



Genealogia social de um conceito: o Kung Fu  
como arte marcial no ocidente

Social genealogy of a concept: Kung Fu martial art  
in the west

MONTEIRO, Fabrício Pinto<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo possui como objetivo investigar a genealogia do conceito “kung fu” na rede de sentidos que o relaciona hoje, em nossa sociedade, às artes marciais chinesas, visto que esse não era um de seus significados originais. A atribuição de significados a uma palavra não é vista aqui como um fenômeno linguístico simples e evidente, mas como construções de relações e práticas sociais de indivíduos e grupos, passíveis de reflexão pela História Social.

**Palavras-Chave:** Artes Marciais, Kung fu, História Social.

**Abstract** This paper aims to investigate the genealogy of “kung fu” concept in senses that relates it in our society to the Chinese Martial Arts. Assigning meanings to a word is not seen here as a simple and obvious linguistic phenomenon, but as constructions of social relationships and practices of individuals and social groups. These relationships

<sup>1</sup> Possui graduação, mestrado e doutorado em História pela Universidade Federal de Uberlândia. Professor da educação básica na Prefeitura Municipal de Uberlândia.

are subject to reflection by Social History

**Keywords:** Martial Arts, Kung fu, Social History.

## Introdução

A história das artes marciais chinesas compõe um tema que até o momento desperta pouco interesse da historiografia acadêmica no Brasil. Entre artigos publicados, dissertações e teses sobre o assunto, percebemos um predomínio dos campos da Educação Física e Pedagogia, enquanto entre historiadores stricto sensu há ainda pouca produção.<sup>2</sup>

Talvez a ausência de pesquisas ocorra por, de acordo com a problematização formulada, demandar algum conhecimento técnico específico do historiador; ou ainda pelo tema ser curiosamente enquadrado como parte de uma suposta “cultura de massa”, devido à presença das artes marciais em filmes populares, sendo assim, deixado de lado no ambiente acadêmico. São hipóteses que merecem uma reflexão mais detida, mas, de qualquer forma, até o momento, os pesquisadores do tema restringem-se em sua grande maioria a praticantes regulares dessas artes.

Em parte movido por essa percepção, um dos objetivos “informais” deste artigo é sugerir que a problematização sobre as artes marciais chinesas – frequentemente reunidas sob o título kung fu (功夫) – pode ser realizada sob a perspectiva da história social de modo a gerar interesse também a não-praticantes. Mesmo que, em alguns momentos, aspectos técnicos sejam abordados, o foco dessa pesquisa está nas relações sociais junto as quais as artes marciais se desenvolvem e são vivenciadas. Em nosso caso, como discutiremos ao longo do texto, são relações marcadas por conflitos entre grupos, indivíduos e instituições da China e países ocidentais, como Inglaterra, França e Estados Unidos.

Talvez o aspecto mais importante deste texto seja a discussão, através de um caso particular e concreto, do processo de construção histórica do que para nós hoje parece de um elemento tão evidentemente parte da “cultura chinesa”, como as artes marciais. Na realidade, trata-se de uma elaboração socialmente muito mais complexa, a tal ponto que, sob certa perspectiva, pode-se afirmar que o conceito kung fu é uma “cocriação” oriental e ocidental.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Excetuando-se monografias, de mais difícil circulação, temos pesquisas com o tema da história das artes marciais chinesas, ainda que realizadas por pesquisadores de outras áreas: TRALCI FILHO, M. *Artes marciais chinesas: histórias de vida de mestres brasileiros e as tensões entre a tradição e o modelo esportivo*. Dissertação (Mestrado em Educação Física) - USP, São Paulo, 2014; CARNEIRO JÚNIOR, S. *O corpo chinês e as artes marciais: da ascese marcial ao wushu moderno*. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Humano e Tecnologia) - UNESP, Rio Claro, 2013; APOLLONI, R. *Shaolin à brasileira: estudo sobre a presença e a transformação de elementos religiosos orientais no kung fu praticado no Brasil*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - PUC/SP, São Paulo, 2004; MOCARZEL, R.; MURAD, M.; CAPINUSSU, J. *O Kung fu Wushu e os jogos olímpicos: história e possibilidades de inserção*. *Corpus et Scientia*. Rio de Janeiro, vol. 9, n. 1, p. 115-125. jan. 2013. Apesar de incluir em suas análises as artes marciais chinesas, este não é o tema principal do historiador; MARTA, F. *A memória das lutas: as artes marciais orientais e sua presença na cultura corporal de São Paulo*. São Paulo: Educ, 2010.

<sup>3</sup> Levando em conta o já clássico esforço de Edward Said em desnaturalizar nossas compreensões de “ocidente” e “oriente”, sustento também que se tratam de construções históricas, carregadas de fortes significados políticos. Se em alguns momentos deste artigo aparentemente reafirmo a oposição binária entre polos oriental (China) e ocidental (França, EUA, Inglaterra, Alemanha) é por uma necessidade narrativa de expor a elaboração de indivíduos da época. Mesmo assim, suas relações continuam complexas:

De forma mais exata, mesmo que a palavra seja de origem chinesa, seu sentido atual de “arte marcial da China” foi construído através de encontros e conflitos entre chineses, europeus e norte-americanos a partir, pelo menos, do século XVIII, tendo configurando-se como tal apenas no século XX. É indissociável, assim, do violento processo do Imperialismo sobre a Ásia e, mesmo antes, dos esforços missionários cristãos no continente.

Junto a Reinhart Koselleck, precisamos considerar que um conceito, em nosso caso, a rede de significados sociais elaborada junto à palavra *kung fu*, não se resume a um fenômeno linguístico com existência apenas em um plano intelectual-metafísico. Todo conceito é também atuação concreta de seres humanos em sua realidade (KOSELLECK, 1992, p. 136). Em outros termos, ao buscar a historicidade de um conceito, estamos tecendo um vínculo estreito com a história social e suas preocupações com as relações construídas entre grupos e classes na constituição das sociedades (KOSELLECK, 2006, p. 97-98).

Meu interesse central neste texto é discutir a genealogia do sentido geral de *kung fu* como “arte marcial chinesa”. Tendo o filósofo Friedrich Nietzsche como principal referência, procuro problematizar os embates sociais, os choques culturais, políticos e militares, junto aos quais foram sendo elaboradas e transformadas as compreensões dos significados de *kung fu* para os ocidentais (MONTEIRO, 2014).

