foi menos marcante. A imersão à sua revelia na cultura de Hong Kong e na língua cantonesa o distanciou de tal maneira de sua terra natal que, ao voltar, Thomaz Chan havia se esquecido completamente de como falar o português. Nas ruas e nas áreas verdes do Parque Continental, bairro da zona oeste de São Paulo onde residia, ele brincava com as crianças que

havia feito amizade antes da viagem, mas não entendia mais nada do que falavam. Foi somente com a ajuda de suas irmãs e de uma professora particular de português que ele conseguiu, em quatro ou cinco meses, retomar a fluência de sua língua materna.

Nessa época, Thomaz Chan decide levar o treinamento em artes marciais mais seriamente, começa a ajudar o seu pai na Academia e com quinze ou dezesseis anos de idade vive a primeira experiência como professor de Kung Fu. Tratava-se de um convite da Igreja Católica Chinesa – localizada na Rua Santa Justina, no Bairro da Vila Olímpia, em São Paulo – para trabalhar com uma turma de crianças de famílias cantonesas. Mestre Thomaz recorda que essas aulas eram ministradas no sábado e não no domingo, pois era esse o dia reservado aos filhos de imigrantes cantoneses.

No momento de decidir cursar o ensino superior, contudo, Thomaz Chan encararia outro ponto de virada em sua vida o qual o auxiliaria a perceber os caminhos a serem tomados. Pensou em se tornar médico, mas acreditava que essa não seria a vontade de seu pai. Mestre Thomaz sempre sentiu certa cobrança e pressão nessas questões particulares, mas, principalmente, em relação ao Kung Fu, pois “o filho do Mestre” não poderia falhar na aprendizagem. Além disso, o fato de seu pai ser um Mestre renomado motivava comentários acerca da necessidade de Thomaz Chan seguir exatamente o mesmo caminho que Grão-Mestre Chan Kowk Wai. “Tem que ser igual”, diziam. Entretanto, Mestre Thomaz deixa claro que eles não são iguais: seu pai possui relações muito estreitas e arraigadas com a cultura chinesa, enquanto que ele próprio participa de uma mistura entre cultura brasileira e cultura chinesa.

Mestre Thomaz torna mais clara essa distinção dizendo que não é fácil ser filho do Grão-Mestre Chan: o fato de ser um pouco chinês e um pouco brasileiro, ou seja, possuir uma identidade cultural conflitante e em certos casos até antagônica era tensionado por seu pai a depender dos gostos e do tom da conversa que circundavam as situações. Se pai e filho entravam em acordo em relação a determinado assunto, Chan Kowk Wai via Thomaz como um chinês. Contudo, caso, por exemplo, este não correspondia a certo comportamento exigido de um chinês, seu pai o enxergava como um brasileiro, ou mais precisamente “Basaigwai” (巴西鬼 *Ba1 Sai1 Gwai2*), que pode ser aproximadamente traduzido do cantonês como “fantasma brasileiro”. Tal palavra guarda certa semelhança com o termo Gwailo (鬼佬 *Gwai2 Lou2*), bastante utilizado nos EUA, que literalmente significa “fantasma velho”, mas é utilizado como gíria para se referir aos ocidentais de maneira geral.

Tendo clareza da distinção de culturas e de gerações, Mestre Thomaz não despreza os ensinamentos de seu pai, mas, ao contrário, guarda-os consigo e os toma como o caminho a ser

seguido. Durante dez anos, seu pai transmitiu a ele muitos ensinamentos de diversos estilos tradicionais dos quais é representante. Contudo, ele percebeu no Kung Fu conhecido como “Wushu Moderno” – vertente esportiva das artes marciais chinesas, proveniente da sistematização promovida por órgãos governamentais da China, conforme comentado na introdução – um outro caminho que lhe abriu muito a visão, auxiliando, inclusive, a compreender melhor o Kung Fu dito tradicional que havia estudado com o pai.

O contato com essa vertente do Kung Fu se deu no final de 1986, quando Thomaz Chan realiza, com esse intuito, uma nova viagem a China. Novamente foram dois anos que ele passou no país paterno, mas agora estudando o Wushu Moderno na Beijing University of Physical Education (atualmente Beijing Sport University). Apesar de ter sido um interesse, primeiramente de Grão-Mestre Chan Kowk Wai, após a ida de seu filho para estudar essa nova modalidade de Kung Fu, ele passou a nutrir certa aversão ao “moderno”. O pai sabia, de certa forma, como o filho iria voltar dessa experiência e teve alguma restrição aos conteúdos demonstrados por Thomaz. Ainda assim, o filho conseguiu perceber no Wushu Moderno muita potencialidade para, como já dito, entender melhor os outros estilos. Isso porque essa modalidade de Kung Fu institucionalizado pelo Estado – a qual, na opinião de Mestre Thomaz, foi criado com o intuito de facilitar a organização de campeonatos e permitir que haja somente uma competição de estilos semelhantes – tem seus fundamentos trazidos das escolas que o precederam de tal modo que a sistematização das artes marciais oriundas de Shaolin, do norte e do sul da China incentiva, os que estão interessados, uma busca mais aprofundada sobre a origem dos movimentos que são realizados nas formas mais modernas.

Nesse retorno, no ano de 1989, Mestre Thomaz volta a auxiliar seu pai na Academia Sino-Brasileira e recebe um convite para atuar no Esporte Clube Pinheiros. Contudo, após seis meses de trabalho, ele faz nova viagem à China, dessa vez para um seminário técnico em Macau e na companhia de Mestre Li Wing Kay e Mestre Wong. Aquele era um momento marcado por diversos protestos no país e o seminário ocorreu em datas muito próximas ao evento que ficou conhecido como o “Massacre da Praça da Paz Celestial”. Seu plano era passar uma nova temporada na capital chinesa, mas, por conta desse incidente, ele passou seis meses no Japão. De volta ao Brasil, decidiu que não viajaria mais para lugar algum, pois desejava formar sua própria turma e começar um novo trabalho.

Além de ajudar seu pai na academia, Mestre Thomaz aceitou um convite da Pró-Vida, um “movimento filosófico”, para dar aulas na cidade de Pindamonhangaba, onde permaneceu por quatro anos lecionando aos finais de semana. O contato com a Pró-Vida se deu por intermédio de Grão-Mestre Chan Kowk Wai que teve o fundador como amigo e aluno, sendo

convidado posteriormente a ministrar aulas na associação, o que acontece até os dias de hoje em uma academia dentro da sede central da associação dos alunos da Pró-Vida da cidade de São Paulo.

A partir dessa experiência, Mestre Thomaz levou seus primeiros alunos para participar de campeonatos brasileiros, no momento no qual se estavam consolidando tanto a Federação Paulista quanto a Confederação Brasileira de Kung Fu. Essa nova perspectiva de atuação o incentivou a concretizar planos mais ousados: abrir sua própria academia. A primeira empreitada foi no Bairro da Vila Olímpia, no qual permaneceu por três anos, e após a trabalhar com seu pai na Academia Matriz, Mestre Thomaz inaugurou, uma nova filial, a “Hon Kit Wushu” no final de 2010.

Essa busca por um espaço relativamente independente ocorreu em razão de a Academia de Grão-Mestre Chan Kowk Wai ter uma estrutura voltada para o Kung Fu conhecido como tradicional. Havia uma pequena quantidade de alunos, em torno de vinte por cento, que se interessavam pela modalidade trazida por Mestre Thomaz, o “Wushu Moderno”, mas que, no entanto, começou a aumentar com o passar do tempo. O solo de cimento da matriz estava se tornando perigoso para os alunos, uma vez que essa versão esportiva do Kung Fu possui grande quantidade de saltos, carecendo de uma estrutura composta de EVA (Espuma Vinílica Acetinada) e tapetes para evitar lesões e afastamentos precoces de atletas.

Mestre Thomaz estava, então, prestes a começar a transmitir o legado de Mestre Chan trilhando seu próprio caminho, em sua própria academia. Isso está relacionado ao processo de se tornar discípulo de seu próprio pai. Mestre Thomaz revela que não houve qualquer cerimônia ou momento específico que evidenciasse que a partir dali ele estaria autorizado a transmitir o legado de Grão-Mestre Chan Kowk Wai. Isso porque ele sempre foi seu discípulo, uma vez que seu pai sempre contou com isso.

Ainda assim, sua relação com os muitos discípulos de Mestre Chan – um deles inclusive já é falecido e fez muitos discípulos em uma academia que abriu em São Francisco, nos EUA – sempre foi muito boa, apesar de haver quem se referisse a ele como o “filho do Mestre Chan”. Mestre Thomaz, por sua vez, sempre fez questão de se posicionar fora da sombra do pai, um trabalho constante de afirmação diante das tentativas de vincular sua figura diretamente ao Grão-Mestre Chan Kwok Wai. Caso não fizesse isso, ele seria visto como aquele que “não conseguiu fazer nada e está lá, talvez até incomodando. É só o filho”. E graças ao seu trabalho realizado com pessoas que o procuravam tanto para melhorarem a saúde, disciplina e concentração como aqueles que gostariam de se tornarem atletas, Mestre Thomaz aprendeu a construir uma relativa independência de Grão-Mestre Chan Kowk Wai. Tal esforço parece ter

tido sucesso, pois, em suas palavras, há aproximadamente dez anos ele não necessita mais da imagem de seu pai para atestar suas qualidades enquanto Mestre, ainda que seja seu discípulo direto.

Esse caminho relativamente independente de Mestre Thomaz está relacionado com a virada de sua carreira em direção ao Wushu Moderno e às participações em campeonatos. Grão-Mestre Chan Kowk Wai sempre teve uma aversão em relação às competições e Thomaz, enquanto seu discípulo, respeitava essa opinião. Por se tratar de uma aversão e não de uma proibição por parte de seu pai, ele próprio competia nas modalidades de Wushu Moderno e Tradicional e, por vezes, conseguia passar para seus alunos a disposição para “dar o melhor”, condição que parece ser essencial para as contendidas esportivas. Tal tensão entre a opinião de Mestre e Grão-Mestre refletia na surpresa dos alunos de Mestre Thomaz ao receber a notícia que poderiam participar de campeonatos. A partir dessas experiências, ele passou, inclusive, a receber alunos de outros mestres para treiná-los exclusivamente para competições.

Contudo, esse êxito por pouco não foi abafado pela decisão de Thomaz Chan de desistir de trabalhar com a vertente considerada moderna do Kung Fu. A oposição entre “tradicional” e “moderno” foi, juntamente com sua pouca experiência, um dos motivos dessa desistência, oposição essa que, como foi dito, passava pela aversão de seu pai e mestre em relação ao “Wushu Moderno”. E, de fato, Mestre Thomaz parou de dar aulas dessa modalidade e voltou a se dedicar exclusivamente ao Kung Fu transmitido pelo Grão-Mestre Chan Kowk Wai. Entretanto, contando com um pouco de ajuda divina, Thomaz recebeu, em 1998, uma ligação de Cíntia Yan, grande amiga e colega de Kung Fu do estilo *Fei Hok Phai* (飛鶴派 *Fei1 Hok6 Paai1*), a qual disse haver três alunas dela – Patrícia, Staphanie e Caroline Ogura – interessadas em ter aulas de Wushu Moderno. Mestre Thomaz respondeu que não poderia aceitar, pois não se dedicava mais a lecionar essa modalidade. No entanto, a insistência de Cíntia foi grande ao apresentar as qualidades de suas alunas e seu potencial que ele finalmente as aceitou.

Vale ressaltar que Mestre Thomaz cultivava relações bastante amistosas e próximas com outros mestres que atuam no Brasil. Além de seu pai, possui ou possuía laços estreitos com Mestre Lope (Chiu Ping Lok - 趙平樂 *Jiu6 Ping4 Lok6*) e Mestre Lee Wai Ying do *Fei Hok Phai*, ambos já falecidos, Mestre Wong Sheng Kieng e o já citado Mestre Li Wing Kay. Mestre Thomaz os considera como “grandes tios”. Esse último é também seu “amigo pessoal”, uma vez que suas origens geográficas são semelhantes (Grão-Mestre Li, assim como Grão-Mestre Chan Kow Wai, é cantonês) e, mesmo participando de federações distintas – o que acarreta divergências políticas – ambos sabem dividir bem as coisas. Mestre Li Wing Kay é padrinho de

sua irmã Rosa e sempre se encontram em eventos da comunidade chinesa. O respeito que Mestre Thomaz mantém por esses mestres, segundo sua opinião, deveria ser praticado também pelos seus alunos, embora considere inevitável que haja comentários relacionados a embates entre os estilos de Wushu praticado por cada um deles, muitas vezes levados a cabo pelos próprios alunos. Mestre Thomaz ilustra essa questão dizendo que todos os mestres, assim como ele, possuem alunos bons e ruins, sendo que os ruins são aqueles que buscam essa rivalidade e os bons, os que conseguem aproveitar e valorizar o arcabouço de conhecimentos e pensamentos trazidos pelas artes marciais.

Para retomar suas atividades no Wushu Moderno, Mestre Thomaz teve que reorganizar seu tempo, pois não poderia ensinar as alunas de Cíntia Yan durante a semana na sua academia, sendo possível fazê-lo somente aos sábados na academia matriz. Essas três meninas do Fei Hok Phai, após algum tempo, trouxeram mais seis pessoas de sua academia e esses seis chamaram outros três em um campeonato no qual participaram. Mestre Thomaz começava a formar um grupo de Wushu Moderno divulgado pelos próprios alunos ou pelo desempenho reconhecido em campeonatos.

Alguns nomes de alunos vêm à tona quando Mestre Thomaz se lembra dessa época: Marcelo e Marcos Yamada e João Oliveira eram três alunos da cidade de Bauru do estilo Hung Gar que chegaram até ele com 15 ou 16 anos de idade após uma conversa com seus respectivos pais. A situação de alunos que tinham seus mestres, mas que aprendiam Wushu Moderno e participavam de campeonatos com Mestre Thomaz começou a se tornar comum. Outros nomes lembrados foram Adriano Lourenço, Alex Rodrigues e Vinícius Tadeu. Esses três continuam seus alunos até hoje, assim como Margareth Midori, Luiz Carlos Nascimento, Carol Myashiro, Eyrio Okura, Rodrigo Carazzato, Bianca Lika, Rodrigo Bussard, Marina Lana, Ariel Mancila, Getulio Nardini e Eldy Oliveira – todos estes atuando ainda como atletas. Outros, como Luciane Machado, Ulisses Delgato e Marcelo Martinelli, que eram da “velha guarda” do time de 2000, possuem cada um a sua profissão, não competem mais e praticam Kung Fu por uma questão de saúde.

Mestre Thomaz ainda possui uma equipe de Wushu Moderno, composta por atletas que competem e que não competem, mas que também dão aulas e trazem seus alunos para a Hon Kit Wushu. Ele considera que os treinos na sua academia têm a função de “abrir um pouco a cabeça”, melhorar a relação e valorizar os professores e o que estão aprendendo nas academias de origem de seus alunos. Para tanto, sua academia está sempre de portas abertas para receber alunos, de modo que ele não espera a formação de grupos para começar a dar aulas: a Hon Kit

Wushu oferece vários horários e as pessoas vêm na hora que melhor lhes convier, sendo possível realizar aulas em conjunto ou individuais.

Esse período de retomada do Wushu Moderno, entre 1998 e 2000, ocorreu paralelamente à participação de Mestre Thomaz como diretor técnico de Wushu Moderno da Confederação Brasileira de Kungfu/Wushu - CBKW (ele sempre foi filiado à Federação Paulista de Kung Fu Wushu). Cumpriu essa função até o ano de 2005, momento no qual não conseguia mais conciliar sua atividade na CBKW com seu trabalho na academia, sendo que seu último campeonato como Diretor foi o Brasileiro na cidade de Santa Maria, no Rio Grande do Sul. Em 2008 voltou a treinar a seleção da CBKW, somente para o Campeonato Pan-americano, mesmo não desejando assumir nenhum cargo na instituição. Entretanto, Mestre Thomaz diz ter sido inevitável não aceitar o posto de diretor técnico geral da Confederação, cargo que ocupa atualmente.

3.3. Professora Angela Soci

3.3.1. *Relato sobre a entrevista (11 de dezembro de 2012)*

Para essa entrevista não necessitei estudar mapas, planejar e replanejar o trajeto ou me preocupar com o tempo de deslocamento até o local do encontro. Isso porque frequentei a *Sociedade Brasileira de Tai Chi Chuan e Cultura Oriental* (SBTCC), onde a Professora Angela Soci realiza suas atividades, durante um estágio curricular no primeiro semestre de 2009, além de participar de um curso de formação de instrutores em *Chi Kung* (氣功 *Qìgōng*) ministrado por ela própria.

Contudo, desde aquela época, não mais havia retornado à SBTCC e nem conversado com a Professora e o caminho percorrido a pé na Rua Pamplona desde a Avenida Paulista até a Rua José Maria Lisboa foi marcado por um exercício de rememorar. Isso se tornou premente quando, pretensamente certo do caminho que deveria tomar, me equivoquei a respeito de qual estação deveria sair do Metrô: ainda que me lembrasse do local onde deveria me dirigir, seria urgente reconstruir certas nuances do caminho a ser trilhado, algo próximo do que fazemos ao lembrar-nos de nossas histórias.

Foi atento a isso que cruzei as quatro Alamedas com nomes de cidades do interior e litoral do estado (Santos, Jaú, Itu e Franca) e a cada passo percorrido notei que ficava mais fácil relembrar dos momentos vividos três anos antes. Chegando à porta que dava acesso à escadaria do conjunto onde se encontrava a SBTCC, que se localiza no segundo andar, o odor do incenso, a umidade, o frescor e o silêncio dos salões de prática se tornaram familiares novamente. Ali se encontrava apenas uma aluna que fazia as vezes de recepcionista e que me apontou o banheiro quando lhe perguntei, me fazendo novamente relembrar que era ali que trocava de roupa para realizar o estágio e o curso. Logo ao lado se encontrava a pequena cozinha onde eram preparados os chás consumidos nos intervalos das aulas e onde eram lavadas as xícaras utilizadas, todas essas atividades realizadas por professores e alunos.

No horário combinado, a Professora Angela Soci chegou e pudemos conversar melhor acerca da finalidade da entrevista e da dissertação, além de relembrar nossos encontros ocorridos há três anos. Antes disso, enquanto a aguardava, apreciei os diversos pôsteres, fotos, diplomas, certificados e reportagens que cobriam as paredes do local. Pude notar que a SBTCC havia se filiado à Federação Paulista de Kung Fu e participado de campeonatos organizados por

ela, além de ter realizado diversos encontros e eventos com outras instituições ligadas à Família Yang de Tai Chi Chuan.

A entrevista foi realizada na mesma sala onde participei do curso de *Qi Gong* e a Professora Angela se mostrou bastante disposta a contar sua experiência com as artes marciais. Vale ressaltar que, inicialmente, ela se concentrou em dissertar sobre as potencialidades que a prática do Tai Chi Chuan pode trazer e, em face disso, tive que retomar algumas vezes questões relativas à sua própria história. Entretanto, notei que aquela explanação inicial era uma introdução das razões pelas quais ela havia se envolvido profundamente com as artes marciais, a filosofia, a meditação e o budismo.

Outro ponto que não poderia deixar de mencionar é o fato significativo de que Professora Angela é a única mulher entre os sujeitos dessa pesquisa e uma das poucas da *comunidade de destino* delimitada na metodologia (mestres brasileiros de *Kung Fu*). A escolha dela para compor uma das *redes* foi intencional na tentativa de trazer e apresentar uma visão por vezes silenciada em um universo amplamente tensionado pelas questões de gênero como é o campo esportivo. Ainda que não seja o objetivo desse trabalho realizar uma análise sobre as relações entre as identidades de gênero e o Kung Fu, a relativa escassez de mulheres identificadas como “Mestras”, a despeito da quantidade de mulheres praticantes, não é fruto do acaso e pode estar relacionada com o fato de que as artes marciais, assim como outras manifestações esportivas, são histórica e socialmente consagradas como atividades “masculinas”, dificultando o acesso e identificação das mulheres em relação a essa prática corporal.

Após algumas tentativas de entrega do texto da história de vida por correio eletrônico, consegui retomar o contato, via internet, com a Professora Angela no dia 10 de abril de 2014. Por trocas de mensagens, ela me informou que não se sente confortável com o título de “Mestra”. Sua preferência é ser chamada de professora e essa questão não diminui a importância de sua entrevista para a pesquisa e muito menos a exclui das redes de entrevistados, os quais são reconhecidos por serem mestres. Além disso, sugeriu a alteração de algumas imprecisões sobre o tempo de treinamento que vivenciou na casa de seu mestre, na China.

3.3.2. *História de vida*

Professora Maria Angela Soci tem 54 anos, é paulistana e filha de pais trabalhadores que, apesar de tranquilos, eram separados, mas isso não parece ter diminuído a infância boa que teve. Foi, contudo, na adolescência que ela iniciou sua busca na vida: uma finalidade para o viver. Assim que começou a dar conta de si como “ser existente”, uma pergunta não deixava de habitar os seus pensamentos: o que estava fazendo nesse planeta? Qual é a finalidade de a gente viver? Tais questionamentos não estavam ligados a um desgosto pela vida, mas uma insatisfação interna. A partir disso, começou a buscar atividades que pudessem lhe satisfazer e responder essas perguntas. Angela Soci sempre gostou de atividades físicas, de se movimentar. Mesmo retraída pela vergonha que tinha de seu corpo por ser gordinha, gostava de se mover e dançar. Era apaixonada por balé clássico. Nunca chegou a praticar por conta da falta de recursos financeiros. Gostava de nadar, mas não gostava de competir; bastava-lhe mexer o corpo.

Sua busca filosófica pelo sentido da vida foi se aprofundando e decidiu cursar a faculdade de Psicologia no Rio de Janeiro. Com isso, não estava pensando tanto em ajudar as pessoas a lidarem com seus dilemas, mas tentava entender mais quem era ela própria. Essa decisão, entretanto, lhe trouxe mais insatisfação e menos respostas. No mundo acadêmico foi muito difícil encontrar respostas para o significado do viver, exceto na filosofia. A disciplina do curso que tratava a respeito disso começou a lhe abrir alguns caminhos de entendimento sobre si e sobre a vida ao seu redor. Mesmo assim, aquela graduação não estava lhe auxiliando em sua jornada em busca de respostas. Professora Angela se recorda o quanto que era complicado ser universitário naquela época. E ser uma mulher universitária era ainda mais. Há 30 anos era um absurdo as mulheres estudarem psicologia e a faculdade de psicologia era considerada inútil. Houve, inclusive, uma professora de antropologia que dizia que as mulheres estavam ali “pra arrumar marido”. A própria professora!

A desilusão com processo acadêmico a fez abandonar o curso e retornar para São Paulo. Esse retorno propiciou que ela encontrasse uma escola de filosofia. Nesse lugar, Angela Soci começou a entrar em contato com outros aspectos do estudo a respeito da vida humana e conheceu seu primeiro professor de Tai Chi Chuan, que atualmente é seu esposo, Roque Severino. Ele também é professor de filosofia, um “filósofo nato”, muito estudioso. Foi através do estudo da filosofia e do contato com ele que Angela acabou encontrando algum sentido no viver. Ao mesmo tempo, ela encontrou o Tai Chi e a prática do Tai Chi acabou modificando estruturalmente a sua vida.

Nessa época, Roque Severino era muito amigo do Mestre Liu Pai Lin, que também foi um dos introdutores do Tai Chi no Brasil, e o convidava para dar aulas na sua escola de filosofia. A tradutora pessoal do Mestre era Lucia Lee – atualmente bastante conhecida no Brasil por ter trazido o Lian Gong para o país após parar de praticar Tai Chi – que falava português por ser brasileira e também dominava o chinês fluentemente. Angela Soci ficou impressionada com as aulas que teve com os dois, principalmente com a calma e tranquilidade com a qual Lucia Lee fazia a tradução, além de trazer alguns elementos que ela mesma considerava relevantes para explicar a prática que Mestre Liu Pai Lin queria ensinar.

Professora Angela conta que não esquece o momento que percebeu, que sentiu em seu coração que queria praticar aquela arte pelo resto de sua vida. Era como se tivesse encontrado uma prática que expressasse o significado da vida que estava procurando. Contudo, Mestre Liu Pai Lin não era o seu mestre, mas sim o Professor Roque. Era com ele que tinha aulas diariamente e as técnicas que aprendia eram da escola da família dele.

Roque Severino fazia parte de um grupo de filosofia e era um dos professores de uma instituição, mas ele possuía uma formação peculiar. Aprendeu Tai Chi na Argentina, seu país de origem, com o Mestre Ma Tsun Kuen (馬存坤 *Ma5 Chyun4 Kwan1*) que era um adido cultural na embaixada chinesa de Buenos Aires e, inclusive, esteve algumas no Brasil. Roque começou a aprender por volta de 1972 com Mestre Ma e passou alguns anos ao lado dele; quando chegou ao Brasil, já estava pronto para ensinar. Contudo, antes desse contato com um mestre chinês, ele já possuía um estudo anterior voltado para diversas escolas da filosofia, sua paixão. Esse conhecimento adquirido por ele é de grande abrangência e Roque possui grande capacidade de síntese, pois consegue inserir na prática do Tai Chi as repercussões dessas filosofias. Essas características foram de grande interesse para Angela Soci. A partir de então, ambos se aproximaram e ela começou a estudar mais profundamente e se apaixonou pela arte.

Além disso, como grande parte dos livros que traziam contribuições teóricas ao Tai Chi à época era escrita em inglês e Roque não sabia ler esse idioma, Angela passou a traduzir essas publicações. Eram textos cujo conteúdo abrangia os clássicos chineses. Mesmo com a perda decorrente do processo de tradução, alguns conceitos puderam ser captados por ela. Essa experiência a fez se encantar mais ainda com a prática. E não somente com a prática, uma vez que há conteúdos filosóficos que a permeiam. Seu coração e sentidos estavam abertos para o aprofundamento dos estudos e ela nunca mais abandonou o Tai Chi.

Angela Soci havia encontrado o que buscava internamente na adolescência e isso aconteceu por um “motivo kármico”, pois sentiu que o que estava posto naquele momento era mais parecido com um reencontro, como se ela estivesse retomando uma coisa da qual ela já fazia

parte. Seu próprio corpo foi transformado: era difícil, enrijecido, com sobrepeso, com tendência hereditária para o diabetes e isso tudo foi alterado com a prática do Tai Chi. Seu corpo foi transformado, assim como o contato, o entendimento e o respeito para com ele. Consolidava-se, portanto, naquele momento a unificação de alguns fatores: a possibilidade de mover o corpo e o contato com uma prática que traz em seu fundamento a filosofia. Essa filosofia, por sua vez, é muito abrangente: trata da origem do universo, inclui o “I Ching”, passa por pensadores como Confúcio, Laozi e Buda e cada um com um entendimento a respeito da vida e sua origem, da conduta e potencial do ser humano nas aspirações em ser consciente de si mesmo. E isso tudo está posto dentro dessa prática que orienta o sujeito a trilhar uma via de desenvolvimento. Desse modo, a conexão entre a prática corporal e o entendimento dos significados desta é o que a motivou a pensar: “Eu não preciso fazer mais nada na vida a não ser isso”. Professora Angela teve uma facilidade corporal na aprendizagem e desenvolveu as técnicas de acordo com o pedido dos mestres ao mesmo tempo em que complementava sua prática com os estudos filosóficos.

Ela não se considera uma praticante de atividade física, mas sim de um modo de viver e de entender a si própria e o quão belo é estar em seu corpo com as suas possibilidades. A partir dessa construção, em determinado momento, começou a se sentir mais segura e percebeu que era possível transmitir isso para outras pessoas. Esse foi um ponto de transição em sua vida: Angela, até então, se dedicava a ser aluna, cultivando e entendendo a arte e lidando com suas inseguranças e medos. Roque Severino, que já era professor quando ela o conheceu, habilidosamente a conduziu para dar a esse pequeno salto: “Para de pensar em você mesma apenas e faça alguma coisa pelo outro”. Esse pensamento, incentivado pelo professor, também ia ao encontro com os interesses de Angela, pois, na busca pelo sentido da vida, a observação de que existem coisas que precisam ser mudadas no mundo também vinha à tona. O Tai Chi apareceu como uma ferramenta para atingir essas mudanças.

Contudo, esse processo lhe tomou tempo e coragem para começar a se expor. Era muito mais fácil ser aprendiz do que professora. Angela também cuidava da parte administrativa da escola e, aos poucos, o professor Roque encarregou a discípula para substituí-lo em algumas aulas. A partir dessas primeiras aulas, ela começou a sentir mais segurança com as pessoas, bem como encontrou sua própria forma de expressão para poder ensinar. Com o tempo, isso acabou se tornando parte da sua vida: chega um momento que o ensinar passa a fluir naturalmente quando, por exemplo, se está perto de um aluno novo que começa a seguir os seus movimentos e de imediato o professor quer ajudá-lo a passar por esse momento de aprendizagem de um jeito mais fácil.

Professora Angela entende que esse processo não tem fim, sendo que um de seus frutos está voltado ao quanto que a atividade docente fez com que o professor também participe de uma experiência de aprendizagem: o professor deve prestar mais atenção em si mesmo, observar se está sendo coerente, ou seja, se aquilo que diz é aquilo que faz. Nesse sentido, a trajetória de Professora Angela também a ajudou, uma vez que a prática diária do Tai Chi e o estudo da filosofia promoveram conexões que faziam todo o sentido para ela. O que ela lia em livros, o que ouvia de mestres, começava a ser inteligível somente quando ela praticava, com a “força da experiência”.

Isso lhe garantiu segurança para interagir com seus alunos ao perceber suas necessidades e oferecendo para eles o mesmo caminho que ela trilhou. Mesmo não sendo uma professora de teoria de Tai Chi, ela aplica os conceitos teóricos nas aulas, mais por conta de um conhecimento experimentado e menos pelo fato de ter lido alguns clássicos à exaustão. Esse, entretanto, é um processo lento e vagaroso. Por vezes ela possuía aspirações intelectuais muito altas para poder compreender a teoria da arte; havia uma distância grande, um caminho muito longo para que essas aspirações, que estão escritas em livros por sábios e mestres, conseguirem encontrar eco dentro dela. Porém, era no processo de dar aulas que ela (se) descobria.

Mesmo assim, Professora Angela se recorda que algumas vezes ela divagava em demasia com seus alunos e, quando um deles fazia uma pergunta, ela era obrigada a dizer: “Eu não sei do estou falando”. Ela credita esse desencontro ao fato de que, naquele momento, estava teorizando sobre algo que não havia experimentado. Essa “digestão” que agrega aquilo que se estuda e aquilo que se pratica é uma coisa que vai decantando gradativamente. Para tanto, é necessário ter paciência e humildade para compreender que todos possuem limitações e que é preciso possuir abertura para dizer: “Eu realmente não sei. Eu estava tentando falar sobre alguma coisa que realmente eu tenho que concordar que eu não entendo. O mestre talvez tenha experimentado, mas eu não sei o que eu estou falando”.

A partir do estabelecimento desse panorama, Angela Soci percebeu que ainda conhecia tecnicamente pouco da arte a qual pretendia ensinar. Decidiu então que seria responsabilidade sua buscar o aprimoramento, tanto técnico quanto teórico do Tai Chi, para que esses dois elementos pudessem entrar em sintonia e, somente com isso, poder transmitir esse conhecimento para as pessoas de modo a ser suficientemente apreendido por elas. Isso significa “tocar o coração” dos alunos: é disso que se trata o Tai Chi para Professora Angela. Aos alunos que chegam com ilusões e sem conhecimento da prática ela esclarece que experimentar é o primeiro passo, mas é preciso também gostar do que faz e gostar faz com que a prática seja

realizada com prazer e, além do entusiasmo, isso propicia ao aluno a paciência necessária para passar pelos processos de transformação que a arte te exige.

Professora Angela cita o exemplo de pessoas que atualmente buscam a sua escola, que fornece formação de instrutores e professores, para agregar a arte à sua profissão com o intuito de obter algum retorno financeiro. É necessário, por outro lado, compreender a profundidade da prática e a sua capacidade transformadora, inclusive desses objetivos iniciais, caso contrário, corre-se o risco de se obter uma noção muito restrita sobre o que se propõe ali e a pessoa acaba iludida e abandona o curso insatisfeita. Resta ao mestre, portanto, ter paciência e deixar a pessoa livre para fazer suas escolhas.

A própria Professora Angela passou por uma experiência transformadora quando estava na posição de discípula de Roque Severino. Sua fluência em dissertar sobre diversas vertentes do pensamento filosófico chamava sua atenção de tal maneira que inicialmente pensava: “Eu quero ser que nem esse professor!”. Era sua aspiração, mas que nunca logrou alcançar. Ao invés, acabou sua própria fórmula de atuar que, afinal, é o que se deve fazer nada vida: não se pode querer ser o espelho de alguém. Mas Angela Soci demorou a aprender isso.

Foi preciso encontrar uma via própria, uma vez que cada um possui uma condição própria. Professora Angela considera que o fato de ser mulher a fez ter um entendimento diferente sobre as coisas. Isso e o fato de que seu mestre teve acesso à literatura e passou anos se dedicando ao estudo. A já mencionada abrangência de conhecimentos e a capacidade de fazer conexões com diversas vertentes do pensamento filosófico eram admiradas por Angela e ela tentou trilhar esse mesmo caminho. Mas se decepcionou por não conseguir. Passou um tempo se sentindo o último ser humano do universo. O pensamento de que não iria conseguir apreender aqueles conhecimentos lhe tomava a consciência. Porém, com o tempo, ponderou que teria que se acalmar com aquilo e no trato com os alunos foi se descobrindo como professora. E descobriu que a sua maneira de ensinar é mais ligada com a parte sensorial, com o contato direto com o aluno. Dificilmente faz uma aula escrevendo na lousa e prefere trabalhar mais com as contingências das situações que surgem: a breve demonstração de um aluno pode pautar uma aula inteira.

Além desse processo de autoconhecimento, a relação de independência em relação ao seu primeiro mestre se transformou em grande medida quando Angela Soci entrou em contato com o Mestre Yang Jun. Para contar melhor essa história, Professora Angela começou a falar a partir de um determinado período, os anos de 1980.

Na América Latina, a visão que se tinha da China era demasiadamente deturpada. Desde os anos 60 existia uma guerra contra o comunismo. Tudo o que vinha de países comunistas era

considerado epidemia, doença, proibido. Era uma situação muito difícil e naquela época a China estava completamente fechada. Foi só nos anos 80 que os chineses realmente começaram a se abrir, mas as notícias que chegavam tanto no Brasil quanto na Argentina eram de que os mestres de artes marciais já estavam todos mortos. Por conta das diversas revoluções, não se tinha acesso a nada que pudesse ligar os praticantes daqui aos de lá. Mas o Professor Roque tinha clara a idéia de que começou a aprender o estilo da família Yang de Tai Chi Chuan.

Professora Angela considera que Roque sempre foi muito grato à origem do conhecimento que ele recebeu e havia uma idéia de se manter ligado a ele. Ela se lembra do que ele disse certa vez: “Eu sou fiel aos mestres que me abençoaram, mesmo que eles não me conheçam”. Era uma coisa de coração e Angela Soci, por consequência, estava ali, nessa escola, sob essa relação. Foi então que, em 1990, uma senhora dos EUA criou um evento chamado “Taste of China”, sabor da China, no estado da Virginia. Para esse evento, ela convidou o Mestre Yang Zhenduo (楊振鐸 *Yáng Zhènduó*), que é a quarta geração na transmissão do estilo Yang, filho do Mestre Yang Cheng-Fu (楊澄甫 *Yáng Chéngfū*). Novamente por conta de uma “conexão kármica”, algo que Professora Angela não sabe decifrar, Roque Severino recebeu um folder que contava que esse mestre estaria nos Estados Unidos dando um seminário. Foi então que os dois, já um casal com um filho pequeno, juntaram o dinheiro que não tinham para que ele viajasse com uma aluna que falava inglês, já que Roque não falava. Nessa ocasião, Angela permaneceu no Brasil.

A chegada do argentino e dos dois brasileiros (além da aluna-tradutora, outro aluno também foi) por lá foi vista com espanto pelos estadunidenses. Acharam extremamente peculiar que pessoas do Brasil – um país quase desconhecido por eles – pudessem ou tivessem o interesse em viajar para conhecer o Mestre Yang Zhenduo e participar de um seminário internacional. Sua presença bastante esperada no evento. Assim, Roque teve contato direto com as técnicas da família, sendo que era primeira vez que Mestre Yang Zhenduo estava à frente de tanta gente como representante da família. Além dele estava seu neto, Mestre Yang Jun (楊軍 *Yáng Jūn*), à época um garoto de 20 anos que não sabia falar inglês.

Ali estavam reunidos 400 praticantes de Tai Chi com alguma experiência. Todos haviam aprendido ou com discípulos de Yang Cheng-Fu ou eram alunos de Chen Man-ch’ing (鄭曼青 *Zhèng Mànqīng*), também discípulo de Yang Cheng-Fu, que se mudou para os EUA e lá deu muitas aulas e desenvolveu algumas técnicas particulares. Roque era o único que havia aprendido com o mestre e adido cultural Ma Tsun Kuen na Argentina. Mestre Yang Zhenduo pediu que, então, os participantes fizessem as técnicas que sabiam para ele ver “com que

material iria trabalhar”. Cada um fez a sua técnica e, provavelmente, havia uma disparidade grande entre elas, pois o Mestre disse: “vamos começar de novo” e deu início ao seminário que durou aproximadamente cinco dias, no qual ele apresentou a forma tradicional trabalhada até hoje na SBTCC. Ela é praticada integralmente e possui técnicas diferenciadas e uma maneira particular de se ensinar.

Isso causou um alvoroço entre os praticantes, pois aquilo era muito diferente do que eles estavam acostumados, inclusive Roque Severino. Quando ele retornou ao Brasil, tentou adaptar as técnicas ensinadas por Mestre Yang Zhengduo à forma que já era praticada aqui, pois não havia condições de absorver todos os ensinamentos do seminário em meio a quatrocentas pessoas. Assim, eles basicamente continuaram praticando a mesma forma de antes. Atentos a isso, mandaram uma carta, no mesmo ano de 1990, ao Mestre, que já havia retornado à China, para uma visita ao Brasil. Mas Roque e Angela não tinham condições financeiras de trazê-los, pois, além da passagem aérea, Mestre Yang Zhenduo cobrava, na época, três mil dólares de cachê. Para eles era praticamente impossível, em 1990, investir tanto dinheiro, pois não tinham nem para pagar a escola do filho e quase nem para pagar o aluguel da academia, já que eram poucos alunos. “Pode esquecer”, não havia chance e eles seguiram seu rumo.

Contudo, mudanças no plano macroeconômico brasileiro motivaram-nos a repensar suas possibilidades. A política do “Plano Real”, que propunha, entre outras coisas, o câmbio fixo entre o dólar estadunidense e o real brasileiro, foi responsável pela estabilização da moeda e pela queda da inflação. Professora Angela se recorda que isso afetou sua vida por volta de 1998. Nessa época, eles haviam comprado o “Jardim do Dharma”, onde eles possuem um Centro Cultural, cujo pagamento estava difícil por conta da inflação e dos juros, mas em pouco tempo, por conta dessa política de “deflação”, o dinheiro deles começou a valer. Para exemplificar: eles estavam pagando duzentos reais por mês em um terreno durante seis ou dez anos e, de repente, começaram a pagar doze ou quinze reais. Estavam com dinheiro sobrando na mão e com possibilidade de quitar suas dívidas.

Essa virada na economia foi bastante importante e ela teve a ideia de ir para a China no mesmo ano de 1998. Ela sugeriu ao Roque que, por conta de um campeonato de Liang Gong que ocorreria em Xangai – Angela estava estudando essa prática nesse momento – ela viajaria com um grupo que frequentaria a competição e aproveitaria para visitar a cidade de Mestre Yang Zhengduo para tentar ter aulas com ele e melhorar o Tai Chi praticado aqui. Quatro anos antes, havia nascido a segunda criança do casal, uma menina, e eles novamente tiveram que economizar e para somente um dos dois viajar, dessa vez, Angela. E foi a sua grande aventura.

Ela saiu de Xangai e pegou um trem por 22 horas até a cidade do Mestre Yang Zhenduo. Chegou ao hotel e logo foi até a sua casa, o neto, Mestre Yang Jun, estava pronto para receber. Receber o Roque. O contato foi feito com o mestre lembrando do seminário de 1990 e ele chegou a dizer: “Ah, me lembro do argentino que tava lá”, justamente pela recepção que Roque teve nos EUA. Além disso, Mestre Yang Zhenduo se lembrava que ele falava os nomes das técnicas da forma em chinês e isso os estadunidenses não fazem, pois traduzem tudo para o inglês. Desse modo, quando o Mestre falava o nome do movimento em chinês, Roque era o único que sabia do que se tratava e sabia repetir mais ou menos o que era, apesar de a técnica ser um pouco diferente. Mestre Yang Zhenduo chegou inclusive a cogitar que o argentino falava chinês, mas era somente os nomes que ele sabia e, mesmo assim, com os tons errados.