Em uma mesma época, como em nossa atualidade, não há uma compreensão monolítica para *kung fu*. Como prática social, as artes marciais chinesas são repletas de usos e significados, algumas vezes divergentes e geradores de debates entre pesquisadores e, principalmente, praticantes: caminho para o desenvolvimento interior, esporte competitivo amador ou profissional (com pretensões olímpicas); alternativa pedagógica para o trabalho com a disciplina e concentração de estudantes; meios de prevenção de doenças e tratamento para a saúde; prática artística para apresentações, dança e cinema etc.<sup>4</sup>

Obras voltadas à história das artes marciais listam vários nomes utilizados na China até o século XIX para referirem-se a essas artes, porém, sem relacioná-los às transformações ou diferenças de sentidos e práticas na sociedade. Palavras como *shoubo* (手搏, “luta de mãos”), *jiji* (技击, “habilidade em luta”), *quanyong* (拳用, “uso do punho”),

Rússia e, de modo mais inusitado, o Japão, em várias ocasiões tornam-se, para os chineses, representações do “ocidente”. De qualquer maneira, mantenho o alerta contra simplificações e perigos de dualismos de caráter etnocêntrico (SAID, 2007, 2011).

<sup>4</sup> Para que a lista não se torne muito longa, destaco aqui apenas algumas dissertações e teses ou publicações delas surgidas. Como desenvolvimento interior: SOUZA JÚNIOR, O. *Estratégias de enfrentamento utilizadas por praticantes de artes marciais*. Dissertação (Mestrado em Psicologia da Saúde) – Universidade Metodista Paulista, São Bernardo do Campo, 2007. Como esporte: ANTUNES, M. *As artes marciais chinesas para pessoas com deficiência: contextos, dilemas e possibilidades*. Tese (Doutorado em Educação Física) – UNICAMP, Campinas, 2013. Na educação escolar: LIMA, L. *Caminhando para uma nova (?) consciência: uma experiência de introdução da arte marcial na educação*. Tese (Doutorado em Educação) – UNICAMP, Campinas, 1999. Para a saúde: MATIDA, A. *Efeitos do tai chi chuan na aptidão cardiorrespiratória, força dos músculos extensores do joelho e composição corporal em mulheres idosas*. Dissertação (Mestrado em Educação Física) – Universidade Católica de Brasília, Brasília, 2011. Nas artes: MAUÉS, J. *Chang Cheh e o cinema da força: estudo estilístico a partir de dez filmes do diretor*. Dissertação (Mestrado em Artes) – UNICAMP, Campinas, 2013; OLIVEIRA, J. *Tempo de jejuar e resistir: a presença do kung fu no treinamento do ator – a experiência extracotidiana no teatro vocacional em proposição épica*. Dissertação (Mestrado em Artes) – UNESP, São Paulo, 2010; ANDRAUS, M. *Kungfu/wushu: luta e arte*. São Paulo: Annablume, 2010.

*wuyi* (武艺, “arte marcial”), *quanfa* (拳法, “método de punho”) são apresentadas apenas como uma espécie de inventário de “termos-fósseis”, nomes em desuso para o que, hoje, chamamos *kung fu*, e que poderiam, sem maiores problemas, serem considerados sinônimos uns dos outros (ACEVEDO; GUTIÉRREZ; CHEUNG, 2011, p. 25-29; JOERN, 2012, p. 88; HENNING, 1981, p. 173-174; GUO; ZHUANG, 1997, p. 2).

Os historiadores se detêm em análises mais profundas sobre tais conceitos apenas ao avançarem cronologicamente pelo século XX e depararem-se com duas denominações para as artes marciais chinesas cujo caráter político é incontornável: *guoshu* (国术, “técnica nacional”) e *wushu* (武术, “técnica marcial”), fazendo parte de um conflito claro, da disputa pelo poder entre o Partido Comunista e o Partido Nacionalista na China, entre as décadas de 1920 e 1940 – e além, considerando-se a fuga dos Nacionalistas para Taiwan devido a sua derrota na Guerra Civil frente os comunistas. *Guoshu* e *wushu* representaram reorganizações institucionais, pela força do Estado, das artes marciais chinesas inseridos nos projetos globais daqueles dois partidos políticos para a sociedade chinesa.<sup>5</sup>

Entretanto, curiosamente ao abordarem o termo mais difundido para as artes marciais chinesas, atualmente *kung fu* (ou *gongfu*, na transliteração oficial), os mesmos autores deixam parcialmente de lado as problematizações sobre seus sentidos sociais ou sobre sua formação.<sup>6</sup> Com algumas poucas variações, há na historiografia apenas uma explanação panorâmica, como a de Lorge (2012, p.9) ou Acevedo; Gutiérrez e Cheung:

Historicamente, a popularização do termo *kung fu* como sinônimo de “artes marciais chinesas” deu-se na década de 1970, graças à famosa série de televisão *Kung fu* e aos filmes de ação de Hong Kong, para se fixar no imaginário coletivo como práticas exóticas de esporte e combate chinesas. No entanto, uma tradução literal para *kung fu* (em geral romanizado como *gong fu*, termo que aqui não será utilizado por ser pouco conhecido) seria “trabalho humano”, ou seja, toda e qualquer habilidade – não apenas marcial – adquirida ao longo do tempo, com esforço, disciplina e perseverança (ACEVEDO; GUTIÉRREZ; CHEUNG, 2011, p. 14).

Iniciaremos, a partir de agora, uma tentativa de refletir sobre a genealogia do conceito *kung fu* em um período anterior à citada popularização no ocidente via cinema e televisão nos anos de 1970. Nosso foco será as relações sociais junto às quais seus sentidos foram sendo criados a partir dos séculos XVIII e XIX.

<sup>5</sup> O *guoshu* foi implementado entre as décadas de 1920 e 1930 na China Continental pelo Partido Nacionalista Chinês (*Zhongguo Guomindang*) com um investimento nas artes marciais como foco de unidade nacional e fortalecimento físico da população. Ensinadas nas escolas, faculdades e institutos especializados, baseava-se, ao mesmo tempo, em conteúdos técnicos tradicionais dessas artes e em uma “modernização” nos métodos de treinamento e competição baseada nos esportes europeus. O *wushu* representou um novo sentido para o projeto estatal das artes marciais. Implantado após os comunistas tomarem o poder em 1949, nele os aspectos estéticos das artes marciais foram incentivados, com sequências de demonstrações de grande apelo acrobático e lutas esportivas baseadas no modelo do boxe ocidental. (MONTEIRO, 2014, p. 19-20, 50-60).

<sup>6</sup> Embora em outros trabalhos tive a preocupação em utilizar a escrita *gongfu* por ser cada vez mais frequente na imprensa, dicionários e fontes de pesquisa atuais, nesse artigo específico mantereirei a antiga transliteração do sistema inglês de Wade-Giles, *kung fu*, por ser o modo de escrita a surgido e utilizado em todo o lapso de tempo estudado.

## Kung fu entre o século XVIII e os anos de 1890: relações entre as ciências chinesa e europeia

Em 1895 foi publicado, em Tianjin, uma compilação de textos em inglês contendo um artigo no qual se destacava como tema o “kung fu”, *Kung fu or tauist medical gymnastics*, do médico e professor de anatomia e fisiologia do Colégio Imperial de Beijing, John Dudgeon (1837-1901). (DUDGEON, 1895).

Naquele momento, o império asiático estava longe de ser a orgulhosa China do Imperador Qianlong (1736-1795), que rejeitava solenemente as propostas inglesas de abertura comercial e cultural e não se deixava impressionar pelas inúmeras máquinas, teorias científicas e produtos industriais apresentados pela célebre comitiva do embaixador George Macartney, em 1793.<sup>7</sup> A China dos tempos de Dudgeon, durante os anos 1800, fora derrotada sucessivas vezes pelas potências ocidentais e pelo Japão desde a Primeira Guerra do Ópio (1839-1842), tendo perdido grande parcela de sua autonomia política e territorial. O país se abria – com grandes traumas e dissensos internos – ao comércio, à ciência, às missões cristãs e às instituições “modernas” de modelo europeu e norte-americano.<sup>8</sup>

A instituição em que John Dudgeon, médico escocês que chegara à China em 1863 pela *London Missionary Society*, ensinava é um exemplo concreto e significativo desse processo. O *Tongwenguan* (同文館, “Instituto de Estudos Combinados”), mantido pelo governo imperial, foi fundado em 1862, após os esforços de um membro da corte, Príncipe Gong (1833-1898), em convencer o Imperador Xiangfeng e grupos conservadores da corte da necessidade de um colégio para treinar tradutores das línguas russa, alemã, inglesa e francesa (CHEUNG; LESTZ; SPENCE, 1999, p. 154-155). Mais tarde, novos departamentos foram criados para o ensino de matemática, física, geografia, história, química, astronomia, fisiologia e outras áreas, concebidos sob modelos ocidentais de conhecimento (WRIGHT, 2000, p. 301-302).

A presença de um médico estrangeiro como professor da instituição – grande parte do corpo docente veio de outros países – fora justificada, desde 1861, por Príncipe Gong, quando ainda organizava o Instituto e buscava profissionais tradutores para ensinar alunos chineses:

Now these nations at large expense employ natives of China to teach them our literature, and yet China has not a man who possesses a ripe knowledge of foreign languages and letters – a state of things incompatible with a thorough knowledge of those countries. As therefore no native candidates were sent up from Canton and Shanghai, we have no resource but to seek among foreigners for suitable men. (GONG, 1999, p. 155).<sup>9</sup>

<sup>7</sup> (PEYREFITTE, 1997). É preciso, porém, ponderar sobre as considerações do autor sobre o “imobilismo” cultural chinês.

<sup>8</sup> Há considerável bibliografia sobre o tema, embora pouco traduzida ou produzida no Brasil (SPENCE, 1995) e (FAIRBANK, GOLDMAN, 2006). Em inglês (FENBY, 2009).

<sup>9</sup> “Atualmente, essas nações empregam em larga medida nativos da China para ensinar-lhes nossa literatura e a China ainda não tem um homem que possua um conhecimento maduro sobre letras e línguas estrangeiras - um estado de coisas incompatíveis para um conhecimento profundo daqueles países. Dessa forma, como nenhum candidato nativo foi enviado a partir de Guangdong e Shanghai, não temos recurso a não ser mais procurar entre os estrangeiros homens adequados.” As traduções do inglês e francês são de minha autoria.

Ao mesmo tempo, a obra mencionada de John Dudgeon demonstra que naquela segunda metade do século XIX, as influências culturais não se davam em mão única. As técnicas, ciências, literatura e filosofias asiáticas também fascinavam parte dos ocidentais, que, em graus e formas variáveis, tratavam-nas com relativa seriedade. A área médica e o interesse pelo chamado *kung fu* é um exemplo disso.<sup>10</sup>

Vejamos o que se construía como compreensão de *kung fu* utilizando-nos de Dudgeon e seu artigo como voz inicial dos diálogos da época.

The term *Kung-fu* (工夫) means work-man, the man who works with art, to exercise one's self bodily, the art of the exercise of the body applied in the prevention or treatment of disease, the singular postures in which certain Taoists hold themselves. The expression *Kung-fu* (功夫) is also used, meaning work done. (DUDGEON, 1895, p. 73).<sup>11</sup>

Interessa ao médico escocês o *kung fu* como “ginástica curativa”, originária de religiosos taoístas, mas disseminada também entre a população sob a forma de “massagens e pressões” realizadas por barbeiros ambulantes, que ofereciam seus serviços pelas ruas das cidades (DUDGEON, 1895, p.73-74). Fadiga, contrações musculares, dores reumáticas, deslocamentos de juntas e fraturas eram as queixas mais comuns tratadas diretamente por esses profissionais ou pela prática autônoma dos exercícios, ensinados aos pacientes por instrutores em aulas privadas (DUDGEON, 1895, p. 74).

No texto, John Dudgeon demonstra confiança nos efeitos terapêuticos do *kung fu*, tendo a preocupação de tentar “traduzir” a seus leitores, possivelmente outros médicos, em uma linguagem cognoscível à ciência ocidental da época, os meios de funcionamento daqueles exercícios no corpo humano. O autor cuidadosamente abstém-se de iniciar as explicações através das teorias da medicina tradicional chinesa (ele o faz apenas em uma parte mais adiantada do artigo), como os fluxos de energias *yin* e *yang* pelos meridianos, as relações entre os “cinco movimentos” (*wuxin*, 五行) e os órgãos e vísceras do corpo etc. Entre outras passagens: “The effect produced by such manipulations is the promotion of the flow of lymph, otherwise designated *humours* by the older writers, and blood, and the stimulation of the muscles of the skin and the skin reflexes” (DUDGEON, 1895, p. 242).<sup>12</sup>

De forma ampla, além das explicações gerais sobre o que é e como atua o *kung fu* na fisiologia humana, o autor faz de seu trabalho um manual de autoaprendizagem de

<sup>10</sup> Restringindo-nos à época e a alguns exemplos, no campo da medicina: MARTIN, E. *La médecine légale en Chine*: exposé des principaux passages contenus dans le Si-yuen-luh. Paris, A. Davy, 1882; YVAN, M. *Lettre sur la pharmacie en Chine, par le Dr Yvan...* Paris: Labé, 1847; LARIVIÈRE, A. *Étude sur la médecine chinoise et sur l'assistance publique dans la ville de Tien-Tsin*. Bourdaux: G. Gounouillou, 1863; COLLINEAU, A. *La gymnastique: notions physiologiques et pédagogiques, applications hygiéniques et médicales*. Paris: J.-B. Baillière et fils, 1884.