Assim, o Mestre aceitou que Roque fosse para a China, mas não sabia que quem iria era Angela. Quando chegou, Mestre Yang Jun disse:

— Cadê o Roque?

— O Roque não fala inglês, os meus filhos são pequenos, tem a escola pra cuidar, aí eu vim.

Mestre Yang Jun, jovem ainda, olhou para Angela e consentiu:

— Tá bom. Então vamos lá ver o meu avô.

Chegando à casa do “vovô Yang”, ele perguntou a mesma coisa que o neto, ouviu a mesma resposta, a olhou de cima abaixo e falou:

— Você faz algum Tai Chi?

Angela disse que conhecia um pouco, mas que não estava ali para mostrar o que sabia, mas que gostaria de aprender com ele. Mas o mestre insistiu para ver o que ela sabia. Angela se dirigiu ao jardimzinho da casa dele e ele ficou de pé olhando. Ela, tremendo, fez três movimentos da forma que sabia e o mestre disse:

— Pode parar. Tá bom. Vamos começar.

E ele começou a instruí-la de maneira incrível. Movimento por movimento, ele foi trazendo para a estrutura do Tai Chi da família Yang e se surpreendeu com a resposta dada por Angela, pelo seu desempenho. Ela começou a anotar tudo para modificar a sua estrutura corporal e quando estava indo embora disse para o mestre:

— Eu gostaria que, se for possível, algum dia o senhor viesse para o Brasil e que a gente possa representá-lo no nosso país.

— Não, só vou fazer isso se nós tivermos mais dois encontros nesse nível. Aí sim você pode representar o meu estilo lá na sua casa.

Era maio de 1998 e Angela Soci retornou ao Brasil já pensando em comunicar a Roque que voltaria para a China novamente e fez isso em setembro do mesmo ano. Chegando à casa do Mestre, ele ficou extremamente surpreso e não acreditava que Angela realmente iria continuar com o contato. Isso ela somente ficou sabendo algum tempo depois. Mesmo assim, Mestre Yang Zhenduo se animou com a aluna e aplicou treinamentos muito intensos: “o cara carcou”, como disse. Eram aulas de manhã, depois do almoço e à noite, lição de casa. Nessa vez ela também foi para aprender a manusear a espada. As manhãs eram dedicadas ao aperfeiçoamento da forma de 108 movimentos e de tarde o Mestre a instruía com as técnicas de espada. Havia também tarefas para a hora do almoço e para o período noturno. Foi assim o tempo todo. Angela não fazia mais nada a não ser ir para a casa dele e voltar para o hotel. Foram contatos diários e de intenso processo de aprendizagem com Mestre Yang Zhenduo. Essa intensidade também pode ser percebida pelas crises físicas que Angela sofreu. Teve febres e muitas dores pelo corpo, mas o Mestre dizia que aquilo tudo fazia parte do processo de desenvolvimento técnico.

Ela contava com um tradutor que falava inglês e estava o tempo todo com eles. O vô Yang foi muito paciente com isso, pois estava animado pelo retorno positivo de Angela. Quando ele a liberou para retornar para casa, ela o convidou para ir para o Brasil novamente e ele respondeu: “vamos ver se a gente consegue fazer um seminário no seu país”. Era o final de 1998 quando o Mestre fez a proposta e o primeiro evento acabou acontecendo em julho de 1999. Nesse contato intenso, o Mestre Yang Jun, o neto, esteve sempre por perto. Ele falava bem pouco o inglês, ainda morava na China e conhecia Angela juntamente com seu avô. Porém proximidade dela com o Mestre Yang Zhenduo era muito maior do que com Mestre Yang Jun. Contudo, era deste último que Angela se tornaria discípula futuramente.

Após a primeira vinda do avô e do neto para o Brasil, Angela e seu esposo nunca mais deixaram de trazê-los. Após o primeiro seminário, o Mestre Yang Zhenduo fundou, em outubro de 1999 nos EUA, a Associação Internacional. Angela viajou novamente e fez parte dessa reunião de inauguração da Associação Internacional de Tai Chi da Família Yang (International Yang Family Tai Chi Chuan Association) e, a partir daí, recebeu a possibilidade real de representar o estilo no Brasil, com direito a certificado, fotografia e o compromisso de manter a ligação com a família para fazer o desenvolvimento da arte no país. Foi quando Mestre Yang Zhenduo falou para ela: “Você não pode se limiar ao Brasil. Você tem que também ir atrás dos outros países da América Latina. Essa é sua missão”. Tudo o que Angela queria na vida era uma missão e conseguiu!

Assim, eles passaram a ter contatos anuais ou, às vezes, mais de uma vez por ano. Após 1999, quando os dois vieram, em 2000 o Mestre Yang Jun veio sozinho, em 2001, quando as torres gêmeas caíram, os dois viajaram juntos novamente e estavam no Brasil no dia dos ataques. Naquele ano, o seminário havia sido no Clube Paineiras e a escola de Angela foi crescendo em torno do contato com a família Yang, além de um trabalho de base que já era feito anteriormente com os alunos e o aspecto filosófico aliado à arte trazido por Roque Severino.

Professora Angela esclareceu que existe um método tradicional de um mestre conhecer o seu discípulo e de seu discípulo conhecer o mestre, que se baseia em um ditado: “Deixe que o discípulo conheça o mestre por nove anos. Deixe que o mestre conheça o discípulo por doze anos”. E era complicado para Angela e Roque manterem esse relacionamento, principalmente por conta da língua, mas também por ser brasileira e possuir costumes totalmente diferentes dos chineses, ainda mais por serem eles uma família tradicional “na veia”. Há um método rigoroso pelo qual Mestre Yang Zhenduo ensinou seu neto. E ele educou somente seu neto com essa rigorosidade, pois a família perdeu uma geração, seus dois filhos, não mortos, mas para a Revolução Cultural, pois eles não puderam seguir adiante com a arte. Professora Angela os conhece: são homens com problemas de saúde e que se dedicam a praticar para eles mesmos, mas nunca tiveram a possibilidade de passar pelo treinamento que o pai deles deu para Mestre Yang Jun.

Eles têm, portanto, um sistema extremamente tradicional de viver. Possuem uma conexão profunda com a linhagem da família, com o respeito e o culto aos antepassados, além dos ensinamentos confucionistas, que permeiam a sociedade chinesa. E por isso sofreram com a Revolução Comunista, com a Revolução Cultural e com a horrível guerra contra o Japão. Perderam parentes e amigos, tiveram que queimar livros e outras coisas terríveis. Assim, o

contato com os estrangeiros sempre foi muito recuado, especialmente com o “vovô Yang”, e com Angela e Roque não foi diferente. Quando sentavam com o Mestre para perguntar alguma coisa sobre o pensamento chinês, ele ordenava que se calassem e dizia: “Quem é você pra ta fazendo essas perguntas? Vá praticar aquilo que você ainda não sabe”. Roque, com todo seu conhecimento de filosofia, tentava abordá-lo várias vezes, mas era rechaçado brutalmente, “chutado”, mesmo dentro de sua própria casa. Não havia tradutor quando estavam hospedados com o casal e isso tornava a relação ainda mais complexa, difícil e emocionalmente dolorosa.

Todavia, percebiam que Mestre Yang Zhenduo nutria um carinho especial e uma confiança em relação a eles. Primeiramente por sair da China e ao Brasil para dar instruções. A cada seminário ele agradecia as pessoas que estavam ali presentes e fazia questão de dizer que na ausência dele e do neto, eram eles, Angela e Roque, que os representavam no Brasil. Era esse o tipo de relação que eles cultivavam. Algumas outras vezes ela esteve na China, mas também fora para a casa de Mestre Yang Jun nos Estados Unidos enquanto ele oferecia seminários por lá, onde se reuniam os diretores dos centros de Tai Chi da família Yang. Nesse período, Angela e Roque se tornaram também diretores de centro.

A partir dessa etapa do relacionamento, os conflitos foram se arrefecendo. Sempre que avô e neto viajavam ao Brasil, ficavam na casa deles e, apesar de às vezes ficarem em hotéis por conta da praticidade, a maioria das vezes que o casal viajava para os EUA, eles também se hospedavam na casa dos mestres. Começaram, então, a se conhecerem de maneira mais tranquila. Começaram a conhecer a família Soci-Severino, os pais de Angela, seus filhos e a sua maneira de viver. Professora Angela cogitou que os chineses compreenderam a maneira não confucionista do comportamento deles, sendo que os mestres não tentavam ser muito rígidos com os dois quando estavam por aqui. O relacionamento entre as famílias, portanto, é de respeito profundo e foi com Mestre Yang Jun que surgiu um relacionamento maior.

Isso porque seu avô começou a incentivá-lo a liderar sozinho os seminários. O primeiro foi em 2001, um seminário sobre o Sabre. Mestre Yang Zhenduo fez a forma juntamente com o neto e disse: “Quem vai dar o seminário de Sabre é o Mestre Yang Jun”. Mestre Yang Jun, nessa época, já falava em inglês e a tradução era feita diretamente dessa língua para o português. Nos anos seguintes somente Mestre Yang Jun veio ao Brasil para os seminários. Angela e Roque participaram de todos eles, exceto os de 2002 e 2007, anos de campeonatos internacionais nos quais eles viajaram para a China. Esse aprofundamento na relação com Mestre Yang Jun geraram frutos importantes para eles. Na Associação Internacional, acabaram desempenhando um papel importante como representantes para a América Latina por volta do ano de 2004. O fato de Roque falar espanhol e Angela o inglês foi importante para essa

decisão, uma vez que seria possível realizar intercâmbios entre os países do continente mais facilmente.

Em 2010, em nova visita de Mestre Yang Jun ao Brasil, ele revelou novas intenções para com o relacionamento cultivado entre eles. Estavam em um jantar um dia antes do início de um seminário e, tão logo se sentaram à mesa, ele disse:

— Eu gostaria de saber se vocês aceitariam ser meus discípulos.

Ambos ficaram espantados com a proposta. O mestre continuou:

— É porque eu estou pensando realmente, eu estou num momento da minha vida, eu tenho que aceitar discípulos e eu gostaria de conversar com vocês sobre isso, mas vocês é que tem que decidir a respeito. Então, pensem a respeito.

Professora Angela relatou que ele havia feito o percurso de propor o discipulado tal qual ela conhecia em livros: sem que o aluno force ou procure ser discípulo, o mestre é quem convida. Somente no último dia de seminário, em uma reunião no hotel onde o Mestre estava hospedado, os três voltaram a conversar sobre isso. Angela e Roque perguntaram:

— Realmente pra nós é uma grande honra que você tenha vindo oferecer isso, mas a gente queria saber o que isso significa, porque a gente não sabe se tem condições de cumprir com os requisitos para ser um verdadeiro discípulo.

Verdadeiro discípulo: era isso que Mestre Yang Jun procurava desenvolver no Ocidente, no intuito de manter uma tradição. Tradição a qual, por outro lado, queria abrir para as pessoas que possuíam uma ligação de coração com ele. Caso não o fizesse, teria que buscar somente discípulos chineses, que já conheciam a tradição e a técnica, o que, na opinião do Mestre, não bastaria: é preciso ter o coração. A questão do sentimento é que forma o verdadeiro discípulo. Em relação a isso, Mestre Yang Jun possuía uma visão clara acerca das possíveis tensões que a abertura da arte para não chineses poderia causar, mas que essa difusão era, em geral, benéfica. Sobre as regras que um discípulo deveria seguir, disse o seguinte para Angela:

— Eu não vou nem tocar em alguns detalhes, porque talvez ou vocês se ofendam ou vocês jamais queiram aderir a isso e eu não estou querendo que vocês não queiram.

Quero abrir as portas porque eu entendo que o meu papel hoje no mundo das artes marciais chinesas, do próprio Tai Chi e da tradição é justamente preservar.

Caso trilhasse o caminho dos antigos e escolhesse pessoas que não confiasse somente pelo fato de serem chinesas, a arte se perderia também. Contudo, isso também ocorreria se ele fosse licencioso no ocidente e acabasse com a tradição. O equilíbrio entre o Yin e o Yang, o caminho do meio, foi o que pautou Mestre Yang Jun nessas questões e com o tempo ele foi explicando do que se tratava ser um discípulo. Após algumas reuniões, eles passaram por uma cerimônia de discipulado, um evento público, muito importante para a família inteira. Estavam envolvidos nesse novo patamar da relação entre eles princípios confucionistas, questões éticas, o relacionamento com a família e as obrigações para com o mestre. Porém, o mais importante de início é ter respeito e vontade de compreender o que significa esse relacionamento. Com as ressalvas da ignorância, eles aceitaram essa posição com a condição de perguntar tudo o que não soubessem.

A cumplicidade de Mestre Yang Jun foi importante nesse momento, pois eles não sabiam se poderiam corresponder com as possíveis exigências do discipulado, uma vez que tinham que cuidar da sua própria família. O mestre os acalmou dizendo que o seu desejo era que eles se mantivessem ligados à família Yang, mas que compreendia que cada pessoa tinha a sua própria e que há motivos reais que explicam o fato de que alguns discípulos por vezes não cumprem com determinados procedimentos.

Há, portanto, esse espaço transitável e não há necessidade do discípulo se tornar uma pessoa servil e subserviente ao seu mestre, como costumeiramente é retratado em alguns filmes e que acaba sendo imaginado e projetado por algumas pessoas. Seu mestre contempla o contexto da sociedade atual e a atualmente tem, nos lugares onde ele é reconhecido – e na América Latina ele o é em grande medida – pessoas nas quais realmente confia. E a intenção de Professora Angela é aprofundar cada vez mais essa relação na medida do possível e do necessário.

Um ponto relevante desse processo diz respeito ao fato de que Angela e Roque foram aos poucos compreendendo a importância que o mestre confere à tradição, o que está se perdendo inclusive na China. Enquanto os próprios chineses já não estão mais dando tanta atenção para isso, Mestre Yang Jun diz: “Como um membro da família, eu tenho a oportunidade de manter a tradição viva”. Para tanto, na ocasião da cerimônia de discipulado com os sete discípulos ocidentais e os dois filhos dele para fazer parte da próxima geração da família Yang de Tai Chi Chuan, ele estudou nos documentos antigos para saber como essa

cerimônia era feita e convidou uma pessoa para ser mestra de cerimônias. E tudo foi seguido como estava previsto: oferta de alimentos, queima de incensos, velas e a conversa com o representante atual, Mestre Yang Zhenduo, com a representação dos ancestrais, no qual fez uma apresentação simbólica dos novos discípulos para os mestres anteriores já falecidos. Misticamente, quando Mestre Yang Zhenduo acendeu o incenso e disse algumas palavras, ele conversava com o Mestre Yang Luchan; de acordo com o entendimento deles, quando um incenso é aceso, estabelece-se um canal de comunicação com os espíritos ancestrais. A fala do mestre foi: “Eu peço para que vocês abram os portais da família, porque hoje nós estamos recebendo novos membros”.

Com o aceite dos ancestrais e a abertura dos portais, eles puderam dar um passo adentro da casa da família Yang. E por isso eles também recebem um nome que se relaciona com a família. Angela Soci recebeu o nome **Yang**, o sobrenome, **Ya**, o nome da geração a qual pertence, **Jin**, o nome pessoal e que se refere – não somente no caso dela, mas também no de Roque e de todos os outros discípulos – a uma qualidade ética, relacionada aos princípios de Confúcio, potencialmente presente no sujeito e que poderá ser desenvolvida durante a sua vida. A partir dessa cerimônia, eles passaram a pertencer à sexta geração de transmissão do estilo Yang de Tai Chi Chuan. Provavelmente, em uma árvore genealógica, o fato seria retratado dessa maneira.

Para os mestres, esse ritual é fundamental para a preservação da tradição. Quando a cerimônia terminou, Mestre Yang Jun se dirigiu a eles para agradecer e durante o jantar que se seguiu voltou a fazê-lo:

— Olha, eu queria agradecer muito vocês e fazer vocês entenderem que nós todos aqui estamos fazendo história porque, primeiro, vocês estão aceitando participar de uma tradição que estava morrendo. Segundo, os próprios chineses estão compreendendo que a tradição pode continuar viva e eu faço questão de que se dê importância a isso. Que isso não seja negligenciado. E, por outro lado, vocês como ocidentais demonstram que têm o coração dentro da arte e o coração dentro da família. Então, vocês merecem estar aqui conosco nesse momento para a gente trabalhar juntos.

Posteriormente, deu a Angela muitos conselhos a respeito da maneira que deveriam trabalhar, do tratamento dos outros discípulos como irmãos que devem colaborar entre si, estar em contato e criar um espírito de família a ser compartilhado com os alunos tão logo eles “amadureçam”. Assim, estes compreenderão que “fazem parte” de algo e que não se trata

apenas de um método técnico para se lutar com o outro. O sujeito faz parte de uma família, com uma filosofia, que tem uma ideia, uma tradição, um propósito de que a arte é um benefício para a humanidade toda. Enquanto participante dessa comunidade, deve-se ter a responsabilidade de manter isso vivo como uma chama. Trata-se de uma ponte que se estabelece entre mestre e discípulos e entre estes e seus alunos.

Professora Angela avalia que quando tinha por volta de 16 anos de idade nutria uma “visão romântica” que aquilo pelo que estava passando poderia mesmo ocorrer. Sua decepção com a vida foi ver que a crueldade no relacionamento das pessoas é tamanha que esse romantismo foi perdido. Perdeu-se a esperança de ter um ideal, de pertencer a alguma coisa verdadeira. Por algum motivo, Angela reencontrou esse caminho e realmente faz parte de algo. Em suas palavras: “poder transmitir isso pros jovens é uma coisa muito linda”. Seus filhos e seus netos também vivenciam esse processo e ela se dirige a eles da seguinte maneira: “você pode fazer parte de uma coisa verdadeira, com pessoas honestas, com pessoas que estão dispostas a ajudar o outro com a ferramenta que tem e que passam sacrifícios para fazer o que fazem e fazer o que acreditam que seja bom”. Quando Professora Angela forma novos instrutores, ela conta a eles essa história e os pupilos sonham em poder fazer parte da família também para poder fazer coisas boas no mundo, mesmo com todas as crises.

No dia anterior à entrevista que deu origem a esse verbete, Professora Angela havia assistido a um documentário que tratava dos filmes gravados durante a Segunda Guerra Mundial; os filmes mostravam os cinegrafistas no momento em que captavam as imagens de horror das batalhas. Esses documentos ficaram por muito tempo ocultos. Ela quase não conseguira crer que aquilo era real. Contudo, todo o terror vivido e retratado naquelas filmagens a instigou a considerar que o ser humano é capaz de muita crueldade, e isso é muito triste, mas, por outro lado, é capaz de muita benevolência, de fazer muitas coisas boas. Quando lhe foi feita a pergunta “Qual a sua história de vida?”, Professora Angela, após toda a longa narrativa, resumizou que sua história de vida é acreditar no bom, no bem e no belo. Acreditar que as pessoas podem ser boas, que podem se desenvolver como bons seres humanos e que é possível descobrir suas potencialidades para fazer algo. Ela vivencia isso no dia a dia.

A arte do Tai Chi, começando com os mestres, as viagens pra China e a filosofia lhe proporcionaram um reencontro e ela percebe que pode ser melhor todos os dias. Não tanto para combater as coisas ruins, pois, por algum motivo, elas devem ocorrer, mas talvez para poder aprender a querer andar pelo lado bom. Algo que se assemelha ao conceito do Yin/Yang. Mestre Yang Jun, em algum dos seminários que ela participou, falou sobre a necessidade da compaixão vir acompanhada de inteligência. A pessoa compassiva não pode servir de objeto

utilitário para aquela pela qual ela sente compaixão. Ajudar o outro envolve agir de maneira equilibrada com as ferramentas necessárias na medida em que as pessoas pedem ajuda, pois, na arte do Tai Chi, não há intenção de doutrinar, ou seja, de forçar o outro a “ser ajudado”.

A escola de Professora Angela é aberta e apenas é feita uma propaganda básica na internet para que os interessados cheguem. Caso veja, experimente e não goste, não há nenhuma cobrança para que ele continue. Aliás, ele é incentivado a buscar outra atividade. Mas quem tiver uma conexão de coração com o Tai Chi pode encontrar lá alguma coisa verdadeira para seguir. Professora Angela considera importante que essa informação seja bem dada, que as pessoas saibam o que estão fazendo e que os professores também não sabem de tudo. Ela se recorda de uma frase que é dita por mestres: “Se eu posso admitir que eu não sei alguma coisa, que bom, porque agora eu tenho a possibilidade de aprender algo novo”. Aprende-se com os alunos o tempo todo: por mais que ela saiba muitas coisas, por mais que tenha muita experiência, pode aparecer um menino e lhe mostrar algo que ela não tinha imaginado. Isso a enriquece como ser humano.

Para Professora Angela, o Tai Chi Chuan inclui todos esses aspectos: o relacionamento humano e o conhecimento adquirido com os detalhes. Há uma frase clássica de Confúcio que seu mestre repete constantemente: “Se há três pessoas juntas, uma delas é o seu professor”. Na compreensão dela, o Tai Chi Chuan é um modo de viver, uma filosofia de vida, algo que pode transformar o ser humano e abrir as portas para melhorar atividades já praticadas. Há, por exemplo, médicos que são instrutores de Tai Chi e utilizam essa formação na medicina. Há outro aluno que estuda o catolicismo e que, com o contato com o Tai Chi e com a filosofia oriental, conseguiu aprofundar seus estudos naquela religião. Há fisioterapeutas que se formam e não dão aulas, pois estavam interessados em aplicar os conhecimentos apreendidos no consultório. É uma arte muito abrangente cujos princípios podem ser inseridos em diversas áreas do conhecimento. Isso é, para Professora Angela, o que torna o Tai Chi Chuan uma ferramenta tão rica¹⁸.

¹⁸Professora Angela Soci é a primeira pessoa a obter o título de “Senior Instructor” pela International Yang Family Tai Chi Chuan Association (INTERNATIONAL YANG FAMILY TAI CHI CHUAN ASSOCIATION, 2013). Como a condecoração ocorreu somente em Janeiro de 2013, o evento não foi abordado na entrevista.

3.4. Mestre Francisco Nobre

3.4.1. *Relato sobre a entrevista (11 de julho de 2013)*

As comemorações do Ano Novo chinês em São Paulo são organizadas há oito anos pela JCI Brasil China. Durante todo o mês de janeiro, diversas academias e escolas de artes marciais chinesas, inclusive a que faço parte, são convidadas a se apresentar em parques públicos da capital paulista com o intuito de anunciar a grande festa a ser realizada no Bairro da Liberdade, coincidindo com o início do calendário lunissolar que varia entre as últimas semanas de janeiro e as primeiras de fevereiro do calendário gregoriano. Foi no Parque da Aclimação que entrei em contato com Mestre Francisco Nobre pela primeira vez. Falei para ele sobre a pesquisa e ele se disponibilizou para realizar a entrevista ao entregar seu cartão. Contudo, dado o semestre razoavelmente atribulado que tive cursando disciplinas e escrevendo a dissertação para a qualificação com as entrevistas que já tinha realizado, o que tomou grande parte do meu tempo, acabei postergando a realização de novas entrevistas.

Não obstante, o contato com Mestre Francisco foi mantido por meio de redes sociais virtuais e, durante o mês de maio, voltamos a nos encontrar no projeto “Orientalidades” do Sesc Belenzinho que, naquele mês, havia convidado meu mestre, Dagoberto Luis de Souza, para coordenar aulas de artes marciais chinesas naquela unidade. Mestre Francisco foi chamado por ele para fazer a Dança do Dragão em alguns dias. Em um deles, reforcei o meu interesse em entrevistá-lo e, novamente, houve demonstrações de disponibilidade. Nesse ínterim, as relações entre os dois mestres se estreitaram bastante em função do desejo de aproximação com a Mestre Lily Lau (劉莉莉 *Lau4 Lei6 Lei6*) e das tentativas de unificação dos currículos de Kung Fu Garra de Águia no Brasil. Fruto desse relacionamento, no dia sete de julho, a Associação CTKS, de Mestre Dagoberto, sediou um seminário sobre a forma com dois punhais “Perseguindo a Alma com Punhais Duplos” (追魂雙匕首 *Jeui1 Wan4 Seung1 Bei2 Sau2*) ministrado pelo Mestre Francisco. Alunos e discípulos dos dois mestres, inclusive eu, participaram do evento e aproveitei a oportunidade para confirmar a entrevista ainda naquela semana, pois no dia 14 ele iria viajar à China acompanhado de outros mestres e da Grã-Mestra Lau.

Marcamos o encontro para o dia 11 em sua Academia, a Arte Nobre, no bairro de Santa Cecília. Diferentemente dos locais onde entrevistei os outros mestres, nessa região da cidade, apesar de sua localização central, é possível notar certos sinais da pobreza da cidade ocasionada principalmente pelo processo de gentrificação de bairros vizinhos em grande parte promovida pela especulação imobiliária. Ao chegar ao número 925 da Alameda Nothmann, endereço da Academia, notei o “Kung Fu” escrito na placa em madeira logo ao lado da porta de um prédio de dois andares, cujo térreo era ocupado por uma loja de esquadrias metálicas. Subindo a escadaria, após passar pela entrada do salão de beleza no primeiro andar, vi o grande cartaz que indicava a Academia Arte Nobre: um salão de aproximadamente 40 m² com teto não muito alto ocupado quase que inteiramente por tatame de EVA, com dois banheiros ao fundo e as paredes repletas de referências ao Kung Fu como armas, fotos, diplomas, certificados, pôsteres e tabelas com o sistema de graduação.

Três pessoas estavam praticando e um deles era o Mestre Sérgio Queiroz, que na segunda parte da entrevista interveio de maneira inédita auxiliando o Mestre Francisco nas respostas às perguntas que fazia. Cumprimentei-os e Mestre Francisco, que estava ao computador no balcão da recepção, levantou-se e, com um sorriso, me saudou com o gesto comum aos praticantes de Kung Fu – a mão direita fechada sendo coberta pela palma da mão esquerda – seguindo de um aperto de mãos. Antes de começar a entrevista, tive tempo de fazer um breve registro em vídeo do local até o Mestre se preparar. Posicionamo-nos divididos pelo balcão com ele do lado de dentro. Sem essa intenção, a foto da Mestre Lily Lau emoldurada na parede atrás dele dividiu o centro do enquadramento da filmagem com seu discípulo. Conversamos por quase três horas, sendo mais de uma hora e meia apenas sobre sua história de vida, tempo suficiente para a entrada e saída de diversos alunos.

Mestre Francisco começou sua narrativa não olhando nem para mim, nem para a câmera e o convite para falar sobre sua história não foi suficiente para que começasse a falar, mas assim que perguntei onde ele havia nascido, a conversa ficou mais fluida e, ora olhava para mim, ora se voltava para os outros quando dizia algo engraçado, quando buscava confirmar algum fato ou quando buscava solidariedade ao contar algo que os envolvia. Fizemos um breve intervalo após a história de vida e ele serviu a todos nós alguma coisa de comer e de beber. A entrevista terminou com Mestre Francisco intencionando novos encontros, bem como com o interesse do Mestre Sérgio por uma cópia do trabalho e a curiosidade dos alunos a respeito do que se tratava o trabalho.

Em novembro de 2013, Mestre Francisco, após ter recebido e lido o verbete biográfico, aprovou o texto na íntegra. No mês seguinte, devido a um curso com um mestre chinês, promovido em conjunto pelas academias de Mestre Dagoberto, Mestre Sergio e Mestre Francisco, voltamos a nos encontrar pessoalmente e a aprovação do verbete foi reiterada.

3.4.2. História de vida

Mestre Francisco Erivando Moreira Nobre, um dos nove filhos do casal Antônio Ribeiro Nobre e Maria José Moreira Nobre, nasceu em oito de dezembro de 1969 na cidade cearense de Mineirolândia. Em sua infância, Mineirolândia não era nem cidade, mas algo como uma vila com, no máximo, dois mil habitantes. Sua casa era simples: tinha quatro paredes de tijolos e o restante era feito de taipa ou, como também se diz, pau-a-pique. Comprada pelo valor de dois mil contos de réis, foi o primeiro investimento de Sr. Antônio depois de casado. Tanto o valor quanto as circunstâncias da compra nunca foram esquecidas por Francisco, pois, em uma época marcada pela dureza da seca e pelas notícias dos saques que ocorriam em decorrência dela, sempre se falava entre a família que o bem mais precioso era a casa.

Seu pai trabalhava com couro e confeccionava artigos de selaria, como a cabeçada, que é presa na cabeça do cavalo para guiá-lo, os arreios, além das próprias selas. Sua mãe o ajudava nas costuras das peças mais simples que eram cortadas por ele. As jornadas de trabalho chegavam a abranger das cinco da manhã até mais de meia-noite.

Os irmãos mais velhos trabalhavam todos em uma padaria, que era o único lugar na cidadezinha que oferecia empregos. Francisco, juntamente com os mais jovens, empacotava bolachas no mesmo lugar, o que lhe garantia a “merenda”: um pequeno lanche que recebia em troca do serviço. Era uma “vidinha doida”: em um contexto onde ou se comia ou se estudava, passar o tempo com atividades relacionadas à primeira opção parecia ser o mais urgente. Um desses irmãos, porém, passou a chefiar a padaria, foi enviado para a cidade vizinha de São Miguel para gerenciar outro estabelecimento e Francisco, então com 12 anos, foi junto.

Uns seis meses depois desse evento, ele recebeu a notícia: seu pai havia falecido. Além do luto, a situação em relação à economia da família piorou. D. Maria José ficou com a aposentadoria do marido, mas passou a fazer e vender toalhas de mesa e peças de crochê para cobrir eletrodomésticos e seus filhos também tiveram que buscar outras maneiras de aumentar a

renda familiar. Francisco, por sua vez, passou a ser empregado em projetos da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (Sudene). Dentre os serviços prestados, Francisco trabalhou na construção de açudes em contratos estabelecidos entre fazendeiros ricos da região e o órgão governamental. Sua função era transportar 53 carrinhos de mão de terra para ser batida na parede do açude a fim de que a água pudesse ser represada. Esse serviço, realizado até aproximadamente os seus 14 anos de idade, era dividido entre a escola que frequentava até às 11 da manhã e o trabalho na padaria à noite.

Entretanto, com o fechamento da padaria em São Miguel, Francisco e seu irmão retornaram para Mineirolândia, onde trabalhou novamente na padaria por um tempo. Posteriormente, voltou a prestar serviços para a Sudene, dessa vez na limpeza de estradas de rodagem, onde atuava com capinação. Esse trabalho lhe ocupava o tempo das 7 da manhã às 4 da tarde e, aos 15 anos, abandonou a escola na 4ª série, pois, mesmo tentando estudar por supletivos, a necessidade de ganhar dinheiro falava mais alto para ajudar a sua mãe.

Nesse momento, alguns de seus irmãos mais velhos já eram casados e tinham sua própria família e outros haviam se mudado para São Paulo. Na casa comprada pelo pai ficaram D. Maria José, Francisco, três irmãos pequenos e uma irmã que trabalhava como cabeleireira e manicure. O trabalho na padaria começara a ficar cada vez mais escasso e, logo antes de seguir o caminho migratório de um dos irmãos, Francisco chegou a trabalhar enchendo caminhões caçamba de terra. Eram incontáveis “pazadas” que ele dava para carregar um caminhão e cada caçamba lhe rendia apenas 50 centavos. Entretanto, diante de tantas adversidades, Francisco preferia pensar que todos esses trabalhos pelos quais passou faziam parte do seu objetivo em ficar bom nas artes marciais. Tudo o que ele fazia era treinamento, desde encher caminhão até cortar mato. Tudo isso era Kung Fu.

Seu primeiro contato com a prática se deu por meio do marcante filme “Shaolin contra os doze homens de aço”, o qual lhe inspirou a planejar rotinas de treinamento com alguns colegas. Sua família era uma das quatro ou cinco da cidade que possuíam televisão – um investimento feito com o dinheiro poupado pelo pai, que trabalhava muito – devido à pobreza em que se encontrava a população. Essa televisão, que vivia quebrando e necessitando de ajustes, reunia amigos de Francisco nas noites de sexta-feira para assistir, por volta de uma hora da madrugada, aos filmes de Kung Fu exibidos na TV Bandeirantes e, tão logo acordavam no sábado, começavam a treinar na tentativa de imitar os atores.

Pouco tempo depois, Francisco encontrou algo como uma capa de livro, a qual havia instruções para quem quisesse fazer pedidos de aquisição da publicação. Eram livros de Marco Natali e de outros autores, além de revistas de Karate e Aikidô que Mestre Francisco ainda

guarda como recordação de seus tempos iniciais no Kung Fu. Os seis amigos que praticavam também compravam juntos todos esses materiais. Demorava aproximadamente uns três meses de trabalho para recolher os centavos de cada caminhão enchido para adquirir um exemplar. Cada um treinava um tempo com o livro e depois “testavam uns nos outros”. A vida era dura, mas ao mesmo tempo prazerosa: uma semana antes da entrevista, um desses amigos, que mora atualmente em São Bernardo, ligou perguntando se Mestre Francisco se lembrava dele e de quando treinava com livros. Essa amizade ficou, pois todos precisavam se juntar para poder comprar os livros devido às dificuldades pelas quais passavam. Naquela época, nenhum livro de artes marciais que Francisco teve foi comprado sozinho, mas sempre entre quatro ou cinco amigos.

Na cidade vizinha de São Miguel, havia outro colega que apanhava muito e, na primeira noite que chegou lá, Francisco ficou sabendo que ele havia brigado com uma pessoa que lhe feriu bastante. Perguntou, então, se esse colega conhecia artes marciais e, ao ouvir a resposta negativa, disse:

— Eu sei um pouco do que eu aprendo com livro. A gente treina junto.

Algum tempo depois de começarem a treinar, o colega enfrentou novamente aquela mesma pessoa e conseguiu derrotá-lo. Com uma vida também bastante complicada, ele, que era alvo de quase todos da sua idade na cidade, não apanhou mais depois que conheceu Francisco, fato que lhe orgulha muito. Era um rapaz que não tinha forças para enfrentar ninguém e que, quando começou a treinar, notou que não precisava daquilo, pois as pessoas poderiam respeitá-lo, ou até temê-lo, pelo que ele era capaz de fazer no decorrer de seus treinamentos em rios onde praticavam até acrobacias. Por conta desse seu desenvolvimento, nunca mais ninguém o chamou para brigar. Ele, inclusive, se formou faixa preta em Karate, que começou a treinar em Fortaleza, e, posteriormente, viajou para São Paulo para continuar na boa escola do Kyokushin. Os outros amigos que treinavam juntos casaram, migraram e pararam de praticar. Francisco, por sua vez, decidiu viajar para a capital paulista unicamente por conta do Kung Fu.

Isso porque se deparou com algo que lhe fez questionar qual era o seu papel na difusão das artes marciais em sua cidade: muitas pessoas começaram a procurá-lo para treinar e ele tinha consciência de que não era mestre e que carecia de uma escola e de um método que não fosse o que lia nos livros ou via nos filmes. Sem uma orientação corria o risco de acabar achando que sabia, mas não sabia. Assim, Francisco, quando estava com 17 para 18 anos, decidiu que deveria sair de sua cidade para viajar até São Paulo unicamente com o objetivo de

aprender mais sobre o Kung Fu. Sua mãe, uma mulher muito sábia, lhe apoiou integralmente em sua decisão. Quando ele a comunicou de sua decisão, D. Maria José lhe disse o seguinte:

— É isso que você quer? Se é isso que você quer, você tem que ir atrás. Tem que ir. Eu te ajudo.

Essa ajuda se materializou em um empréstimo feito com uma vizinha a qual prontamente se solidarizou. Tal amparo se deveu à recepção positiva em relação aos rapazes que treinavam nas calçadas e que mudaram o próprio jeito de viver na dureza do sertão. Além disso, a disciplina e educação fomentada pelos treinamentos eram refletidas no tratamento respeitoso de Francisco para com as pessoas e na prestação de qualquer serviço que lhe era proposto, garantindo a ele um dinheiro extra.

Com a viagem custeada pela mãe com o empréstimo da vizinha, Francisco tomou o ônibus em direção a São Paulo. Saindo às nove horas da manhã, chegava-se ao destino às nove horas da noite, três dias e duas noites depois. Foi acompanhado de um irmão, que iria para a cidade de Leme, no interior paulista, para trabalhar com corte de cana. Francisco, por sua vez, seguiu para a capital para morar com outro irmão e com a ideia de trabalhar em uma empresa que contratava nordestinos para a construção civil. Contudo, ao chegar, não conseguiu encontrar o endereço do emprego, pois este se localizava em Osasco, muito distante do lugar onde iria residir, na zona sul de São Paulo.

Tratava-se da casa de outro irmão em uma ruazinha chamada Antônio da Silva Lobo Júnior na Vila Campestre, próximo ao Jabaquara. Eram casas pequenas, em uma situação também complicada e a família de seu irmão era humilde. Passando por uma rua ali por perto, Francisco cruzou com um colega de Mineirolândia, que era um dos chefes de uma empresa de entrega de móveis chamada Taurus, e deu a ele o endereço do local. Ao chegar, teve que preencher uma ficha e as mãos calejadas devido ao treinamento chamaram atenção de um senhor japonês que estava ao seu lado:

— Vou te fazer umas perguntas e se você responder certo, a gente conversa.

E, apontando para o bordo externo da palma da mão, continuou:

— Que arma é essa?

Como Francisco também treinava Karate e queria sempre se aprofundar na técnica, respondeu:

— Shoto.

O homem foi, então, perguntando para ele o nome de cada arma: quando apontou para o cotovelo, respondeu “Enpi”; para o golpe dado com o punho flexionado, respondeu “Kakuto”. E foi assim como todo o rol de armas. Ao terminar, o homem – que se revelou dono da empresa e mestre de Karate – repassou o documento de Francisco para uma moça e disse que ele estava empregado:

— Você está empregado, porque quem tem mão calejada assim, tem disciplina. Então eu vou te empregar.

Francisco trabalhou nesse lugar por seis meses. Quando saiu, o dono da empresa sentiu bastante falta, pois gostava de seu serviço, tanto que fez questão de deixar as portas abertas: “Se um dia você quiser voltar na minha empresa, tem sua vaga garantida”. Esse senhor o chamou, inclusive, para visitar uma aula de Karate que ministrava à noite. Entretanto, mesmo já sabendo bastante sobre a arte, Francisco pensou: “Não, não é isso”. Essa frase lhe acompanhou por alguns meses após sua chegada em São Paulo, período no qual não conseguiu encontrar um lugar para treinar. Para ele, o destino trabalhava um pouco diferente.

Várias academias foram visitadas por ele e muitas delas eram de Kung Fu, inclusive duas ou três pertenciam ao Marco Natali, autor dos livros que lia no Ceará. Foi também em escolas de Karate, Judô e Aikido. Esta última foi percebida por Francisco como um ambiente “muito chique”. Além do impedimento financeiro – em função as altas mensalidades cobradas, não somente no Aikido –, ou mesmo até antes dele, operava um desconforto de outra ordem: a percepção, tão logo se dava a sua entrada, de que aqueles lugares não poderiam ser acolhedores para ele. “Opa, aqui não é pra mim, aqui eu não consigo nem comprar o uniforme”.

Seu primeiro contato com a escola que lhe acolheria não se deu intencionalmente. Francisco, à época, trabalhava na marmoraria Pedra Sales cortando pedras e fazendo serviços gerais; próximo dali havia uma academia de Kung Fu Garra de Águia (鷹爪翻子門 *Ying1 Jaau2 Faan1 Ji2 Mun4*) de Grão-mestre Li Wing Kay (李榮基 *Lei5 Wing4 Gei1*). Um dia, caminhando pela rua, ele quase foi atropelado, não fosse sua habilidade em fazer um rolamento

para uma área gramada. Após o fato, Francisco ouviu uma risada vinda de um rapaz que se alongava na janela da academia. Somente nesse momento ele notou que naquele lugar funcionava uma escola de Kung Fu. Mesmo assim, disfarçou e foi embora.

Aproximadamente um mês após o ocorrido, Francisco decidiu visitá-la. Tão logo entrou e observou o local não teve dúvidas: “É aqui que eu vou treinar”, pensou. Contudo, ao saber do quanto deveria desembolsar para poder praticar, tomou um susto. O salário que ganhava não era suficiente para pagar as mensalidades e a situação tornava-se ainda mais complicada, pois o uniforme deveria ser adquirido no ato da matrícula, bem como o pagamento adiantado de três meses de mensalidades em notas promissórias. Foi nesse momento que Francisco pediu demissão da empresa de entrega de móveis e, com o dinheiro da rescisão de contrato, pagou os três meses das promissórias e comprou o uniforme com o ônus de ficar desempregado. No período em que estava comprometido com as mensalidades, tentou arrumar dinheiro de alguma forma para continuar treinando e a primeira pergunta que fez para o profissional responsável pela academia, o James, foi:

— Se eu quiser sair, eu posso?

— Claro que pode.

Mestre Francisco “está tentando sair até hoje”, mas aquela foi uma época dura.

Quando saiu do Ceará, seus planos eram voltar para a cidade natal em cinco anos para lecionar para as pessoas de lá. Era o ano de 1988 e ele começou a treinar muito firme. Dentro de um mês e quinze dias fez o seu primeiro exame para troca de faixa. Depois de dois meses e meio, fez o segundo. Em um ano e meio já possuía uma graduação considerada avançada e foi nesse momento que Mestre Li o convidou para participar de um campeonato aberto do estilo Louva-a-deus como representante do Garra de Águia. Mesmo sendo principiante, Francisco ganhou a competição.

Sempre gostou muito de treinar, da filosofia e de ver o crescimento das pessoas enquanto estão aprendendo. Essas conquistas foram fruto de um trabalho iniciado com o professor James, com o qual treinou por três meses e meio. Mesmo com o pouco tempo, Francisco aprendeu muito com ele, pois James tinha uma qualidade técnica muito boa, tanto que foi o primeiro brasileiro a ser campeão mundial de Kuoshu (國術 *Guóshù*) (nome dado a uma modalidade esportiva de combate dentro das artes marciais chinesas) na categoria 85 kg na China. Sua maneira de ensinar era muito boa e possuía grande conhecimento em uma época na qual isso era raro nas artes marciais.

Posteriormente, começou a treinar com o professor Sergio, mas essa não era uma relação entre professor e aluno, mas sim entre irmãos de treinos, pois sempre praticavam juntos em ajuda mútua. Foram aproximadamente quatro anos com essa experiência compartilhada e, depois do retorno de Sergio para sua cidade natal, Francisco passou a treinar diretamente com Mestre Li, além de se tornar diretor técnico e responsável pela academia durante os sete anos seguintes.

Grão-Mestre Li Wing Kay é muito reconhecido no Brasil, ainda mais naquela época. Sua didática era boa e o conhecimento apresentado por ele para Francisco era uma imensidão, tanto que Francisco passou a se admirar cada vez menos com saberes provenientes de outras fontes devido ao enorme arcabouço de seu mestre. “Aquele que já viu o mar, não se admira com açude”, era uma frase dita pelo próprio Mestre Li. Essa experiência foi muito positiva, pois foi realizada com uma pessoa que compartilhava de um pensamento oriental de sempre procurar extrair o máximo de cada um e não deixar o sujeito “jogado”. Esses 12 anos, de 1993 até 2005, foram muito bons, pois Francisco aprendeu bastante.

Mestre Li nunca colocou a questão do discipulado para Francisco, mas, da parte deste, era como se existisse essa relação. Seus alunos eram muito dedicados ao estilo, ao sistema e ao Mestre. Isso era ainda mais reforçado pelo fato de Francisco ter tomado conta de sua academia, além de administrar ainda outras duas. Foi com essas atividades que ele passou a viver exclusivamente do e para o Kung Fu. Para tanto, parou de trabalhar como ajudante de cozinheiro na Brahma, onde o salário era bom, para ganhar de três a quatro vezes menos com a arte marcial. Entretanto, estava satisfeito, pois trabalhava com o que gostava e, ao mesmo tempo, treinava e fazia a aula do modo que desejava. No tocante à remuneração, bastava o suficiente para se alimentar e se vestir. Nunca foi mais que isso.

Nessa época sua mãe ainda era viva e Francisco a consultou sobre essa decisão. A frase dela sobre a situação foi a mesma de quando ele resolveu viajar para São Paulo: “É isso que você quer? Vai em frente”. Ela nunca o desestimulou e nem falou para ele parar de praticar nada, assim como a maior parte de seus conhecidos. Existia a exceção de alguns irmãos que diziam que era tolice: “não vai viver, vai passar fome”. Francisco, por sua vez, nunca almejou mais do que já possuía; desejava sempre o aperfeiçoamento técnico e a discussão filosófica em primeiro lugar, sendo que as questões materiais ficavam em segundo plano. Ainda residia na casa de seu irmão, mas pouco tempo depois Francisco se casou e foi morar com sua esposa. Passados quatro anos, ela teve o primeiro filho, mas mesmo não ganhando muito com as academias, nunca faltou nada a ponto de passar necessidades ou passar fome. Sempre “deu para se virar”.

Dessas academias, a primeira que teve foi em Taboão da Serra, onde dividia o horário das aulas com alguns professores, o que era bastante comum no Kung Fu da época. Trabalhava também na Combat Sport, na qual ganhava uma porcentagem por aluno. Além disso, dava aulas na Escola de Educação Física da Polícia Militar. Era uma quantidade boa de alunos, suficiente para o que necessitava. Nessa última, viveu uma experiência diferente, pois havia as aulas em horário normal, onde lecionava para filhos e os dependentes dos militares e, a cada três meses, Mestre Li ministrava cursos, com Francisco de ajudante, para a própria corporação. Era complicado, pois os militares geralmente já haviam feito muitos cursos anteriormente e estavam sempre colocando à prova os conhecimentos trazidos. Entretanto, como sempre treinava bastante e nunca teve muitas dificuldades na parte técnica e marcial, Francisco se saía bem. Era uma experiência boa, pois eram pessoas diferentes, com visões diferentes, formadas e que lidavam com vários tipos de pessoas.

Francisco trabalhou nesses três lugares até o ano de 2003, quando permaneceu somente no bairro da Liberdade, em um momento em que trabalhava para se desligar de Mestre Li no intuito de se dedicar ao sistema difundido pela Mestre Lily Lau (劉莉莉 *Lau4 Lei6 Lei6*). Tal sistema não era distinto do Garra de Águia de Mestre Li, mudava apenas a didática de ensino, mas o conhecimento histórico é o mesmo.

O método de ensino de Mestre Li consistia em separar alguns minutos para ensinar diretamente os alunos que tomavam conta da academia. Ele ensinava apenas a técnica e o desenvolvimento dela ficava a cargo de quem estava aprendendo. Seu mestre não acompanhava os treinamentos de seus alunos para corrigir os movimentos. Ele não estava presente nesses momentos, o que é percebido por Mestre Francisco como um componente dessa relação pedagógica: há necessidade do mestre para aprender, mas não há a necessidade dele para se desenvolver. Contudo, a presença constante do mestre ajuda muito o aluno ou o discípulo, pois “o caminho fica menor”: quando existe um mestre para orientar, não há a necessidade de passar por todas as dificuldades de tentar descobrir sozinho. O desenvolvimento da didática e da técnica, Francisco aprendeu com outras pessoas que estavam sempre presentes, como o Professor Sergio e o Professor James, seus irmãos de treino. Com o Mestre Li, aprendia o “grosso”.

Essa ausência era, por vezes, provocada por compromissos relativos a viagens, mas geralmente Mestre Li se dirigia até a escola somente para fornecer, por no máximo uma hora, essa orientação, sendo que logo depois já se dedicava a outros afazeres. Entretanto, Mestre Francisco afirma que ele foi um bom mestre, pois possuía uma vivência anterior com outros mestres e, mesmo tendo outra visão atualmente, aprendeu muito com Mestre Li, uma vez que,

naquela época, era um dos melhores. E foi devido aos ensinamentos passados por Grão-mestre Li Wing Kay que Francisco pode se desempenhar tão bem nos campeonatos, algo que lhe agrada muito. Após o primeiro, em 1988, ficou afastado de competições por no máximo dois ou três anos, por conta de uma lesão no ombro direito, em função de uma queda, e outra nas costas em decorrência da postura ao sentar.

Para Mestre Francisco, as demonstrações e campeonatos são importantes para o Kung Fu por dois motivos: o primeiro diz respeito ao “se manter em forma” como decorrência dos treinamentos para atingir aquilo que se deseja e o segundo se relaciona ao fato de que, ao participar de um campeonato, o praticante está se pondo à prova, ou seja, há ali um conjunto de fatores externos, um ambiente, que reflete na capacidade de concentração e que o faz ir melhor ou pior. Assim, o ato de competir ou demonstrar é o momento em que se confirma que se sabe fazer aquilo que aprendeu.

Nesse sentido, o desafio da demonstração daquilo que se treina é fundamental para as artes marciais chinesas. A situação em que não se treina com o objetivo de realizar exames de graduação, apresentações ou competições é comparada, em uma analogia dos chineses, a uma “flauta que não tira som”. Há uma flauta, mas ninguém sopra, ninguém toca. “Então, qual é o objetivo dessa flauta, senão tirar o som?”. Os chineses costumam falar que, no Kung Fu, se deve estar em evidência, em prática e em demonstração: é necessário tirar a melodia do corpo. Sem isso, não se pode estabelecer um comparativo em relação ao desenvolvimento do praticante e questões como o nervosismo e o medo de errar também devem ser levados em consideração. Em uma perspectiva da filosofia chinesa, quando se está apresentando e demonstrando o Kung Fu, o praticante está vivo e mantendo uma técnica viva.

Contudo, mesmo com o sucesso que atingiu na divulgação da arte marcial e nas competições, a relação estabelecida com Mestre Li começava a ficar abalada. O desligamento, por sua vez, ocorreu em 2003 e possui vários aspectos que o levaram a efetivá-lo. Um deles diz respeito às muitas mudanças que seu mestre promovia nas técnicas. Todo ano, Mestre Li promovia alterações e considerava errada a maneira como era feita antes. Contudo, no ano seguinte, voltava a dizer que o modo anterior era o certo. Isso se repetia constantemente e foi saturando a transmissão, pois, na visão de Mestre Francisco, não havia possibilidade de aperfeiçoamento nessas situações: quando se estava chegando perto do que o mestre havia ensinado, voltava a ser igual antes. O próprio Mestre Li lhe disse que aperfeiçoar tecnicamente é igual afiar uma ferramenta: se passar da mesma maneira, a peça fica afiada; se passar ora de um jeito e ora de outro, a lâmina perde o fio.

Outro aspecto se relacionava com o relacionamento pessoal com seu mestre, que começava a apresentar sinais de desgaste. Assim que começou a lecionar em lugares diferentes e outras pessoas começaram a dar aulas na academia de Mestre Li, este passou a olhar para Francisco de um modo distinto. Aquele que o havia substituído era considerado um aluno melhor. Essa situação não seria vista como um problema por Francisco, pois “o agrado do pai é agradar o filho” que está lhe ajudando. Entretanto, quando ele buscava o mestre para praticar, não recebia o mesmo tratamento de antes, além de passarem cada vez menos tempo juntos. Por fim, questões financeiras também abalaram a relação entre eles. Francisco, para continuar filiado ao Mestre Li, deveria pagar por ano algo em torno de quatro salários mínimos, o que dificultava a viabilidade do seu trabalho, ainda mais quando se compara, por exemplo, a um médico cuja taxa anual a ser paga para o seu conselho profissional não ultrapassa a faixa de um salário mínimo.

Eram situações muito tristes e que viam se arrastando há tempos, mas Francisco gostava bastante, e continua gostando, de Mestre Li e fazia “vista grossa”, pois havia um dever em continuar ajudando-o. Essa ajuda, contudo, resultava em prejudicar a si próprio. O desligamento de Mestre Li veio sem momentos de conflito explícito devido ao respeito e honestidade que ambos nutriam, mas em nenhum momento o mestre quis saber os motivos dessa decisão e deu a entender que a ausência de Francisco não faria falta, pois era possível formar outras pessoas. Essa postura de Mestre Li soou como uma afirmação de que seu discípulo não lhe era importante.

Assim, Francisco permaneceu durante um ano e meio “fazendo um trabalho sozinho”, como Mestre Li dizia. Entretanto, mesmo com esse desenvolvimento individual, ele sentia falta da presença de um mestre. Francisco estava sozinho porque tinha que estar sozinho, pois não havia outra saída, mas, ao mesmo tempo, não gostaria de estar sozinho e queria estar com um mestre. Foi quando ele viu a oportunidade de se aproximar da Mestra Lily Lau.

Seu primeiro contato com ela havia acontecido dez anos antes em um seminário sobre Chi Kung (氣功 *Qigōng*) organizado, inclusive, pelo próprio Mestre Li. No dia do evento, por mais que a Mestra falasse em outro idioma, chamou atenção de Francisco o jeito como ela ensinava todo aquele enorme conhecimento. Naquele mesmo dia ele pensou consigo: “um dia eu quero treinar com essa mulher”. Essa frase seria dita pessoalmente para ela em outra oportunidade, com a ajuda de tradução do Professor Sergio.

O segundo encontro, ocorrido em 2005, foi uma iniciativa da academia de Paulo Li, onde Francisco trabalhava à época. Ambos uniram esforços para organizar um evento que contaria com a participação de vários mestres de artes marciais para mostrar à Grã-Mestra

como se dava o trabalho no Brasil. Além do evento, Mestra Lau gostou da participação de Francisco naquele dia e perguntou a ele se gostaria de continuar o estudo, antes de pedir que fizesse algumas apresentações. Dirigindo-se para o dono da academia, que a ouviu um pouco incrédulo, Mestra Lily Lau disse:

— Com o Francisco, a sua academia vai para frente.

Foi a partir desse momento que começaram a trabalhar juntos. Devido à distância geográfica que os separavam, Mestra Lau, que reside nos EUA, vinha ao Brasil uma ou duas vezes por ano para, ao mesmo tempo, “reciclar” o que ele já tinha aprendido e ensinar coisas novas. Isso aconteceu durante dois anos, 2006 e 2007, quando ocorreram alguns desentendimentos com Paulo Li, o qual também estava trabalhando com ela e não desejava que Francisco dividisse as atenções dela. Em face disso, preferiu se afastar para seguir trabalhando sozinho e evitar o confronto. O ambiente permeado pela inveja, mentira e pelo desejo por status também contribuiu para essa decisão. Isso ocorreu pelos dois anos seguintes e, em 2010, a Mestra voltou a entrar em contato com ele. E voltou com ainda mais força, pois havia tido tempo para avaliar as pessoas que estavam com ela e que mereciam estar ou não¹⁹. Com o intuito de “trabalhar sério”, disse a frase:

— Vou te ensinar como você nunca foi ensinado em lugar nenhum.

De fato, Mestra Lau ensina no Brasil de um jeito que ela não ensina em nenhum outro lugar do mundo. No início, o impedimento da língua foi algo que preocupou ambas as partes, sendo que ela chegou a dizer:

— Eu tenho muita coisa pra falar, mas vocês não vão entender.

Mestra Lily Lau fala inglês e cantonês. No cotidiano, ela se utiliza da primeira, mas as aulas e os nomes dos movimentos e técnicas eram, e ainda são, todos em cantonês. Mesmo sendo quase autodidata no inglês, pois gosta de aprender sozinho, Francisco sabia dizer

¹⁹Mestre Francisco não mencionou o fato em sua entrevista, mas, em 2009, Paulo Li foi preso pela Polícia Federal acusado de participar de um esquema de contrabando de celulares da China para o Brasil. Cf.: CARVALHO, M. C.; FERREIRA, F. e VALENTE, R. Preso pela PF é ligado aos Tuma há 30 anos. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, p. A8. 06 mai. 2010.

algumas coisas, mas não o suficiente para se comunicar. Atualmente está mais fácil, pois muitas pessoas que treinam com ele falam inglês e ele próprio melhorou, além do fato de que, com o passar do tempo, é possível entender melhor a Mestre. Contudo, inicialmente os gestos tomaram conta da linguagem partilhada por ambos. E isso diz respeito tanto às mímicas para se comunicar quanto o próprio gesto técnico do sistema de arte marcial. Assim, Mestre Francisco assume que a técnica é, ao mesmo tempo, física e espiritual, pois muita coisa do que a Mestre lhe falava era possível de se captar pelo sentimento da técnica, no sentir da técnica.

Mestra Lau se dedicava de corpo e alma ao aperfeiçoamento de seus alunos, tanto que Francisco e os outros professores que estavam junto com ele chegavam a ficar até 12 dias ou mais treinando diretamente com ela. Havia horário para começar, mas não para terminar. Essa convivência resultou no convite para realizar uma visita à China com o intuito de apresentar o Kung Fu do Brasil para alguns mestres daquele país. Francisco foi para Hong Kong e lá conheceu, além dos mestres, alunos e pessoas que são discípulas dela há muito anos. E foi nessa viagem que a Mestre realizou com Francisco a Cerimônia de Toudai (徒弟 *Tou4 Dai6*), na qual elege um aluno para ser discípulo direto dela, um Toudai. Ele nem imaginava dessa intenção da Grã-Mestra Lau quando foi convidado para a viagem.

A cerimônia – realizada no túmulo do pai e mestre dela, o Grão-Mestre Lau Fat Man (劉法孟 *Lau4 Faat3 Maang6*) – foi muito emocionante: Francisco, um brasileiro que saiu do interior do Ceará para aprender um pouquinho, estava ali, na China, em frente ao túmulo do pai dela sendo consagrado aluno direto de uma das maiores mestras de Kung Fu do mundo. Mestre Lau é considerada a maior autoridade da Escola Garra de Águia, sendo reconhecida inclusive por meio de documentos do governo chinês quando recebeu um terreno contendo ferramentas e armamentos do estilo Garra de Águia datados do período da Dinastia Sung (960 - 1279). Treinar com uma mestra dessa magnitude, declarada herança viva do estilo, é uma honra muito grande para Francisco.

Para ele, Mestre Lau o escolheu devido ao seu esforço em manter o estilo Garra de Águia no Brasil, a despeito de todas as dificuldades, o que, de fato, não era fácil. A Mestre, portanto, enxergou lealdade e respeito à família dela nessas atitudes, motivos pelos quais fez a cerimônia no túmulo de seu pai e considerou importante ter alguém que se dedica e trabalha duro para *manter* o estilo vivo. Essa tarefa – manutenção do estilo – é verdadeiramente muito difícil, pois muitos desejam o título de mestre, mas não querem treinar e aprender para realmente serem mestres. Como dizem: “Todo mundo quer ir para o céu, mas ninguém quer morrer”.

Para tanto, há a necessidade de se vivenciar o Wu De (武德 *Wǔ Dé*), o código de ética marcial. São, inicialmente, cinco princípios que orientam o praticante de arte marcial: fidelidade, respeito, lealdade, perseverança e humildade. São, contudo, enunciações de sentido profundo. Quando se fala em respeito, por exemplo, Mestre Lau diz:

— Não é respeitar o Mestre, você não tem que respeitar só o Mestre, você tem que respeitar todas as pessoas que merecem o seu respeito.

Portanto, quem pratica arte marcial não deve respeitar as pessoas de maneira distinta. O princípio da lealdade, por sua vez, se refere a ser leal com o estilo, com o treinamento e com o seu aluno para ele aprender e se desenvolver. Em relação à humildade, Mestre Lau afirma que não se trata de aparentar carência, mas sim aceitar quando alguém diz que se está fazendo algo errado e tentar corrigir; para ela “esse é o princípio para se tornar uma pessoa humilde”. Do mesmo modo, quando alguém elogia um praticante, este deve ser humilde ao aceitar, mas não deve, por outro lado, ser orgulhoso e parar de treinar ou deixar de continuar sendo quem é. Mestre Lau enxerga tudo com uma amplitude muito grande. Olha com visão de mestre.

Por isso que o “ser mestre” passa longe de possuir apenas o título: na língua chinesa, o que conhecemos por “mestre” é denominado “Sifu” (師父 *Sī Fū*), que significa “pai da escola”, ou seja, o pai que ensina. O mestre deve agir como um pai – dar educação, ser duro quando tem que ser duro – mas, ao mesmo tempo, deve ensinar. Algumas pessoas querem ser Sifu, mas não agem e não tem espírito para isso. Por isso que querer nem sempre é o passo certo: deve-se mesmo é buscar ou, como se diz no Kung Fu Garra de Águia, galgar os degraus um a um para poder chegar.

Todos esses ensinamentos, para além das técnicas, são transmitidos por Mestre Lau em cantonês – idioma que Mestre Francisco estuda constantemente –, bem como aspectos relacionados à cultura chinesa. Isso porque, na formação de um mestre, ela valoriza a apropriação de costumes. Nas palavras da Mestre: “Para você ser mestre, você também tem que aprender outras coisas”. Assim, seus discípulos são orientados a adotar certos modos de ser característicos da cultura chinesa e que se relacionam às maneiras de se lidar com um mestre, como se deve falar com ele ou ela, quando é possível sentar ou não, entre outros códigos. Para os chineses, por exemplo, o filho mais novo não se alimenta antes do pai, pois é o pai que o faz primeiro para poder dar de comer os filhos, em uma ideia de que aquele deve ter forças para prover o alimento destes. Do mesmo modo, é o mestre que se serve primeiro, depois o

discípulo. Portanto, Mestre Lily Lau ensina tudo o que cabe a um mestre e a um discípulo sob uma ótica chinesa. O conhecimento dela, como disse anteriormente, é gigantesco; é um “mar de conhecimento” em todos os âmbitos. É uma mulher muito sábia.

Contudo, Mestre Lau tem quase 70 anos de idade e está com receio de falecer antes de ensinar para seus discípulos tudo o que deve ensinar, tal qual muitos mestres fazem: “segurar a técnica para si e não doar”. Desse modo, ela convidou 10 professores para fazer parte de um evento na China – que ocorreria uma semana após a entrevista – com o intuito de apresentá-los a alguns mestres chineses. A ideia é que, futuramente, esses mestres falem pelos professores dela, uma vez que “falar de si não tem tanto mérito quanto os outros falarem”. Assim, se há a referência desses mestres comprovando que os professores formados por Lily Lau fazem um bom trabalho, não há a necessidade de esses próprios professores se afirmarem, correndo o risco de serem considerados mentirosos ou arrogantes. “É melhor que os outros falem de você”, diz a Mestre.

Nesses eventos, além do encontro com os mestres em almoços, há apresentações e campeonatos em nível mundial para que se saiba como está o Kung Fu Garra de Águia no Brasil. É na avaliação desses grandes mestres, colocando em comparação os brasileiros e os chineses, que o objetivo da Mestre Lau se concretiza: mostrar o Brasil para a China, uma vez que, na opinião dela, o nível de treinamento do Brasil é o que mais se aproxima do que é realizado na China: em nenhum outro lugar do mundo se treina como aqui, nem nos EUA, sede da Federação Internacional de Kung Fu Garra de Águia de Lily Lau. A diferença em relação aos outros países, e que somente se repete na China, é que no Brasil, como já disse diversas vezes a Mestre, há horário para começar, mas não para terminar; enquanto o mestre e os alunos estiverem dispostos, a aula continua.

Esse método é utilizado por Mestre Francisco, mas há também aulas cujos horários de início e término são definidas. Estas são ministradas para alunos iniciantes, os quais necessitam entrar em contato com uma disciplina mais focada no compromisso com os treinamentos. Contudo, para alunos mais antigos, essa forma não é exigida, pois, frequentemente, a própria prática de uma pessoa mais graduada leva mais tempo do que o de uma iniciante, sendo que, por exemplo, o aquecimento pode demorar quase o tempo todo de uma aula regular. Assim, o aluno mais avançado termina seu treino quando estiver satisfeito. Isso, por sua vez, indica a necessidade de uma autodisciplina, pois, nas aulas em que o mestre observa a todos durante o tempo restrito da aula, os alunos tendem a praticar somente sob a supervisão dele, ao passo que, no tempo de treino gerido pelo aluno, cabe a este a busca para ser melhor.

Isso se refere a outro princípio do Wu De: a perseverança. Mestra Lau diz que o praticante necessita do mestre para aprender e para orientar o desenvolvimento. Entretanto, esse desenvolvimento é, em última instância, algo dependente da dedicação do aprendiz. O mestre orienta, mas fica por conta do aluno seguir, ou não, o caminho. Mestre Francisco participa desse processo pessoalmente: sua mestra está nos EUA e ele no Brasil, mas mesmo assim, mesmo sem vê-lo, ela sabe que ele está treinando para participar da competição que se aproxima.

Além dessa viagem à China, Francisco está cogitando realizar outra. Desde que saiu de Mineirolândia, com 18 anos, Francisco nunca mais retornou. Depois de 25 anos, muitos amigos envelheceram, mas ele nutre planos de voltar em breve para visitar um irmão que há mais de 30 anos não vê.

3.5. Mestre Paulo da Silva

3.5.1. *Relato sobre a entrevista (17 de setembro de 2013)*

A entrevista com o Mestre Paulo da Silva também aconteceu depois de um longo após o contato iniciado por uma conversa ao telefone em novembro de 2012, momento no qual ele se viu impossibilitado de me atender devido aos preparativos para um torneio que aconteceria naquela época e pediu para retornar a ligação em fevereiro. Por conta dos mesmos motivos que me fizeram adiar a entrevista com o Mestre Francisco Nobre, retomei o contato somente em julho pela internet e, novamente por telefone, em setembro. Após desmarcar o encontro uma vez devido a uma reunião com representantes da prefeitura para a organização do “11th International Cup Brazil of Kung Fu Championship” – evento da Liga Nacional de Kung Fu (LNKF), da qual Mestre Paulo da Silva é presidente – acertamos o encontro para o dia 17 de setembro.

O local escolhido foi a sede da Liga Nacional de Kung Fu, o mesmo da sede da Liga Paulista e da academia onde, atualmente, Mestre Paulo leciona para os professores formados por ele. As três instituições funcionam, portanto, sob um mesmo endereço na Vila Santa Catarina, Zona Sul de São Paulo. Dos lugares da capital em que realizei as entrevistas, esse foi o mais distante da região central. Fica também a mais de 20 quilômetros de onde resido, na Zona Norte. Contudo, apesar da distância, as estéticas de zona residencial periférica de classe-média são compartilhadas pelos dois bairros, que estampam em sua paisagem pichações, grafites, pequenos comércios, quadras e campos para jogar bola, casas, por vezes inacabadas, com quintais e, eventualmente, alguns prédios de apartamentos. É possível observar isso tudo na viagem de ônibus que se deve fazer a partir de estações do metrô – quer seja a do Jardim São Paulo, quer seja a da Conceição – para acessar esses lugares.

Para passar os 40 minutos de antecedência com os quais cheguei na Vila Santa Catarina, andei pelo quarteirão para conferir as redondezas da Liga Nacional e parei em uma padaria onde muitos trabalhadores almoçavam. Dirigi-me ao local da entrevista e notei que o portão de ferro que dava acesso à sobreloja e, conseqüentemente, à academia ainda estava trancado. Dois funcionários de um depósito vizinho me avisaram que não havia ninguém, pois o carro do Mestre Paulo, conhecido deles, ainda não estava estacionado por perto. Após 20 minutos de espera, fui avisado que ele havia chegado. Após estacionar do outro lado da rua, Mestre Paulo

caminhou em minha direção sorrindo, me cumprimentou com um aperto de mãos, abriu o portão e me convidou para entrar. Vestia camiseta e calça da LNKF e da Internacional Chiu Chi Ling Hung Gar do Brasil.

Subindo as escadas à frente dele, me deparei com um espaço de aproximadamente 40 m² que contava com uma área para treinamentos de EVA, uma divisória que, provavelmente, ocultava um vestiário e uma pequena recepção com dois computadores sobre uma mesa. E foi ali que nos sentamos para começar a entrevista, não sem antes conversarmos sobre o trabalho, sobre minha experiência como praticante e da minha menção à saudação que deveria enviar para ele em nome do Mestre Imamura. O foco da câmera em Mestre Paulo também permitiu observar, de um lado, um suporte repleto de medalhas douradas conquistadas em competições e, do outro, alguns diplomas e certificados. Fora do plano da filmagem, as paredes da academia matriz são também preenchidas por uma estante de troféus, uma pintura com a imagem de Mestre Paulo, diversos pôsteres, flâmulas recebidas em eventos nacionais e internacionais e três telas de caligrafia chinesa, sendo que uma delas era assinada pelo Grão-Mestre Chiu Chi Ling (趙志凌 *Jiu6 Ji3 Ling4*) e dedicada ao Mestre Paulo da Silva, contendo caracteres que podem ser traduzidos como “Escola de Hung Kuen” (洪拳亞宗 *Hung4 Kyun4 Nga3 Jung1*).

Quando o convidei para contar sua história de vida, ele o fez de maneira bastante resumida e tomada pela timidez que mais tarde ele revelaria ser um contraponto à efusividade de seu mestre, famoso pelos mais de 70 filmes de artes marciais em que já atuou. Após cinco minutos ele terminou de contar sua história e o que sucedeu, apesar de ser a quinta e última entrevista, foi inédito: retomamos a narrativa de maneira não cronologicamente linear de acordo com os eventos que Mestre Paulo relatava. Aos poucos a inibição inicial foi atenuada e a conversa se tornou mais fluida de tal modo que ele narrou memórias de sua infância, algo que, segundo o mestre, nunca havia feito antes. Outro fato inédito, tanto para ele quanto em relação às outras entrevistas, foi o seu relato a respeito da discriminação baseada em xenofobia e racismo pelo fato de Mestre Paulo ser nordestino e negro.

Após mais de uma hora e trinta minutos, encerramos a entrevista e, enquanto assinava o termo de consentimento, me disse que conhecia meu mestre há mais de 20 anos e me presenteou com quatro exemplares da Revista Liga Nacional de Kung Fu, lançadas em decorrência do torneio. Antes da despedida, Mestre Paulo me informou a respeito das linhas de ônibus que me levariam às estações do metrô e fez questão de explicar que sua família o estava aguardando para retomar sua festa de aniversário, ocorrido no dia anterior. O atraso de 20 minutos se deu justamente porque ele se recordou da entrevista durante a festa organizada pela

esposa e se ausentou momentaneamente dela exclusivamente para isso. Com uma saudação comum das artes marciais chinesas (punho direito coberto pela mão esquerda) e um aperto de mãos, Mestre Paulo e eu nos despedimos no portão de ferro da sede da LNKF.

Em março de 2014, após diversas tentativas de contato pelo e-mail insitucional da LNKF e por redes sociais virtuais – não respondidas possivelmente pelos diversos compromissos assumidos na organização do 11th International Cup Brazil of Kung Fu, realizado em novembro de 2013 –, Mestre Paulo realizou a leitura do verbete e aprovou o texto para publicação na dissertação.

3.5.2. *História de vida*

Em 16 de setembro de 1959, na cidade de Cabo de Santo Agostinho, estado do Pernambuco, nasceu Paulo José da Silva. Mestre Paulo não gosta de falar sobre sua infância, que foi bem sofrida, e também nunca havia comentado sobre sua vida nessa fase. Contudo, começou falando sobre seu pai, a quem não conheceu pessoalmente, nem por foto. Quando faleceu, Paulo tinha um ano de idade e era o caçula de quatro irmãos. Com essa idade não pode ter memória alguma dele. Seus dois irmãos mais velhos chegaram a conhecê-lo, mas Paulo e a irmã, que tinha por volta de dois anos, não se lembram. A ideia que possui sobre o pai provém das lembranças de sua mãe e das comparações que os irmãos faziam dele com outras pessoas. Paulo cresceu com isso na cabeça.

Sua mãe havia, portanto, ficado viúva com quatro filhos. Moravam em um sítio onde viviam do corte de cana e da roça. Até os seus 12 anos, Paulo praticamente não tinha estudado. Isso era ainda menos possível quando trabalhava no engenho. Além disso, a escola era muito longe e, quando chovia, não conseguia ir. O deslocamento ficava por conta dos carros de boi que originalmente carregavam cana. As crianças, por sua vez, esperavam por eles no meio da estrada. No entanto, às vezes eles passavam e não paravam para Paulo, seus irmãos e mesmo para os filhos de outras famílias que ali estavam. Sua mãe esperava até certo horário, pois tinha que ir trabalhar para sustentar os filhos; depois disso era uma vizinha que ficava com eles na beira da estrada. Em certos dias o carro de boi sequer passava e as crianças voltavam para casa

sem terem ido para a aula. Ele tinha uns oito anos quando isso acontecia e se recorda que não era possível estudar como se estuda em uma escola de cidade grande.

Quando Paulo tinha 12 anos de idade, sua mãe se mudou do sítio para a cidade de Cabo de Santo Agostinho, atualmente muito bonita. Faz quase 40 anos que Paulo veio para São Paulo, mas já retornou duas vezes, sendo uma em 2012 e, inclusive, possui um representante do seu estilo de Kung Fu por lá. Na mudança para essa cidade, sua mãe se casou novamente e teve cinco filhos. Dos quatro da primeira geração, todos estão, pela dificuldade que passaram, maravilhosos: um possui sua própria empresa, outro uma padaria e Paulo a academia de Kung Fu, o único da família que trabalha nesse ramo. Mesmo os outros cinco irmãos que vieram depois estão bem, pois o segundo marido de sua mãe cuidou de todos os nove filhos até falecer, há dez anos.

Essa mudança para a cidade do Cabo foi acompanhada pelo primeiro contato de Paulo com uma arte marcial: o Karate. Essa aproximação foi mediada por um colega que comentou a respeito de uma academia que funcionava na cidade:

- Paulo, tem uma academia de Karate, tá num colégio.
- O que é Karate?
- É o que a gente assiste no cinema.

Paulo e os colegas se empolgavam muito para assistir aos filmes de Bruce Lee no cinema, que já existia em Cabo de Santo Agostinho. Eles não sabiam o que era Kung Fu e, mesmo que isso estivesse escrito no cartaz do filme, tudo era considerado Karate. E seu amigo continuou sobre as aulas que tinha visto:

- É, ficam com umas roupas brancas lá, treinando: “kiai, kiai, kiai”.
- Vamos lá ver o negócio – disse Paulo.

Chegando ao colégio, Paulo viu o professor ministrando a aula na quadra. Ele vinha de Recife para ensinar na cidade. Era o primeiro aluno do Mestre Hayashi Kawamura, o qual trouxe o Karate Shinkyu Shotokan para a capital pernambucana. Tempos depois, Paulo iria treinar com esse mestre também.

Nesse primeiro encontro, ele e os colegas olhavam por cima do muro da escola e até chegaram a fazer um buraco nele para espiar. Isso se repetiu por algumas vezes até um dia em

que dois colegas, que estava treinando no colégio, os viram e, se aproximando por trás, interrogaram:

— O que vocês tão espionando aí?

De tão entretidos que estavam, os colegas tomaram um grande susto. Assim, os dois karatecas levaram os curiosos para dentro e falaram para o professor:

— Ó, esses moleques estavam vendo o treino lá.

O professor, sujeito baixo e um pouco calvo, se chamava Vanderlei e começou a mediar a situação:

— Não, deixa ele. Você quer assistir? Você mora aonde? Você quer treinar? Você vai treinar?

— Eu queria – disse Paulo.

— Eu também queria – aproveitou um colega.

— Mas tem que pagar.

Paulo havia pensado que as aulas eram de graça para pessoas carentes ou algo do tipo. Ao ouvir do professor o valor em cruzeiros das mensalidades, ele não soube o que fazer. Porém, um dos amigos que também desejava treinar, deu uma idéia:

— Sabe o que a gente pode fazer, Paulo? A gente pode caçar ferro velho, garrafa velha e vender. E a gente paga.

— E se a nossa mãe descobrir?

— Mas a gente sai cedo, fala que vai em algum lugar, pega uma carroça e vai vender. Tem muito colega que fica caçando papelão velho, essas coisas.

E foram. Quando chegaram ao depósito de ferro velho para retirar uma carrocinha, era necessário deixar algum documento e Paulo, aos 14 anos, não possuía nenhum, nem RG. Para resolver esse empecilho, pediu para o irmão mais velho, o que não tinha viajado para São Paulo, o seu documento emprestado. Quando soube das intenções de Paulo para com o Karate, o irmão disse:

— Mas tá certo isso aí? Você que é briguento, vai inventar essas coisas. A mãe não vai gostar porque aí que você vai brigar mesmo.

— Não, mas é muito legal. Por favor, ajuda a gente, me ajuda.

Conseguiu, finalmente, convencer o irmão que lhe emprestou o RG e saiu pelas ruas da cidade com o colega. Paulo puxando na frente e o amigo empurrando atrás a carroça cheia de ferro velho, garrafa e papelão. No primeiro dia, fizeram umas três viagens até o depósito. No segundo também. Hoje, Mestre Paulo vê as pessoas nas ruas fazendo a mesma coisa e pensa: “quem diria que eu já passei por isso, meu Deus?”. Em relação a isso, é muito sensível e se emociona facilmente, pois só quem já viveu nessas circunstâncias sabe o que é aquilo.

O dinheiro referente à venda do material recolhido somente era pago no final de semana e, em posse do montante, retornaram para o colégio onde se ensinava Karate. O professor, por sua vez, apresentou outro impedimento:

— Mas pra treinar precisa ter esse kimono.

Não era possível treinar nem de calça e nem de shorts. Em face disso, o professor sugeriu que ele deixasse a matrícula paga até conseguir um kimono. Além disso, se dispôs a trazer um de Recife que, conseqüentemente, deveria ser pago. Paulo logo se deu conta de que não tinha condições de comprar aquilo. Foi então que decidiu pedir para sua irmã, que era costureira:

— Olha, preciso de um kimono.

— O que é kimono?

Paulo, pois, pegou emprestado o uniforme de um dos colegas que treinavam – um dos dois que o flagraram espiando pelo muro – para mostrar para irmã do que se tratava. Um saco branco de farinha com um nome escrito em azul foi o tecido escolhido por ela para confeccioná-lo. Após um tratamento com cândida para retirar o colorido, a peça ficou muito bonita. O único problema é que, no primeiro chute que fosse dado, ele rasgaria. Mesmo assim o professor não questionou, mesmo porque muitos outros garotos que lá estavam também usavam o kimono de saco de farinha. Paulo não se sentiu sozinho.

Contudo, essa roupa não seria utilizada por muito tempo: seu irmão, que havia se mudado para São Paulo quando a família foi morar em Cabo de Santo Agostinho, logo ficou sabendo que o mais novo estava praticando Karate. Ele se espantou, pois sabia que um mestre da arte marcial havia chegado em Pernambuco por volta dos anos 70, logo após ele ter viajado. A notícia do irmão karateca o motivou a comprar um kimono de lonita bom e bonito em uma casa de esportes e mandou para Paulo pelo correio. Quando recebeu a encomenda, a alegria foi grande: foi o melhor presente que havia ganhado até então. Logo foi até à quadra com o kimono novo e todos ficaram olhando para ele:

— Foi meu irmão que me deu de presente no meu aniversário.

Paulo nem havia feito aniversário, mas estava feliz com a lembrança do irmão. Na semana seguinte, fez o exame para a faixa amarela, no qual se saiu muito bem. Isso tudo em um momento em que mal sabia escrever seu nome e lia muito pouco. Seguiu, então, durante sete anos praticando até chegar à faixa roxa. Nessa mesma época, por volta de 1978, seu irmão que estava em São Paulo há oito anos e trabalhava como encarregado de uma empresa metalúrgica fez a seguinte proposta:

— Paulo, você completou dezoito anos e, se você quiser vir aqui para São Paulo, eu mando tua passagem, você vem pra cá.

Ele não pensou duas vezes e aceitou o convite. Chegou à capital paulista e foi trabalhar com o irmão sendo ajudante em mecânica. Posteriormente, teve o primeiro emprego com carteira assinada, na empresa de óleos Maria, no Ipiranga. Nessas empresas, Paulo aprendeu a profissão de encanador industrial, sem fazer qualquer curso, e ganhava muito bem. Começou como ajudante e passou para meio oficial de encanador. Tão logo entrou em contato com as artimanhas do cargo, foi registrado como encanador oficial. Assim, aprendeu muitas coisas sobre mecânica e metalurgia, como a soldagem, além de ganhar um bom dinheiro em uma época em que ainda era solteiro.

Morava também com o irmão na Rua dos Ingleses, no bairro da Bexiga, e desejava continuar com os treinamentos no Karate, pois havia chegado a uma graduação considerada avançada: faltava apenas a faixa marrom para chegar na preta. Contudo, o destino o fez se aproximar das artes marciais chinesas: na Rua dos Franceses, próximo ao prédio onde residiam,

eram ministradas aulas de Kung Fu Pak Hok (白鶴 *Baak6 Hok6*), ou Garça Branca, por um chileno. Novamente o irmão lhe deu uma sugestão:

— Olha, tem uma academia de Kung Fu aqui.

— O que é Kung Fu?

— É o que você quer, não é Paulo?

— É Karate que eu quero.

— Mas é o que passa no filme. Veja. Não fui lá assistir ainda, mas eles gritam a noite inteira aí, praticamente. Vou apresentar você para o professor. Ele chama Miguel Angel de Luca. É um chileno, chegou no Brasil há pouco tempo.

Fazia pouco mais de um ano que estava no país e possuía apenas alguns poucos alunos naquele prédio. O irmão de Paulo fez a apresentação dos dois conforme o combinado:

— Esse aí é meu irmão que eu falei que vinha de Pernambuco e que treina Karate.

Mestre Miguel perguntou em qual faixa Paulo estava e, após ouvir a resposta, lhe fez um pedido:

— Dá pra você fazer um kata²⁰ aqui, pro Sifu de Kung Fu ver?

— Dá.

Executou com toda a força que o Karate demanda de seus praticantes (Mestre Paulo ainda admira muito essa arte e, mesmo não a praticando há muito tempo, ainda não esqueceu nem os costumes, nem os nomes japoneses das técnicas). Mestre Miguel pediu, então, para um aluno seu, um menino, realizar uma forma do Kung Fu:

— Esse é o do Kung Fu.

²⁰ “Kata” é o nome dado à sequência de movimentos que permite ao praticante incorporar princípios e técnicas das artes marciais. É o equivalente do Taolu (套路 *Tàolù*) das artes marciais chinesas.