<sup>11</sup> “O termo *Kung-fu* (工夫) significa trabalhador, o homem que trabalha com arte para exercitar corporalmente, a arte do exercício do corpo aplicada na prevenção ou tratamento de doenças; as posturas singulares em que alguns Taoístas permanecem. A expressão *Kung-fu* (功夫) também é usada, significando trabalho realizado.” O autor também esclarece que *kung fu* (工夫) também se referia a um tipo de chá do sul do país, aliás, já conhecido e apreciado no ocidente naquela época. Encontramos o termo, entretanto, sob a transliteração congou (CURIUS, 1890, p. 4).

<sup>12</sup> “O efeito produzido por tais manipulações é a promoção do fluxo da linfa, outrora designada *humores* pelos velhos autores, sangue e a estimulação dos músculos da pele e os reflexos da pele.”



vários exercícios tradicionais entre os chineses – claramente transcritos de publicações locais, dado também à reprodução das ilustrações e textos explicativos (DUDGEON, 1895, p. 242).<sup>13</sup>

Alguns desses exercícios são conhecidos e praticados ainda hoje – na China e em países ocidentais –, embora com variações em suas posturas, formas de realização e com diferenças na maneira em que são agrupados. Alguns deles são (na tradução de Dudgeon, que não reproduziu seus títulos originais em chinês): “As oito seções ornamentais”, “Os cinco animais”, “Kung fu para as quatro estações”, “As séries do Dragão”, “As séries do Tigre”, “Métodos para adquirir as essências do Sol e da Lua”, “Os dezoito registros disciplinares”, “As doze posições”, “As nove figuras para eliminar doenças e prolongar a vida” etc. (DUDGEON, 1895, p. 101-273).<sup>14</sup>

A obra de John Dudgeon e seu interesse pela terapia corporal do *kung fu* não foi uma iniciativa isolada. Pelo contrário, seu texto desenvolve-se como parte de um longo diálogo com outros autores europeus que se dedicaram ao tema com a mesma curiosidade. O principal interlocutor do médico escocês é Nicolas Dally (1792-1862), membro da *Société des Sciences du Hainaut e da Société de Géographie de Paris*, através de sua obra *Cinésiologie ou science du mouvement des ses rapports avec l'éducation*, publicado mais de três décadas antes, em 1857 (DALLY, 1857). Seu objetivo foi “escrever a história das teorias do movimento e aplicações realizadas por ou para educação, higiene e terapia” e, para tal, dedicou mais de 800 páginas para discutir o tema nas sociedades chinesa e indiana e nas escolas de ginástica alemã, francesa e sueca (DALLY, 1857, p. 1).

Há mais convergências que divergências entre os dois autores. Apesar de Dally realizar uma exposição mais geral e teórica sobre o *kung fu* (o autor utiliza uma transliteração francesa, *cong fu*), há também uma recusa em tratá-lo simplesmente como uma “prática supersticiosa” e ineficaz dos chineses. Vários médicos europeus, defende Dally, reconhecem a “utilidade terapêutica” desse “verdadeiro tesouro de conhecimento” da China (DALLY, 1857, p. 77, 76).

Entretanto, essa visão positiva estava longe de ser um consenso entre os europeus e Nicolas Dally contrapõe-se a outros autores, como os que escreveram o verbete sobre “medicina chinesa” de um certo *Dictionnaire des sciences médicales*,

<sup>13</sup> A maior parte desse conteúdo são diagramas e ilustrações exemplificando as posturas, acompanhadas de frases curtas de orientação ao leitor, conforme a escrita usual chinesa da época para esse tipo de livro didático. Dudgeon, porém, concedeu-se o direito de suprimir explicações e/ou ilustrações em vários pontos, onde considerou-as “não importantes”.

<sup>14</sup> Se os historiadores já relutam em dedicar-se à história das artes marciais em seus aspectos sociais, mais difícil ainda é a pesquisa sobre a diversidade e transformações históricas de suas técnicas. Talvez o maior avanço nesse sentido seja o realizado por pesquisadores do *taijiquan* (太极拳, “Punho de Taiji”), que desde Tang Hao (1887-1959) até hoje conseguiram levantar questões importantes nas comparações das técnicas do manual *Jixiao Xinshu* (纪效新书, “Novo tratado do serviço disciplinar”) do General Qi Jiguang (1528-1588) e o *Changjiaquan* (长家拳, “Punho da Família Chang) de Chang Naizhou (1724-1783?) com a estrutura técnica atual das escolas Chen e Yang de *taijiquan*. Para esse tema, indico HENNING, Stanley. General Qi Jiguang's approach to martial arts training. *Journal of the Chen Style Taijiquan Research Association of Hawaii*. Honolulu, vol. 3, n. 2, p. 1-3, Summer, 1995; GYVES, Clifford. *An english translation of General Qi Jiguang's “Quanjing Jieyao Pian”*. Tucson: The University of Arizona, 1993. (dissertação); WELLS, Marnix. *Scholar boxer: Chang Naizhou's theory of internal martial arts and the evolution of taijiquan*. Berkeley: Blue Snake, 2005. Em um caráter mais etnográfico: GAFFNEY, David. *Subiendo Peldaños: métodos de entrenamiento tradicionales em la Aldea del Chen Taijiquan*. *Revista de artes marciales asiáticas*. León., vol. 1, n. 1, 2006, p. 32-47.

para quem o *kung fu* “parece muito com nosso magnetismo” e seus adeptos podem ser comparados aos “convulsionários de São Medardo” (DALLY, 1857, p. 77-78).<sup>15</sup> Como faria posteriormente Dudgeon, Dally alerta seu leitor que “é preciso se fazer um pouco chinês para as entender, caso contrário elas [as ‘doutrinas chinesas’] nos parecerão absurdas, estranhas, ridículas” (DALLY, 1857, p. 77).

Para gerar essa compreensão, os dois autores se valem do mencionado esforço de trazer o conhecimento chinês à linguagem científica reconhecida como “legítima” entre seus interlocutores, mesmo admitindo a dificuldade dessa transposição (DALLY, 1857, p. 75). Nicolas Dally, por exemplo, traduz a seus leitores os movimentos *yin* e *yang* aplicados ao corpo como, respectivamente, “forças vegetativas, secretoras ou químicas” e “forças animais, locomotoras ou musculares” (DALLY, 1857, p. 107-110).