Era uma forma baseada nos movimentos da serpente e Paulo ficou muito empolgado ao ver: era rápido e o rapaz subia e descia de modo que se parecia muito com o animal. Isso lhe chamou muito a atenção. O mestre perguntou se ele não gostaria de fazer uma aula gratuita no dia seguinte. Paulo foi, mas não gostou. Na segunda aula a mesma coisa. Acabou ficando apenas uma semana. Um dia, Miguel encontrou o irmão e perguntou:

— Cadê o Paulo? Ele não gostou do Kung Fu?

— Ele falou que não gostou, não. Como ele está acostumado no Karate, e ele está procurando academia.

Paulo, então, ficou umas três semanas procurando academias do estilo de Karate que praticava em Pernambuco, o Shotokan, e não encontrava. Quando via uma escola de Karate, se deparava com outras denominações, como Kyokushin-kai e Goju-ryu. Paulo acabou desistindo da busca e retornou às aulas de Mestre Miguel de Luca para nunca mais sair do Kung Fu. Se tivesse localizado uma academia de Shotokan, certamente teria continuado no Karate, mas Mestre Paulo acredita que não ter encontrado foi um fato positivo, pois atualmente o Kung Fu é uma paixão. Está no sangue.

Contudo, essa arte nem sempre lhe trouxe momentos bons: foi nela que foi alvo do preconceito sofrido por jovens negros e nordestinos em São Paulo. Mestre Paulo considera que até hoje em dia ainda existe o preconceito contra nordestinos, mas que antes era bem pior. A academia de Mestre Miguel era frequentada por muitos jovens que tinham muito dinheiro, os “filhinhos de papai” que são chamados de “boyzinhos” hoje em dia. Em uma ocasião, o mestre pediu para que os alunos realizassem um exercício de técnica de mãos em duplas. O sujeito mais próximo de Paulo se distanciou dele e foi fazer com outro parceiro. Paulo, por sua vez, perguntou se outro aluno não gostaria de fazer a atividade e foi novamente rejeitado. Ele não entendia muito bem o que estava acontecendo ali. Mestre Miguel, notando que Paulo fazia os movimentos sozinho, falou:

— Paulo, vem aqui. Faz aqui com ele.

O menino veio, mas só porque o mestre pediu. Não olhava para Paulo e fazia os exercícios com o rosto virado. A partir dessa experiência ele tomou consciência do que se tratava: não sabia dizer se é pelo fato de ser negro ou nordestino, mas sentiu na pele o que é o preconceito e racismo. Isso se repetiu por umas duas vezes. Os únicos que se voluntariavam a

fazer as técnicas em dupla com Paulo eram os alunos que ele percebia como trabalhadores. Indignado com a situação, no momento em que iria pagar a mensalidade para o mestre, disse:

— Tem uns meninos que não querem fazer o exercício comigo, eles apertam a mão de todo mundo, mas não apertam a minha mão, nem a do outro rapaz que tem aí também, que é branco, mas é nordestino.

— Quem é?

— Tem uns dois ou três ali.

Quando Paulo falou os nomes, Mestre Miguel, no intuito de resolver a questão, propôs o seguinte:

— Quando terminar a aula, vou colocar você na frente, vou pedir para eles fazerem um combate com você.

— Tá bom.

Com sete anos de experiência no Karate, Paulo estava confiante e se considerava muito forte e preparado. No final da aula, o mestre anunciou:

— Hoje vamos fazer um combate. Um combate de contato total. Então, o Paulo vai fazer um combate com você, depois vai pegar de um em um e fazer combate. Tudo bem, Paulo?

Paulo já sabia, mas, aqueles que foram desafiados, temeram. “Vem você primeiro”, convocou Mestre Miguel. O rapaz, com o cabelo arrumado para trás, se pronunciou vacilante:

— Eu não gosto de fazer combate, só gosto de forma.

— Não, aqui não tem o que gostar – respondeu o mestre.

O combate começou e, depois de quatro golpes na coxa, o “boyzinho” não aguentou e caiu. O seguinte, que já ficou com medo, também não suportou. Acabou derrubando uns três colegas de treino e Mestre Miguel fez prevalecer o respeito, ponderando que eles não haviam apanhado por acaso e que Paulo já era um praticante muito bom de Karate. A partir desse

evento, as relações mudaram: pouco tempo depois, todos queriam treinar técnicas com Paulo. Além disso, o mestre começou a incumbi-lo da liderança de parte das aulas, como o aquecimento, o que conferiu ainda mais respeito a ele por parte dos outros alunos.

Por conta da participação em eventos e campeonatos e de sua experiência prévia no Karate, Paulo ficou muito bom no Kung Fu com apenas dois anos de prática. Treinou com Mestre Miguel até 1985, ano em que ele teve que retornar para o Chile, deixando Paulo como responsável pelo estilo Garça Branca no Brasil. Esse retorno foi provocado por motivos alheios à vontade do mestre: Miguel Angel de Luca estava com problemas com sua documentação e era considerado clandestino no país por, pelo menos, dois anos antes do retorno. Houve, inclusive, fiscais do governo federal que visitaram a academia para anunciar que Miguel teria certo período de tempo para deixar o Brasil sob a pena de prisão. Os alunos começaram a notar que o mestre já não mais estava saindo à noite, levando-o a frequentar cada vez menos academia, mesmo com o crescimento desta.

Mesmo após receber todas as instruções de seu mestre sobre como proceder para manter a academia, Paulo decidiu que não assumiria a liderança do lugar, pois tinha certeza que a maioria dos alunos não continuaria com ele e, com isso, não conseguiria pagar o aluguel, o qual era muito caro na Bela Vista. Assim, se ofereceu para ministrar aulas em uma academia no mesmo bairro e convidou seus alunos e colegas:

— Olha, não vai dar para ficar aqui, quem quiser vir comigo me acompanha, que eu vou dar aula numa academia.

Eram 60 pessoas que estavam com Mestre Miguel. Destas, dez seguiram Paulo. Posteriormente, transferiu suas aulas para Santo Amaro, na Zona Sul, abrindo uma academia em um salão próprio. Com isso, novos alunos começaram a aparecer em uma dinâmica diferente, pois estes não haviam treinado com Miguel e estavam acostumados apenas com o Paulo. Dessa época, oito foram graduados na faixa preta do estilo Garça Branca e possuem academias em cidades do interior do estado de São Paulo, como Americana, Santa Bárbara D'Oeste e Birigui. Atualmente, Mestre Paulo ensina esse estilo somente para essas pessoas, que o visitam uma vez por mês para treinar o dia inteiro.

Após dois anos de ausência do mestre, Paulo decidiu, em 1987, visitá-lo com o intuito de treinar mais e manter o contato. Foi de ônibus em uma viagem de quatro dias: 60 horas somando ida e volta. Um castigo! Tanto que ele não viaja mais de ônibus, a não ser pelo estado de São Paulo, em lugares onde não é possível ir de avião. Além do cansaço, foi bastante difícil

chegar em um país pela primeira vez, de madrugada, na rodoviária, com quase todos os estabelecimentos fechados e sem a recepção de ninguém. Mestre Miguel sabia, por meio de correspondências postais, que Paulo iria para o Chile, mas não sabia a data nem o horário, uma vez que as trocas pelo correio demoravam em torno de um mês para acontecer.

Após passar a noite em um banco da rodoviária sem dormir profundamente por conta do medo, se levantou por volta das sete horas para conversar com um segurança e perguntar sobre as direções do lugar para onde queria ir. Também quis saber se havia algum taxista de confiança por ali. Apontando um carro, o rapaz indicou: “Olha, pega esse taxi. Desse lado aqui os taxistas são mais honestos”. E deu risada. Paulo mal entendia o que os chilenos diziam.

Além do encontro com o mestre, Paulo foi ao Chile para participar de um campeonato internacional em Santiago, no qual obteve bons resultados, sendo campeão tanto na modalidade de formas, quanto no combate. Contudo, outra preocupação de Paulo em relação à viagem dizia respeito ao preconceito racial que poderia sofrer por lá. Inclusive, ele não avistava nenhum negro no país. Perguntou, então, para seu mestre os motivos dessa situação, ao que ele respondeu:

— Não é só negro, Paulo, você não vê chinês aqui, não vê japonês. Os caras ficam aqui no máximo três meses. É a licença que eles têm. Chegou um japonês aqui, abriu um restaurante aí, não ficou seis meses, foram embora, porque chileno não ia comprar deles, não ia no restaurante deles. Preferiam ir num restaurante da casa, do Chile mesmo, coisa assim. Então não é que nem o Brasil que chega todo mundo lá e que fica e se sai bem, tipo de coisa assim, o Brasil abraça todo mundo.

O Chile é um país pequeno e o governo, na época, do Pinochet era muito rígido, acostumado a matar muita gente. Como não era fácil se manter no Chile nessas circunstâncias, as pessoas não ficavam. Porém, dessa primeira vez que Paulo viajou ao país, permaneceu por três meses e não sentiu racismo ou preconceito, mas admiração: ele era o diferente e todos queriam olhar e conversar. Uma dessas ocasiões ocorreu quando Paulo conversava com um pai de dois filhos de sete e nove anos, os quais abordaram o brasileiro:

— ¿Permiso?

— Tudo bem.

Os garotos queriam tocar-lhe o cabelo e, enquanto faziam, o pai foi falando em espanhol que os filhos estavam curiosos, pois no Chile as pessoas tinham o cabelo bem preto e liso. Paulo também aproveitava essas situações para se aproximar deles e aprender a falar melhor. Não percebia preconceito nessas ações, sendo que a mesma admiração voltou a ocorrer em visitar posteriores que fez à China, onde foi bem recebido e, após realizar uma apresentação em que estavam por volta de 70 chineses na mesa de honra, foi aplaudido de pé por mais de um minuto. Além disso, recebeu homenagens de cada um deles através de flâmulas. Isso porque o que chega do Brasil para os chineses são o futebol e o carnaval. É a primeira coisa que perguntam. Não sabiam, pelo menos até então, que também existem mestres brasileiros de Kung Fu de bom nível técnico. Diante disso, Mestre Paulo não tem mais qualquer receio ou vergonha de fazer uma apresentação para ninguém.

Após essa primeira visita à terra natal de seu mestre, Paulo retornou ao país dez anos depois, em 1997. No entanto, a motivação da viagem, dessa vez realizada de avião, foi outra: tinha a intenção de começar a fazer um trabalho separado, pois acreditava que, tecnicamente, não poderia aprender mais com Mestre Miguel. Conversaram em um clima amistoso e Paulo explicou a situação, mas, de fato, seu mestre não tinha mais nada para lhe ensinar dentro do sistema difundido por ele enquanto estava no Brasil. O próprio mestre, ciente da situação, resolveu mudar esse sistema dois anos após o retorno ao Chile, modificando técnicas do estilo Garça Branca (também conhecido como Cegonha Branca) e adotando até uma denominação diferente, Tsung Chiao.

Paulo não se sentiu muito bem com as alterações e achou melhor não continuar com seu mestre. Este, por sua vez, considerou o esforço da realização da viagem exclusivamente para conversar sobre a relação entre eles uma demonstração de honestidade. Tal reciprocidade se refletiu em apresentações realizadas por Paulo no país, nas quais demonstrava habilidade no manuseio de um facão afiado com os olhos vendados, resultando em matérias publicadas em dois jornais chilenos, sendo que o da seção esportiva do “La Cuarta” fez sucesso. A mesma apresentação também chamou muito a atenção dos chineses em outra oportunidade.

No intervalo entre uma viagem e outra, além da decisão de não ter mais carteira assinada para se dedicar exclusivamente à academia, mesmo estando casado e com filhos, Paulo participou juntamente com outros mestres da fundação, em 1989, da Federação Paulista de Kung Fu, na qual trabalhou por oito anos, e da Confederação Brasileira de Kung Fu/Wushu, em que permaneceu por quatro anos. Entre eles estava Leo Imamura, o qual foi um personagem importante no apoio à criação das entidades. Durante o tempo em que esteve na FPKF, Mestre

Paulo se sente honrado por ter trabalhado com ele e lhe deve grande parte do sucesso que tem atualmente no Kung Fu.

Todavia, a sua participação na criação das entidades foi marcada por outra experiência de racismo. Mestre Paulo nunca havia divulgado esse fato, mas quem estava envolvido sabe a respeito. Na segunda reunião para a fundação da Confederação Brasileira, em um restaurante chinês de Moema, estavam vários chineses e brasileiros, dentre eles o Enio Cuono – sujeito simpático, seria o primeiro presidente e um dos grandes apoiadores da Federação – e Leo Imamura, o qual fora apresentado a ele por Cuono. Estavam também Thomaz Chan e os Mestres Li Wing Kay, Li Hon Ki, Dani Hu e Chan Kowk Wai, entre outros. Paulo era o único negro.

Os chineses estavam todos de um lado da mesa e, quando Paulo chegou, um disse, em chinês, para outro:

— A Confederação já não está começando bem. Um negro na diretoria.

Paulo soube dessa declaração em outra oportunidade por intermédio de um dos chineses, que era seu amigo:

— Mestre Paulo, aconteceu isso. Se você quiser, já fala agora e fala na cara dos caras aí. Porque você é bem vindo aqui. No que depender de mim e dos outros, você é bem vindo. Você é um cara honesto, é um cara sério no que faz. Você já está aí no Kung Fu há muitos anos.

Se em 2012, Mestre Paulo completou 40 anos de dedicação às artes marciais, somando Karate e Kung Fu, em 1990 já eram quase 20. A sugestão do amigo sobre a abertura de um processo contra o chinês foi recusada por Paulo:

— Não, deixa de lado. Eu realmente tô começando agora, tô vindo aí, tudo bem.

— Você está junto com a gente. É a segunda reunião da Confederação. Você teve desde a primeira, que foi na academia do Chan Kowk Wai.

A terceira reunião ocorreu na academia de Paulo, mas, além dessa demonstração explícita de racismo, outras mais sutis também ocorreram. Na realização de campeonatos da Federação ou da Confederação, notava que certas pessoas se afastavam deliberadamente e

mudavam a expressão facial quando ele se aproximava. Isso acontecia com os chineses, não com os brasileiros. Paulo não relevava essas atitudes, que se repetiram umas quatro ou cinco vezes, mas percebia que sua presença não era bem-vinda ali.

Essas manifestações foram amenizadas apenas após a filiação de Paulo com um mestre chinês. Alguns desses que o discriminavam vieram lhe procurar para marcar uma reunião, um almoço em homenagem ao seu mestre. Além disso, foram convidados – e, por vezes, até homenageados – por Paulo para compor mesas de honra em campeonatos organizados por ele, o qual os convidava para evidenciar sobre a reviravolta das coisas, pois talvez nunca tivessem pensado que Paulo pudesse chegar aonde chegou.

Nos dias de hoje, Paulo consegue se comunicar um pouco melhor e não guarda rancor, mas à época esses episódios poderiam ter lhe deixado doente, pois guardava as emoções para si e não colocava para fora. Era possível até que ele tivesse que ir para o hospital por conta da pressão baixa. Não dormia à noite, pensando nos motivos que levaram as pessoas a agirem daquele modo, uma vez que nunca fez mal a ninguém. Se atualmente ele ignora ou faz questão de conversar com a pessoa, isso é motivado politicamente. Mesmo porque isso não acontece mais. Se acontecer, as pessoas não demonstram. Antigamente era muito explícito, sentia-se na pele, mas hoje em dia fica difícil de saber.

Além da Federação Paulista e da Confederação Brasileira, Mestre Paulo também se envolveu com outra entidade do Kung Fu no Brasil. Dez anos após as reuniões que contaram com as manifestações de racismo, foi fundada a Liga Nacional de Artes Marciais e Esporte de Contato, pelo mestre de Taekwondo Yeo Jin Kim, um grande amigo de Paulo. No final do ano de 2004, ele recebeu uma proposta para assumir a liga, que corria o risco de ser fechada, pois a intenção do mestre coreano era fundar uma Liga Nacional de Taekwondo. Paulo, que já havia se desligado da Federação Paulista, pediu orientação para alguns amigos, inclusive o Sifu Leo Imamura, para saber como poderia proceder. Bem encaminhado, teve coragem e assumiu a presidência da instituição, com o nome de Liga Nacional de Kung Fu, no começo de 2005. Mestre Paulo ocupa esse cargo há quase oito anos e a LNKF é uma das entidades que mais cresce no Brasil com um trabalho extraordinário, angariando patrocinadores e apoio do governo federal, através do Ministério do Esporte.

À época da criação da Liga e pouco depois de se desligar do Mestre Miguel, Paulo viveu outro momento que iria transformar sua relação com as artes marciais e que seria uma das maiores conquistas de sua vida marcial. Em 1999, Paulo teve a oportunidade de conhecer o Grão-Mestre Chiu Chi Ling (趙志凌 *Jiu6 Ji3 Ling4*) nos Estados Unidos. Em uma viagem, a convite de um aluno, à cidade de São Francisco na Califórnia, avistou uma academia do estilo

Hung Gar com o nome do Mestre David Lee em uma avenida. Como Paulo já conhecia um pouco da língua chinesa, conseguiu identificar que se tratava de uma escola de Kung Fu, uma vez que não havia nada escrito em inglês. Estavam de carro e viraram no retorno seguinte para se dirigir até o local com o intuito de obter mais informações a respeito de quem era esse mestre. Logo ao entrar foi possível observar uma foto muito grande do Grão-Mestre Chiu Chi Ling, o que lhe despertou certas lembranças:

— Acho que esse mestre já fez filme de Kung Fu – disse ao seu aluno.

Perguntou, então, para a secretária quem era o mestre daquela academia. Ela, por sua vez, respondeu que era o Mestre David Lee e que o mestre dele era o senhor da foto. Além disso, informou que no dia seguinte, um domingo, esse mestre ministraria um seminário e que ambos estavam convidados a participar. A viagem de volta para o Brasil estava marcada para o mesmo dia do evento, às oito horas da noite e, devido a isso, Paulo pensou que não poderia estar. A secretária insistiu: “o seminário vai começar às 10 da manhã e vai mais ou menos até as 14 horas, então se você quiser participar você pode preencher aqui a ficha”. Além disso, havia uma taxa de aproximadamente 120 dólares. O aluno também lhe motivou:

— Paulo, participa, porque aí eu vou fazendo o que tem que fazer e você fica aqui participando desse seminário. Acho que é importante pra você, é mais no currículo, é mais uma experiência que você vai adquirir.

Paulo fez a inscrição e a secretária disse que havia um brasileiro que fazia aulas na academia e era do estado de Minas Gerais. Ele poderia auxiliá-lo com o inglês, pois estava no país havia cinco anos. Quando chegou às 10 horas da manhã do dia seguinte, o brasileiro já sabia de Paulo por intermédio da secretária. Eles não se conheciam, pois só começou a praticar artes marciais nos EUA, mas ele, de fato, o ajudou bastante na comunicação e lhe apresentou ao Mestre David Lee e ao Grão-Mestre Chiu Chi Ling, falando muito bem de Paulo.

Após o seminário, Paulo fez a proposta ao Grão-Mestre a respeito de ser representante do estilo Hung Gar no Brasil. Mesmo praticando o estilo Garça Branca, Paulo tinha uma paixão pelo Hung Gar, do qual teve contato com algumas técnicas no Brasil com o Mestre Aparecido de Souza Soares, o Mestre Cido. Após ouvir a oferta, Chiu Chi Ling disse:

— Tudo bem, eu aceito. Só que você vai ter que seguir um regulamento. Esses são os requisitos necessários para você ser um representante da Internacional Chiu Chi Ling Hung Gar Kung Fu.

De volta ao Brasil, Paulo estudou a proposta e enviou uma carta ao Grão-Mestre na qual aceitaria todas as condições. Em primeiro lugar, a maior dificuldade foi mudar o nome do estilo e o nome da associação. Fazia 20 anos que Paulo liderava a Associação Pak Hok de Kung Fu Shaolin e deveria alterar seu nome para Internacional Chiu Chi Ling Hung Gar Kung Fu do Brasil, para o devido aceite do mestre. Toda a documentação foi alterada e Paulo teve que conversar com muitos alunos sobre a mudança. A partir disso, em novo contato com o Mestre Chiu Chi Ling, ele disse:

— Você vai ser oficializado como meu representante, inclusive da América do Sul, no dia em que você me levar para o Brasil.

Tudo isso ocorreu em 2000 e em 2003 ele esteve pela primeira vez no país, no ano da criação da Copa Brasil Internacional de Kung Fu (International Cup Brazil of Kung Fu Championship), que estava, em 2013, na sua décima primeira edição e é um dos maiores eventos do tipo, além de possuir uma revista própria. Além da mudança do nome da associação, havia a necessidade do candidato a representante possuir ao menos uma academia – Paulo, àquela época, possuía sete – e, finalmente, o contrato estabelecido entre eles previa que o discípulo deveria trazer o mestre ao Brasil uma vez por ano, bem como visitar a China a cada dois. Desde então, o Mestre Chiu Chi Ling já esteve no país cinco vezes e poderia estar pela sexta vez em novembro de 2013 para a Copa se não fosse pelas gravações de um filme na China e em Taiwan.

Não houve nenhuma cerimônia para formalizar a relação entre mestre e discípulo, bem como não houve qualquer restrição baseada em preconceito ou racismo, algo que já havia acontecido com Paulo anteriormente. Contudo, a aceitação de Chiu Chi Ling se deu, em parte, por motivos que vão além dessas condições impostas. O mestre chinês já tinha visto matérias com Paulo em revistas de artes marciais como Combat Sports, Ninja e Impact. O brasileiro havia saído em várias dessas na matéria de capa. Na própria academia da Califórnia havia uma edição antiga da Revista Kiai, com Leo Imamura na capa, em que Paulo também estava. Quando a viu, até pensou que fora Mestre Leo que havia trazido em suas viagens. Naquele

primeiro encontro, Grão-Mestre Chiu Chi Ling suspeitou que já tinha lido algo sobre Paulo e, ao avistar a revista, lembrou:

— Sabia que tinha matéria sua em alguma revista aqui.

Em todo esse trâmite, a maior dificuldade foi em relação à comunicação. Paulo não falava tão bem o inglês, mas, com o passar do tempo e com seus estudos sobre a língua chinesa, começou a conseguir conversar um pouco em chinês, mas os diálogos ficavam dificultados pela questão da pronúncia e as diferenças entre o mandarim, que estudava, e o cantonês, falado pelo mestre. No entanto, esse problema era resolvido quando eles escreviam, pois os caracteres chineses são os mesmos, tanto para o cantonês quanto para o mandarim.

Com todos os requisitos cumpridos, ele passou a ter aulas com o Grão-Mestre Chiu Chi Ling toda vez que este viajava ao Brasil para ministrar seus seminários. Desse modo, tanto Paulo quanto seus alunos treinavam juntos e muitos deles já conquistaram a faixa preta. Esse trabalho é continuado com o material didático fornecido pelo mestre contendo apostilas e vídeos com as técnicas do estilo exclusivamente para o treinamento de graduados na faixa preta. Assim, ele participava das avaliações do sistema e, particularmente, não teve muita dificuldade para aprender as técnicas. Além disso, Paulo participava de apresentações juntamente com seu mestre.

Em suas passagens pelo Brasil, Mestre Chiu Chi Ling chama muito a atenção de todos. Ele faz questão de aparecer em vídeos e fotografias com as pessoas. Entrevistas são eventos nos quais tem muita desenvoltura, ao contrário de Mestre Paulo, que é muito tímido. Essa desinibição de Chiu Chi Ling foi vista inicialmente com desconfiança por ele, uma vez que pensava ser possível o chinês ludibriá-lo por não falar em português. Essa hesitação também se estendeu aos primeiros anos de convivência em relação aos motivos que o fizeram escolher Paulo e não outros: “Com tantas pessoas com uma condição financeira melhor do que a minha, como ele me aceitou assim? Qual a intenção?”.

Entretanto, com o passar do tempo, Paulo percebeu que a ligação entre eles ia além das questões econômicas do contrato estabelecido. Isso ficou mais evidente quando muitas pessoas no Brasil, inclusive chineses, foram procurar Chiu Chi Ling a fim de serem seus representantes e o mestre respondeu a todos: “Não, o meu representante hoje é o Sifu Paulo”. Mesmo possuindo representantes em mais de 70 países, como Itália, Suíça, Canadá, Hong Kong, Cingapura, Malásia, Filipinas e Japão, ele não se furta de falar positivamente sobre o trabalho realizado no Brasil, divulgando-o ao redor do mundo através, por exemplo, da utilização do

uniforme da Internacional Chiu Chi Ling Hung Gar Kung Fu do Brasil em vídeos institucionais. Mestre Paulo fica muito honrado e agradecido pelo apoio e seriedade de Grão-Mestre Chiu Chi Ling.

Contudo, mesmo com todo esse envolvimento com o mestre chinês, Paulo não se esqueceu de seu mestre chileno. Em 2002, após entrar em contato com Chiu Chi Ling, anunciou para Miguel de Luca:

— Consegui um mestre de Hung Gar e em 2003estou trazendo aqui no Brasil.Você não quer vir?

— Não, as coisas estão muito difíceis aqui, não dá para ir agora. Mas isso é muito bom!

Contudo, em 2006, Paulo finalmente conseguiu trazer Mestre Miguel – pagando todas as suas despesas com a viagem – para prestigiar a Copa Brasil de Kung Fu e conhecer o Grão-Mestre Chiu Chi Ling. A presença dos dois no evento foi um sucesso e Paulo apresentou-os do seguinte modo:

— Esse foi meu primeiro mestre de Kung Fu estilo Garça Branca e hoje esse é meu mestre de Kung Fu estilo Hung Gar.

Pelo fato de Mestre Miguel ter voltado para Chile muito rapidamente, deixando Paulo sozinho, muitos pensaram que ele tinha criado o sistema por si mesmo e duvidavam da existência de um mestre chileno. Outra situação curiosa da relação com os dois mestres é que ambos participaram de produções cinematográficas. Miguel foi ator nos filmes chilenos “Kiltro”, lançado também no Japão e EUA, e “Mirageman”. A produção do primeiro foi ótima e Mestre Miguel teve uma boa participação nele, sendo que Mestre Paulo já o exibiu em DVD diversas vezes para seus alunos. E Mestre Chiu Chi Ling é um ator espetacular e já participou em mais de 60 filmes de Kung Fu, inclusive atuando com Jackie Chan, Jet Li e Sammo Hung.

Com ele, Paulo também realizou duas viagens à China em 2008 e 2010. A primeira delas durou 28 dias. Mesmo já tendo viajado bastante, a primeira vez no país de origem do Kung Fu foi uma experiência única. Grão-Mestre Chiu Chi Ling fez questão de levá-lo, com outros 47 discípulos, em diversas cidades na região mais ao sul do continente. Nas proximidades de Foshan (佛山 *Fóshān*), conheceram os Museus de Wong Fei Hung (黃飛鴻

Wong⁴ Fei¹ Hung⁴), de Ip Man (葉問 Yip⁶ Man⁶) e de Bruce Lee. Após oito horas de viagem de ônibus, chegaram à cidade onde está o templo em que foi fundado o estilo da Graça Branca de Fukien (福建 Fújiàn). Com bases também no Tibete (Garça Branca Tibetana), o estilo foi posteriormente desenvolvido nessa cidade e incorporado ao Hung Gar, sendo possível observar essa fusão em seu taolu Fu Hok (虎鶴雙形拳 Fu² Hok⁶ Seung¹ Ying⁴ Kyun⁴). Na cidade de Guangzhou (廣州 Guǎngzhōu), visitaram uma universidade que ensinava o Wushu Moderno, onde praticaram brevemente com os mestres. De lá foram para a cidade de Jiangmen (江門 Jiāngmén) e, novamente, Fukien (福建 Fújiàn). Paulo participou também de apresentações com os chineses de outras escolas de artes marciais, os quais ficaram admirados com a sua capacidade técnica.

Essa primeira viagem também foi marcada por novo encontro com Mestre Miguel de Luca, convidado por Paulo para visitar o país. Ainda no Brasil, convidou seu primeiro mestre:

— Miguel, estou indo para China pela primeira vez com meu mestre Chiu Chi Ling, você não quer ir? Quem sabe você não pode representar o Hung Gar no Chile.

— Mas você é o representante na América do Sul.

— Não, mas o senhor foi meu mestre. Não pode ser meu representante. Acho que deve haver esse respeito, essa hierarquia.

— E quando vai ser?

— Vai ser em janeiro, dia 10. A gente vai se encontrar em Hong Kong. Se você quiser, eu entro em contato com o Grão-Mestre Chiu Chi Ling e ele pode mandar um convite oficial para você, até mesmo para conseguir o visto para entrar na China. A gente se encontra no hotel e no dia seguinte vamos para a China.

Mestre Miguel gostou muito da idéia, ficou empolgado com a viagem e até mesmo declarou que não esperava por uma proposta dessas de Paulo. Após conseguir patrocínios, conseguiu obter dinheiro para ir à China e, conforme o planejado, entraram na China por Hong Kong e visitaram o país juntos. Após a viagem, Mestre Miguel também conseguiu obter autorização do Grão-Mestre Chiu Chi Ling para representar o Hung Gar no Chile, estilo que continua ensinando por lá. “Uma mão lava a outra, esse é o ditado”. A relação entre eles foi ótima e Paulo aprendeu bastante com seu primeiro mestre, uma pessoa excelente e muito inteligente.

A segunda viagem à China ocorreu por um período de 15 dias. Já mais acostumado ao país, visitaram primeiramente locais ao norte e voltaram ao sul para conhecer outros tempos, como os das Montanhas Wudang (武當山 *Wūdāng Shān*). Paulo notou que o governo chinês havia reconstruído muitos templos com propósitos turísticos, inclusive aquele famoso de Fukien. Observava, pois, muita atividade comercial no entorno, como se fossem os camelôs que conhecemos. Muitos deles vendiam certificados e uniformes. Assim, torna-se possível que alguém compre esses documentos assinados por pessoas que se dizem monges e passe a afirmar que pertence a alguma geração da transmissão de determinado sistema de artes marciais chinesas.

Tal situação é muito comum no conhecido Templo Shaolin. Esse lugar inspira muitos praticantes a pensar que lá existem monges dedicados ao treinamento das artes marciais do mesmo modo que os antepassados, porém, nos dias atuais, muitas pessoas são contratadas unicamente para fazer apresentações como monges do templo. É possível ver vários cartazes anunciando os seus shows em todo o território da China. Mestre Paulo acredita, então, que o governo chinês alterou o aspecto marcial original do Templo Shaolin e isso se expandiu ao redor do mundo. A repercussão dessas transformações se reflete em jovens que, após poucos anos de prática, desejam abrir sua própria academia ou querem se graduar diretamente na faixa preta. Mestre Paulo credita esses anseios à força que o modelo adotado pelo Templo Shaolin exerce sobre os alunos mais novos. Tal situação é bastante difícil de conter e se trata de algo que se deve conviver. Mesmo as confederações, federações e outras entidades não possuem o poder de delegar ou dispor de dispositivos legais sobre tais assuntos.

Algo nesse sentido tentou ser realizado pelo sistema CREF/CONFED (respectivamente, Conselhos Regionais de Educação Física e Conselho Federal de Educação Física). Os Conselhos entraram com uma lei na qual todos os mestres de artes marciais teriam que estar vinculados a eles, após a realização de cursos específicos. Para tanto, estabeleceram um acordo com as federações em que estas indicariam os instrutores, professores e mestres que poderiam participar desses cursos. Paulo participou do processo quando estava na Federação Paulista. Leo Imamura era o presidente à época e já estava adiantado no que se refere ao cadastro dos membros filiados que participariam dos cursos.

A idéia original era boa, na visão de Mestre Paulo. Contudo, o acordo não foi cumprido e os CREF's abriram as portas para que qualquer pessoa pudesse fazer os cursos sem nenhuma intervenção das federações. Para a inscrição e posterior obtenção do denominado registro de "profissional provisionado" pelos CREF's, bastava apresentar uma declaração que atestava a ligação do candidato com alguma academia, por exemplo. Isso permitia que pessoas que

treinavam ou davam aulas há pouco tempo pudessem obter o registro. Leo Imamura, então, bloqueou o processo na FPKF e foram realizadas, com a participação de Paulo, diversas audiências em Brasília com a presidência e diretora do sistema CREF/CONFED e com as federações de Kung Fu, Karate e outras artes marciais.

Diante das discussões, outra proposta dos Conselhos foi a presença de um profissional de Educação Física em escolas de artes marciais como uma espécie de supervisor. Ela foi questionada levando-se em consideração que, por mais que tivessem uma boa formação, os graduados em Educação Física e registrados no CREF não seriam capazes de avaliar o trabalho dos mestres, pois grande parte deles não sabe sequer realizar uma das formas padronizadas das artes marciais e tampouco possuem desempenho semelhante dos instrutores, professores e mestres no que se refere a exercícios físicos. Mesmo no que se refere a questões posturais, de conhecimento do corpo humano, de primeiros socorros, entre outras, os mestres possuem saberes desenvolvidos no interior da própria prática e em decorrência dela, como a acupuntura. Assim, para que esses saberes pudessem ser seriamente levados em consideração, seria necessário distinguir um mestre, que possui mais experiência, daqueles que devem reconhecer humildemente que estão apenas começando.

Desse modo, a proposta dos Conselhos passaria por cima do trabalho dos mestres e desvalorizaria sobremaneira o seu papel nas artes marciais, além de não levar em consideração as autoridades máximas das federações e confederações. Mestre Paulo, inclusive, chegou a perder alunos para o CREF. Um deles, que treinava há cinco anos, se inscreveu nos cursos do Conselho e informou:

— Olha, Mestre Paulo. Hoje eu tenho autorização do CREF para poder dar aula, então não preciso mais de mestre.

Com o que havia aprendido com o mestre e em posse do registro, o aluno foi dar aulas em uma academia de ginástica como profissional terceirizado. O estabelecimento aceitou o aluno por possuir o documento, mas não aceitou Paulo, pois ele não era registrado no Conselho. Entretanto, a causa contra os CREF's foi ganha e atualmente os Conselhos não mais proíbem o trabalho nem fecham estabelecimentos de quem não é profissional provisionado. Tal batalha também se estendeu, além das artes marciais, para aqueles que trabalham com dança e capoeira e o CREF também não tem autorização para fiscalizar essas áreas. Mesmo assim, existem aqueles que possuem a autorização dos Conselhos e que ainda lecionam.

Olhando retrospectivamente para sua vida, Mestre Paulo agradece a Deus e à sua própria sinceridade, humildade e honestidade por ter crescido tanto nas artes marciais. Com essas qualidades, conseguiu muitas coisas boas sem prejudicar ninguém, mesmo porque teve muito exemplos de pessoas que enganaram, mentiram, usurparam e depois foram descobertos. Uma pessoa em particular, tinha mais de 600 alunos, com prédio próprio e, hoje em dia, nem academia possui. É uma lição que se aprende tardiamente. Se tivesse realizado um trabalho honesto, estaria muito melhor, inclusive financeiramente. Até mesmo seus alunos estão em melhor condição do que ele. Mestre Paulo lamenta a situação e até hoje ainda ajuda essa pessoa.

4. Histórias de vida, campo esportivo e tradição

Na introdução foi possível estabelecer alguns pontos para compreender as artes marciais chinesas próximos a uma perspectiva história diacrônica, ou seja, considerando as transformações vividas por essas práticas ao longo do tempo. Já no capítulo dos verbetes biográficos foi realizada uma construção textual sobre a história de vida de quatro mestres e uma professora de Kung Fu, aproximando-se de uma perspectiva sincrônica, pois marcada por experiências recortadas no tempo e no espaço. Cabe agora um apontamento analítico que aproxime esses discursos de maneira dialética. Desse modo, o campo esportivo do Kung Fu/Wushu no Brasil, construído a partir de uma visão não excludente entre história e memória ou entre o global e o particular, será o pano de fundo para analisar as concepções sobre tradição emergentes das histórias de vida. A expectativa na delimitação desse campo esportivo é permitir observar *de onde falam* os mestres e a professora entrevistados.

4.1. O campo esportivo das artes marciais chinesas no Brasil

A advertência de Bourdieu a respeito de que a denominação de um esporte não dá a idéia de sua grande dispersão é particularmente importante para a compreensão do espaço ocupado pelas artes marciais chinesas diante do rol de práticas corporais ou mesmo somente no universo das artes marciais. A arte que é conhecida atualmente como Kung Fu engloba uma gama de estilos e escolas que dificultam uma definição generalizante acerca do que seria essa arte marcial. Talvez a precisão, paradoxalmente, esteja justamente em apontar o Kung Fu como uma ampla rede de práticas que tem em comum o fato de partilhar heranças do pensamento e da territorialidade da China. Mesmo entre os estilos e escolas, diversas denominações pulverizam as tentativas de agrupamento das artes marciais chinesas em torno de uma unidade semântica.

A isso se soma a perspectiva das transformações históricas pelas quais passaram cada um desses estilos e escolas que, de uma maneira geral, enfrentaram uma reconfiguração em seu arcabouço de saberes e práticas com o contato intenso com a colonização europeia e japonesa, com a implantação da República Nacional em 1911, com o “Movimento da Nova Cultura” e

com a Revolução Chinesa em 1949. É, portanto, sob esse panorama multidimensional (novamente, sincrônico e diacrônico) que o campo esportivo das artes marciais chinesas no Brasil deve ser delineado.

A escolha em olhar para esse campo com a lupa das histórias de vida dos mestres brasileiros permitiu acessar alguns pontos a respeito de suas condições. Foi possível notar que a relação entre o contexto social e o espaço ocupado pelo Kung Fu acompanha a dispersão de denominações, mas não de modo contingente. São, pelo contrário, decorrência da construção histórica de cada uma delas, bem como das orientações conceituais que cada mestre representa ou reconfigura. Contudo, não é possível estabelecer uma relação binária que polarize um Kung Fu da classe dominante e outro das classes populares, conforme previne Bourdieu (2004a). O que parece ser predominante é uma relação gradativa que tende ora para um caráter exclusivo da prática, baseada em noções de “distinção”, “erudição” e “qualidade”, ora para uma popularização, girando em torno da “divulgação” e da aproximação com a linguagem esportiva.

Nesse espectro, Mestre Imamura relembra que a qualidade de seu Kung Fu começou a ser priorizada principalmente a partir do momento em que acessou os conhecimentos partilhados por seu mestre nos EUA, algo que contrastava de modo substancial ao que estava sendo realizado no Brasil.

Quer dizer, o meu Kung Fu mudou totalmente, né? Quer dizer, eu não conseguia mais ver o que tinha acontecido no Brasil como um parâmetro de qualidade, porque era uma realidade totalmente diferente, né? Brasil e o que eu vivenciava lá nos Estados Unidos com o Grão-Mestre Moy Yat, né? Então, quer dizer tudo isso dentro da minha perspectiva, uma perspectiva focada no processo de Kung Fu não enquanto técnica, Kung Fu enquanto vida, né? Então, eu vi preocupação das pessoas lá, o nível de prática lá é totalmente distinto, eu quis fazer... aqui eu tava muito dentro do universo da academia, treinar, ficar bom, é a parte do treinamento, era um treinamento, né? Lá não, lá era um outro processo (Mestre Leo Imamura. Entrevista concedida ao autor em 21/12/12).

Kung Fu, para Imamura, é “processo enquanto vida” e não “processo enquanto técnica”. Técnica era, em sua visão, a ênfase dada ao que era praticado no Brasil e que carecia de “treinamento”, se diferenciando da prática vivenciada por ele nos EUA. A experiência de alteridade pela qual passou Imamura e a legitimação da qualidade do Ving Tsun de Mestre Moy Yat foram decisivas na decisão de abandonar a certeza de ser mestre qualificado em uma vertente do Ving Tsun que se afastava da qualidade por ele valorizada para começar um novo discipulado. Essa qualidade diferenciada foi também a pauta de eventos que Imamura realizou

e que o auxiliou a levantar fundos para continuar com o financiamento de suas viagens ao exterior.

Eu juntava dinheiro aqui, muitas vezes pedia dinheiro emprestado e aí a academia continuava a funcionar, tinha alguns alunos que cuidavam enquanto eu tava viajando, que eram meses, né? E aí eu voltava, tal... quer dizer, tinha sempre alguma coisa, né? E aí, eu fazia eventos que as pessoas começaram a se interessar por um outro Ving Tsun de qualidade, né? Então, aí comecei a fazer eventos e guardava esse dinheiro pra poder viajar, então não trocava carro, ficava com o carrinho velho, básico para me locomover e juntando uma graninha, né, juntando uma graninha (Mestre Leo Imamura. Entrevista concedida ao autor em 21/12/12).

Com isso, Leo Imamura iniciava sua jornada em relação a uma divulgação da arte, mas uma divulgação lastreada pela diferenciação fomentada por “um outro Ving Tsun de qualidade”. Mestre Imamura denota, nessa passagem, que estava percebendo – para além de sua própria trajetória – também em outras pessoas uma disposição para a prática que se distinguisse do que estava sendo praticado no Kung Fu brasileiro. Dialogando com Bourdieu, entretanto, há de se suspeitar que essa demanda por qualidade foi também fomentada pela oferta. A própria história de vida de Mestre Imamura indica que foi pelo contato com um produto cultural, o livro de Mestre Moy Yat, que ele construiu essa distinção qualitativa entre este e os outros (poucos) produtos culturais dos quais ele tinha contato no Brasil, como os filmes de Bruce Lee, as revistas e o próprio Ving Tsun de Mestre Li Hon Ki. Fomentada ou não, essa disposição para a prática se enredou ao Kung Fu trazido por Imamura dos EUA, tornando-o uma prática possível. Contudo, a diferenciação pela qualidade se tornou acessível somente para certa parcela de praticantes, pois a preferência de Mestre Imamura se dirigiu a grupos cada vez mais exclusivos e com aulas individualizadas.

Então, em 2006, nós fechamos o núcleo central, por quê? Porque nós descentralizamos. O quê que nós fizemos? Mudamos todos os núcleos locais para pontos estratégicos, pontos bons. Não valorizamos mais o tamanho, então pode ser lugar menor. Para quê? Para que nós pudéssemos atender menos pessoas, mas com uma qualidade diferenciada. Todos os núcleos atendem exclusivamente sessões privativas, não tem aulas em grupos, essas coisas. Tem praticas em grupo, obviamente, mas não são sessões de acesso formal ao sistema, né? (Mestre Leo Imamura. Entrevista concedida ao autor em 21/12/12).

A prática de aulas em grupo, comuns em academias de ginástica – as quais, por outro lado, também fornecem largamente serviços de treinamento personalizado – ou mesmo em academias de artes marciais, ficou reservada apenas a ocasiões especiais e não como atividade

regular de construção da relação entre mestre e discípulos. Com a vinda de Mestre Moy Yat ao Brasil em 2000, Imamura ficou incumbido de criar uma nova abordagem formal para sua arte marcial, denominado Programa Moy Yat Ving Tsun de Inteligência Marcial. Tal iniciativa foi acompanhada pela descentralização que, além da questão da qualidade, poderia significar um corte considerável nos gastos gerados por um núcleo central.

Então, todos os diretores de núcleo viraram mestre, então foi o momento em que nós decidimos, de 2004 até 2006, iniciar um processo, encerrou 2006, um processo de descentralização. Porque você ter um núcleo central, isso tem um custo fixo muito elevado e isso muitas vezes, reflete na qualidade da transmissão (...).Então era dinheiro, até hoje é dinheiro (...) para você manter um local, claro que tinha um movimento muito grande, sabe, centenas de pessoas, aquela coisa toda. (Mestre Leo Imamura. Entrevista concedida ao autor em 21/12/12).

Imamura decidiu, em sintonia com a criação do Programa idealizado pelo seu mestre, abrir mão da estratégia de possuir muitos alunos para privilegiar pequenos núcleos que acolhessem pessoas em aulas particulares, atraídas pela indicação de alunos mais antigos. Essa aproximação, para Imamura, deve ser pautada por uma percepção na diferença do trabalho que é realizado. Nesse sentido,o Clã Moy Yat Ving Tsun não realiza grandes campanhas publicitárias:

(...) não adianta fazer propaganda massiva, essas coisas, a maioria das pessoas são por indicações, são por interesse, são pessoas que identificam com a nossa mensagem, né? Pessoas que se sensibilizam, então sabem o valor daquilo que nós estamos transmitindo (Mestre Leo Imamura. Entrevista concedida ao autor em 21/12/12).

Leo Imamura se refere a três aspectos que devem contemplar uma “contribuição” do discípulo para com o mestre: 1) a valorização da arte; 2) a valorização do esforço do mestre e 3) a possibilidade do aluno. Em relação a este último, chama atenção o fato de que, se o aluno não puder contribuir financeiramente, outras formas de contribuição são possíveis, como, por exemplo, com o tempo dedicado ao Ving Tsun, coisa que, segundo Imamura, as pessoas que contribuem com dinheiro geralmente não fazem por estar, a maior parte do tempo, trabalhando:

Essa pessoa que paga dois mil reais ou que contribui com dois mil reais, pode ser que (...) ela não é uma pessoa que contribua com o tempo, por exemplo, porque ele tá trabalhando. Outros podem contribuir com o tempo, com o tempo dela. Esse também é outro mito, né? Essa situação que só rico pode praticar com a gente. (Mestre Leo Imamura. Entrevista concedida ao autor em 21/12/12).

Ainda que essa relação possa ser questionada – uma vez que é bem possível que mesmo entre aqueles que não ganham o suficiente para pagar os dois mil reais, o tempo dedicado ao trabalho seja maior que o reservado para o lazer, configurando, ao menos nesse ponto, um impedimento real à prática – não parece ser exclusivamente uma limitação econômica que opera na restrição do acesso à arte marcial promovida por Mestre Imamura. A distinção que está posta baseia-se não tanto nos limites impostos por um pagamento, mas sim por parâmetros subjetivos de reconhecimento de uma qualidade encontrada ali e que é dificilmente vista em outros estilos e escolas de Kung Fu:

Se a pessoa não dá valor, realmente ela vai se sentir lesada, vai falar: “Ah, o Ving Tsun tem lá na esquina por 50 reais, lá no Imamura cobra 500 reais por sessão! Como é que é isso? Um paga dois mil reais por mês o outro paga 50 reais por mês. Imagina!” Então, é uma coisa que muitas vezes, a pessoa tem esse choque, né? Porque pra ela é tudo igual. Agora, quando ela percebe a diferença, aí sim, ela vê porquê. Ela contribui, às vezes, até mais do que isso, sabe, quer dizer, dentro da sua realidade (Mestre Leo Imamura. Entrevista concedida ao autor em 21/12/12).

Essa diferença qualitativa que Mestre Imamura se refere está intimamente ligada com o modo pelo qual a sua arte marcial se relaciona com o corpo e com as técnicas corporais. Baseando-se em uma visão sobre o pensamento chinês, Imamura diz ser necessário haver uma apreciação circunstancial das coisas e não uma projeção de vontade sobre elas, o que pode gerar muita frustração. No Kung Fu, essa ideia se traduziria em uma atividade que não forçaria o cumprimento de regras ou demandas pré-estabelecidas, mas, pelo contrário, que seguisse o curso de uma situação favorável: “favorecer aquilo que está sendo favorável”, em suas palavras.

A ideia é você aumentar a sua capacidade de conscientização da situação que você está vivendo, em vez de você seguir regras, você vai ver o quê que a situação está demandando, para que você possa o quê? Favorecer aquilo que está sendo favorável, já. Então, você favorece aquilo lá, pra quê? Porque aí você não precisa fazer força e aí a coisa acontece. Mas o que você mais vê no Kung Fu? Esforço, aliás todo mundo fala, né: “Kung Fu [significa] Esforço”, né? Não está errado, mas é esforço pra quê? Para não forçar, não esforço para fazer “ah, ah”, suar, sabe aquela coisa de fazer movimento e não sei o quê. Isso não é Kung Fu (Mestre Leo Imamura. Entrevista concedida ao autor em 17/08/12).

Mestre Imamura não fala de maneira especulativa: o contato com essa arte marcial em que “se treina” foi de tal modo intensa que ele era um dos principais atores da

institucionalização do Kung Fu com seus dois mandatos seguidos à presidência da Federação Paulista, entidade a qual, na época, preocupava-se primordialmente com a realização de campeonatos. Em suas palavras: “(...) eu era presidente da Federação Paulista de Kung Fu, só que o que acontece? Dificilmente dentro da Federação se discutiam questões como essa [a dimensão do Kung Fu que pode ser ampliada para a vida], geralmente era mais o campeonato, né?” (Mestre Leo Imamura. Entrevista concedida ao autor em 17/08/12). Quando expressa suas considerações sobre os objetivos do Kung Fu, Mestre Imamura problematiza o papel da prática centralizada no treinamento e na apreensão de técnicas. Em suas considerações, certas práticas sociais, como a educação, adicionam camadas que encobrem a consciência das pessoas sobre sua humanidade.

Pra quê que serve o Kung Fu? Tirar essas camadas, mas se você ficar fazendo uma prática que é baseada em técnicas, você só vai acrescentar mais camadas ainda, e cada vez menos você vai enxergar... você tem que alcançar, e passar de faixa, e não sei o quê, aprender kati disso, kati daquilo e não sei o quê, e alcançar participar de campeonato daqui, de lá, sabe? (...) Agora: “Ah, não, mas nós estamos vendo o Kung Fu enquanto uma prática esportiva”, tanto que você vê Kung Fu é uma coisa, Wushu é outra, embora os termos sejam equivalentes hoje, né? Mas se você vê originalmente, Kung Fu tem uma conotação muito mais ampla, né? Ele não está, não é específico às artes marciais, e ele tá sempre focado na facilidade, não na dificuldade, quer dizer, é o fazer fácil, né? (Mestre Leo Imamura. Entrevista concedida ao autor em 17/08/12).

Há, portanto, certa recusa aos métodos de artes marciais chinesas que partilham de técnicas que demandam melhora do condicionamento físico, pois o enfoque não está no aprendizado das técnicas e sim no “fazer fácil”. Assim, para Imamura, “o fato de você treinar técnicas de Kung Fu, não quer dizer que você está praticando Kung Fu, muito pelo contrário”, o que o afasta do Kung Fu que se apropria da semântica e da prática esportiva.

A própria “Casa dos Discípulos” –mesmo não sendo uma escola ou um “núcleo” – que visitei no dia da primeira entrevista dá pistas sobre as atividades corporais desenvolvidas: um imóvel comum sem muitas adaptações, o chão de piso frio extremamente limpo e bem polido e o espaço reservado para um grande altar em homenagem ao Grão-Mestre Moy Yat compõem uma estética bastante coerente com a de um local no qual as pessoas não vão para suar. Nessa oportunidade, Mestre Imamura estava em reunião – talvez praticando – com uma discípula estadunidense e veio ao meu encontro vestindo roupa social, o que destoava de alguém que estava “treinando”, sendo coerente com a decoração do lugar. Trata-se, definitivamente, de uma casa, não de uma academia.

Os escritórios onde realizamos tanto o primeiro quanto o segundo encontro continham uma biblioteca com muitos exemplares, em sua maioria, relacionados às artes marciais ou à cultura chinesa. Um deles era “O pensamento chinês” de Anne Cheng, que repousava sobre a mesa e estava sendo lido pelo mestre à época. Além disso, durante a primeira entrevista e o terceiro encontro, por mais de uma vez, Imamura sugeriu livros, filmes e artigos da *Journal of Asian Martial Arts* como fontes confiáveis que me auxiliariam na construção da pesquisa e citou alguns autores acadêmicos para embasar seu discurso, como o antropólogo François Lapantine e o filósofo Mario Sergio Cortella. A familiaridade com os procedimentos de elaboração de uma pesquisa científica, a forma como lidou com o “pesquisador” e as referências ao universo acadêmico denotam uma abordagem sensivelmente erudita dada à arte marcial.

Desse modo, o Ving Tsun de Mestre Imamura parece ser, dentre as redes estudadas nessa pesquisa, o que mais se aproxima ao caráter de prática exclusiva, com recusa da lógica esportiva e de divulgação massiva e orientada para qualidade diferenciada lastreada por um referencial erudito nutrido tanto por referências da ciência de matriz ocidental quanto pela formação e arcabouço teórico-prático de Grão-Mestre Moy Yat:

(...) o Grão-Mestre Moy Yat, a base da transmissão dele era o que ele chamava de “Vida Kung Fu”, ou seja, essa vida onde existe uma dimensão Kung Fu nela, onde o mais importante é enxergar essa inteligência, enxergar o que está por detrás das coisas, não só o aparente, mas também o invisível, né? Então, por isso que foi uma dificuldade muito grande sim, e a grande maioria das vezes, o quê que eu vejo, né? O que eu sou grato é que o Grão-Mestre Moy Yat, ele insistiu para que nós alcançássemos essa consciência, porque muitos Mestres, por questões financeiras, por questões de medo de perder alunos, o que eles fazem? Eles abrem mão disso. É fato, muitos, poucos, muitos, muitas vezes nem tiveram isso também (Mestre Leo Imamura. Entrevista concedida ao autor em 17/08/12).

Oposição entre um trato erudito da arte marcial e a difusão para muitos alunos: a história de vida de Professora Angela Soci fornece mais elementos para aprofundar essa dinâmica. Sua relação com a arte marcial é entremeada pela sabedoria erudita do pensamento chinês proveniente de algumas de suas escolas teóricas, principalmente o confucionismo, bastante caro tanto a ela quanto ao seu mestre. Tais referências foram trazidas à tona em sua narrativa:

“Se tem três pessoas juntas, um deles é o seu professor”. Essa é uma fala clássica de Confúcio que o mestre nosso sempre repete (Professora Angela Soci. Entrevista concedida ao autor em 11/12/2012).

[Sobre o seu nome chinês recebido na cerimônia de discipulado] (...) cada um dos nomes pessoais é uma qualidade, uma qualidade ética, relacionada com os princípios de Confúcio, que você tem o seu potencial e que você pode desenvolver durante a sua vida toda. Então nós recebemos esse nome da família (Professora Angela Soci. Entrevista concedida ao autor em 11/12/2012).

[Sobre seu mestre e o avô/mestre dele] Eles têm uma conexão profunda com a linhagem da família, o respeito aos antepassados, o culto aos antepassados, eles têm uma ligação profunda com os ensinamentos confucionistas, que permeiam a sociedade chinesa como um todo (Professora Angela Soci. Entrevista concedida ao autor em 11/12/2012).

Mesmo antes do contato com os mestres chineses, Angela Soci vislumbrava a possibilidade de obter respostas aos seus questionamentos existenciais por uma via acadêmica e erudita, primeiramente com a faculdade de Psicologia e posteriormente no contato com o Tai Chi Chuan de seu primeiro mestre, Roque Severino.

Então eu acabei me desiludindo muito com o processo acadêmico e saí do Rio de Janeiro, voltei pra São Paulo e encontrei coincidentemente uma escola de filosofia. Nessa escola de filosofia aí eu comecei a descobrir outros aspectos do estudo, a respeito da vida humana, do ser humano e encontrei o meu professor de Tai Chi que é hoje meu esposo, o Roque Severino. Ele também é um professor de filosofia, um filósofo nato, né? Estudioso. E através do estudo da filosofia e do contato com ele eu acabei encontrando algum sentido no viver. E com isso junto eu encontrei o Tai Chi e a prática do Tai Chi foi realmente alguma coisa que modificou toda a minha estrutura, né? (Professora Angela Soci. Entrevista concedida ao autor em 11/12/2012).

Assim como Mestre Imamura, foi a partir da escassa literatura que chegava ao Brasil que Professora Angela entrou em contato com uma abordagem sobre a arte marcial que seria legitimada e buscada por ela ao longo de sua vida. Foram os textos clássicos chineses que iniciaram a sua formação teórica, bem como os ensinamentos adquiridos por Roque Severino que, por sua vez, havia estudado-os na Argentina com o mestre Ma Tsun Kuen.

Quem era o meu mestre era o professor Roque. Com quem eu tinha aulas diariamente, e as técnicas que eu tava aprendendo tinham a ver com a escola da família dele, que ele aprendeu com o seu mestre na Argentina e ele foi fiel a essa estrutura de conhecimento técnico e filosófico. E a partir daí nós nos entendemos, eu me apaixonei pela arte, comecei a estudar, a me aprofundar e não só isso. Foi um momento interessante porque [o Roque] não sabe inglês e eu sabia o inglês. Então nós tínhamos pouca informação teórica pra podermos cultivar e havia alguns livros importantes escritos em inglês que ele possuía, outros que nós adquirimos. Comecei a traduzir livros. Por sorte tive contato com uma literatura bastante interessante que tinha no seu conteúdo a relação

com os clássicos chineses, entendeu? (Professora Angela Soci. Entrevista concedida ao autor em 11/12/2012).

Para Professora Angela, uma das potencialidades do Tai Chi Chuan reside no fato de se tratar de uma arte marcial que visa à integração de aspectos filosóficos à prática corporal. Tal orientação, por um lado, aponta para a erudição da prática e para uma diferenciação qualitativa e até um distanciamento em relação esporte, mas, por outro, evidencia que também o corpo e as técnicas corporais são questões centrais na sua arte marcial. Nesse sentido, é na técnica que a erudição se concretiza, assim como é a erudição que informa a técnica. A relação entre teoria e prática não parece ser caracterizada hierarquicamente e, no limite, é possível considerar que essas duas categorias nem mesmo se distingam uma da outra.

E a filosofia do Tai Chi é alguma coisa tão abrangente que incluem aspectos da origem do universo, com estudo do I Ching, inclui os estudos filósofos, inclui Confúcio, Laozi, o próprio Buda com cada uma das suas explicações a respeito da vida, da origem da vida, da conduta do ser humano e do potencial do ser humano do quanto ser vivo e das suas aspirações e buscas pra ser um ser consciente de si mesmo, você tá entendendo? E como essas coisas se unem dentro de uma prática que o ser humano (...) pode encontrar, pode trilhar, tem acesso de verdade. Porque você pode ter um acesso teórico fictício, fantasioso, mas o que me encantou nisso tudo foi a conexão entre a prática corporal e o entendimento daquilo que você faz e o significado que isso toma pra sua vida. Então isso foi o que me... Assim, eu falei: “Eu não preciso fazer mais nada na vida a não ser isso” (Professora Angela Soci. Entrevista concedida ao autor em 11/12/2012).

Nesse sentido, falar sobre “treinamento” não parece ser tão destoante e incoerente, pois lidar com o corpo no Tai Chi Chuan não é demanda secundária para Angela Soci. A construção narrativa de sua história de vida é marcada por considerações a respeito de como a prática da arte marcial a transformou estruturalmente. A ênfase dada às técnicas corporais que repercutem na melhora da saúde elucida a importância do Tai Chi como uma prática voltada para o corpo em seu aspecto orgânico, algo que Professora Angela vivenciou.

E logicamente eu tinha um corpo difícil, enrijecido, gordinha, com problemas hereditários, tendência pra diabetes e uma série de coisas, e a prática do Tai Chi me transformou. Transformou meu corpo, transformou o meu contato com o meu próprio corpo, o entendimento dele, o respeito a ele e tudo o mais, né? (Professora Angela Soci. Entrevista concedida ao autor em 11/12/2012).

Além da potencialidade discursiva da história individual de Professora Angela, é no próprio sistema de transmissão do Tai Chi da Família Yang que se nota como a questão da

apreensão da técnica é de suma importância para a apropriação da arte marcial. No caso de Angela Soci, tal apropriação se deu – para além e até mesmo com mais intensidade do que o estudo da literatura – por meio de práticas que se assemelham ao treinamento esportivo de alto rendimento. A relação entre mestre(s) e discípula na China foi intermediada por um processo intensivo de trabalho corporal, no qual o esforço físico tomou grandes proporções. Em sua narrativa, Professora Angela contou que, no contato inicial, Mestre Yang Zhenduo a colocou, movimento por movimento, na estrutura do Tai Chi da Família, alterando significativamente a sua disposição corporal para a prática. Em um segundo momento, o contato foi marcado pela prática diária e aperfeiçoamento técnico:

Eu tinha aula de manhã, tinha aula no meio do almoço, à noite tinha lição de casa. Na segunda vez eu fui lá pra aprender Espada, inclusive. Então de manhã eu tinha aula de Forma, eu aperfeiçoava Forma, à tarde ele me dava aula de Espada, aí ele me dava lição de casa pra hora do almoço, lição de casa pra noite. Bom, eu passei o tempo todo nesse processo. Quando foram dois meses e um ano que eu fiquei lá na casa dele, passando por esse processo de aprendizagem. (...) Eu tive umas crises físicas, eu tive febre, eu tive dores corporais, mas ele falou: “Não, isso tudo faz parte do processo de desenvolvimento técnico” (Professora Angela Soci. Entrevista concedida ao autor em 11/12/2012).

Era um trabalho próximo ao do treinamento esportivo, mas não se pode dizer que se trata de uma arte marcial esportivizada. Os encontros eram realizados na casa da família de seus mestres chineses e a relação construída entre eles envolvia certos pactos de confiança e uma atmosfera formal na qual as palavras e atitudes deveriam ser cuidadosamente administradas. Angela Soci relembra-se vividamente de alguns diálogos que teve com eles e que apontam para isso. Ao ser convidado para visitar o Brasil e perguntado se poderia ser representado por ela, Mestre Yang Zhenduo estabeleceu uma interdição: “Não, só vou fazer isso se nós tivermos mais dois encontros, nesse nível. Aí sim você pode representar o meu estilo lá na sua casa”. Do mesmo modo, ao ser convidada, alguns anos depois, para fazer parte da Associação Internacional, ouviu do mesmo mestre: “Você não pode se limitar ao Brasil. Você tem que também ir atrás dos outros países da América Latina. Essa é sua missão”.

Desse modo, no Tai Chi Chuan da Família Yang, há uma relação íntima entre a técnica corporal e a representatividade e, consequentemente, legitimidade dos membros da família. Contudo, essa representatividade e legitimidade, não se sustentam somente na técnica, mas caminham lado a lado com o relacionamento entre mestres e discípulos e com a orientação dirigida daqueles para com estes, fornecendo indícios para considerar que essa arte marcial opera como um sistema de transmissão de conhecimentos baseado em laços hereditários

simbólicos. Tal compreensão se aproxima da concepção de Kung Fu trazida por Mestre Imamura, mas, ao mesmo tempo, se afasta na medida em que considera o esforço corporal no aperfeiçoamento da técnica um elemento central no domínio da arte, algo semelhante ao que ocorre no esporte, ainda que não se trate de esporte propriamente dito. Assim, no local de prática onde realizamos a entrevista, é possível notar os diversos diplomas e certificados de participação em campeonatos internacionais da Família Yang e as referências aos *rankings* do sistema de graduação da Associação Internacional convivendo de forma não conflituosa com a visão crítica que a Mestra demonstra em relação às competições:

Quando a tradição da arte marcial é perdida, os alunos se perdem no seu mundo contemporâneo e eles se apegam àquilo que mais evidenciava ali na prática. Então hoje você tem um exemplo disso nos campeonatos, as pessoas que se perdem na técnica. Elas ficam prisioneiras da técnica e ela fala pra você: “Não, se você não...”, você sabe, um prisioneiro de técnica, ele se torna rígido, ele se cristaliza naquilo e o corpo dele pode ser muito belo tecnicamente, mas não tem tradição, não tem espírito, você tá entendendo? Outra coisa é o sentido da competição. Quando as competições se transformam em momentos financeiramente rentáveis, também isso é um problema, né? Porque você desvincula tradição ética da arte marcial (Professora Angela Soci. Entrevista concedida ao autor em 11/12/2012).

No que diz respeito à difusão da arte marcial, ainda que não seja realizada de maneira massiva, há uma preocupação com publicidade e, ao mesmo tempo, um cuidado em manter a coerência com o legado transmitido pelos mestres Yang Zhen duo e Yang Jun. Quando se remete à recusa em doutrinar seus alunos, Professora Angela estabelece alguns meios dos quais lança mão para convidar pessoas a frequentar suas aulas:

A gente traz a nossa escola aberta, faço propaganda básica, ponho na internet. E quem tá interessado, quem tem ligação, a pessoa chega. Se ele vê, experimenta e não gosta, ele tá livre pra ir embora e procurar outra coisa. Aliás eu tenho um monte de coisa pra indicar. A arte, outras artes marciais, estudos que a pessoa possa fazer, pintura, desenho, tantas coisas que a pessoa pode fazer pra se desenvolver, mas quem tem uma conexão de coração com o Tai Chi, pode encontrar aqui alguma coisa verdadeira pra seguir, né?(Professora Angela Soci. Entrevista concedida ao autor em 11/12/2012).

Trata-se, pois, de um ambiente com portas abertas e que aparenta ser dotado da circulação de pessoas “livres para ir embora”. Não foi por acaso que ela pediu meu e-mail para agregar aos contatos do *newsletter* da SBTCC: há uma orientação em atrair mais pessoas para divulgar o que se pratica ali, sem que isso signifique um ataque à qualidade da transmissão. Desde então venho recebendo convites e informes sobre as diversas atividades

realizadas, como cursos livres e seminários internacionais ministrados pelo Mestre Yang Jun. Nesse sentido, é interpelada a ideia de que há uma relação proporcionalmente direta entre a quantidade de pessoas envolvidas e a qualidade da arte marcial.

Tal constatação ultrapassa uma estratégia comercial de Professora Angela e toca mais profundamente o significado de ser discípula de Mestre Yang Jun. Segundo ela, seu mestre está desenvolvendo o trabalho no ocidente, pois “ele quer manter uma tradição. Ao mesmo tempo ele quer abrir essa tradição para as pessoas que têm uma ligação de coração com ele”. Assim como a relevância do aprimoramento técnico e do esforço físico convive com uma concepção filosófica da arte, a legitimidade desta não se esvai com sua difusão, mas, pelo contrário, se fortalece. De acordo com a orientação de Mestre Yang Jun, o Tai Chi Chuan da Família Yang, liderado por Professora Angela Soci no Brasil, opera com uma lógica de “divulgar para preservar”.

Então, é lógico, as regras que a gente tem que seguir, como discípulos, tem coisas que ele falou: “Olha, eu não vou nem tocar em alguns detalhes, porque talvez ou vocês se ofendam ou vocês jamais queiram aderir a isso e eu não estou querendo que vocês não queiram. Quero abrir as portas porque eu entendo que o meu papel hoje no mundo das artes marciais chinesas e do próprio Tai Chi e da tradição que ele quer preservar, é justamente preservar”. Se ele andar pelo lado só dos antigos e pegarem pessoas chinesas, nas quais ele não confia, isso vai ser perdido de qualquer jeito. Se ele acabar com a tradição e fazer um oba-oba no ocidente, isso vai ser perdido de qualquer jeito, você tá entendendo? Então ele buscou justamente esse equilíbrio entre o yin e o yang que eles sempre falam, o caminho do meio, né? (Professora Angela Soci. Entrevista concedida ao autor em 11/12/2012).

A narrativa de Professora Angela trouxe à tona uma perspectiva que não se pode deixar de considerar quando se trata do campo esportivo do Kung Fu no Brasil: as relações de gênero. As narrativas dos outros mestres, todos homens, também estão atravessadas por questões relativas ao gênero e às masculinidades, porém, a história de vida de Professora Angela se mostrou como um elemento contrastante que enfatizou ainda mais as diferenças no trato das artes marciais quando estas são adotadas por homens ou mulheres. *Gênero*, como adverte Guacira Lopes Louro (1997), não se refere a uma categoria essencialista que separa os “homens” das “mulheres”, mas a um processo, a uma construção que faz parte da constituição das identidades dos sujeitos. E como “admite-se que as diferentes instituições e práticas sociais são constituídas pelos gêneros e são, também, constituintes dos gêneros” (LOURO, 1997, p. 25), considero que o campo esportivo do Kung Fu também é uma prática também “generificada”, ou seja, atravessada pelas relações de gênero (mas não somente por elas).

Professora Angela Soci entrou em contato com as artes marciais, após uma série de tentativas, de certo modo, mal sucedidas de “buscar um sentido para a vida”. Tal encontro se deu após o abandono de uma graduação em Psicologia no Rio de Janeiro que, uma vez procurada mais com esse interesse pessoal do que como carreira profissional, se mostrou insuficiente para suprir suas questões existenciais. Vale ressaltar, que nesse curso um evento foi marcante para ela: a professora de Antropologia acusou as alunas de estarem ali para “arrumar marido”. O machismo mais do que evidente e que ataca tanto a professora quanto as alunas, foi um dos fatores decisivos para a desistência do curso. Contudo, foi na graduação que Angela se identificou com a disciplina de Filosofia e, no retorno a São Paulo, encontrou uma escola de estudos filosóficos que disponibilizava o Tai Chi como uma das práticas possíveis, local no qual, além das aulas com Roque Severino, seu futuro esposo, também praticou com o conhecido mestre Liu Pai Lin. A partir dessas experiências de profundo significado subjetivo, Angela Soci percebeu que houve algo parecido com um “reencontro” com uma condição da qual ela já fazia parte:

E eu comecei a me apaixonar mais ainda pela arte. Falei: “Nossa, impressionante a profundidade da prática, né?”, não só a prática, a questão técnica, mas o que ela representa e os conteúdos filosóficos que a permeiam. Então isso começou a abrir os meus sentidos todos e o meu coração pra querer me aprofundar nas práticas. E a partir daí eu nunca mais abandonei. Foi... O meu contato veio dessa busca interna, acho que por um motivo kármico, né, que eu acredito, a gente teve a sorte de encontrar e eu senti que realmente houve um reencontro, houve uma... Como se eu tivesse retomando alguma coisa da qual eu já fazia parte, você tá entendendo? (Professora Angela Soci. Entrevista concedida ao autor em 11/12/2012).

É uma relação peculiar com as artes marciais chinesas se confrontada com os outros mestres por duas razões: o começo tardio e a motivação para o início da prática. Professora Angela começou a praticar após cursar parte do Ensino Superior, algo que poderia ser realizado somente por volta dos 20 anos de idade. Além disso, a adoção do Tai Chi como “prática para a vida” veio após uma série de tentativas em torno de uma busca pessoal que não havia logrado por outros meios. Os outros mestres trilharam caminhos distintos entre si, mas que se cruzam nesses pontos: todos entraram em contato com as artes marciais na infância ou na adolescência e esse debut se deu em tempo diferente de um cotejamento de questões existenciais. Os mestres Imamura, Francisco e Paulo relatam uma trajetória de aproximação com as artes marciais chinesas, muito semelhante àquela apresentada por Apolloni (2004) e Marta (2008), ou seja, os produtos da indústria cultural foram a principal via de acesso aos primeiros praticantes e professores pioneiros de Kung Fu (ou mesmo de outras artes marciais).

É significativo que Professora Angela não se refira a nenhum desses produtos tão socialmente difundidos na narrativa de sua história de vida. É possível realizar, portanto, um adendo a essa última frase: eram materiais socialmente difundidos, mas dirigidos ao cotejamento de identidades de gênero. Heróis e não heroínas, atores e não atrizes: o apelo às masculinidades parece ter orientado os primeiros contatos com o Kung Fu quando da chegada da indústria cultural correlata e dos primeiros mestres chineses.

A história de vida de Thomaz Chan revela algo dessa orientação às masculinidades, porém de modo ainda mais implícito. Ainda que ele não relate inspiração em filmes ou seriados, algo compreensível diante da força e precocidade da influência paterna, um elemento sugere que o fato de ele ser homem lhe conferiu certas responsabilidades:

Eu não pratiquei, eu fui pra aprender o cantonês porque acho que uma família chinesa, como o meu pai é chinês, ele espera que o filho fale o idioma, né? E pra ele é muito importante os filhos falarem cantonês (Mestre Thomaz Chan. Entrevista concedida ao autor em 29/11/2012).

Thomaz Chan tem duas irmãs. Os três filhos de Chan Kowk Wai falavam apenas o idioma da terra natal do pai, mas não falavam o cantonês. Coube, então, ao único menino viajar à sua revelia para aprender a língua, algo tão importante para uma família de origem chinesa. Origem esta a qual provavelmente legou a Thomaz o dever e a oportunidade da viagem. Em sua narrativa, há ênfase ao fato de que seu pai esperava que *o filho* falasse o cantonês e, embora reforce que essa expectativa era lançada sobre todos os filhos, apenas o menino foi para Hong Kong. Igualmente, nenhuma de suas irmãs é conhecida por liderar, ou mesmo praticar, a arte marcial ensinada pelo pai: Thomaz Chan foi o único filho a ter acesso ao sistema de artes marciais de Chan Kowk Wai formalmente, de modo a continuar seu legado oficialmente. Professora Angela vivenciou algo semelhante quando viajou pela primeira vez à China para encontrar com Mestre Yang Zhenduo:

Ele aceitou que o Roque fosse pra China, ele achou que ia ele, não sabia que era eu. Ai quando eu cheguei lá, o Mestre Yang Jun olhou pra mim e disse: “Cadê o Roque?”. Eu falei: “O Roque não fala inglês, os meus filhos são pequenos, tem a escola pra cuidar, aí eu vim”, aí ele olhou – menino ainda, ele era bem jovem – aí ele falou: “Tá bom. Então vamos lá ver o meu avô”. Aí eu cheguei lá na casa do vovô Yang, e ele olhou e perguntou a mesma pergunta e eu tive que responder a mesma coisa. Ele me olhou, assim, de cima a baixo: “Você faz algum Tai Chi?” (Professora Angela Soci. Entrevista concedida ao autor em 11/12/2012).

Não seria surpresa se fosse Roque o brasileiro a chegar para praticar com os mestres chineses, afinal, ambos esperavam-no após o contato nos EUA meses antes. A chegada de Angela foi vista com certa desconfiança, principalmente por Mestre Yang Zhenduo. Ela teve que explicar duas vezes os motivos de sua viagem e, mesmo assim, foi olhada “de cima a baixo” pelo mestre mais velho, o qual ainda suspeitou da sua capacidade em fazer Tai Chi. É possível que tamanha falta de crédito para com Angela se devesse a uma falha na comunicação a respeito de quem iria para a China, mas, por outro lado, essa situação também pode ter sido atravessada por uma relação de gênero posta ali. Em outro momento da entrevista, ao ser perguntada se havia tido alguma dificuldade pelo fato de ser mulher nas artes marciais, Professora Angela disse:

A única dificuldade que eu tive foi na primeira vez que eu fui pra China, que o mestre me olhou com cara de bravo, porque ele achou que não era eu que ia estar ali. Mas eu acho que eu fiz ele ver que as mulheres têm muitas possibilidades (Professora Angela Soci. Entrevista concedida ao autor em 11/12/2012).

Para além de mal-entendido, o que estava em jogo era, portanto, um estranhamento dos mestres pelo fato de ser uma mulher aquela que chegava até eles. Angela Soci enxerga isso como dificuldade que teve que ser superada no sentido de “fazê-lo ver” que as mulheres podem, um esforço que nenhum homem necessita empreender. Esse intercruzamento das narrativas de histórias de vida sob a ótica das relações de gênero dá indícios, portanto, para compor outra face do campo esportivo do Kung Fu no Brasil: o acesso às artes marciais chinesas parece variar de acordo com as identidades de gênero de seus praticantes.

Se a relação entre o apelo dos produtos da indústria cultural e a disposição para a prática de artes marciais nos anos 70 e 80 é consensual na literatura correlata, é preciso lançar uma suspeita crítica sobre o fato de que tal relação é mais estreita para os homens em decorrência de uma comunicação mais efetiva com estes. Além disso, outras evidências dessa pesquisa revelam que as artes marciais se relacionaram com as identidades de gênero masculinas dos mestres-sujeitos, uma vez que as primeiras experiências com essas práticas se voltaram a um universo socialmente reservado aos homens.

Além das questões de gênero, a narrativa de Mestre Thomaz contribuiu com outras questões relativas ao campo esportivo do Kung Fu no Brasil. Se o Ving Tsun de Mestre Leo Imamura se aproxima da exclusividade sob uma ótica de diferenciação pela qualidade e de um distanciamento do esforço físico como cerne do Kung Fu e o Tai Chi Chuan de Professora

Angela Soci se posiciona de modo a garantir que a qualidade pode ser mantida mesmo quando há difusão e que a atividade corporal intensa é substancial para a arte marcial – ainda que não se restrinja somente à técnica – o Kung Fu de Mestre Thomaz Chan demonstra dialogar com o universo esportivo de maneira bem mais próxima.

É possível considerar Thomaz Chan um dos pioneiros do denominado “Wushu moderno” ou “Wushu olímpico” no Brasil. Seu contato com essa vertente que, conforme explicitado na introdução, partilha diversos elementos do modelo esportivo competitivo se deu em meados dos anos de 1980 em uma viagem à China continental na qual passou dois anos na atual Beijing Sport University para aprender a modalidade. No entanto, sua experiência com o Kung Fu é muito anterior a isso. Desde os nove anos Thomaz pratica artes marciais com seu pai, algo que se diferencia sobremaneira das experiências dos outros mestres-sujeitos dessa pesquisa. Em certo sentido, seu contato com a arte marcial chinesa ultrapassa a sua própria biografia e está ligado à força genealógica trazida pelo Kung Fu de Mestre Chan Kowk Wai. A narrativa de Mestre Thomaz demonstra movimentos dialógicos, e necessários, de ligação e afastamento com o seu pai, a quem confere seus ensinamentos sobre o Kung Fu “tradicional”:

Assim, o Kung Fu que ele [Mestre Chan Kowk Wai] me ensinou eu sempre sigo o mesmo, então o que eu recebi dele eu guardo comigo e ele é o caminho. Independente de qual o estilo que ele me ensinou, por ele me ensinar diversos estilos. E esse contato com o moderno abriu muito o caminho, muito a visão, me ajudou a entender melhor o Kung Fu tradicional (Mestre Thomaz Chan. Entrevista concedida ao autor em 29/11/2012).

Não é observada qualquer tensão em relação ao fato de o Kung Fu adotar práticas relacionadas ao modelo esportivo e isso é apresentado pela palavra escolhida por Mestre Thomaz para se referir à atividade realizada por aprendizes: treinamento. Tal palavra, ou o verbo derivado “treinar”, são amplamente utilizados no universo esportivo para se referir ao trabalho com o corpo no sentido de “dominar” a ele próprio para atingir determinado desempenho baseado em um planejamento mais ou menos metódico (VAZ, 1999). Thomaz Chan afirma que tal processo é imprescindível na prática corporal com que lida: “o movimento humano é inevitável, você vai aprender Kung Fu, você tem que se movimentar”. Contudo, o treinamento deve vir acompanhado, simultaneamente, por um exercício de questionamento sobre cada movimento realizado, de maneira a evitar que o automatismo do método suplante a reflexão necessária para compreendê-lo:

É só ser o Sócrates do Kung Fu você começa a entender melhor a tradição. (...) Por quê? Por quê? Por quê? Por que isso? Por quê? Sempre o porquê. Nunca o “eu sei, eu sei, eu sei”, sempre por quê. Eu sei, mas por quê? Aí você vai ver, vai entender melhor (Mestre Thomaz Chan. Entrevista concedida ao autor em 29/11/2012).

Com essa concepção, Mestre Thomaz divide as atenções nas vertentes do Kung Fu aprendido com seu pai, principalmente o estilo Shaolin do Norte, e na modalidade esportiva assimilada nas viagens à China. Embora haja competições nas denominações ditas “tradicionais” – evidenciando que o modelo esportivo não deixou de dialogar inclusive com estas – é no “Wushu moderno” que os campeonatos surgem como elemento relevante e que permeia a história de vida de Thomaz Chan tanto como praticante (a palavra “atleta” também é adotada diversas vezes) quanto como mestre:

É assim, já tive época que meu pai sempre teve uma aversão com campeonato. (...) E a gente abraça a ideia, então a gente não vai pros campeonatos, não tem muitos atletas pra campeonatos, mas como eu sempre competi Wushu moderno, Wushu tradicional, e aí com essa experiência de campeonato sempre treinei os alunos a dar o melhor. E esse dar o melhor eles sempre: “Puxa, posso ir no campeonato?” (risos). E aí eles vão pra ganhar, vão pra perder, vão pra ter experiência. E muitos atletas de outros professores, os próprios professores indicaram pra treinar alunos aos campeonatos. Então sempre tive esses convites pra ensinar o Wushu (...) (Mestre Thomaz Chan. Entrevista concedida ao autor em 29/11/2012).

A relação com o tratamento esportivo também é evidenciada pelos acontecimentos que o levaram a buscar um lugar diferente da academia matriz de Grão-Mestre Chan Kowk Wai para se dedicar proporcionalmente mais ao “Wushu moderno”. Quer seja pela demanda crescente por essa vertente que não era atendida, quer seja pela infra-estrutura do espaço, Thomaz Chan encontrou um lugar que atendesse mais às condições de formação e treinamento de atletas:

Na academia, na matriz, ele tem uma estrutura pro tradicional, e sempre deu aula tradicional. Então, bastante tradicional, um pouquinho do Wushu moderno. Tradicional ele teve o mesmo percentual, e o moderno sempre aqueles 20% de alunos. Ela começou a crescer e aí a estrutura já não dá mais, e lesões porque pula, e é cimento, precisávamos ter uma estrutura com EVA e mais um tapete porque senão a vida útil do atleta é pouca. Então, assim, eu fiquei sempre procurando locais pra ver onde eu posso abrir uma academia e aí surgiu esse espaço na internet, e aí eu aluguei o espaço pra poder treinar os atletas. E além de dar aula do Wushu moderno e também o Wushu tradicional (Mestre Thomaz Chan. Entrevista concedida ao autor em 29/11/2012).