Em síntese, ao longo do século XIX, até 1890, a construção dos sentidos para o conceito *kung fu* (em inglês) ou *cong fu* ou *cong fou* (em francês), para os ocidentais, deu-se através de autores como John Dudgeon e Nicolas Dally: homens da ciência fascinados por esse “antigo método científico” de manutenção da saúde e tratamento de doenças praticado naquele país tão distante do “progresso da civilização ocidental” (DALLY, 1857, p. 80) (DUDGEON, 1895, p. 98-99).<sup>16</sup>

Observando mais atentamente, notamos que ambiguidades como essa – uma cultura destacada pelo tradicionalismo, um país derrotado e submetido ao “progresso ocidental” – marcaram esse processo de encontros sociais e culturais. Se nos voltarmos ao primeiro contato mais amplo dos europeus com o *kung fu* fora da China, e fonte comum dos dois autores discutidos até aqui, um artigo publicado em 1779 por um jesuíta francês, poderemos destacar mais um ponto de aparente contradição nessas relações (DUDGEON, 1895, p. 78-85) (DALLY, 1857, p. 77-89).

## O kung fu apresentado aos ocidentais: Padre Joseph-Marie Amiot

A primeira descrição e discussão publicada na Europa sobre o *kung fu* como prática corporal terapêutica foi um artigo de um padre missionário, o jesuíta Joseph-Marie Amiot, intitulado *Notice du Cong-fou de bonze Tao-sée* (AMIOT, 1779). Padre Amiot foi uma figura de grande destaque entre os missionários católicos de Beijing, onde chegou em 1751 e viveu até sua morte.<sup>17</sup>

Fizemos referência a uma “aparente contradição” pelo fato de ser um missionário cristão o primeiro a divulgar e, mais importante, a defender a utilidade do conhecimento de uma prática terapêutica originária, e praticada por sacerdotes, de outra fé, o taoísmo. É Amiot quem informa, antes de Dudgeon ou Dally, ser a prática do *kung fu*

<sup>15</sup> O “magnetismo” citado relaciona-se às teorias de Franz Mesmer (1734-1815) quanto ao “magnetismo animal”, uma energia natural e invisível com potencial uso terapêutico; na época, o chamado “mesmerismo” ganhou o sentido de “charlatanismo” para muitos médicos. Os “convulsionários” refere-se a um movimento social e religioso surgido na França do século XVIII envolvendo manifestações de cura junto ao túmulo do líder jansenista François de Paris, enterrado no cemitério de Saint-Médard.

<sup>16</sup> É preciso acrescentar ainda os jornalistas, que se valiam dos trabalhos de tais escritores para seus artigos em jornais e revistas de maior circulação. Como um entre inúmeros casos, podemos citar um artigo de um jornal dos EUA publicado na década de 1870 que entra no debate do “magnetismo” pela aplicação do *kung fu* por sacerdotes taoístas na China (MESMERISM, 1879, s/p).

<sup>17</sup> Sobre a ação jesuíta na região da China (PALAZZO, 2014, p. 13-31), (OLIVEIRA, 2003), (DIDIER, 2000), (DAVIN, 1961).



un vrai exercice de religion qui, en guérissant le corps de les infirmités, affranchit l'âme de la fervitude des sens, la prépare à entrer en commerce avec les Esprits, et lui ouvre la porte de je ne fais quelle immortalité, où l'on arrive sans passer par le tombeau (AMIOT, 1779, p. 441).<sup>18</sup>

Caso considerássemos a situação de forma plana e simples, o missionário jesuíta não deveria demonstrar interesse ou divulgar tal prática “pagã”. Entretanto, não há contradição ao nos lembrarmos da íntima relação construída por essa ordem católica desde seu reconhecimento papal, em 1540, com a ciência e o conhecimento. Para nosso tema, basta destacar que no princípio do século XVII, jesuítas como o italiano Matteo Ricci (1552-1610) receberam permissão imperial para permanecer em Beijing por seu conhecimento em astronomia, cartografia, matemática e técnicas mnemônicas. Foram eles, por exemplo, os primeiros a traduzirem, para o chinês, tratados de conhecimento ocidentais, como as obras de geometria de Euclides (FAIRBANK; GOLDMAN, 2006, p. 151-152) (SPENCE, 1995, p. 60, 86).

Referindo-se ao padre português Gabriel de Magalhães, que viveu na China entre 1640 e 1667, diz a esse respeito a pesquisadora Carmen Palazzo:

O missionário colocou os chineses na mesma posição dos europeus em matéria de criação literária e descreve a China como uma sociedade que se encontra no mesmo patamar de desenvolvimento da Europa, e até mesmo mais avançada na consideração pelos acadêmicos e no papel que eles representam dentro do Estado. (...) A recíproca também era verdadeira e os chineses desde o final do século XVI, manifestavam grande interesse nos conhecimentos europeus de astronomia, matemática e cartografia (PALAZZO, 2014, p. 25).

Não é exagero afirmar o papel fundamental dos missionários jesuítas para o estabelecimento do contato entre as culturas europeias e chinesa, desde o século XVI, e o caráter eminentemente relacional, em um sentido de mutualidade, nesse contato. Não se trata, porém, de relações isentas de desigualdade e jogos de força na construção da cultura chinesa para os europeus e vice-versa. “Foi, portanto, um duplo movimento em relação ao Outro que teve como característica a consciência de que havia a possibilidade de troca, de diálogo entre ambas as partes” (PALAZZO, 2014, p. 25).<sup>19</sup>

Nosso autor específico, Joseph-Marie Amiot, continuaria exercendo esse papel no século XIX através de seus escritos, em especial com os 17 volumes de suas *Memoires concernant...*, publicados entre 1776 e 1791 em Nyon (França), com relatos sobre o país asiático, traduções de textos chineses para o francês e ensaios. Entre estes se inclui o mencionado texto pioneiro sobre o *kung fu*, palavra que, apesar da origem chinesa, teve seus sentidos construídos na Europa e Américas ao longo de décadas, com todas as ambivalências das relações entre “oriente” e “ocidente”.

<sup>18</sup> “um verdadeiro exercício de religião que, na cura do corpo de enfermidades, libertada a alma da escravidão dos sentidos, a prepara para entrar em relação com os Espíritos, e lhe abre a porta de não sei qual imortalidade, onde chegamos sem passar pelo túmulo.”

<sup>19</sup> Peço ao leitor a compreensão pela simplificação persistente ao referir-me às “culturas europeias” ou “ocidentais”, e também “chinesa”. É evidente sua multiplicidade social e cultural, mas essa abordagem panorâmica se mostra necessária ao foco problematizador desta pesquisa: a construção histórica dos sentidos para o *kung fu* – exatamente elaborados em uma tendência à homogeneização cultural pelos indivíduos e instituições (chineses e europeus) frente a seu *outro*.