Uma das questões prioritárias para a mudança dizia respeito à própria diferença no lidar com o corpo entre as duas vertentes: o chão de cimento da matriz supria as necessidades de uma prática que não envolve muitos saltos ou acrobacias, porém, uma modalidade esportiva que demanda esses movimentos, requer um espaço que preserve a integridade física dos atletas diante dos impactos que ocasionam nas articulações. Nesse sentido, há menção à “vida útil” do praticante, algo muito patente na carreira esportiva e que determina a sua aposentadoria, geralmente mais prematuramente do que em outras carreiras. Denota-se pela narrativa de Mestre Thomaz que isso é uma exclusividade da vertente esportiva em decorrência da relação que esta impinge ao corpo do praticante-atleta e que não estaria em jogo de maneira tão determinante no chamado “Wushu tradicional”. A aproximação estreita com o esporte também é evidenciada pela sua relação com entidades que se dedicam a institucionalizar as artes marciais chinesas, bem como promover e organizar campeonatos em âmbito regional e nacional:

Eu sempre fui filiado à Federação Paulista e junto com a Confederação Brasileira, em 98, início de 2000, há alguns anos, eu fui diretor técnico de Wushu moderno, até 2004, se não me engano. O último ano que eu me lembro de ter participado foi no campeonato brasileiro no Rio Grande do Sul, em Santa Maria. E aí eu me desliguei, estava dando muito trabalho e eu tinha problema com a minha profissão e estar trabalhando na confederação. Mas eu voltei em 2008. E eu voltei só pra treinar a seleção que ia participar do Pan-Americano e era o meu trabalho, só não queria voltar pra Confederação. Foi inevitável, me convidaram pra ser diretor técnico geral da confederação e até hoje sou diretor técnico geral da Confederação Brasileira, CBKW. (Mestre Thomaz Chan. Entrevista concedida ao autor em 29/11/2012).

Outro aspecto que faz o Kung Fu de Mestre Thomaz se voltar para uma característica mais popularizada de arte marcial pode ser notado pela quantidade de pessoas que já treinou com ele, bem como o modo como ele, enquanto professor, se relaciona com os alunos. Thomaz Chan lembrou-se de muitos alunos nominalmente e completou a lista após o contato por via eletrônica posteriormente. Em sua maioria, treinavam com vistas a participar de campeonatos e muitos tiveram sucessos. Alguns se tornaram professores e outros continuam praticando como forma de lazer. A relação com eles por parte de Mestre Thomaz é peculiar: todos eram praticantes de outros estilos de Kung Fu e tinham curiosidade em entrar em contato com essa vertente esportiva. Isso entra em consonância com o fato de se tratar de uma “academia que está sempre aberta”, cujas aulas não dependem de formação de grupos em horários determinados.

Novamente, ainda que os outros estilos sejam amparados com competições promovidas por diversas federações, a procura por uma modalidade que é identificada como eminentemente esportiva e voltada para competições pode indicar que há uma disposição para a prática específica, ainda que fomentada pela própria oferta, de um Kung Fu mais sistematizado nesse sentido. Assim, todos os atletas que passaram por Thomaz Chan possuíam um mestre “de origem” e um mestre “treinador”. Mestre Thomaz fala sobre essas circunstâncias quando se refere ao reinício de sua atividade com o “Wushu moderno”:

Começou com essas três meninas do Fei Hok Phai. Essas três meninas nos trouxeram mais seis lá da academia, e esses seis chamaram mais três dos campeonatos onde elas iam participar. E aí foi vindo, foi vindo. Eu tenho alunos ainda hoje daquela época, o Yamada foi um deles, o João Oliveira. Yamada, João e Marcos, que são do Hung Gar, lá de Bauru, que vieram, acho que tinham 15, 16 anos na época, e aí em conversa com os pais trouxeram esses meninos também. E aí vieram o Adriano, Alex, Vinícius, e aí foram vindo outros, Luís, todo esse pessoal que não são do mesmo estilo e vieram pra treinar o Wushu moderno para a ir ao campeonato. (...) E aí trouxeram três, três, três, sempre de três. E aí hoje eu tenho a equipe, os alunos que competem, os alunos que não competem, mas eles dão aula, praticam e estão sempre trazendo seus alunos pra participarem do treino da Hon Kit. O treino da Hon Kit é pra abrir um pouco a cabeça, melhorar a relação com seus professores, valorizar mais os seus professores. Então é isso, ter mais visão, valorização do que estão aprendendo na academia deles. É mais isso. (Mestre Thomaz Chan. Entrevista concedida ao autor em 29/11/2012).

Mestre Francisco Nobre “inaugura”, entre as narrativas analisadas até aqui, uma nova perspectiva sobre o Kung Fu, tanto no que se refere à classe social, quanto em relação às questões do corpo e a esportivização da prática. Se as três narrativas anteriores foram proferidas por sujeitos oriundos de certos setores da classe média paulistana, Mestre Francisco nasceu e foi criado no interior no Ceará, convivendo com a pobreza desde a infância. Tal qual Mestre Thomaz, seu contato inicial com as artes marciais se deu quando criança, porém, à diferença deste, ensinado diretamente por um mestre, os filmes lhe deram as primeiras ideias de como treinar. Assim, Francisco e seus amigos começaram a se interessar cada vez mais pela arte marcial que aprendiam tanto pela televisão – fruto do investimento laboral de seu pai e uma das poucas da cidade – e pelos livros comprados em conjunto.

Contudo, ciente que estava começando a ser reconhecido por ensinar os outros de maneira autodidata e da necessidade de que esse processo carecia de uma relação de maestria, Francisco se viu na obrigação de buscar melhores condições para aprender. Francisco procurava, com isso, um novo patamar na qualidade de sua prática que deveria ser alcançando não apenas de maneira especulativa ou teórica: devido às distâncias que separam o Brasil dos

pobres e dos ricos e, conseqüentemente, em regiões centrais e periféricas, essa busca requisitaria dele um deslocamento geográfico, assemelhado ao de Leo Imamura, mas que o supera em decorrência de seu caráter definitivo.

Eu estava mesmo aprendendo só por livro, aprendendo pelos filmes que via e um ou outro colega que já tinha morado aqui em São Paulo, conhecia, acabava ensinando alguma coisa e um dia eu vi que na sala da minha casa já tinha um monte de gente que ia para treinar comigo e eu olhei e falei: “eu não sou mestre, não sou professor, não aprendi isso”. Aí eu chamei a minha mãe e falei: “Olha, eu vou juntar dinheiro, eu quero ir para São Paulo pra aprender a arte marcial de verdade, não por livro, não por fita ou por alguma outra coisa”, porque tem que ter uma orientação, tem que ter um método mesmo de verdade pra orientar. Porque se não tiver, acaba achando que sabe e não sabe, né? Porque quem vai dizer que você sabe? (Mestre Francisco Nobre. Entrevista concedida ao autor em 11/07/2013)

O apoio familiar, presente nas outras falas, é mais detalhado e específico na narrativa de Mestre Francisco. A motivação inusitada – em uma época em que o fluxo migratório do nordeste para o sudeste ocorria geralmente em função de melhores condições de trabalho e renda – foi bem recebida pela sua mãe que, contando com um empréstimo de uma vizinha, mobilizou-se para amparar o filho na jornada. Nota-se aí a força da solidariedade em uma comunidade de iguais. Nas palavras de Gonçalves Filho (1998b, p. 12), “o homem pobre encontra-se mais do que qualquer outro homem na dependência da solidariedade inter-humana, de que todos dependemos”. Se o apoio da mãe, representado na reiterada fala “se é isso que você quer, você tem que ir atrás e eu te ajudo” e o dinheiro da vizinha forneceram as condições necessárias para que Francisco pudesse viajar, ele próprio havia demonstrado ser solidário para com aqueles que o procuravam para treinar de tal modo que seu objetivo inicial era frequentar uma academia em São Paulo por cinco anos para retornar a Mineirolândia e continuar a ensinar seus amigos. Essa jornada de Mestre Francisco se aproxima intensamente da “aventura mitológica do herói”, ou seja, a separação da vida cotidiana por conta de um “chamado”, o contato com uma fonte de poder e o regresso às origens com sua vida revigorada (RUBIO, 2001, p. 93).

Por conta de sua origem e das circunstâncias pelas quais se envolveu com o Kung Fu, a relação de Mestre Francisco com o trabalho também se deu de maneira distinta dos outros mestres. Mesmo sem ter como causa de sua viagem a busca por melhores oportunidades para aumento de renda, prescindir do trabalhar não era uma possibilidade viável em longo prazo. Já não era desde os seus 12 anos, ainda na sua cidade natal, onde trabalhou em padaria e em serviços da SUDENE, vivenciando a orientação do Estado em beneficiar grandes proprietários

de terra por meio da utilização da força de trabalho dos mais pobres. Chegando em São Paulo e contando apenas com a hospedagem de um irmão, Mestre Francisco dependia dele próprio para se manter. A marmoraria, a loja de móveis e a cozinha da Brahma foram os locais dos quais obteve seu sustento. Contudo, se o trabalho era imprescindível, o “chamado” para o Kung Fu falava de tal modo mais alto que ele abandonou a estabilidade do emprego – demonstrando, inclusive, uma recusa à sua lógica disciplinar e de dependência – para enfrentar o desafio de assumir uma academia.

Quando eu parei de trabalhar, eu tava trabalhando na Brahma. Na Brahma eu tinha um salário bom, porque eu trabalhava numa área de ajudante de cozinheiro e ganhava um salário bom, né? Quando eu fui trabalhar na academia, eu diminui o meu salário em três... menos da metade, mas eu tava satisfeito, porque eu tava fazendo o que eu gosto, né? Eu tava treinando, tava fazendo aula do que eu queria. Então, o que dava pra me vestir e me alimentar, pra mim, já era o suficiente. Nunca foi mais do que isso, sempre foi só pra se vestir e comer (Mestre Francisco Nobre. Entrevista concedida ao autor em 11/07/2013).

Vale ressaltar que essa decisão foi novamente amparada pela família e, principalmente, pela mãe, “mulher sábia”, que voltou a lhe dizer a mesma frase que disse quando o filho deixou Mineirolândia: “Se é o que você gosta, se é o que você quer, vai em frente”. Além da constatação de que a relação com o trabalho foi distinta entre Mestre Francisco e os outros mestres, é possível que a importância do trabalho tenha repercutido na própria compreensão sobre o Kung Fu. A arte marcial é encarada, antes de ser considerada profissão, como da ordem do trabalho, em que o esforço é condição necessária tanto para a aquisição de habilidades, quanto para a transmissão e salvaguarda da prática. Tal consideração é explicitada quando Mestre Francisco fala a respeito dos motivos que fizeram a Mestra Lily Lau a aceitá-lo como discípulo em uma viagem a Hong Kong:

Na verdade, quando eu fui pra lá, a única coisa que a gente sabia era que ia ser apresentado pra alguns mestres. Ela tem intenção de sempre mostrar pros amigos as pessoas que trabalham com ela: “Esse daqui trabalha comigo”. Então, quando eu fui pra lá, eu nem imaginava de acontecer isso, né? De ser considerado Toudai, de ser convidado pra ser, né? Mas aconteceram várias coisas que fez com que ela acabasse me escolhendo. Ela viu o *esforço* que a gente tem pra manter o estilo Garra de Águia no Brasil mesmo com toda a dificuldade que cada um tem aqui pra manter. Então não é fácil e ela analisa tudo isso.

Mestre Francisco contou com mais vagar sobre as muitas dificuldades que enfrentou na vida, talvez porque os outros mestres não tenham passado por eventos semelhantes, mas,

principalmente, porque o esforço e a superação são atitudes a serem valorizadas no âmbito do Kung Fu de Mestra Lau e, consequentemente, de seus discípulos. Outro momento de sua história de vida em que a perspectiva do trabalho e o seu entrelaçamento com o processo de incorporação das artes marciais aparecem de maneira bastante explícita, se refere à época em que trabalhava capinando e enchendo caminhões de areia por 50 centavos no interior do Ceará:

50 centavos. Mas aí era interessante, porque como eu já tinha o objetivo de ficar bom na parte da arte marcial, que eu já treinava, então pra mim, tudo ali era treinamento. Eu... encher caminhão, pra mim, era treinamento, eu trabalhar no serviço do Governo, cortando, fazendo o negócio era como se fosse um treinamento do Kung Fu, né? Então, eu já pensava nessa parte assim (Mestre Francisco Nobre. Entrevista concedida ao autor em 11/07/2013).

A tradução e conceituação de “Kung Fu” como “trabalho árduo” ou “esforço para adquirir habilidade” talvez tenham sido desenvolvidas ou, ao menos, tenha feito sentido para sujeitos que vivenciaram esse tipo de experiência com o mundo do trabalho. De qualquer modo, desde o início de sua história nas artes marciais chinesas, um referencial de qualidade foi busca central de Mestre Francisco tanto na sua saída do Ceará, quanto no contato com Lily Lau, sua mestra atual. A relação de maestria, do mesmo modo que se deu com Mestre Leo Imamura e Professora Angela Soci, foi crucial para a delimitação dessa qualidade. No tocante ao seu primeiro mestre, Li Wing Kay, com o qual permaneceu associado por 12 anos, ainda que não o tenha considerado como discípulo, Mestre Francisco declara:

O Mestre Li é uma pessoa que tem um conhecimento muito grande, é muito respeitado no Brasil inteiro, na época, ele estava muito respeitado, pela qualidade de ensino... uma didática boa também. O conhecimento [dele] pra gente na época era uma imensidão, né? Como ele mesmo fala: “aquele que já viu o mar, não se admira de açude”. Era como ele falava que quem tem muitos conhecimentos, depois não se admira com poucas coisas, né? (Mestre Francisco Nobre. Entrevista concedida ao autor em 11/07/2013).

Mesmo não sendo mais representante de Mestre Li, ele se refere ao antigo mestre com muita parcimônia e reverência, ainda que se remeta às suas qualidades em um tempo passado. Já em relação à Mestra Lily Lau, Mestre Francisco se pronuncia no presente e reconhece sua sabedoria:

No dia que eu vi a Mestra ensinando, pensei: “um dia eu quero treinar com essa mulher”, porque eu vi que o conhecimento dela era bem profundo. (...) Ela vai ensinando dentro da cultura, tudo que cabe a um mestre, a um

discípulo aprender. De um conhecimento, que como eu falei, aquele ali é o mar de conhecimento. A Mestra, o conhecimento dela é gigantesco, tanto tecnicamente, quanto na parte do “Wu De”. Uma mulher muito sábia, né?(Mestre Francisco Nobre. Entrevista concedida ao autor em 11/07/2013).

A qualidade para Mestre Francisco está ligada, para além de um trato erudito para com as artes marciais, na relação que o mestre ou a mestra estabelece com o conhecimento – a “verdade” como declara Gadotti (1975) – e com os métodos de transmissão que extravasam o ensino dos movimentos e alcançam os aspectos da cultura chinesa pertinentes à prática. Mestre Francisco não citou nenhum texto ou autor, quer seja acadêmico ou do pensamento clássico chinês, para cancelar a qualidade do Kung Fu que pratica, de modo que a erudição não parece ser condição necessária para sua existência.

No mesmo sentido, a percepção sobre a divulgação e consequente popularização da arte marcial toma contornos semelhantes aos considerados pela Professora Angela Soci, mas se distancia na mesma medida em que legitima espaços de apresentação, como, por exemplo, o Ano Novo Chinês, a participação em campeonatos e os exames de graduação. Ao mesmo tempo, a visão de Mestre Francisco sobre o papel da performance corporal na difusão do Kung Fu não parece dever à esportivização da prática, tal qual o Wushu Olímpico de Mestre Thomaz. Sobre a pertinência da prática constante e diligente e sua demonstração em eventos públicos, Mestre Francisco traz à tona elementos próprios de um conhecimento associado à cultura chinesa para justificá-la:

Eu vou dizer uma coisa, quando você só treina o Kung Fu... se você só treinar o Kung Fu, você não treina pra poder fazer exame de graduações, pra você poder chegar no nível, se você não apresenta, não tá fazendo apresentação, não tá divulgando e quando você não compete, você fica... como diz o chinês, é uma flauta que não tira som, né? Você tem uma flauta, mas ninguém sopra, ninguém toca. Então, qual que é o objetivo dessa flauta, se não for tirar o som? Então, o chinês fala assim: “No Kung Fu, você tem que tá em evidencia, você tem que estar praticando, você tem que estar demonstrando, você tem que tirar, esses som, essa... como é que fala? Melodia do corpo, né? Então, quando você não faz isso, como que vai crescer? Como que vai saber que você tá crescendo? Você não tem comparativo, não tem como comparar com o outro, se você tá piorando, ou tá melhorando, qual que foi a sua atuação, em ganhar ou em perder, porque você tem o aspecto nervosismo, do medo, do medo de errar. Então, quando você faz o Kung Fu que você tá apresentando, demonstrando, dentro da filosofia chinesa, você tá vivo. Quer dizer, tá vivo e tá mantendo uma técnica viva, né?(Mestre Francisco Nobre. Entrevista concedida ao autor em 11/07/2013).

A vivência com o corpo – do corpo-vivo, do corpo *Shen* (身 *Shēn*) – e da técnica aparecem novamente como aspectos centrais na prática, tal qual relataram Professora Angela e Mestre Thomaz. Além disso, a divulgação da arte reaparece em sua narrativa e a importância de ter lecionado para muitos alunos é retomada posteriormente: “Acho que hoje, quanto mais você divulga, melhor pra você manter esse aspecto de trazer o aluno (...). No tempo que eu estou dando aula, já foi pra mais de 4 mil alunos que já passaram por minha mão, né? Treinando” (Mestre Francisco Nobre. Entrevista concedida ao autor em 11/07/2013).

Contudo, a relação com o treinamento nas artes marciais parece assumir características mais profundas em sua vida. Se Mestre Imamura valoriza a sua experiência como motorista da Polícia do Exército, pois enfrentava situações de combate real, Mestre Francisco, em período próximo, encarou circunstância semelhante, porém não a partir do caráter ostensivo da ação policial, mas pelo contrário, quando auxiliou um futuro aluno a se defender das ofensivas de outros garotos das quais era vítima constante.

Quando eu vi um rapaz apanhando de uma outra pessoa e eu vi que ele não reagiu, ele não revidou, porque ele tinha medo de revidar, então naquele momento, eu fiquei muito triste com tudo, porque eu apanharia, mas eu não abaixaria a cabeça pra ninguém, né? Então, eu me senti na obrigação de fazer com que aquela pessoa que tava sendo agredida naquele momento lutasse por essa (...) vontade de vencer, de enfrentar as dificuldades, né? Aí, no dia que eu comecei a treinar ele e eu o vi fazer isso, de não abaixar a cabeça, de falar assim: “não, eu enfrento as minhas dificuldades”, nesse momento, sem pensar duas vezes, eu falei assim: “eu nasci pra isso, eu nasci para ser professor de Kung Fu (...) e eu vou correr atrás pra poder ser”. Então, isso foi o que me fez. Eu não gosto que as pessoas não lutem pelos seus direitos, eu não gosto. Eu prefiro morrer lutando do que cair e não fazer nada (Mestre Francisco Nobre. Entrevista concedida ao autor em 11/07/2013).

Ver, em uma luta real, o colega ser vítima de tantas agressões e conseguir enfrentá-las foi de grande importância na decisão de Mestre Francisco em se tornar mestre de artes marciais e, futuramente, realizar esse projeto em São Paulo. O jovem praticante e aspirante a professor percebeu o Kung Fu como prática de libertação em meio à “dureza” insistente do sertão cearense à época.

Mestre Paulo da Silva, último mestre entrevistado, apresenta uma narrativa de certo modo aproximada a de Mestre Francisco. Oriundo de uma família que vivia em situação de pobreza no estado de Pernambuco, Mestre Paulo também conviveu pouco tempo com o pai e entrou em contato com as artes marciais ainda na terra natal, antes de viajar para São Paulo. A perspectiva da imprescindibilidade de trabalhar, trazida à tona por Mestre Francisco, foi enfatizada em sua entrevista, de tal modo que seu ingresso nas aulas de Karatê foi possibilitado

apenas após o dinheiro conseguido por meio da coleta de materiais reciclados, além da ajuda do irmão mais velho para o empréstimo da carroça para o serviço.

Além disso, Mestre Paulo é o único que relata o fato de possuir registros na carteira de trabalho, ou seja, ter tido trabalhos formais como assalariado. Vale destacar que, ainda que tivesse um bom salário, a época em que trabalhava e treinava concomitantemente era encarada por ele como bem difícil e, quando se viu na possibilidade de optar, escolheu a administração de academias de Kung Fu como atividade em que poderia se sustentar e, ao mesmo tempo, se dedicar àquilo desejava. Novamente, como no caso de Mestre Francisco, assim que obteve uma condição financeira favorável, o peso da dependência do regime de trabalho formal não foi barreira para a ousadia de abandoná-lo.

Eu ganhava muito bem. Entrei, depois passei de ajudante pra meio oficial de encanador e aí comecei a trabalhar de ajudante de encanador. E aí fui aprendendo as manhas. E aí trabalhei de meio oficial de encanador, depois fui registrado como encanador oficial mesmo. E aí aprendi fazer solda, um monte de coisa, essa parte mecânica, metalúrgica, um monte de coisa, e aí ganhei um dinheirinho bom na época, solteiro, né? Aí depois comecei arrumar mulher, uma coisa e outra, já [com] 22 anos, treinando Kung Fu e trabalhando, mas foi bem paulada, sim. Em 90 eu parei de trabalhar, registrado em carteira, parei de trabalhar em 1990 e fui cuidar só de academia (Mestre Paulo da Silva. Entrevista concedida ao autor em 17/09/2013).

Outra aproximação com a história contada por Mestre Francisco diz respeito às possibilidades que as artes marciais conferem aos praticantes diante de uma situação de agressividade. A resposta à violência em uma situação de combate real parece ter lhe conferido também um caráter libertador. No entanto, essa experiência não se deu enquanto professor: foi com o próprio corpo que ele tanto sentiu as agressões quanto encontrou subsídios para reagir a elas de maneira contundente. A violência sofrida por Mestre Paulo não provinha do subjugo físico e era de tal modo enigmática e velada que, embora plenamente perceptível, não era de fácil decifração. Era a manifestação da xenofobia, do racismo e do preconceito de classe social notada não pela declaração explícita, mas pela negação do reconhecimento e do contato corporal.

Até hoje existe esse preconceito, contra o nordestino, contra o baiano. Nordestino no geral. Mas antes era pior, né? Era pior, porque quando eu cheguei aqui, inclusive quando eu fui treinar na academia, a primeira aula que fui fazer lá, e tinha muito, vamos falar assim, boyzinho, na época lá, nossa. Os carinhas que tinham grana, filhinho de papai, boyzinho mesmo, e o mestre falou pra eu fazer um exercício lá, um exercício de mão que a gente faz, do estilo da Garça Branca junto com outro, aí não quis fazer. Ele ficou rodeando

e pegou outro parceiro dele lá e aí o outro ficou sozinho, aí eu falei: “Vamos fazer comigo?”, também não quis fazer. E eu assim bem matutão mesmo, durão mesmo, falei: “Caramba, o que tá acontecendo?” e aí quando o mestre Miguel veio, eu comecei a fazer o movimento sozinho e Miguel falou: “Ô Paulo, vem aqui. Faz aqui com ele”. Aí o menino veio fazer porque o Miguel pediu, mas não olhava pra minha cara, fazendo o movimento assim [com o rosto virado para o lado]. Então aí eu senti, aí eu senti um pouco. Aí que eu fui perceber o que que era isso aí. Fui sentir na pele o que é o preconceito, talvez seja por ser negro, o racismo, por exemplo, ou porque é nordestino. Eles sabiam que realmente eu tinha vindo de fora. Então, essa vez aí eu cheguei e isso aí foi umas duas vezes, os caras não faziam os exercícios junto comigo (Mestre Paulo da Silva. Entrevista concedida ao autor em 17/09/2013).

A resposta a essa violência se deu, com o apoio do Mestre Miguel, em uma situação de combate prevista na própria rotina de treinamento, o combate de contato total, mas que, nesse contexto, assumiu um caráter para além de um momento de aprendizagem. Mestre Paulo aproveitou o combate como uma possibilidade real e concreta de responder, considerando seu repertório anterior com o Karatê, aos ataques dissimulados dos quais era alvo.

Aí o Miguel falou: “Olha, hoje vamos fazer um combate. Um combate contato total. Então o Paulo vai fazer um combate com você, depois vai pegar um em um e fazer combate. Tudo bem Paulo?”, eu falei: “Tudo bem”. Nossa, eu vi os cara amarelar. “Vem você primeiro”, o cara com o cabelinho arrumado aqui atrás, boyzinho mesmo. “Eu não gostaria, não gosto de combate, só de forma”, “Não, aqui não tem o que gostar”, o Miguel falou pra ele. Eu fui bater, foi um chute, dei um chute na coxa, dei uns quatro golpes, foi bater ele caiu. Ele caiu, não aguentou. Aí o outro já ficou com medo, aí também não aguentou, e eu derrubei uns três lá, e o Miguel fez os caras me respeitar. E a partir daí realmente foi o contrário. No dia seguinte, um mês depois, uns 15 dias, todos queriam ter uma técnica comigo. Mesmo contra a vontade dele ou não, mas queriam. Porque senti o peso, eu bati legal. O Miguel falou “Ele veio, mas ele já é faixa marrom de caratê, tá aqui com a gente há dois meses, muito bom. E aí começou me colocandona frente, pra começar puxar o aquecimento, o exercício físico, tal e assim foi desenvolvendo e assim os caras foram respeitando. Então essas coisas acontecem, não tem como (Mestre Paulo da Silva. Entrevista concedida ao autor em 17/09/2013).

A arte marcial aparece novamente como veículo no combate à dominação, ainda que em uma perspectiva individual e imediata. Chama atenção, nas narrativas dos dois mestres, a importância do papel da preparação corporal para o enfrentamento dessas opressões e é possível que essa perspectiva tenha se ampliado para a própria compreensão da arte marcial e sua relação com o corpo. O treinamento, o desempenho e uma semântica própria do esporte perpassam o discurso de Mestre Paulo. Suas passagens pelo Chile e pela China são ilustrativas:

Em 87, eu estive em Santiago, no Chile. Foi minha primeira viagem internacional, fui visitar o meu mestre que já estava no Chile, o Miguel de Lucas, na época e participei de um campeonato. Um campeonato internacional em Santiago no Chile. E até fui bem, me saí muito bem. Participei de lutas de forma, fui campeão nas duas modalidades, tanto na luta quanto na parte de formas (Mestre Paulo da Silva. Entrevista concedida ao autor em 17/09/2013).

Na China eu fui bem recebido. No meio da chinesada lá, inclusive tenho fita gravada, onde eu fiz uma apresentação. Tinha mais ou menos 70 chineses na mesa de honra lá. Levantaram todos, ficaram mais ou menos um minuto batendo palma lá, aplaudindo a minha apresentação. E depois que terminou isso, aí cada um veio com uma flâmula, com uma bandeirinha, me entregaram essa bandeira aí, de homenagem que eu recebi lá, de honra, tal. Não sabiam que [no Brasil] tinha mestre assim de Kung Fu bom, tecnicamente assim (Mestre Paulo da Silva. Entrevista concedida ao autor em 17/09/2013).

Mestre Paulo também foi personagem da institucionalização esportiva do Kung Fu no Brasil, tal qual os Mestres Thomaz e Imamura, este último considerado um grande amigo e apoiador. Contudo, além da fundação da Federação Paulista de Kung Fu e da Liga Nacional de Kung Fu, Mestre Paulo narrou um evento de relevância para a compreensão do lugar das artes marciais nessa aproximação com o esporte. Trata-se da contenda envolvendo o sistema CREF/CONFED (Conselhos Regional e Nacional de Educação Física). Com a ideia inicial de dispor de dispositivos legais para fiscalizar e conferir legitimidade ao ensino de artes marciais, houve uma aproximação entre as federações e confederações, que indicariam os instrutores, professores e mestres para a realização de cursos, e o CREF/CONFED, que ministraria os cursos e forneceria a autorização equivalente. Entretanto, os Conselhos não impuseram qualquer restrição à participação nos cursos: bastava, por exemplo, o registro de frequência em academias. Assim, houve um impasse e o processo foi bloqueado, ocasionando uma série de audiências na capital federal.

Não perdendo de vista que estavam em jogo – além da intenção do sistema CREF/CONFED em angariar um quadro maior de filiados e suas respectivas anuidades – os interesses das federações e confederações em reservar para si o direito de indicar pessoas de seus próprios quadros, ampliado sua influência no que se refere às permissões e restrições da prática pedagógica, é possível denotar desse evento uma valorização do papel do mestre na narrativa de Mestre Paulo em contraposição à massificação da prática, característica das manifestações esportivas. Se a institucionalização e a regulamentação propostas pelos Conselhos visavam vínculos precários com artes marciais (registro em academias e um curso de curta duração), a perspectiva das federações, de acordo com Mestre Paulo, buscava os

As perspectivas dos mestres foram fontes relevantes na construção do campo, uma vez que foram trazidas à tona ao longo da narrativa sobre suas histórias de vida sob a ótica da relação entre memória individual e memória coletiva. Além disso, a escolha dos sujeitos se mostrou estratégica, pois participaram efetivamente do período de consolidação das artes marciais no Brasil, além de manterem relações próximas entre si e com os mestres chineses (FIGURA 13).

A partir desse esboço é possível afirmar que existem disposições para a prática – ou práticas possíveis que fomentam disposições – tanto para um Kung Fu sob a lógica da diferenciação pela qualidade, quanto para outro voltado à lógica esportiva, com nuances conceituais que transitam entre as duas. Tal diversidade, não necessariamente concorrente, é compreensível diante da grande dispersão no campo esportivo das artes marciais chinesas que não dá conta de ser decifrado sob a unidade nominal de “Kung Fu”. Se a qualidade diferenciada é ressaltada sob o viés da erudição – proveniente ora da academia, ora de textos clássicos, ora do pensamento chinês – a lógica esportiva é reforçada pela adoção da linguagem e práticas características do universo do esporte, tal qual a prática transformada em treinamento, o praticante transformado em atleta, a importância das competições e a institucionalização via federações e confederações. Em maior ou menor grau, ambos os modelos de interpretação e realização da prática estão presentes nos diferentes estilos e escolas de Kung Fu e, mesmo a rejeição ao tecnicismo do esporte (também presente em maior ou menos grau em todos eles), aparenta ser questão relevante de maneira geral, tanto para uma aproximação cautelosa, como para uma recusa ativa. Essas considerações dialogam com o “Como se pode ser desportista?” de Bourdieu (2004b, p. 199):

Tudo permite, portanto, supor que a probabilidade de praticar os diferentes desportos depende, em graus diferentes para cada desporto, do capital econômico e secundariamente do capital cultural e também do tempo livre; isto por intermédio da afinidade que se estabelece entre as disposições éticas e estéticas associadas a uma posição determinada no espaço social e os ganhos que, em função dessas disposições, parecem prometidos pelos diferentes desportos.

Ainda que pareça um pouco apressado estabelecer mais precisamente a conexão entre as posições sociais e disposição para a prática – e, de fato, o próprio Bourdieu elabora essa relação de maneira mais complexa no “Programa para uma sociologia do esporte” – o que chama atenção nesse excerto é o fato de que cada esporte clama para si certas posturas éticas e estéticas que, por sua vez, se relacionam a posições sociais baseadas em capital econômico,

cultural e tempo disponível. Talvez a única discordância de Bourdieu seja o fato de que, se ele hierarquizou os capitais econômico e cultural, no caso do Kung Fu, tal orientação não parece ser tão claramente definida, pois, no contexto metodológico dessa pesquisa, o arcabouço de experiências vividas pelos mestres, ou seja, seu capital cultural, se relaciona diretamente com o trato dado às vertentes das artes marciais que lecionam.

4.2. Concepções sobre a tradição nas artes marciais chinesas

Chamo técnica um ato tradicional eficaz (e vejam que nisso não difere do ato mágico, religioso, simbólico). Ele precisa ser tradicional e eficaz. Não há técnica e não há transmissão se não houver tradição. Eis em quê o homem se distingue antes de tudo dos animais: pela transmissão de suas técnicas e muito provavelmente por sua transmissão oral (MAUSS, 2005, p. 407).

Se na delimitação do campo esportivo das artes marciais chinesas, realizada a partir das narrativas dos mestres entrevistados, ficou evidente o papel central das técnicas corporais, ou seja, de como os sujeitos de um grupo social “sabem servir-se de seu corpo” (MAUSS, 2005, p. 401), a citação que inicia esse tópico demarca a importância da tradição para a elaboração da técnica e sua transmissão. A eficácia da técnica é outro ponto relevante para Mauss (2005), mas não se trata de eficácia mecânica, que no contexto das artes marciais se traduz em golpes e movimentos que “funcionam” em um combate. Trata-se, pois, de uma eficácia em relação aos sentidos compartilhados por aqueles que se relacionam com a técnica. Em outras palavras, a técnica enquanto ato tradicional e eficaz não remete à mera reprodução daquilo já foi feito, mas à transmissão que “faz sentido” àqueles que iniciam nas técnicas.

Inspirado pela relevância atribuída à tradição na transmissão das técnicas do corpo, indicada por Mauss (2005), e justificada, no âmbito das artes marciais chinesas, na introdução dessa dissertação, nesse tópico pretendo focalizar os discursos dos mestres a respeito da tradição nas artes marciais chinesas. De início, por mais que haja uma diversidade de interpretações, a ser abordada posteriormente, a respeito do seu conceito e do seu papel no contexto do Kung Fu, os mestres concordam ao afirmar que a tradição é elemento constitutivo da legitimidade da prática. Os imperativos da relação com o tempo e da autoridade dos antepassados são elementos trazidos à tona em quase todas as narrativas e parecem ser centrais nas considerações dos mestres sobre a importância da tradição em suas práticas.

Sobre a relação com o tempo, uma fala de Mestre Paulo da Silva é ilustrativa de sua relevância. Considerando a si próprio como tradicional em razão dos seus mais de 40 anos de dedicação às artes marciais, ele demarca a importância do “passar do tempo” para adquirir experiência e é a própria experiência adquirida que é considerada tradição: a sua constituição está no empenho e no trabalho desenvolvido por aquele que se disponibiliza a iniciar uma prática.

Então passando dificuldade ou não, você tá sendo persistente naquilo que você tá fazendo e aquilo se torna uma tradição, se torna um costume. Eu acho que você fica bem fanático naquilo, de acordo com o que você tá fazendo, com o tempo. Porque o tempo é que nos dá a experiência, é que nos traz a experiência. A experiência é com o tempo você vai adquirir. Se você vai adquirir isso com o tempo, é tradição. Eu acho que é isso (Mestre Paulo da Silva. Entrevista concedida ao autor em 17/09/2013).

Mestre Sergio Queiroz²¹ evidencia o eixo temporal da tradição quando coloca em perspectiva a aparente arbitrariedade na delimitação dos critérios que conferem a uma ramificação das artes marciais chinesas um caráter tradicional ou não. Ao observar com cautela que uma prática recente não pode ser vista como tradicional, pondera:

Então, vamos supor que tu diga que o Jeet Kune Do, que foi a arte criada pelo Bruce Lee, não é considerada uma arte tradicional chinesa. Não é considerada, quando? Hoje ou daqui a 200 anos? Essa é a pergunta, tá entendendo? Por quê? Porque tradição também tem a ver com tempo, longevidade, manutenção. Processo de prosseguimento (Mestre Sérgio Queiroz. Entrevista concedida ao autor em 11/07/2013).

Citando outra arte marcial chinesa, o Choy Li Fat, Mestre Thomaz Chan reforça a questão do tempo ao considerá-la recente, mas ao mesmo tempo tradicional, à distinção da suposição de Mestre Sergio com o Jeet Kune Do, com a qual Mestre Thomaz também concorda de maneira contraditória: “O que é Jeet Kune Do? Eu acho que eu o entenderia como um estilo, um sistema e pode ser não Kung Fu tradicional”. Ainda que considere o Choy Li Fat como um sistema tradicional, a projeção temporal é condição fundamental para a determinação de sua permanência:

²¹ Conforme mencionado no relato (capítulo 3.4.1.), Mestre Sergio Queiroz estava presente quando conversei com Mestre Francisco Nobre e participou da segunda parte entrevista. Ainda que não tenha planejado entrevistá-lo e nem tenha escrito sua história de vida, decidi incluir suas considerações sobre tradição, pois, além de ter sido convidado por Mestre Francisco a responder às perguntas conjuntamente, ele faz parte do mesmo sistema de Kung Fu que Mestre Francisco, sendo, inclusive, citado como colega de treinamento ao longo de sua história de vida. Vale ressaltar que ora se suas considerações completavam, ora eram o contraponto às de Mestre Francisco.

Se você for ver o Choy Lei Fat (...) ele é considerado estilo novo, se for ver em outros estilos tradicionais. Então eu acho que se for olhar com esses olhos, com esses valores, eu o considero Wushu tradicional (...). Mas, daqui uns, sei lá, 100 anos, 200 anos, o que ele vai ser? (Mestre Thomaz Chan. Entrevista concedida ao autor em 29/11/2012).

Na mesma sintonia, Mestre Paulo também cita uma arte marcial a qual considera tradicional, embora de criação recente e em território brasileiro: ”a gente tem o estilo Taishan, criado aqui no Brasil pelo Mestre Chen, que foi o estilo do Leão da Montanha, em 75, mais ou menos, em 70. (...) Então quer dizer, um estilo criado há 40 anos atrás e que mantém vivo até hoje, isso é uma tradição”.

Mestre Leo Imamura contribui com essa necessidade de se atentar para a antiguidade de uma prática quando alude para a observação da genealogia de um sistema de artes marciais. Se remetendo ora a conceitos caros à Família Moy Yat Ving Tsun – como o de “Mobilização Interpessoal Indireta”, ação na qual um sujeito mobiliza outro no sentido de este mobilizar um terceiro – ora a “qualquer estudo genealógico”, Mestre Imamura vislumbra que o tempo para se considerar tradicional uma arte marcial, ou qualquer outra relação que envolva legado, é o decorrente de cinco gerações.

[Explica utilizando os dedos de uma mão] Então, a partir do momento que eu aprendo, eu tenho que aprender a transmitir para uma segunda pessoa, só que essa segunda pessoa aqui, ela também tem que saber como transmitir para essa terceira, então não adianta só essa primeira pessoa aprender a transmitir para a segunda; a primeira tem que garantir que essa segunda daqui transmita para essa terceira, que é o nós chamamos de Mobilização Interpessoal Indireta. (...) Então são três momentos, só que o que adianta, se eu fizer isso e esse daqui, o segundo, fizer isso e esse terceiro aqui, ele vai parar nele, quer dizer, ele não sabe fazer a Mobilização nem Interpessoal Direta e nem Indireta? Eu preciso que esse aqui, que esse primeiro que iniciou, ele garanta que esse aqui, o terceiro, saiba fazer a Mobilização Interpessoal Direta, com um quarto, e a Indireta com um quinto. Quando isso acontecer, cumpriu o ciclo. Quer dizer, esse sistema não morre mais, por isso que são cinco gerações (Mestre Leo Imamura. Entrevista concedida ao autor em 17/08/2012).

A tradição nas artes marciais é, portanto, atravessada por uma demanda temporal que, pela sua inexorabilidade, coloca à prova a legitimidade de um sistema mais recente, por mais genuína e circunspecta que seja, e valida um sistema pela sua antiguidade, respaldada pelas gerações que o salvaguardaram. Entretanto, juntamente com o tempo, e a citação de Mestre Imamura dá indícios disso, a autoridade dos antepassados no legado para as gerações futuras é

outro elemento necessário na análise dos mestres entrevistados sobre a consideração de uma arte marcial tradicional.

Não é por acaso que todos os mestres entrevistados apresentaram na narrativa de suas histórias de vida um momento de reavaliação, distanciamento, desligamento ou mesmo de ruptura com o primeiro mestre em direção a um segundo. Essa busca por outro mestre, paradigmática nas histórias de todos, representa um ponto de viragem da relação com as artes marciais daqueles que eram ainda discípulos. Se o mestre é o sujeito, como nos revela Gadotti (1975), que trabalha para ser superado, que ensina o discípulo a agir por si mesmo sob um princípio de auto-anulação, os primeiros mestres foram, como todos afirmam, bons mestres: não impediram que seus discípulos trilhassem seu próprio caminho, mesmo que isso significasse ir ao encontro de outro mestre. Os discípulos, por sua vez, “cresceram em direção ao passado”, de acordo Arendt (2011), pois buscaram a autoridade legitimadora de seus projetos na arte marcial na relação com mestres oriundos de genealogias que remetem às fundações dos sistemas. Mestre Thomaz é o único que faz justamente o caminho inverso: sua relação muito mais íntima com a genealogia, herdada por laços consanguíneos, dificultou o percurso de um caminho independente de seu mestre e pai, caminho este que foi construir na vertente esportiva do Kung Fu. Contra a colonização de sua identidade pela associação ao pai, Mestre Thomaz se tornou um dos mais reconhecidos mestres de Wushu Olímpico, mas isso porque a genealogia já lhe garantia a legitimidade enquanto mestre de Shaolin do Norte.

De qualquer modo, se foi possível observar que a antiguidade, em seu caráter inflexível, diz sobre a tradição, mas por si só não esgota a discussão, é a relação entre mestres e discípulos, evidenciada em um panorama bastante generalizado na árvore genealógica, que fornece lastro histórico ao tempo decorrido. Em outras palavras, o tempo é considerado na avaliação da tradição, uma vez que é o seu palco, mas são as relações de sucessão e de testemunho entre mestres e discípulos, os atores, que dão substância e vivacidade à tradição. A autoridade dos antepassados é evidenciada em uma fala de Professora Angela Soci: “é como se teu próprio espírito tivesse se comunicando com os espíritos dos ancestrais que desenvolveram essa tradição” (Professora Angela Soci. Entrevista concedida ao autor em 11/12/2012). Além disso, Professora Angela também relata essa necessidade da ligação com os ancestrais na própria cerimônia de acesso à Família Yang da qual participou como ingressante:

O que aconteceu naquele momento, é que o Mestre Yang Zhen Duo quando ele acende o incenso e ele pronuncia as palavras, ele faz uma conversa com, na verdade, o Mestre Yang Lu Chan e todos os outros que estão ali presentes, de acordo com o entendimento deles, quando você acende o incenso você se

comunica com o espírito dos ancestrais, né? E a fala dele é: “Eu peço pra que vocês abram os portais da família, porque hoje nós estamos recebendo novos membros para a nossa família.” Então naquele momento eles aceitam essa indicação, né? Nós somos indicados para fazer parte da família (Professora Angela Soci. Entrevista concedida ao autor em 11/12/2012).

Essa aproximação intensa com os antepassados, a permissão para entrar na família como se a comunicação com os mortos se desse no mesmo plano que com os vivos – algo tão marcante da relação chinesa com o divino (CHENG, 2008) – também está presente na fala de Mestre Francisco Nobre quando narra a sua cerimônia de discipulado diante do túmulo do pai de sua mestra:

Então, por lealdade e respeito à família dela, ela acabou me escolhendo lá e no túmulo do pai dela, ela fala assim, que ela tá me querendo como Toudai, porque ela sabe que a gente trabalha muito duro pra poder manter o estilo, e que pra ela seria muito bom ter pessoas desse tipo, que se empenha em manter o estilo vivo, né? Porque o difícil é manter, porque (...) muitas pessoas querem ser mestres, mas não querem treinar e aprender pra realmente ser um mestre, né? Eles querem só o título, né? (Mestre Francisco Nobre. Entrevista concedida ao autor em 11/07/2013).

O imperativo do passado, que se faz presente pela autoridade daqueles que estavam próximos à fundação do estilo, sistema, família, ou escola de arte marcial, não deixa de repercutir mesmo quando são envolvidas e reinterpretadas sob uma óptica esportiva. Aqueles mestres que estão mais próximos da gestão das instituições reguladoras do Kung Fu no Brasil são muitas vezes interpelado pela tentativa de filiação de práticas as quais eles não consideram tradicionais, pois não apresentam antiguidade lastreada pela genealogia. Mestre Thomaz valoriza tais estilos, pois “por trás desses estilos não tradicionais tem o tradicional na fortaleza dele”; eles não foram inventados sem um esforço de observação histórica e técnica atenta de seus criadores.

A nossa federação, da filiação com direção, por exemplo, pra aceitar um estilo tem que ter um mapeamento na federação. A federação exige esse mapeamento pra que eles participem desse nosso regulamento. Então antes disso ele precisa saber da onde vem a árvore genealógica, como que é o histórico dele e os nomes dos Katis. Aí, eu acho que tem alguns estilos, cada estilo já tem esse... E os novos também têm, também têm. Então eu já tive, já tive esse pré-conceito, mas hoje eu... Olha, o valor que eu tenho por trás disso é tão forte que às vezes eu olho pro Kung Fu não tradicional, eu enxergo com bons olhos, se ele souber inventar alguma coisa, eu olho com bons olhos. Eu não tenho essa capacidade criativa pra inventar estilo, não tenho. (Mestre Thomaz Chan. Entrevista concedida ao autor em 29/11/2012).

Mestre Paulo, por sua vez, diferencia, na Liga em que preside, a filiação de um estilo do seu reconhecimento. A filiação não depende de análise da genealogia e de sua fundação ou da qualidade técnica de seu método, mas sim da documentação legal necessária para associar uma entidade à Liga. Já o reconhecimento implica em estudo histórico do estilo, conferência da genealogia e da origem em alguma arte chinesa:

Como dirigente ou como presidente de uma entidade, a gente não pode ignorar isso: "Olha, você não vai competir no nosso campeonato porque seu estilo é inventado, seu estilo não é tradicional". Você não pode fazer isso aí porque pode cair até um processo em cima da gente, isso aí. Porque muitos mestres aí hoje têm academia legalizada, direitinho, registrada, com CNPJ, com estatuto, tudo direitinho, mas o estilo que ele ensina foi realmente inventado. Mas o que importa é a documentação que o cara tem. Chega muita escola aqui, pra filiar à Liga, e pergunta: "Ah, meu estilo não é tradicional, mas só que eu tenho todos os documentos necessários que a Federação ou a Liga precisa pra eu cadastrar, filiar minha escola". [Mas, para o reconhecimento] não basta isso, porque não tô filiando você, estamos fazendo um reconhecimento do seu estilo. Então é diferente. Agora se a gente tivesse fazendo o reconhecimento de estilo, aí sim, aí ia buscar a origem do seu estilo na China, quem foi o seu mestre, de onde veio, aquilo, aquilo outro (Mestre Paulo da Silva. Entrevista concedida ao autor em 17/09/2013).

Ainda que a visão esportiva contribua para padronizar, regulamentar e minimizar o peso dos componentes históricos em função dos elementos técnicos, estéticos e competitivos, o imperativo do passado está presente para questionar a legitimidade de artes criadas recentemente. Mesmo aqueles mestres que aproximam as artes marciais chinesas de um referencial esportivo não deixam de considerar a importância dos elementos do tempo e da autoridade na constituição de uma denominação de Kung Fu. Sobre essa valorização da tradição, Mestre Thomaz Chan, pioneiro no Wushu Olímpico/Moderno no Brasil, declara: “é a coisa que eu amo fazer, eu amo falar, eu amo estudar. E eu amo dar algumas palestras que eu dou aqui na academia, eu gosto muito de falar de tradição. Tradição. Gosto também falar de moderno, mas eu gosto mais de tradicional. Os meus alunos sabem disso” (Mestre Thomaz Chan. Entrevista concedida ao autor em 29/11/2012).

Se a relevância do tempo e da autoridade dos antepassados são pontos consensuais nas interpretações dos mestres, as divergências acontecem quando se evidenciam os modos como a importância da tradição é justificada. O passado e a sucessão de gerações são mobilizados de acordo com uma dinâmica que não é inerente ao campo do Kung Fu, mas que o atinge de maneira decisiva. Trata-se da relação entre manutenção e transformação da tradição.

4.2.1. *A tradição é tão atual quanto antigamente. Por que mudar?*

A abordagem da tradição enquanto manutenção daquilo que, desde a fundação, opera de maneira a produzir sentidos àqueles que estão envolvidos na prática é recorrente no universo das artes marciais chinesas e está presente na fala de alguns dos mestres entrevistados. Recorrendo à Bourdieu (2004a), essa é uma visão que propõe que a tradição é aquilo que o Kung Fu tem de permanente, de continuidade do passado. Em outras palavras, a tradição é reconhecida por ser o componente estrutural dessa prática corporal. Mudanças nessa estrutura são, portanto, observadas com ressalvas e é da responsabilidade dos líderes de cada sistema salvaguardá-la.

Mestre Francisco Nobre é exemplo de liderança preocupada com as questões de, por um lado, manutenção em relação ao passado e, por outro, do legado em relação às gerações futuras. Tal encargo é estipulado pela Grã-Mestra Lily Lau, cujo objetivo é, entre outros, fazer com que Kung Fu Garra de Águia e seus mil anos de história se propaguem por mais mil. Mestre Francisco revela essa missão quando se mostra reticente em relação à divulgação de sua arte, mesmo com os artifícios midiáticos disponíveis atualmente: “com a mídia, com tudo o que tem de divulgação, não tá suprindo o tanto que a gente gostaria que suprisse, que é de propagar o Kung Fu pra muito mais gente, pra que dure mais mil anos, né?” (Mestre Francisco Nobre. Entrevista concedida ao autor em 11/07/2013).

A intenção de propagar por mais mil anos uma história de mil anos se sustenta somente por essa concepção de tradição enquanto estrutura permanente do sistema. Tal estrutura deve ser mantida, pois alude para um fluxo ininterrupto desde a criação até a atualidade. Assim, a ideia mesma de afirmar o caráter milenar da arte é evidência dessa carga conferida à tradição, uma vez que a fundação é encarada como tão comum aos praticantes da atualidade quanto àqueles que se faziam presentes nas primeiras gerações do estilo, a despeito das peculiaridades, curvas, avanços e retornos da história. Tal discurso remete a uma apreensão mitológica da arte marcial, pois busca uma relação direta entre passado e presente na alusão de seus “mitos fundadores” (CHAUÍ, 2000). Desse modo, dizer que uma arte possui mil anos é defender a sua linearidade e manutenção tal qual se imagina que tenha sido na fundação. Mestre Francisco torna isso explícito ao declarar o seu conceito sobre tradição:

Dentro da arte marcial, tradição, numa palavra, seria manter. Manter o quê? Manter o primeiro aspecto. Porque a gente sempre fala da tradição, um monte de coisa que é tradição, é tradicional, mas acaba fugindo. Então, a tradição dentro do Kung Fu é manter o primeiro princípio, manter a visão do fundador, manter a visão do mestre, manter... é tanta coisa que... mas acho que tradição é isso, é manter o antigo, manter o antigo presente pras próximas gerações. Eu acho que essa é a tradição. (Mestre Francisco Nobre. Entrevista concedida ao autor em 11/07/2013).

No mesmo sentido, Mestre Paulo da Silva alude a uma origem milenar das artes marciais no sentido de discernir entre um Kung Fu tradicional, que “existe há mais de cinco mil anos” e um Wushu Moderno, relacionado às “formas desenvolvidas pelo governo chinês (...) pra entrar nas olimpíadas”. Entretanto, há ainda, na opinião do Mestre, outra questão que atravessa as artes marciais chinesas quando se toca no tema: as linhas que separam um Kung Fu tradicional de um “inventado”. Sobre essa última relação, Mestre Paulo afirma que um mestre que é discípulo de um mestre chinês, sabe identificar uma sequência de movimentos e afirmar se é de um estilo “criado” ou não. Chama atenção o fato de que a partir dessa oposição se tornam expressos os critérios para que um Kung Fu seja tradicional: a origem na China, a presença de um mestre chinês na transmissão do estilo e a presença de “características chinesas” na execução das formas:

Mas o Taolu você bate o olho, um mestre experiente já sabe que aquela forma foi criada, aquele mestre, não é o mesmo estilo que veio da China, então não é tradicional. Tem muitos movimentos que são movimentos feitos sem características chinesas, sem técnica, sem movimentos, sem percussão, sem aplicação, tá fazendo de qualquer jeito e todos esses Kung Fu tradicionais, ele tem a trajetória dele, você bate o olho você vê pra que serve aquele movimento, quando ele faz o movimento, você olha assim você vê mesmo que o cara cria o mesmo estilo que você ensina, mas que já percebe que realmente ele não aprendeu mesmo com um mestre chinês ou que esse estilo não vem mesmo tradicional, de estilo considerado Kung Fu chinês, né? (Mestre Paulo da Silva. Entrevista concedida ao autor em 17/09/2013).

Mestre Thomaz Chan também se remete a esse paradigma da manutenção e da linearidade em sua abordagem sobre a tradição. Talvez por vivenciar de modo tão intenso o Wushu Moderno – o qual, por se alinhar com o modelo esportivo criado na Europa, traz à tona uma ruptura mais sensível com a linearidade temporal e, consequentemente, com a tradição –, Mestre Thomaz demonstra, ao longo de toda a sua narrativa, a necessidade de separá-lo do Kung Fu considerado tradicional, com o intuito de reservar a este último um caráter mais permanente e não suscetível a alterações. “Tradição é manter a mesma cultura, a mesma essência em várias gerações, várias épocas e gerações. Isso é tradição. Tradição é manter a

mesma virtude” (Mestre Thomaz Chan. Entrevista concedida ao autor em 29/11/2012). A perspectiva da continuidade desde a fundação e a separação entre tradicional e moderno também estão presentes em outra passagem de sua entrevista quando comenta sobre os motivos de a tradição ser importante para as artes marciais chinesas:

(...) É onde tudo começou, onde veio a essência, onde é o primeiro caminho. O tradicional é muito forte, não dá pra fugir da tradição, ele é a base, a essência. Ele é onde a gente pode penetrar e ter muitas visões. E é só na tradição que a gente consegue ver, né? Embora o que eu te falei do moderno, ele ajuda bastante, ele tem o seu mérito, é uma outra configuração. Mas ele [o tradicional] é tudo, é história, é onde detalhe por detalhe tem sentido. (Mestre Thomaz Chan. Entrevista concedida ao autor em 29/11/2012).

O que chama atenção desses discursos é o fato de que, por mais que eles se remetam à importância de olhar os princípios e evitar a carência de substância nas práticas do presente – remetendo a uma preocupação com a história – essa postura se afasta de uma análise propriamente historiográfica, no sentido de desconsiderar que não há fenômeno que fique imune à história e, mais do que isso, que são os processos históricos – e sua proliferação discursiva – que constroem uma prática (FOUCAULT, 2010). Nesse sentido, é possível afirmar que se torna discutível a existência de “essências” ou de práticas “em si”, pois estas são construídas historicamente e é inevitável que as artes marciais atuais sejam atravessadas por divergências em relação ao passado, uma vez que são frutos do próprio processo histórico por elas vivido.

A condição contraditória em que se encontram os discursos desses mestres – voltar-se para a manutenção da fundação em detrimento dos processos históricos que atingiram as práticas – alude ao caráter conservador das “tradições inventadas” pela nobreza britânica dos estudos de Hobsbawm (2006), ao caráter rebelde (mas também conservador) dos “costumes” da classe trabalhadora inglesa analisados por Thompson (1998), bem como à necessidade de (re)enraizamento de grupos que historicamente foram afastados de seu próprio passado. Para além de uma questão de classe social, a aproximação desses teóricos em relação às concepções sobre a tradição trazidas pelos mestres sublinha a importância das questões histórico-políticas envolvidas nesses discursos.

Se Hobsbawm (2006) afirma que a proliferação discursiva sobre as tradições ocorrem em momentos históricos nos quais há um solapamento de antigas tradições, é possível analisar que o conservadorismo fundamentado e expresso na manutenção, na permanência e na continuidade do passado é uma manifestação de resistência diante das racionalizações impostas

pelo modelo esportivo europeu que traz a novidade da padronização, da espetacularização e da centralidade na competição. Não é coincidência que os mestres que adotam o discurso da manutenção são os que mais dialogam, ainda que de modos distintos entre si, com o universo esportivo: há um reconhecimento de que este é o modelo consagrado de difusão das práticas corporais na atualidade, mas que, ao mesmo tempo em que se aproxima dele, deve-se “manter” os pés fincados na autoridade da fundação das artes marciais chinesas.

O (des)encontro com as manifestações do esporte europeu, ocorrido há pouco mais de um século, foi o provável disparador dos discursos de afirmação da tradição que remete as artes marciais chinesas ao seu caráter milenar e permanente. Como mencionado na introdução dessa dissertação, foi em meio ao contexto de intenso conflito e disputa por identidades culturais que as artes marciais foram tensionadas ora enquanto práticas ligadas com o “atraso civilizatório” do império chinês, ora com o reforço da identidade nacional, tão necessária para o estabelecimento da república. Se o Estado – tanto no governo republicano, quanto comunista – adotou o modelo esportivo para as artes marciais chinesas com o intuito de lidar com essa questão paradoxal, é possível conceber que os discursos sobre os mitos fundadores e sobre a tradição milenar do Kung Fu também foram reforçados, ao mesmo tempo como contraponto e como lastro para a sustentação da esportivização. Essa tensão entre os discursos esportivo e tradicional, por sua vez, acompanhou os mestres na diáspora chinesa, principalmente para as Américas, que sucedeu às guerras civis e à consolidação da Revolução Comunista em 1959.

Assim, é inevitável recorrer novamente a Hobsbawm (2006) para afirmar que essa construção discursiva sobre a tradição, ou ainda, sobre a preservação, o retorno e a recuperação da tradição pode ser relativamente recente no universo do Kung Fu. Isso porque, levando em consideração o intenso processo de ressignificação cultural e transformação política pelo qual a China passou no início do século XX, faz sentido a concepção do referido autor de que os momentos de proliferação discursiva sobre a retomada da tradição são o próprio sinal de que a tradição até então concebida já não comporta os “novos usos” da prática.

A posição discursiva de Professora Angela ao afirmar que não deveria existir arte marcial não tradicional é ilustrativa dessa discussão que envolve tradição e modernidade. Mencionando o Tai Chi Chuan moderno, o qual, em sua visão, se volta para questões superficiais das técnicas, afirma que a tradição é o que informa sobre o princípio com o qual o ser humano deve se conectar.

Eu acho que não deveria existir a arte marcial não tradicional. Mas, o ser humano é assim, não tem jeito. Hoje você tem, por exemplo, aquilo que a

gente chama de Tai Chi Chuan moderno, né? Mas o moderno tem que estar baseado em alguma tradição. Eles pegaram os conhecimentos dos mestres Yang, Chi Manching, desenvolveram coisas, mas eles querem desvincular a tradição transformando isso em apenas uma técnica corporal. Eu acredito assim, que quem mantém a tradição é o ser humano. Por mais jovem que você seja, se você tiver o seu espírito conectado com o princípio, você vai buscar aquilo que é tradicional e acaba sendo inevitável esse caminho (Professora Angela Soci. Entrevista concedida ao autor em 11/12/2012).

Essa necessidade de manutenção da tradição defendida por Professora Angela é reforçada no contexto da institucionalização e padronização das formas sob uma perspectiva esportiva, justamente porque as artes marciais chinesas passavam por uma intensa transformação em seu arcabouço conceitual. A Mestre aprofunda seu pensamento ao relembrar duas cenas em que o Mestre Yang Zhenduo, testemunha dessa transformação no Kung Fu, problematiza a esportivização da arte marcial baseado na importância da preservação da tradição. A primeira delas se passou com a própria Professora Angela durante uma de suas visitas à China para ser orientada pelo Mestre:

No último dia que eu tava lá, eu já tinha aprendido a forma 103 e ele me mostrou uma fotografia de uma mocinha fazendo uma técnica nossa, e aí ele falou assim: “Quais são os erros que ela tá cometendo?” Aí eu, depois de tudo que ele tinha me corrigido, eu falei assim: “Bom, aqui, aqui, aqui...”, uma série de itens que ele tava corrigindo no meu corpo, eu ousei dizer que na fotografia, aquela moça também estava cometendo erros. Aí ele falou assim: “Você sabe que essa menina é campeã chinesa de Tai Chi Chuan. Primeiro lugar, medalha de ouro”, (...) ele falou assim: “Então, agora ela vai vir aprender comigo. Agora que ela virou campeã, ela entendeu que ela não sabe nada e ela vai vir aprender comigo”, ele tava muito orgulhoso de me contar essa história (risos). Então, sempre tem um espaço pra você retomar o espírito da arte (Professora Angela Soci. Entrevista concedida ao autor em 11/12/2012).

“Espírito” é, aqui, uma palavra que expressa um forte significado para a arte marcial em seus aspectos menos superficiais, menos aparentes e menos óbvios. Além do contraponto à materialidade da técnica corporal, o espírito da arte é encarado como um conteúdo mais intenso e profundo do que a simples aprendizagem e execução, ou seja, um contato mais intenso com a ancestralidade via representatividade do mestre. Nesse sentido, até mesmo à técnica é conferido um valor distinto: se a execução atlética é suficiente para atingir o ápice no esporte, a medalha de ouro, para a arte marcial tradicional não só não é suficiente como se trata apenas de uma fase inicial. Essa concepção é enfatizada pela segunda cena contada por Professora Angela, na qual, em uma conversa sobre sua vida na arte marcial, uma senhora chinesa mais velha lhe contou: “Quando eu era menina eu gostava muito de competir. Eu ia de campeonato em

campeonato. Tenho coleções de medalhas de ouro. Mas eu acredito que chegou uma hora na minha vida, eu percebi que isso não tinha sentido nenhum e aí eu voltei pro tradicional”. Professora Angela arremata sua narrativa, bem como a entrevista, da seguinte maneira:

Então eu acho assim, às vezes o não tradicional é uma via de acesso, porque você tem que crescer, amadurecer. (...) Mas quando você tem... o ser humano tem um ingrediente dentro dele que faz com que ele procure o fundamento daquilo que ele está fazendo, né? E essa liga acaba sendo inevitável. Você é levado a essa pergunta e se você é levado a essa pergunta, você fatalmente vai cair em alguma busca que te leve a um contexto onde uma tradição está sendo preservada. Eu acho que no nosso Brasil aqui, a palavra tradicional às vezes significa velho, decadente, “Ah, isso é tradicional demais”. As pessoas têm um equívoco conceitual em relação ao significado da palavra. Eu tento sempre explicar para os alunos essa ideia, mas eu acho que no contexto da arte marcial, todo professor, mesmo que ele não pertence a uma linha marcial que tenha uma tradição, no mínimo ele tem que saber que existe, entendeu, e abrir a oportunidade para que o seu aluno possa buscar, se for o caso, aí você não perde um aluno, você ganha um grande amigo, né? Eu acredito nisso (Professora Angela Soci. Entrevista concedida ao autor em 11/12/2012).

O discurso da manutenção, preservação e continuidade da tradição no Kung Fu pode ser visto, portanto, como uma *tentativa de problematização e resistência conservadora em relação às empreitadas que visam à esportivização da arte marcial* e que tendem a diminuir o papel dos componentes históricos e simbólicos dessas práticas em benefício dos elementos atléticos e estéticos das mesmas. Nesse sentido, esses discursos clamam para a necessidade do “enraizamento” das práticas corporais das artes marciais atuais em relação à sua história e narrativas mitológicas, pautada na autoridade dos antepassados e na consagração do tempo vivido por eles. Retomando a sua narrativa, Mestre Francisco Nobre analisa qual deve ser a resposta das artes marciais chinesas frente ao quadro de transformações pelo qual o mundo passa e se utiliza do exemplo das práticas religiosas como modelo comparativo que deve ser expandido também para o Kung Fu:

Vou falar uma coisa: uma pessoa falou uma vez pra mim, assim, que o mundo tá sempre em evolução, tá sempre evoluindo, que tudo tá se modificando, que as técnicas estão mudando, né? E eu percebi uma coisa, que o nosso, o Garra de Águia, ele é tradicional, porque os mestres, o fundador, os outros mestres, os monges, eles vieram mantendo essa tradição, mantendo esse princípio dessa tradição no início, quando foi fundado, ele é tão atual, quanto foi antigamente, né? Então, pra que mudar? Não existe a necessidade de mudar, tem que manter da mesma forma como era, que continua, é *como a religião*, né? Se for ver, a religião tem... o Cristianismo tem dois mil anos e ela é tão atual quanto antes, né? Se pegar, ela continua atual, ela não... não há necessidade de mudar, então acho que a tradição, ela não precisa mudar, né? (Mestre Francisco Nobre. Entrevista concedida ao autor em 11/07/2013).

A despeito de considerar que mesmo as religiões também passam por processos de transformação que abalam suas estruturas, a comparação é relevante por evidenciar quais são as referências que informam sobre o discurso da manutenção: o caráter milenar, a ligação direta com o mito fundador e a indiferença entre as práticas do passado e as do presente. Desse modo, ao mesmo tempo em que o discurso da manutenção da tradição é uma manifestação que expressa ressalva ao discurso esportivo europeu, ela se demonstra menos atenta às transformações que fazem parte da própria história das artes marciais chinesas e que são fundamentais para compreender o que elas são atualmente. Fazendo referência novamente a Bourdieu (2004a), a história estrutural somente pode ser compreendida ao se considerar as mudanças no campo esportivo, ou seja, há uma interdependência entre estrutura e transformação que afasta a necessidade de uma separação conceitual tão demarcada entre ambas.

4.2.2. *Sabe por que a cultura chinesa é milenar? Porque ela sempre muda.*

Se a história estrutural das denominações de Kung Fu somente é compreendida pela análise de suas transformações, como seria possível associar a tradição – tão atravessada por discursos envolvendo manutenção, preservação e permanências – à transformação de maneira não contraditória? Essa questão, aparentemente insolúvel tendo em vista os posicionamentos apresentados até agora, não parece ser obstáculo para uma elaboração conceitual que encara a tradição enquanto processo vivo. Nesse sentido, ainda que venha a ressaltar aspectos da manutenção em um momento posterior, Professora Angela apresenta um conceito de tradição que considera a atuação dos processos históricos na constituição da prática:

Tradição é uma via de acesso ao que há de mais espiritual no ser humano. Eu tenho visto isto em várias tradições, não só no Tai Chi não, mas eu entendo a palavra tradicional como uma via de acesso àquilo que te faz realmente procurar ser um ser humano melhor. Uma harmonia, harmonia de comunicação. Quando a tradição não é perdida, ela é transformada. *A tradição não é religião*. Ela não é uma coisa cristalizada. Tradição, ela é tradição porque ela é viva e ela é transmitida de geração em geração (Professora Angela Soci. Entrevista concedida ao autor em 11/12/2012).

Novamente há a referência à religião como quadro comparativo com a tradição nas artes marciais chinesas, porém, por se tratar de um discurso que alude à transformação, a alusão é utilizada para demarcar recusa ao modelo religioso. Dessa forma, as falas de Mestre Francisco e Professora Angela, ao se remeterem – de maneira espontânea e sem o conhecimento das entrevistas um do outro – às práticas religiosas, corroboram a análise de que há dois discursos distintos de abordagem da importância da tradição no Kung Fu e que esses discursos ora se aproximam da necessidade de preservação, ora se referem à perspectiva da reatualização e da transformação contextual da tradição.

Para Professora Angela, é a própria transmissão que confere esse aspecto transformador à tradição, uma vez que cada geração que resguarda a arte lança sobre ela uma visão de mundo particular, ainda que haja relações com o arcabouço cultural dos mestres e dos mestres dos mestres. Contra a cristalização da cultura, afirma que a tradição se sustenta como tal por ser eminentemente uma construção inacabada. Esse inacabamento permite encará-la mais em uma dinâmica processual do que essencial ou natural; um processo atravessado por movimentos histórico-políticos. Professora Angela prossegue:

Hoje eu sou uma geração ocidental que está recebendo das mãos de um mestre oriental, uma tradição oriental. Quando eu passo essa tradição pros meus alunos, de maneira mais profissional possível, eu procuro os meus ingredientes na minha vida atual pra transmitir essa mesma tradição. Então, ela é uma linha viva de transmissão de conhecimento e aí, quando você vivencia essa tradição com essa liberdade, viva, ela faz de você uma pessoa melhor. Ela te dá acesso ao teu próprio espírito. Porque é como se teu próprio espírito estivesse se comunicando com os espíritos dos ancestrais que desenvolveram essa tradição. Mas eles viveram aquela época, naquele momento, naquele contexto, naquele formato. Mas a mesma tradição que tem no coração dele eu tenho hoje. Eu estou vivenciando ela na minha época, na minha língua, no meu formato, no meu contexto histórico, você tá entendendo? E eu tenho a liberdade de transformar a expressão dessa tradição, sem perder a linha de conhecimento, você tá entendendo? (Professora Angela Soci. Entrevista concedida ao autor em 11/12/2012).

Novamente o “espírito” retorna como categoria que mobiliza a relação com a ancestralidade, porém, nesse trecho, Professora Angela adiciona uma nova compreensão do termo: o “próprio” espírito. Nesse sentido, não se trata somente de entrar em contato com o passado na tentativa de transportá-lo para o presente, mas considerar o que o espírito dos ancestrais tem a dizer sobre a condição dos praticantes atuais. Não se trata de transposição – e, portanto, de simples continuidade –, mas de repensar a vivência dos antepassados em contextos históricos e semânticos distintos, algo que exige esforço interpretativo e analítico. Mantém

paralelo, pois, com a concepção de autoridade trazida à tona por Arendt (2011) na qual o testemunho dos antepassados acrescenta à experiência presente, mas que, ao mesmo tempo, não deve ser transportado automaticamente como modelo das relações humanas na atualidade, sob o risco de revelar-se tirânico. Além disso, aproxima-se da compreensão de que o discípulo não pode ser cópia do mestre, nem expressar adoração servil por ele, sendo estes sinais de um entendimento equivocado da relação entre mestre e discípulo: conforme alerta Gadotti (1975), o trabalho do mestre é afirmar o discípulo em sua própria existência e este, por sua vez, não se pode deixar dominar pela experiência do mestre. Tradição trata-se da fidelidade à caminhada, não ao caminho.

A narrativa de Mestre Imamura aprofunda a aproximação com esses dois referenciais teóricos em dois momentos. No primeiro deles, coloca em suspensão a posição de poder exclusiva do mestre, principalmente os chineses, sobre o discípulo no sentido de questionar a pertinência da hierarquia ou da origem como único critério para conferir rigor conceitual a determinados aspectos da arte marcial.

Não é que eu tô falando que agora todo mundo é ignorante, não é isso que eu tô falando, o que eu quero dizer é o seguinte: vamos estudar, sabe? Porque muitas vezes: “Ah, porque o Mestre chinês disse isso”, cuidado com o que o Mestre chinês disse, porque ele é um ser humano também, e que está em constante evolução, e que pode carecer de algum tipo de conhecimento, como você, como eu. Não é porque ele é chinês e tem olhinho puxado, que vai saber mais Kung Fu que você. Como eu tava falando, o importante é isso, é o estudo (Mestre Leo Imamura. Entrevista concedida ao autor em 17/08/2012).

No segundo, comenta sobre a origem da legitimidade de um patrimônio cultural e a sua relação com a transmissão do legado entre os sujeitos envolvidos baseada na autorização dos mais antigos e que não segue da mesma maneira, pois cada geração constrói seu próprio legado.

Os seres humanos são diferentes, não é diferença de uma escola para outra, é a diferença de um ser para outro. Então, o que caracteriza o patrimônio cultural intangível, ou a legitimidade dele, não é a semelhança com o original, mas é uma legitimidade que vem do quê? Da aceitação do legado, da passagem do legado de uma geração a outra, uma passagem autorizada, uma passagem tradicional, uma passagem legitimada pela geração anterior, então eu falo: “Marcio, isso aqui, é você, o mais qualificado de Ving Tsun”, então você, mas você tem sua visão, e não necessariamente é igual a minha, isso não faz o seu Kung Fu ilegítimo, muito pelo contrário, mas você aceitou. Por que eu sei que você é o melhor? Porque você aceitou o meu legado e agora, você está fazendo o seu (...). E por isso que as artes marciais, verdadeiramente tradicionais, elas são válidas até hoje: quando você vê algum movimento anacrônico, que não faz sentido, aquela coisa toda, você pode ver, é a cópia do

igual, é a repetição do igual, e não a renovação do semelhante (Mestre Leo Imamura. Entrevista concedida ao autor em 17/08/2012).

Chama a atenção o fato de Mestre Imamura também considerar a atualidade das artes marciais chinesas tradicionais, mas de um ponto de vista distinto de Mestre Francisco. Se este defende que a atualidade é motivada pela manutenção da tradição que permanece desde a fundação, Imamura considera que não é a repetição, mas sim a renovação do legado que garante a atualidade. O discurso da transformação da tradição é também reconhecido pelo Mestre Sérgio Queiroz quando complementa e problematiza a narrativa de Mestre Francisco, demonstrando que, mesmo entre mestres de uma mesma denominação do Kung Fu, no caso o Garra de Águia da Família Lau, há nuances em relação às concepções sobre a tradição.

É que na realidade, não é que a tradição não precisa mudar, a arte é feita de aspectos evolutivos e a tradição traz uma memória do porque as coisas se realizavam daquela maneira, naquele tempo. Então, o que eu acho que é interessante na tradição, é do poder observar o que ao longo do tempo, continua sendo constante, tu entendeu? E o que ao longo do tempo, foi tendo expectativas de mudança (Mestre Sérgio Queiroz. Entrevista concedida ao autor em 11/07/2013).

À perspectiva da permanência, Mestre Sergio adiciona a necessidade de compreender as mudanças ocorridas no interior da própria arte marcial, de modo a ponderar que ambos os panoramas compõem os cenários do Kung Fu, aproximando-se das interpretações de Bourdieu (2004a). Em seguida, aprofunda sua narrativa ao colocar em evidência o papel da mestra nessa tarefa analítica de caráter histórico, no sentido de se posicionar como sujeito que se afasta do ensino pela repetição, direcionando-se para a apresentação de caminhos interpretativos construídos por discípulos amparados pela relação de maestria:

A Mestre sempre fala: “Então de repente, hoje, a gente não luta mais de facão, de lança na rua, de um monte de outros aspectos que estão dentro da nossa tradição, mas será que é só pra isso que serve o treinamento com a lança?”. Ou o treinamento com a lança se envolve com outros aspectos muitos, que estão dentro da estrutura da tradição, que a gente precisa do Mestre pra entender o porquê se treina com a lança, hoje em dia? Eu acho que esse aspecto da tradição que é interessante, né? Então, por isso que a figura do mestre também é muito importante, porque ele vai trazer chaves de entendimento do porque que essas coisas são mantidas vivas e aí, acho que a tradição nesse aspecto, ela é bacana, mas ela é mutável, e ela se adapta constantemente e acho que isso que é o bacana também (Mestre Sérgio Queiroz. Entrevista concedida ao autor em 11/07/2013).

A fala de Mestre Sergio questiona esse trato dado à tradição como mera manutenção e reprodução, de tal modo que é na própria relação entre mestre e discípulo que deve ocorrer o processo interpretativo com o objetivo de contextualizar a arte marcial. Esse processo rechaça uma compreensão cristalizada da tradição, ou seja, não a considera como um esquema fechado, o que limitaria sobremaneira o papel do mestre em relação ao discípulo. Essas interpretações, por sua vez, sinalizam para a compreensão das discussões sobre a tradição no Kung Fu enquanto campo de disputas políticas por legitimidade envolvendo a antiguidade de um sistema, o contexto de sua criação, a territorialidade, a genealogia e a eficiência técnica. Diante de tais embates, Mestre Sergio cita os critérios adotados pelas Federações e Confederações para circunscrever as artes marciais chinesas tradicionais, os quais “abrangem esses dois princípios básicos: ou arte nascida no berço da China, ou arte desenvolvida a partir do berço chinês” e exemplifica as tensões do campo do Kung Fu e sua busca por uma concepção de tradição legítima por meio do sistema Fei Hok Phai (飛鶴派 *Fei1 Hok6 Paai1*):

Existe um estilo no Brasil, por exemplo, que foi fundamentado pelo Mestre Lope – Chiu Ping Lok –, o Fei Hok Phai, mas ele não existe fora daqui, só existe no Brasil, e ele foi desenvolvido, baseado em estilos tradicionais chineses e ele desenvolveu um aspecto familiar e criou o estilo Graça Branca dentro do nosso país. Não dá pra dizer que não é tradicional, porque ele tem todas as bases do estilo tradicional, e ele tinha um mestre, líder desse estilo, e ele está todo fundamentado em todos os princípios que é do princípio tradicional, só que ele foi criado no Brasil, mas com raízes na China. Então, ele é considerado, dentro da arte, como estilo tradicional de Kung Fu chinês, e assim, provavelmente, devem existir tantas outras manifestações similares e que a gente não tem conhecimento. Então, eu não sei até que ponto é possível fechar tanto isso, o que é tradicional, o que não é tradicional. Em nível de Kung Fu, acho bem complexo (Mestre Sérgio Queiroz. Entrevista concedida ao autor em 11/07/2013).

A preocupação das instituições regulatórias das artes marciais chinesas em estabelecer critérios para definir o tradicional e os questionamentos de Mestre Sergio sobre a dificuldade e complexidade em “fechar” a concepção sobre tradição demonstram uma preocupação em estabelecer um recorte conceitual diante da grande dispersão discursiva no debate sobre as artes marciais chinesas. O Fei Hok Phai é, nesse sentido, um caso que desafia uma concepção mais cristalizada sobre o Kung Fu tradicional principalmente no que se refere ao território de formalização do sistema e sua antiguidade, mas que, ao mesmo tempo, é considerado tradicional, de acordo com os critérios institucionais, em razão de sua genealogia e da ligação com princípios e fundamentos enraizados na cultura chinesa. Mestre Sergio prossegue sua explanação sobre a dificuldade em delimitar o Kung Fu tradicional citando a antiguidade dos

sistemas Ving Tsun e Choy Li Fut em comparação ao Garra de Águia, além de colocar em perspectiva as possíveis diferenças geracionais e políticas entre mestres na interpretação da tradição.

Acho que a arte é uma coisa que se desenvolve tão rapidamente, que você não sabe, né? Tem técnicas de Kung Fu que são extremamente famosas hoje em dia que nasceram há 150 anos, entendeu? Então, por exemplo, o Ving Tsun, o Choy Li Fut são técnicas mais ou menos tradicionais como o Garra de Águia que tem mil anos, porque eles tem 150 anos? Porque eles têm 200 anos? Será que isso caracteriza eles mais tradicionais ou menos tradicionais? Quer dizer, então, é uma pergunta bem complexa, eu acho que dá uma boa discussão, um bom tema na verdade, pra girar em torno de várias propostas. É difícil definir, é bem difícil, eu pra mim, por exemplo, como professor, acho bem difícil definir, enquadrar: “Isso é Kung Fu tradicional e isso não é Kung Fu tradicional”, pode ser que tu falando com um Mestre mais radical, ele tenha uma posição, pode ser que tu falando com um Mestre mais jovem, mais aberto, ele tenha outra posição, né? (Mestre Sérgio Queiroz. Entrevista concedida ao autor em 11/07/2013).

Em relação a isso, Mestre Francisco se posiciona afirmando que não há Kung Fu que não seja tradicional e questiona as artes marciais criadas por pessoas que não passaram por um processo de aprendizagem em uma “família”, ou seja, que não vivenciaram satisfatoriamente uma relação com um mestre que, por sua vez, foi discípulo de outro. Essa concepção desafia, inclusive, os estilos vinculados diretamente ao Templo Shaolin, uma vez que alguns mestres chineses contestam os sistemas que não são legados de geração em geração por uma família, sendo os de Shaolin um exemplo. Contudo, Mestre Francisco prefere se situar, nesse caso, de maneira menos inflexível em relação a essa questão, uma vez que o arcabouço cultural chinês trazido pelo Kung Fu, quer seja oriundo de Shaolin, quer seja uma vertente esportiva, é preponderante para considerá-lo tradicional.

Se for analisar ao pé da letra, não existe Kung Fu que não seja tradicional, né? Não, por quê? Porque todo Kung Fu que existe hoje, o Wushu [Olímpico], como o pessoal fala, tudo vem do tradicional, do que foi doado de pai pra filho, do tempo de Shaolin para os discípulos, né? Então, hoje, não existe, né? O que acontece é que algumas pessoas, por algum motivo, acabam fazendo o quê? Treinando alguma arte marcial, ou mesmo Kung Fu e dizendo que ele é o criador, ou que ele é o fundador do determinado estilo. Aí, ele não tem, não é tradicional, porque ele não vem de nenhuma tradição, ele vem do pensamento dele, né? Então, originalmente, não existe Kung Fu que não seja tradicional. Existem pessoas que ensinam o Kung Fu que não foram ensinados de família ou por um mestre mesmo da forma tradicional, né? (Mestre Francisco Nobre. Entrevista concedida ao autor em 11/07/2013).

Perguntado se a diferença entre o Kung Fu tradicional e não-tradicional consistia no pertencimento a uma família, linhagem ou genealogia, Mestre Francisco responde:

Os mestres... eu tive em Hong Kong e eu vi várias conversas deles próprios, né? Por que eles acham que o Kung Fu que é tradicional mesmo é o Kung Fu que é vindo de família, porque foi dado de geração em geração. Então, esse Kung Fu que é de família, eles consideram mais tradicionais que os outros, né? Não é... que nem o Shaolin não é de família, né? Ele não vem de uma determinada família, então os mestres mesmo chineses, eles falam: “Não, esse não é um Kung Fu totalmente tradicional”, mas se for analisar, tudo vem do... se for ver por uma ótica ampla, tudo faz parte de uma tradição, uma tradição chinesa. Então, acaba sendo e não sendo, né? (Mestre Francisco Nobre. Entrevista concedida ao autor em 11/07/2013).

Essa última frase de Mestre Francisco evidencia o grande campo de disputa que envolve a construção dos conceitos em torno da tradição nas artes marciais chinesas: a depender do posicionamento político dos sujeitos envolvidos, ora um sistema é tradicional, ora não é; ora um critério é validado, ora é interpelado. É, portanto, pela via do embate político em torno da legitimidade das narrativas e dos discursos historiográficos e não por uma análise descontextualizada, abstrata ou essencialista que se deve ser compreendida a tradição no Kung Fu.