É de Amiot a explicação inicial do que compunha a prática do *kung fu*, posteriormente retomada por Nicolas Dally em meados do século XIX e John Dudgeon em seus últimos anos. Nas palavras sintéticas do jesuíta: “...nous disons que le *cong-fou* consiste dans une certaine posture en laquelle on se tient quelque temps, en respirant de quelqu’une des manières dont nous avons parlé” (AMIOT, 1779, p. 445).<sup>20</sup>

Como citado, o missionário não deixa de mencionar os propósitos religiosos da prática. Entretanto, mais uma vez em consonância com os autores posteriores, explicita uma postura racionalista do estudioso europeu ao defender a possibilidade da separação dos aspectos taoistas do *kung fu* e um uso pragmático de suas características medicinais – “científicas”, diriam mais enfaticamente no século seguinte –, que o leva a “proposer aux Physiiciens et aux Médecins d’Europe, d’examiner si la partie médicinale du *Cong-fou* des *Tao-sée* est réellement une pratique de médecine dont on peut tirer parti pour le soulagement et la guérison de quelques maladies” (AMIOT, 1779, p.443).<sup>21</sup>

Segue então, no restante do texto, discorrendo sobre a “parte prática do *Kung fu*” e “os princípios da medicina chinesa sobre os quais ele foi fundado” (AMIOT, 1779, p.443). Amiot explica esses princípios como a busca pelo favorecimento, por exercícios físicos e respiração, da “hidráulica” do corpo, ou seja, pela promoção da fluidez e balanceamento do “sangue, humores e espírito” que circulam pelo organismo. Termina seu texto apresentando alguns desses exercícios através de ilustrações (AMIOT, 1779, p.448-449).<sup>22</sup>

Em resumo, pelo menos entre o ano de 1779, com a publicação de *Notice du Cong-fou des bonze Tao-sée* do missionário jesuíta, e a década de 1890, com médicos e cientistas como John Dudgeon, os sentidos gerais para o conceito *kung fu* nos países europeus, e também nos EUA, era bem específico. Relacionava-se a exercícios físicos e respiratórios praticados através de posturas preestabelecidas, além de um conjunto de procedimentos terapêuticos a eles relacionado que incluía massagens e pressões do corpo.

Mesmo tendo uma origem religiosa, com monges taoistas em sua busca pela vida longa e imortalidade, o *kung fu* despertou interesse dos europeus como uma metodologia passível de ser utilizada pela medicina na manutenção da saúde e tratamento de doenças. Como tal, tornou-se objeto de estudos e discussões entre pesquisadores em um esforço de tradução da prática chinesa para a linguagem e conjunto simbólico das ciências ocidentais.

Toda essa construção de significados deu-se através de relações sociais muitas vezes turbulentas e conflituosas entre chineses e ocidentais, envolvendo o imperialismo, guerras, embates culturais e religiosos – que não se tornaram tão explícitas até aqui em nossa narrativa devido a uma opção de análise de fontes que permitisse um esclarecimento dos sentidos iniciais de *kung fu* no ocidente. Entretanto, para continuar nossa busca genealógica sobre essas construções sociais devemos deixar a exposição do debate de publicações, através de uma aparente “história intelectual” restrita aos

<sup>20</sup> “dizemos que o *kung-fu* consiste em uma determinada postura na qual se permanece algum tempo, respirando de alguma das maneiras que falamos.”

<sup>21</sup> “propor aos Fisiologistas e Médicos da Europa, examinar se a parte medicinal do *Kung fu* de *Tao-sée* [taoistas] é realmente uma prática da medicina que pode ser aproveitada para o alívio e cura de algumas doenças.”

<sup>22</sup> As ilustrações estão em cinco páginas não numeradas entre as páginas 450 e 451.

livros, para evocar a elaboração de outras compreensões do *kung fu* em movimentações sociais imersas em choque direto entre indivíduos e grupos.

De fato, os sentidos de *kung fu* começam a serem transformados, a partir dos últimos anos de 1890, junto a um conflito que mobilizaria uma guerra envolvendo nove países, a Guerra dos Boxers.

## O Levante e a Guerra dos Boxers: transformações sociais na China

O *kung fu* parece possuir um significado de exercícios terapêuticos para os ocidentais, pelo menos de forma predominante, não além de 1900. A partir desse momento, os sentidos sociais do conceito começam a se transformar rapidamente junto a acontecimentos extremamente marcantes para as relações entre chineses, europeus e norte-americanos: o Levante dos Boxers (1898-1900) e, em seguida, a Guerra dos Boxers (1900).

Iniciando-se como focos de revoltas de caráter popular em algumas vilas da província de Shandong, leste do país, os conflitos pontuais envolvendo chineses e missionários cristãos ocidentais (e seus convertidos) dariam origem a uma guerra em meados do ano de 1900 que colocaria em oposição o Império Chinês às chamadas “Oito Potências”: Grã-Bretanha, Estados Unidos, Alemanha, França, Rússia, Japão, Itália e Áustria. Essa guerra teve um papel fundamental na transformação das construções de sentidos para o *kung fu*, de uma prática para a manutenção da saúde e cura de doenças para as artes marciais tradicionais da China.<sup>25</sup>

O próprio conflito internacional é em si repleto de significados nas memórias sociais. Alguns pesquisadores e jornalistas elaboram uma memória sobre os eventos colocando em relevo um caráter de “fanatismo” dos “boxers” – título pelo qual ficaram conhecidos, na imprensa ocidental, os camponeses, em sua maioria, participantes dos grupos em revolta contra os cristãos e, mais tarde, contra os exércitos aliados. Supersticiosos, ignorantes, cruéis e xenófobos, esses revoltosos atacariam e matariam estrangeiros e cristãos em diferentes vilas e cidades chinesas encorajados pela crença de que seus rituais e encantamentos os deixariam invulneráveis a espadas, lanças e até mesmo balas (BICKERS; TIEDEMAN, 2007, p. XI) (ELLIOTT, 2002, p. 8).

Por outro lado – ou, até, ao mesmo tempo nas memórias criadas sobre os eventos – o Levante dos Boxers e a guerra que se seguiu revelaria a resistência de uma população afetada e humilhada por um imperialismo estrangeiro extremamente agressivo (BICKERS; TIEDEMAN 2007, p. XI-XII). O agravamento de uma rebelião de caráter local para um choque internacional de várias nações revelaria erros e excessos da política externa de países expansionistas como Grã-Bretanha e França (ELLIOTT, 2002, p. 26-28).