Retornando à narrativa de Mestre Imamura, é possível notar que essa preocupação com o estudo da historiografia e com a genealogia das práticas pedagógicas no Kung Fu é premente: “você tem situações tradicionais, culturas tradicionais. Primeira coisa que você é educado é a aceitar, só que isso é a primeira etapa, só. (...) Você aceitou, a partir daí, você vai estudar se aquilo continua válido para a sua geração”. Tal inquietude é necessária para os discursos que consideram o caráter transformativo da tradição, uma vez que é partir dela que se pode compreender que o que hoje se considera tradicional é uma construção relativamente recente, quando comparada à antiguidade de certos sistemas de arte marcial, e que dialogou com o contexto social e político de determinados momentos da história chinesa após o período imperial. Sobre a permanência ou imutabilidade dos sistemas de Kung Fu e seus procedimentos pedagógicos, Mestre Imamura se remete ao que, em sua visão, é uma assertiva questionável que circula no campo das artes marciais chinesas:

Muita gente pergunta pra mim, né: “Por quê que no Kung Fu, cada um faz diferente?”, eu não entendo essa pergunta, então por isso que eu respondo com outra pergunta: “Mas por quê que você achou que teria que ser igual?” (...) Então, entender tradição é um dos grandes problemas nossos hoje, porque tudo em nome da [tradição] o cara fala: “Oh, é tradicional, todo mundo soca igual, faz não sei o quê, fica lá...” [simula uma repetição de socos], karatê

tradicional, todo mundo andando pra frente e pra trás, já fez Karatê, já viu aula de Karatê? (Mestre Leo Imamura. Entrevista concedida ao autor em 17/08/2012).

Em sua fala, o Karatê é trazido para a discussão não com o intuito de estabelecer uma rivalidade entre as artes japonesas e as chinesas, mas em uma tentativa de reavaliar a originalidade da pedagogia das técnicas corporais em ambas. Remetendo-se a uma influência do Karatê na metodologia de repetição de movimentos de alguns estilos do Kung Fu, Mestre Imamura questiona a afirmação de que isso seria tradicional, pois o próprio Karatê foi atravessado por uma compreensão de prática corporal alheia à cultura japonesa: o movimento ginástico sueco.

É, vem da Suécia, por quê? Porque no Período Meiji (...) o Japão se abriu para o conhecimento europeu e o Karatê foi desenvolvido dentro das Universidades, principalmente na escola de Educação Física, então ele se baseou naquele processo da aula unida, fazer tudo igual, que é totalmente estranho à tradição oriental isso. Sabe essa questão de fazer igualzinho, aquela coisa toda? Mas foi incorporado, isso foi incorporado no começo do século passado e o pessoal considera tradicional, parece que vem de várias gerações. Nada disso; antigamente, nem uniforme tinha. Antigamente, cada um fazia a sua parte, sabe? Hoje você vê lá todo mundo, você pega lá, pega o movimento e faz: “Tá, tá, tá”, né? Pessoal chama de Kati, né? Essa palavra nem existe, mas tudo bem, vamos chamar de Kati, faz lá: “Tá, tá, tá, tá, tá”, tudo igual, já reparou? “Um, dois, três!”. Cada um tem o seu tempo pra fazer o movimento, não pode fazer todo mundo igual. “Ah, mas isso é tradicional”. Não, que eu saiba... então isso é muito importante, de onde que vem cada um desses elementos que nós estamos considerando tradicional? (Mestre Leo Imamura. Entrevista concedida ao autor em 17/08/2012).

A ginástica sueca – idealizada no início do século XIX por Pehr Henrik Ling e propagada a partir dos anos de 1880 a diversas partes da Europa – foi, até meados do século XX, o referencial metodológico para diversos currículos de Educação Física ao redor do mundo, bem como para a produção discursiva da área (CARVALHO, 2005). Baseava-se no controle da mecânica corporal e na disciplinarização dos corpos que deveriam se movimentar em uma dinâmica espacial e temporal precisamente definida. O olhar biológico sobre corpo, em alinhamento com a compreensão da época e com o modelo escolar dominante, era preponderante em seus métodos e realizava-se “com largos grupos de alunos em espaço reduzido e através de uma atividade igual para todos com base num esquema de progressão de exercícios e de lições” (CARVALHO, 2005, p. 502). Ainda a respeito do processo de construção histórica das artes marciais chinesas no século XX e do reflexo das políticas pós-coloniais sobre a sociedade chinesa, Mestre Imamura prossegue:

E mais, o chinês copiou do japonês, que por sua vez, aprendeu arte marcial com o chinês. Mas o que acontece: o Governo Republicano Chinês ficou tão impressionado com o resultado das artes marciais pros japoneses... Nós tivemos um problema nos países asiáticos: nós pulamos do feudalismo pro paraíso industrial, uma coisa que não se passou na Europa. Na Europa, tivemos várias etapas. Como que eu vou pegar um cara do campo pra trabalhar na fábrica? Então, além do processo escolar, uma das coisas que foram usadas para que isso pudesse acontecer foram as artes marciais. Judô, sabe? Todos esses “dôs” que vieram, vieram nesse sentido, para que você pudesse ser preparado para uma nova sociedade, uma sociedade industrial. O que aconteceu? O chinês viu aquilo: “Isso aqui é bom, hein! Olha o Japão como tá crescendo” e adotou. Você vê que justamente são alguns elementos principalmente do Governo Nacionalista, do Kuomintang. Por isso que acaba virando o Kuoshu, né? O Kuoshu, “arte nacional”, né? (Mestre Leo Imamura. Entrevista concedida ao autor em 17/08/2012).

Tal pensamento dialoga com a análise realizada na introdução dessa dissertação sobre as transformações ocorridas na sociedade chinesa após a queda do império e a tensa relação que se estabeleceu entre os movimentos sociais do país nas disputas envolvendo o legado da tradição ancestral e a rejeição ao modelo civilizatório imperial. Nesse contexto, o aporte de conceitos e pensamentos de matriz européia ocupou lugar de destaque no pensamento político chinês, sinalizando mudanças importantes no papel desempenhado pelas artes marciais que passaram a ser elemento agregador da identidade nacional, como é o caso pioneiro da Associação Atlética *Jingwu* (MORRIS, 2004; KENNEDY e GUO, 2005; BIRREL, 2008).

A crítica sobre a tradição que Mestre Leo Imamura traz à tona está pautada em um discurso que alude para a necessidade de um estudo detido e estrito – ressaltando que esse mestre assume um tratamento erudito e acadêmico às artes marciais – sobre as transformações sofridas pelas artes marciais chinesas antes de adotar e reproduzir práticas e conceitos tidos como tradicionais, mas que são frutos tanto de apropriações mais recentes quanto de processos não relacionados ao pensamento clássico chinês. Em suas palavras, “tradição é importante para o Kung Fu se ela passar por esse processo inteligente (...) de você receber e ao mesmo tempo fazer uma análise daquilo que você está recebendo” (Mestre Leo Imamura. Entrevista concedida ao autor em 17/08/2012).

O discurso da manutenção e preservação da tradição, ainda que seja relevante diante da colonização esportiva e da proliferação de ramificações que não possuem lastro histórico, é problematizado pelo discurso que compreende a tradição como um processo em que cabem transformações baseadas na observação dos meandros da historiografia do Kung Fu e no caráter inacabado da obra de um mestre para com os discípulos. Se o título do tópico anterior

questionava a necessidade de mudança, uma possível resposta a ele abrangeria o *caráter intrínseco da tradição chinesa que, marcadamente confuciana, projeta a sua permanência na adaptação, na mobilização e na transformação*:

Eu vou citar uma situação que eu passei, quando estava em Nova York: o meu Mestre, ele tinha um aluno que era um diretor de Hong Kong, diretor de cinema, uma pessoa muito culta, chamada Patrick, Patrick Kong. Em chinês, ele chamava Leung Kong e ele via a minha dedicação, porque eu tava lá estudando a tradição, aquela coisa toda, queria saber toda tradição e aí um dia ele chegou pra mim e falou assim: “Leo, você sabe por que a tradição chinesa tem mais de 4.000 anos?”. Eu falei: “Não”. “Porque ela está sempre mudando” (Mestre Leo Imamura. Entrevista concedida ao autor em 17/08/2012).

Desse modo, se esse discurso considera a transformação da tradição, ele não o faz com o intuito de rejeitá-la. Em certo ponto, também está interessado em sua permanência, mas constata que isso não pode ser realizado sem um esforço para desvelar os elementos históricos que retiram a legitimidade da tradição. É nesse sentido que esse discurso também rejeita, talvez com ainda mais força, a esportivização da arte marcial. Não se trata, por um lado, de problematizar o que se considera tradicional em razão de uma falta de sentido na própria tradição, nem, por outro, de transportar de maneira cristalizada os relatos antigos para o presente: esse discurso alude para o fato de que as tradições – para além do caráter intrínseco da relação entre mestres e discípulos – se relacionam intensamente com os processos históricos e políticos de uma sociedade. O “enraizamento” também é um ponto presente nesse discurso, uma vez que a perspectiva da transformação não é pautada no esquecimento do passado, mas, pelo contrário, na reafirmação e reatualização do legado ancestral de maneira crítica e autônoma. Em última análise, os discursos que se remetem às transformações da tradição apontam para a necessidade dos envolvidos com as artes marciais em apreciar, estudar e criticar os sentidos trazidos pela tradição, muitas vezes produzidos em e para contextos distintos.

5. Considerações Finais

Desde a escrita, em meados de 2011, do projeto que deu origem a essa dissertação, muito foi alterado: dos pressupostos conceituais, aos referenciais teóricos. Abandonei, logo de início, a pretensão de abordar as repercussões da colonização portuguesa – a qual, segundo Gilberto Freyre (2006), trouxe para o Brasil usos e costumes da experiência exploratória nas Índias e na China com o objetivo de “vencer os trópicos” – na recepção dos primeiros imigrantes chineses e, por sua vez, dos primeiros mestres de artes marciais chinesas. Tal empreitada exigiria um esforço muito grande na apropriação de recursos epistemológicos com os quais estou pouco familiarizado, sobretudo em se tratando de teorias tão debatidas e controversas como as freyreanas. Tal abdicação reflete uma maturidade acadêmica que vivenciei ao longo do mestrado.

Do mesmo modo, decidi mudar o enfoque do estudo – inicialmente voltado para o choque cultural vivido por mestres chineses e discípulos brasileiros, sendo ele tomado como pano de fundo para analisar a tradição – no sentido de circunscrevê-lo à construção discursiva no contexto geracional brasileiro, ou seja, às narrativas dos mestres brasileiros de Kung Fu. Essa demarcação teórico-metodológica se mostrou necessária, pois, além de a perspectiva dos pioneiros chineses já ter sido abordada nos trabalhos de Apolloni (2004) e Marta (2008), as histórias de vidas dos primeiros mestres brasileiros, que se mostraram relatos estratégicos para a compreensão das dinâmicas histórico-políticas do Kung Fu brasileiro, revelaram panoramas sobre a relação com seus mestres suficientemente sofisticados para alimentar uma discussão sobre a tradição nas artes marciais chinesas. Essa é a razão para a não abordagem, nessa dissertação, das cinco primeiras perguntas do roteiro elaborado, ainda que tenham sido realizadas para todos os mestres.

Desse modo, a experiência intercultural vivenciada por chineses e brasileiros no fomento do Kung Fu enquanto possibilidade de experiência (MARTA, 2008) se sobressai como tema a ser abordado em pesquisas futuras. A dissertação de mestrado de Ferreira (2013), com a qual tive contato apenas na finalização do presente estudo e que versa sobre a cultura chinesa, o processo migratório e, especificamente, as narrativas dos cinco mestres chineses pioneiros, pode ser um ponto de intersecção nessa tentativa de investigar as consonâncias e dissonâncias estabelecidas entre mestres e discípulos em território brasileiro. Nesse sentido, considerar as narrativas de mestres chineses que migraram para outros pólos de difusão do Kung Fu, como os

EUA, por exemplo, pode contribuir nessa análise sobre a interação multicultural que atravessa o campo das artes marciais chinesas.

Contudo, foi justamente a consideração desse contexto internacional, intercultural e interétnico que permitiu estabelecer panoramas introdutórios para certa compreensão do Kung Fu. Em primeiro lugar, a relevância de uma abordagem da mitologia que aponte para as suas peculiaridades na cultura chinesa – evitando referenciais colonizadores, característicos da produção de conhecimento do “Orientalismo” – e da apropriação das narrativas mitológicas nas artes marciais sob uma perspectiva que não busca afirmar sua veracidade, mas que visa à pertinência das aproximações entre a historiografia e a mitologia no Kung Fu. Outro cenário é o envolvimento e o protagonismo das artes marciais no período de intensas transformações sociopolíticas na China ocorridas a partir da metade final do século XIX, passando pela queda do sistema imperial no início do século XX e a tensão constante entre o peso do passado e o imperativo da modernidade cotejado pelo pensamento de matriz européia, sendo uma de suas faces o esporte. Por fim, a diáspora chinesa – motivada pelos conflitos internos envolvendo nacionalistas e maoístas, pela necessidade de mão-de-obra técnica especializada em outros países e pela busca por novas perspectivas de vida – teve como um dos destinos o Brasil, trazendo com ela mestres chineses pioneiros na propagação do Kung Fu no país, construindo um campo esportivo particular.

Em diálogo com essas questões de ordem histórico-política, a introdução trouxe discussões teórico-conceituais necessárias para a interpelação dos objetivos da pesquisa, como a pertinência da discussão sobre a relação entre mestres e discípulos e sobre os conceitos de tradição e autoridade. Tais apontamentos se mostraram relevantes no embasamento teórico da análise sobre os conceitos de tradição que emergiram das narrativas dos mestres entrevistados. Narrativas estas que emergiram a partir de um horizonte metodológico que favoreceu, além das questões específicas sobre a tradição, a construção de uma faceta do campo esportivo do Kung Fu, de acordo com as perspectivas de Pierre Bourdieu. A aproximação com o método das Histórias Orais de Vida foi crucial para a elaboração dessa pesquisa. Mais do que um procedimento para obtenção de fontes primárias, as histórias de vida permitiram aos participantes do estudo, por meio da oralidade, realizar um exercício ativo de construção e reconstrução da memória, a qual, por sua vez, foi encarada não como o conjunto de lembranças que são resgatadas e ditas, mas como um produto narrativo do presente que se vale do confronto entre a experiência individual e coletiva do passado.

Os cinco mestres entrevistados são “informantes-chave” para a compreensão do Kung Fu no Brasil, pois, além de terem sido protagonistas dos primeiros momentos dessas práticas no

país, estabelecem relações bastante estreitas com mestres chineses, tanto aqueles que migraram para o Brasil, como aqueles que vivem em outros países ou, até mesmo, os que nunca saíram da China. Assim, um esboço do campo esportivo das artes marciais chinesas pode ser delineado e demonstrou que a alusão à unidade semântica promovida pelo termo “Kung Fu” dificulta a compreensão da grande dispersão, do ponto de vista diacrônico, do arcabouço teórico, prático e histórico relacionado a cada denominação, escola ou estilo. Além disso, em uma perspectiva sincrônica, outra dispersão observada, fruto dos resultados dessa pesquisa em particular, diz respeito aos diferentes lugares de onde falam os/as mestres/as brasileiros/as. Lugares estes atravessados por questões de classe social, gênero e étnico-raciais.

Esse panorama do campo do Kung Fu permitiu analisar que a relação, permeada pelas suas histórias de vida, dos mestres com sua arte marcial gira em torno de abordagens que ora conferem um caráter distintivo e exclusivo, ora aludem para a necessidade de sua popularização. Nesses termos, as narrativas apontam ora para uma visão acadêmica e erudita como critério de qualidade do Kung Fu, ora para uma aproximação com a linguagem esportiva, visando sua divulgação. Contudo, não há, explicitamente, um conflito estabelecido entre essas duas posições. Pelo contrário, entre aqueles que se apropriam da linguagem esportiva, há grande valorização do estudo da “filosofia” e da história das artes marciais e para os que buscam referência na erudição e no estudo acadêmico do pensamento chinês, não se desconsidera as demandas envolvidas na técnica corporal e no treinamento. Mesmo entre aqueles que mais explicitamente rejeitam o modelo esportivo, este parece ser uma referência necessária como forma de contraponto da sua visão de Kung Fu.

Em concordância com as considerações de Bourdieu (2004a), esse delineamento panorâmico foi relevante para demarcar a importância da tradição como elemento constitutivo e, mais do que isso, como uma das categorias centrais que emergem do campo esportivo do Kung Fu. Em todas as entrevistas, os mestres evocam dois fatores imprescindíveis na conceituação da tradição: o tempo e a genealogia. Em outras palavras, o que confere legitimidade às artes marciais chinesas tradicionais, de acordo com os mestres, é a confluência da sua antiguidade com o alicerce histórico do testemunho dos antepassados. Nesse sentido, não se questiona a importância da tradição para a autenticidade de uma arte marcial chinesa.

Contudo, esse consenso se desfaz quando os mestres apresentam seus posicionamentos sobre os modos de interpretar o papel da tradição em suas respectivas artes marciais. As narrativas apontaram para dois discursos inicialmente distintos: 1) a tradição enquanto manutenção da experiência do passado (estrutura) e 2) a consideração das transformações sofridas pela tradição. O primeiro discurso visa à reprodução da experiência do passado no

presente por meio da relação com a fundação, em uma linha direta de sucessão. Há uma preocupação com a história da arte marcial, mas uma análise propriamente historiográfica não é enfatizada, sendo que a narrativa mitológica e simbólica, principalmente relacionada ao mito fundador e à ancestralidade, é o seu cerne. Já o segundo, busca uma contextualização da tradição e intercede por uma análise mais cuidadosa em relação ao processo histórico de cada sistema de Kung Fu, objetivando compreender em que momentos a tradição foi atravessada e modificada em razão de acontecimentos histórico-políticos. Nesse sentido, esse discurso gira em torno da crítica à reprodução da tradição e da necessidade de uma postura interpretativa do legado dos antepassados. Esse discurso, de certo modo, se relaciona com a perspectiva de Bourdieu (2004a) sobre a análise do campo esportivo: a compreensão das transformações na estrutura é fundamental para o entendimento da própria estrutura.

Chama a atenção o fato de que ambos os discursos são reticentes em relação ao modelo esportivo, mas sob perspectivas diferentes: se um alude para a carência de conteúdos simbólicos e filosóficos na ênfase dada ao tecnicismo, à competitividade e ao apelo estético das manifestações esportivas, o outro pontua as questões que permearam as artes marciais em relação à dominação política e cultural que sofreram em determinados momentos da história.

É nesse sentido que parece ser pertinente afirmar que o debate referente à tradição nas artes marciais chinesas configura um campo, para além do combate corporal, também de uma contenda discursiva em torno de conceitos distintos, ainda que dialógicos. Desse modo, a presente pesquisa evidenciou que essa circulação de narrativas, ora consensuais, ora conflitantes, é substancial para a compreensão do campo esportivo do Kung Fu no Brasil. Além disso, as artes marciais chinesas demonstraram ser um campo privilegiado que permite aos envolvidos, quer sejam pesquisadores, quer sejam praticantes, entrarem em contato com questões sofisticadas a respeito das relações estreitas que a história, a política, a cultura e a sociedade podem estabelecer com as práticas corporais. Ainda que não sejam nomeados, mitologia e história, sincronia e diacronia, estrutura e transformação, tradição e autoridade são conceitos circulantes caros ao campo esportivo do Kung Fu e que não podem ser negligenciados quando se aborda essa prática de maneira rigorosa e crítica.

6. Referências Bibliográficas

A MANIA do Kung Fu. **Veja**, São Paulo, n. 245, p. 51, 16 mai. 1973.

ACADEMIA SINO-BRASILEIRA DE KUNG FU. **Endereço de professores**. Disponível em: <<http://www.sinobrasileira.org/index.php?id=5&subid=34&ln=pt>>. Acesso em: 26 abr. 2013.

ALATAS, S. F. A definição e os tipos de discursos alternativos. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 46, p. 225-245, jul-dez, 2010.

ANDERSON, B. **Comunidades Imaginadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

APOLLONI, R. W. **Shaolin à brasileira: estudo sobre a presença e a transformação de elementos religiosos orientais no Kung Fu praticado no Brasil**. 2004. 221 f. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.

ARENDT, H. O que é autoridade? In.: ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BEIJING DFHL. **Nciku: more than a dictionary**. Disponível em: <<http://www.nciku.com>>. Acesso em: 07 ago. 2012.

BIRRELL, A. M. **Chinese Mythology: an introduction**. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1993.

BLOCH, M. **Apologia da História ou o ofício de historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

BLOCH, M. **Os Reis Taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio na França e Inglaterra**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BORDO, S. A feminista como o Outro. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 10-29, 2000.

BOSI, E. **Memória e Sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOSI, E. **O tempo vivo da memória: ensaios de Psicologia Social**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2004.

BOURDIEU, P. Como se pode ser esportista? In.: BOURDIEU, Pierre. **Questões de Sociologia**. Lisboa: Fim de Século, 2004b, pp. 181-203.

BOURDIEU, P. Programa para uma sociologia do esporte. In.: BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004a, pp. 207-220.

BRASIL. Ministério do Esporte. **Entidades**. Disponível em: <<http://www.esporte.gov.br/cen/listagemEntidadesHomologadas.do>>. Acesso em: 26 abr. 2013.

BRAUDEL, F. História e Ciências Sociais. A longa duração. In: BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a História**. São Paulo: Perspectiva, 1992. pp. 41-78.

BRAUDEL, F. **O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II**. São Paulo: Martins Fontes, 1984.

BROUDEHOUX, A-M. Arquiteturas do espetáculo integrado na olimpíada de Pequim. **Novos Estudos - CEBRAP**, São Paulo, mar. 2011, n. 89, p. 39-56.

BROWNELL, S. **Beijing's Games: What the Olympics Mean to China**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2008.

CAMPBELL, J. **O herói de mil faces**. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 2008.

CARVALHO, L. M. Explorando as transferências educacionais nas primeiras décadas do século XX. **Análise Social**, Lisboa, v. XL, n. 176, pp. 499-518, 2005.

CASTELLANI FILHO, L.. **Educação Física no Brasil: a história que não se conta**. Campinas: Papirus, 2006.

CBKW – Confederação Brasileira de Kungfu/Wushu. **Regulamento**. 2012. Disponível em: <http://www.cbkw.org.br/departamentos/wushu-taolu-tradicional/regulamento/> Acesso em 13.fev.2013.

CBKW – Confederação Brasileira de Kungfu/Wushu. **Wushu no Brasil**. Disponível em: <http://www.cbkw.org.br/historia/wushu-no-brasil/> Acesso em 26.abr.2013.

CBWKC - Confederação Brasileira de Wushu Kuoshu Chinês. **Institucional: a Confederação**. Disponível em: <http://www.kungfucbwkc.org.br/institucional.html>/ Acesso em 26.abr.2013.

CHAPIN, H. B. Three Early Portraits of Bodhidharma. **Archives of the Chinese Art Society of America**, v. 1, 66-98, 1946.

CHAUÍ, M. **Brasil: Mito Fundador e Sociedade Autoritária**. São Paulo: Perseu Abramo, 2000.

CHENG, A. **História do pensamento chinês**. Petrópolis: Vozes, 2008.

CHINA.ORG.CN. **Wushu, still a long way from Olympics**. 2008. Disponível em: http://www.china.org.cn/sports/news/2008-08/08/content_16164936.htm Acesso em 18.out.2012.

COC – Chinese Olympic Committee. **10th-15th Olympic Summer Games: 1936-1952**. Disponível em: http://en.olympic.cn/china_oly/china_olympic/2004-03-30/124550.html Acesso em 18.out.2012.

COI – Comitê Olímpico Internacional. **Athletes Bulletin n.17**. 2011. Disponível em: http://www.olympic.org/Documents/Elite_Athletes/17th-athletes-bulletin-en.pdf Acesso em: 16.ago.2012.

COI – Comitê Olímpico Internacional. **Final Report on the XXVII Olympiad 1997-2000**. 2000. Disponível em: http://www.olympic.org/Documents/Reports/EN/en_report_677.pdf Acesso em: 18.out.2012.

COI – Comitê Olímpico Internacional. **Olympic Programme Commission: Review of the Olympic Programme and the recommendations on the Programme of the Games of the XXIX Olympiad, Beijing 2008**. 2002. Disponível em: http://www.olympic.org/Assets/ImportedNews/Documents/en_report_527.pdf Acesso em 16.ago.2012.

COI – Comitê Olímpico Internacional. **Evaluation criteria for sports and disciplines**. 2012. Disponível em: http://www.olympic.org/Documents/Commissions_PDFfiles/Programme_commission/2012-06-12-IOC-evaluation-criteria-for-sports-and-disciplines.docx.pdf. Acesso em: 06 mar. 2013.

COLLINS. **Collins Chinese Dictionary**. 2. ed. Glasgow: HarperCollins Publishers, 2006.

CONFÚCIO. **Os Analectos**. São Paulo: Editora Unesp, 2012 [Tradução, comentários e notas de Giorgio Sinedino].

CORREIA, W. R.; FRANCHINI, E. Produção acadêmica em lutas, artes marciais e esportes de combate. **Motriz**, Rio Claro, v.16, n.1, p.1-9, 2010.

CUNHA, M. C. Etnicidade: da cultura residual mais irredutível. In.: CUNHA, Manuela Carneiro. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

DEMÔNIOS voadores. **Veja**, São Paulo, n. 302, p.50-52, 19 jun. 1974.

DENZIM, N. K. Interpretando as Vidas das Pessoas Comuns: Sartre, Heidegger e Faulkner. **Dados - Revista de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro, v.27, n.1, 1984, pp.29-43.

DUNNING, E. Prefácio. In.: ELIAS, Norbert e DUNNING, Eric. **A busca da excitação**. Lisboa: Difel, 1992, pp. 11-37.

ELIAS, N. A gênese do desporto: um problema sociológico. In.: ELIAS, Norbert e DUNNING, Eric. **A busca da excitação**. Lisboa: Difel, 1992b, pp. 187-221.

ELIAS, N. Introdução. In.: ELIAS, Norbert e DUNNING, Eric. **A busca da excitação**. Lisboa: Difel, 1992a, pp. 39-99.

FAIRBANK, J. K.; GOLDMAN, M. **China: uma nova história**. Porto Alegre: L&PM, 2008.

FAURE, B. Bodhidharma as Textual and Religious Paradigm. **History of Religions**, Chicago, Vol. 25, No. 3, fev, 1986, pp. 187-198.

FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 13, p.155-161, 2005. Tradução de Paula Siqueira. Original: FAVRET-SAADA, Jeanne. 1990. “Être Affecté”. In: Gradhiva: Revue d’Histoire et d’Archives de l’Anthropologie, 8. pp. 3-9.

FERREIRA, F. D. C. **A inserção do Kung Fu no Brasil na perspectiva dos mestres pioneiros**. 2013. 181 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Educação Física, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.

FOLHA DE S. PAULO. São Paulo, 17 out. 1975, p. 42.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. O que é um autor? In.: FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos: Estética – literatura e pintura, música e cinema (vol. III)**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. p. 264-298.

FPKF - Federação Paulista de Kung Fu. **História da FPKF**. Disponível em: http://www.fpkf.com.br/index.php?option=com_content&view=article&id=57&Itemid=81 Acesso em 26.fev.2013.

FREITAS, S. M. **Falam os Imigrantes: memória e diversidade cultural em São Paulo**. 2001. 384 p. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

FREYRE, G. **Sobrados e Mucambos**. São Paulo: Global Editora, 2006.

FROCHTENGARTEN, F. A memória oral no mundo contemporâneo. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 19, n. 55, set-dez, 2005, pp. 367-376.

GADOTTI, M. **Comunicação docente: ensaio de caracterização da relação educadora**. São Paulo: Edições Loyola, 1975.

GONÇALVES FILHO, A. Bruce Lee, um liberal na arte marcial chinesa. **Folha de S. Paulo**, Seção Ilustrada São Paulo, p. 30. 21 jul. 1981.

GONÇALVES FILHO, J. M. Humilhação Social: um problema político em Psicologia. **Psicologia USP**, São Paulo, v.9, n.2, p.11-67, 1998a.

GONÇALVES FILHO, J. M. A memória da casa e a memória dos outros. **Travessia**, São Paulo, vol. 32, p. 17-24, 1998b.

GONÇALVES FILHO, J. M. Humilhação social: humilhação política. In.: SOUZA, Beatriz de Paula (org). **Orientação à queixa escolar**. São Paulo, Casa do Psicólogo, 2007, 2ª edição.

HALBWACHS, M.. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro Editora, 2006.

HALL, S. **Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HENNING, S. On politically correct treatment of myths in the Chinese martial arts. **Journal of the Chen Style Taijiquan Research Association Of Hawaii**, Vol. 3, No. 2, 1995

HOBSBAWM, E. Introdução: a invenção das tradições. In.: HOBSBAWM, E. e RANGER, T. (org) **A invenção das tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 2006, pp. 9-23.

HOBSBAWM, E. **Nações e Nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade**. São Paulo: Paz e Terra, 2008

INTERNATIONAL YANG FAMILY TAI CHI CHUAN ASSOCIATION. **First Senior Instructor: Angela Soci**. Disponível em: <http://www.yangfamilytaichi.com/> Acesso: 17. Mai. 2013.

IWUF – International Wushu Federation. **IWUF members associations**. Disponível em: <http://www.iwuf.org/member.asp> Acesso em 10.ago.2012.

IWUF – International Wushu Federation. **IWUF news 9**. 2003. Disponível em: http://www.iwuf.org/upfile/IWUF_News9.doc Acesso em: 13.ago.2012.

IWUF – International Wushu Federation. **Wushu bidding for the Olympic Games**. 2008 Disponível em: http://www.iwuf.org/news_news1_1.asp?id=226 Acesso em: 10.ago.2012.

JULLIEN, F. **Tratado da eficácia**. São Paulo: Editora 34, 1998.

KENNEDY, B.; GUO, E. **Chinese Martial Arts Training Manuals: a Historical Survey**. Berkeley: Blue Snake Books, 2005.

KENNEDY, B.; GUO, E. **Jing Wu: The School That Transformed Kung Fu**. Berkeley: Blue Snake Books, 2005.

KFOURI, A. Com violência, o herói chinês conquista EUA. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, Seção Geral, p. 7. 01 mar. 1974.

KUNDERA, M.. **O livro do riso e do esquecimento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

KUSHNIR, Beatriz. **Cães de Guarda: jornalistas e censores, do AI-5 à constituição de 1988**. 2001. 428 f. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

LAOZI. **Dao De Jing**. São Paulo: Hedra, 2007 [Organização e tradução de Mario Bruno Sproviero].

LARROSA, J. **Nietzsche & a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

LEE inspirou mestre de kung fu. **Folha de S. Paulo**, Seção Ilustrada São Paulo, p. 7. 27 jul. 1998.

LEE, B. **Aforismos**. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2007a.

LEE, B. **A arte de expressar o corpo humano**. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2007b.

LÉVI-STRAUSS, C. **Mito e Significado**. Lisboa: Edições 70, 2000.

LILY LAU EAGLE CLAW KUNG FU FEDERATION. **About Lily Lau: Chinese Biography**. Disponível em: <<http://www.laufatmangeagleclaw.com/grandmaster-lily-lau-chinese.html>>. Acesso em: 05 dez. 2013.

LIMA, D. A. S. **Técnico-mestre e atleta-herói: uma leitura simbólica dos mitos de Quíron e do herói entre técnicos de voleibol**. 2012. 88 f. Dissertação (Mestrado) - Escola de Educação Física e Esporte da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

LNKF - Liga Nacional de Kung Fu. **Apresentação – LNKF**. Disponível em: <http://www.liganacionalkungfu.com/apresentacao-lnkf/> Acesso em 26.fev.2013.

LOURO, G. L.. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista**. Petrópolis: Vozes, 1997.

MARTA, F. **A memória das lutas ou o lugar do "DO": as artes marciais e a construção de um caminho oriental para a cultura corporal na cidade de São Paulo**. 2009. 213 f. Tese (Doutorado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

MDGB. **English to Chinese dictionary**. Disponível em: <<http://www.mdbg.net>>. Acesso em: 11 mar. 2013.

MEIHY, J. C. S. B.; HOLANDA, F.. **História Oral: como fazer, como pensar**. São Paulo: Contexto, 2007.

MORRIS, A. **The Marrow of the Nation: a History of Sport and Physical Culture in Republican China**. Los Angeles: University of California Press, 2004.

MYVT - Moy Yat Ving Tsun Martial Intelligence. **Programa MYVT de Inteligência Marcial**. Disponível em: <<http://www.myvt.org/programa.html>>. Acesso em: 29 abr. 2013a.

MYVT - Moy Yat Ving Tsun Martial Intelligence. **Sistema Ving Tsun**. Disponível em: <<http://www.myvt.org/vingtsun.html>>. Acesso em: 06 jun. 2013b.

MYVT - Moy Yat Ving Tsun Martial Intelligence. **Genealogia da linhagem Moy Yat**. Disponível em: <<http://www.myvt.org/genealogia.html>>. Acesso em: 06 jun. 2013c.

MYVT - Moy Yat Ving Tsun Martial Intelligence. **Casa dos Discípulos**. Disponível em: <<http://www.myvt.org/casadosdiscipulos.html>>. Acesso em: 06 jan. 2014.

NASCIMENTO, P. H. **Mulheres no pódio: as histórias de vida das primeiras medalhistas olímpicas brasileiras**. 2012. 86 f. Dissertação (Mestrado) - Escola de Educação Física e Esporte da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

NUNES, A. V. **A influência da imigração japonesa no desenvolvimento do judô brasileiro: uma genealogia dos atletas brasileiros medalhistas em jogos olímpicos e campeonatos mundiais**. 2011. 197 f. Tese (Doutorado) - Escola de Educação Física e Esporte da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

O ESTADO DE S. PAULO. São Paulo, 22 ago. 1974, Seção Geral, p. 9.

OLYMPIC MUSEUM. The Modern Olympic Games. **The Olympic Museum**, Lausanne, n. 2, p.1-18, 2007. Disponível em:
<http://www.olympic.org/Documents/Reports/EN/en_report_668.pdf>. Acesso em: 06 mar. 2013.

REGIÃO sedia final do Paulista de Kung Fu. **Folha de S. Paulo**, sp abcd – Esportes, São Paulo, p. 10. 16 jun. 1991.

REID, H.; CROUCHER, M.. **O caminho do guerreiro: o paradoxo das Artes Marciais**. São Paulo: Cultrix, 1983.

REIS, L. V. S. **O mundo de pernas pro ar: a capoeira no Brasil**. São Paulo: Publisher Brasil, 2000.

RUBIO, K. **As mulheres e o esporte olímpico brasileiro**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2011.

RUBIO, K. **Medalhistas olímpicos brasileiros: histórias, memórias e imaginário**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2006.

RUBIO, K. **O atleta e o mito do herói: o imaginário esportivo contemporâneo**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2001.

RUBIO, K..**Heróis Olímpicos Brasileiros**. São Paulo: Zouk, 2004.

SAHLINS, M. D. Cosmologias do capitalismo: o setor transpacífico do “sistema mundial” (1988). In.: SAHLINS, M. D. **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004, pp. 445-501.

SAIBA escolher uma academia. **Folha de S. Paulo**, Folhateen, São Paulo, p. 3. 23 ago. 1993.

SAID, E. W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SETTON, M. G. J. A teoria do *habitus* em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n. 20, p.71-82, mai/jun/jul/ago, 2002

SHAHAR, M. Ming-Period Evidence of Shaolin Martial Practice. **Harvard Journal of Asiatic Studies**, Cambridge, v. 61, n. 2, p.359-413, dez. 2001. Tradução: APOLLONI, R. W. Evidências da Prática Marcial em Shaolin durante o Período Ming. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 4, p.93-144, 2003.

SHAHAR, M.. **The Shaolin Monastery: History, Religion and the Chinese Martial Arts**. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2008.

SIMÕES, I. F. **Roteiro da Intolerância: a censura cinematográfica no Brasil**. São Paulo: Editora Senac, 1999.

SOARES, C. L. **Educação Física: raízes europeias e Brasil**. Campinas: Autores Associados, 2004.

THOMPSON, E. P. **Costumes em Comum: estudos sobre a cultura popular tradicional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

UNIVERSITÄT ZU KÖLN. **Monier Williams Sanskrit-English Dictionary**. Disponível em: <<http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/indexcaller.php>>. Acesso em: 07 ago. 2012.

VAZ, A. F. Treinar o corpo, dominar a natureza: notas para uma análise do esporte com base no treinamento corporal. **Cadernos Cedes**, Campinas, Vol. 19, No. 48, pp. 89-108 1999.

VAZ, S. Vale quanto sonha. In: VAZ, S. **Literatura, pão e poesia**. São Paulo: Global, 2011. p. 21-23.

WACQUANT, L. **Corpo e Alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

WEIL, S. **A condição operária e outros estudos sobre a opressão**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

ZHANG, L. The Myth of the Other: China in the Eyes of the West. **Critical Inquiry**, Chicago, Vol. 15, No. 1, pp. 108-131, 1988.

7. Apêndice

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

I - DADOS DE IDENTIFICAÇÃO DO SUJEITO DA PESQUISA OU RESPONSÁVEL LEGAL

1. DADOS DO INDIVÍDUO

Nome completo _____

Sexo ☐ Masculino ☐ Feminino

RG _____

Data de nascimento _____

Endereço completo _____

CEP _____

Fone _____

e-mail _____

II - DADOS SOBRE A PESQUISA CIENTÍFICA

1. Título do Projeto de Pesquisa
 As tradições nas artes marciais chinesas: o que nos dizem as histórias de vida dos mestres brasileiros

2. Pesquisador Responsável
 Katia Rubio

3. Cargo/Função
 Professora Associada

4. Avaliação do risco da pesquisa:
☒ RISCO MÍNIMO ☐ RISCO BAIXO ☐ RISCO MÉDIO ☐ RISCO MAIOR
(probabilidade de que o indivíduo sofra algum dano como consequência imediata ou tardia do estudo)

5. Duração da Pesquisa
 2 anos

III - EXPLICAÇÕES DO PESQUISADOR AO INDIVÍDUO OU SEU REPRESENTANTE LEGAL SOBRE A PESQUISA, DE FORMA CLARA E SIMPLES, CONSIGNANDO:

O(a) Sr.(a) está sendo convidado(a) a participar da pesquisa de mestrado “AS TRADIÇÕES NAS ARTES MARCIAIS CHINESES: O QUE NOS DIZEM AS HISTÓRIAS DE VIDA DOS MESTRES BRASILEIROS”, de autoria de Marcio Antonio Tralci Filho.

O presente trabalho tem como objetivo registrar, por meio de entrevista, a história de vida de alguns mestres brasileiros de Kung Fu, discípulos de mestres chineses, e investigar a compreensão que estes têm sobre o papel da tradição em suas práticas pedagógicas, bem como suas concepções sobre o conceito de tradição. Com o seu consentimento, as entrevistas serão registradas em vídeo e posteriormente transcritas para análise.

A pesquisa não oferece risco ao participante e espera-se com ela: 1) fazer um levantamento das redes formadas por esses mestres; 2) apreender os trajetos que os fizeram chegar até essa condição; 3) analisar o contexto das relações interculturais entre brasileiros e chineses por intermédio de práticas corporais e 4) construir um banco de dados em formato textual e audiovisual no intuito de registrar a memória desses mestres, que compõem um rico patrimônio da história das práticas corporais no Brasil. As informações coletadas serão publicadas com o consentimento do(a) participante.

Além da contribuição para o enriquecimento do conhecimento acadêmico-científico da Educação Física no Brasil e de ter sua história registrada com a devida importância, o(a) Sr.(a) terá a possibilidade de fazer um exercício de reflexão sobre sua trajetória de vida por meio da recuperação e reorganização de acontecimentos que só a narrativa é capaz de trazer à tona.

IV - ESCLARECIMENTOS DADOS PELO PESQUISADOR SOBRE GARANTIAS DO SUJEITO DA PESQUISA:

- 1.O(a) Sr.(a) terá acesso, a qualquer tempo, às informações sobre procedimentos, riscos e benefícios relacionados à pesquisa, inclusive para dirimir eventuais dúvidas;
- 2.O(a) Sr.(a) terá liberdade de retirar seu consentimento a qualquer momento e de deixar de participar do estudo, sem que isto traga prejuízo à continuidade da assistência;
- 3.O(a) Sr.(a) terá salvaguarda da confidencialidade, sigilo e privacidade; e
- 4.O(a) Sr.(a) terá disponibilidade de assistência no HU ou HCFMUSP, por eventuais danos à saúde, decorrentes da pesquisa.

V - INFORMAÇÕES DE NOMES, ENDEREÇOS E TELEFONES DOS RESPONSÁVEIS PELO ACOMPANHAMENTO DA PESQUISA, PARA CONTATO EM CASO DE INTERCORRÊNCIAS CLÍNICAS E REAÇÕES ADVERSAS.

Marcio Antonio Tralci Filho
Av. Zumkeller, 835, ap. 61, Cep: 02420-001, São Paulo – SP
Tel: 11 981703229

VI - CONSENTIMENTO PÓS-ESCLARECIDO

Declaro que, após convenientemente esclarecido pelo pesquisador e ter entendido o que me foi explicado, consinto em participar do presente Projeto de Pesquisa.

São Paulo, ____/____/____

assinatura do sujeito da pesquisa
ou responsável legal

assinatura do pesquisador
(carimbo ou nome legível)