Quem eram esses “boxers”, quais foram suas motivações e como se deram os embates com cristãos e estrangeiros? Essa questão é fundamental para nossa problemática central: as construções históricas dos sentidos do conceito de *kung fu*.

Obviamente, a palavra “boxer” (boxeador) tem origem ocidental, mais

<sup>25</sup> Oficialmente a guerra estendeu-se de 21 de junho de 1900, quando a Imperatriz Regente Cixi publicou o decreto do estado de beligerância com os oito aliados, até 7 setembro de 1901, com a assinatura do “Protocolo Boxer”. Porém, as batalhas principais entre os países cessaram em agosto de 1900, com a tomada de Beijing pelos aliados e a fuga da corte imperial da capital.

especificamente inglesa. Trata-se de um termo genérico pelo qual os estrangeiros residentes na China, seguidos por toda imprensa europeia e norte-americana e seus governos, conseguiam definir para seus compatriotas quem eram aqueles sujeitos em revolta. Chineses que praticavam uma espécie exótica de pugilismo – tendo aqui como parâmetro o boxe inglês – é o que vemos em vários relatos.<sup>24</sup>

Naquele momento, até 1900, *kung fu* carregava seus sentidos médico-terapêuticos, sendo as artes marciais chinesas algo de difícil compreensão para os ocidentais e, mais ainda, de distinção em suas inúmeras nuances. Remetendo-nos ao antropólogo Marshall Sahlins, as pessoas dão sentido às coisas do mundo partindo de categorias simbólicas existentes em sua própria cultura – e o boxe era o que se tinha à disposição para criar uma relação de cognição com a cultura marcial chinesa (SAHLINS, 2003, p. 7-8).<sup>25</sup>

No entanto, as relações simbólicas e culturais estão em constante dinâmica na vida social dos indivíduos, e novos sentidos são elaborados historicamente. Trata-se de transformações concretas, surgidas na vivência cotidiana de pessoas reais em seus sentimentos, desejos, incertezas, projetos e disputas por poder. Retomando a introdução desse texto, não é possível uma história genealógica dos sentidos de um conceito fora de uma perspectiva social. Por esse motivo, tentaremos nos aprofundar, gradativamente, em alguns eventos e relações específicos, estabelecidos por alguns desses grupos “boxers” e suas técnicas de artes marciais, para o prosseguimento de nossa discussão genealógica sobre os sentidos do *kung fu* na Europa e América.

Os grupos de artistas marciais que posteriormente se engajariam junto ao exército oficial chinês na guerra contra as Oito Potências possuíam existência e propósitos anteriores ao conflito internacional, sendo essencialmente milícias locais formadas por habitantes de diferentes vilas para a autodefesa contra assaltantes e outras formas de violência cotidiana. O mais famoso desses grupos, que inspiraria o epíteto “boxer” usado na imprensa ocidental era, no ano de 1900, o *Yihequan* (义和拳) – algo como “Lutadores Unidos na Retidão” – surgido no oeste da província de Shandong (COHEN, 1997, p. 16).

Interessante notar que o termo “boxer” é de origem incerta como tradução para *Yihequan*; até os testemunhos da época não conseguem precisar como a palavra ganhou o uso comum na imprensa, já que, na época dos maiores conflitos, o próprio grupo miliciano preferia referir a si mesmo como *Yihetuan* (义和团, “Sociedade Unida na Retidão”) (LANDOR, 1901, p. 1-2). Mesmo que a palavra *quan* (拳) possa ter um sentido de “punho”, “boxers” ganhou na imprensa um caráter mais amplo que uma simples

<sup>24</sup> É incrivelmente abundante os relatos publicados como livro durante, e logo após, a guerra, fora as entrevistas em jornais e cartas privadas de testemunhas do Levante e, também, da Guerra dos Boxers. Em poucos exemplos e, aqui, restritos ao idioma inglês: COLTMAN, Robert. *Beleaguered in Peking: the Boxer's War against the foreigner*. Philadelphia: F.A. Davis Company, 1901 (professor na Universidade Imperial); BEALS, Zephanian. *China and the boxers: a short history on the boxer outbreak...* New York: M.E. Munson, 1901 (missionário); FORSYTH, Robert. (ed). *The China martyrs of 1900: a complete roll of the christian heroes...* New York/Chicago/Toronto: Fleming H. Revell, 1904 (missionário); BARNES, Arthur. *On the active service with the chinese regiment: a record of the operations...* London: Grant Richards, 1904 (militar); SMITH, Arthur. *China in convulsion*. New York/Chicago/Toronto: Fleming H. Revell, 1901 (missionário); EDWARDS, E. *Fire and sword in Shansi: the story of martyrdom...* Edinburgh/London: Oliphant Anderson & Ferrier, 1907 (médico); GORDON, Charles. *Gordon's campaign in China by himself*. London, Chapman and Hall, 1900 (militar) etc.

<sup>25</sup> Sobre a prática do boxe na Inglaterra e EUA da época, ver MONTEIRO, 2017.

tradução do nome do grupo: a palavra é também uma tentativa de *explicação* sobre quem seriam aqueles indivíduos.

*Yihequan* (ou *Yihetuan*) estava longe de ser uma associação miliciana coesa e estável. Entre 1898 e 1900 houve influências múltiplas entre diferentes agrupamentos de defesa de diversas vilas de Shandong e da vizinha província de Zhili (hoje, com um território um pouco modificado, chamada Hebei). Inicialmente, cada grupo sustentava-se tecnicamente como uma escola de artes marciais específicas, mas com o passar do tempo – veremos adiante –, estabeleceram-se entre eles trocas mútuas, fusões de rituais, formas de luta e mudanças de nomes. Exemplos de associações/escolas de lutadores desse período e regiões, que exerceram influências entre si, são: *Hongquan* (“Punho Vermelho”), *Meihuaquan* (“Punho Flor de Ameixa”), *Shenquan* (“Punho Espiritual”), *Houquan* (“Punho de Macaco”), *Yinyangquan* (“Punho Yin e Yang”), além de *Yihequan* propriamente dito (COHEN, 1997, p. 16-17).

O pesquisador Joseph Esherick dá grande destaque à situação social particular de Shandong, especialmente em sua região noroeste, de múltipla fronteira com Zhili, Jiansu, Anhui e Henan, cuja insegurança e pouco guarnecimento de tropas oficiais favoreceu a formação de milícias locais e grupos de artes marciais:

Repeated invasions by northern tribes encouraged the development of martial habits in self-defense; and natural and human disasters so disrupted social order that these virtues often led to a life of banditry. This was, after all, the area of China’s classic Robin Hoods – the Song Dynasty band immortalized in the novel *Water Margin* (ESHERICK, 1997, p. 45).<sup>26</sup>

A presença e o aumento gradativo das atividades missionárias cristãs (católicas e protestantes) em Shandong e Zhili também são elementos importantes nessa história, pois de alguma forma começaram a transformar as relações comunitárias cotidianas dos habitantes das vilas da região:

In the Shandong University surveys of older peasants from the Boxer areas, no complaint is more common than the unfair advantage Christians gained from their foreign connection – especially in law suits before the local magistrate. The Chiping peasants had a colloquial expression for this sort of behavior: *cheng yang jir* (relying on foreign strength) (ESHERICK, 1997, p. 83).<sup>27</sup>

Na prática, um chinês convertido ao cristianismo passava a ter privilégios frente

<sup>26</sup> “Repetidas invasões de tribos do norte incentivaram o desenvolvimento de hábitos marciais para autodefesa e desastres naturais e humanos perturbaram tanto a ordem social que essas virtudes muitas vezes levaram a uma vida de banditismo. Este era, afinal, a área da China dos clássicos Robin Hoods – o bando da Dinastia Song imortalizado no romance *À margem d’água*.” O autor refere-se ao famoso romance *Shuihu Zhuan*, escrito no século XIV, (aprox. 1296-1372), por Shi Naian, e aparentemente baseado na história real de um grupo de salteadores liderados por Song Jiang.

<sup>27</sup> “Nas pesquisas da Universidade Shandong com velhos camponeses das áreas dos Boxers, nenhuma queixa é mais comum do que a vantagem injusta que cristãos adquiriram por sua conexão estrangeira – especialmente em processos judiciais perante o magistrado local. Os camponeses Chiping tinha uma expressão coloquial para esse tipo de comportamento: *cheng yang jir* (contando com força estrangeira).” Esherick cita os relatos gravados por pesquisadores da Universidade de Shandong entre 1965-66 de moradores idosos da região sobre o levante e a guerra da virada do século, inclusive com ex-boxers e camponeses das vilas em que eles atuavam.



aos juízes e governantes locais em eventuais disputas judiciais (formais ou informais) com não-cristãos devido à posição de poder dos missionários estrangeiros na China. Além disso, os novos cristãos eram compelidos a afastarem-se da vida comunitária, viam-se constrangidos a não participar dos eventos no templo local, não realizar o culto aos antepassados, modificar as formas das cerimônias de funerais e casamentos (ESHERICK, 1997, p. 86).

Considerando a proporção crescente de convertidos (em 1850 haviam 5.736 católicos, em fins de 1890, 47.221 católicos, mais 14.776 protestantes), o desequilíbrio nas relações de força no dia a dia dos coabitantes de um mesmo povoado e a ruptura de laços de afetividade e pertencimento começou a gerar grande tensão social. Em casos mais extremos, contribuíram também as disputas de terras – algumas vezes pertencentes ao templo da cidade – para a instalação de igrejas ou construções estrangeiras, como ocorreu na cidade de Liyuantu, em 1864 (ESHERICK, 1997, p. 22-24, p. 77-79).

Retomando nosso foco de interesse mais imediato, as associações de artes marciais que atuavam como milicianos nas vilas e povoados contra investidas de assaltantes, vemos somar mais um elemento nessa instabilidade social. Elemento que levou a iniciarem ataques diretos e violentos a estrangeiros e convertidos, com o incêndio de casas e igrejas, espancamentos e assassinatos. Através do exemplo da atuação de um desses grupos, o *Dadaohui* (大刀会, “Sociedade da Grande Lâmina”) contra católicos de origem alemã, no oeste de Shandong, explica Paul Cohen:

Christian communities grew, partly (as had been the case ever since the legalization of the propagation of Christianity in China in 1860) by absorbing people in need of protection from the law. The latter were attracted to the secure shield of the Catholic church, with its legally immune (and convert-hungry) foreign missionary leadership. As, in these circumstances, the line between Christians and bandits became increasingly indistinct – on one occasion in 1895 a sizable contingent of bandits, after suffering defeat at the hands of the Big Swords, claimed membership in the Catholic church in order to avoid being arrested by “the rich people” (COHEN, 1997, p. 19).<sup>28</sup>

Em síntese, muito mais do que simples diferenças religiosas ou xenofobia, os conflitos que geraram o levante “boxer” contra estrangeiros e/ou cristãos giravam em torno de disputas por influência político-social, domínio e poder sobre terras, manutenção ou transformação de hábitos e laços de convivência comunitária (ESHERICK, 1997, p. 114).

<sup>28</sup> “Comunidades cristãs cresceram, em parte (como havia sido o caso desde a legalização da propagação do cristianismo na China em 1860), absorvendo pessoas com necessidade de proteção contra a lei. Estes últimos foram atraídos para o escudo seguro da Igreja Católica, com o sua juridicamente imune (e faminta por convertidos) liderança missionária estrangeira. Assim, nessas circunstâncias, a linha entre cristãos e bandidos ficou cada vez mais indistinta – em uma ocasião, em 1895, um contingente considerável de bandidos, depois de sofrer derrota nas mãos da Grande Faca [*Dadaohui*], clamou pela filiação na Igreja Católica, a fim de evitar ser preso pelas “pessoas ricas”. “Pessoas ricas” refere-se ao fato de que a maior parte dos membros da *Dadaohui* era grandes e médios proprietários de terras, que formaram a milícia para defenderem suas propriedades, especialmente após a redução da presença das tropas imperiais devido à Guerra Sino-japonesa (1894-95) (COHEN, 1997, p. 17).

## Os Boxers e o kung fu, da terapia à preparação para a luta: novos sentidos para o conceito em 1900

Após esse panorama sobre as transformações e conflitos sociais que envolveram os grupos de artistas marciais – os “boxers” de forma genérica para os ocidentais – observaremos mais de perto as transformações técnicas em algumas de suas formas de combate para tentar compreender a genealogia do *kung fu* entendido como um sinônimo de “arte marcial”. Para isso, vamos nos concentrar em uma associação específica entre as várias existentes em Shandong e Zhili nos anos de 1890, a mencionada *Dadaohui*. Veremos como este grupo (e todos os outros) construía-se ritual, técnica e socialmente em relações constantes com outras associações e seus estilos de luta particulares, como o *Yihequan*, *Meihuquan* e *Shenquan*.

*Dadaohui* atuou especificamente nas regiões de Cao e Shan, no sudoeste da província, por volta de 1895. Uma das principais técnicas praticadas por seus integrantes era chamada *Jinzhongzhao* (金钟罩), ou “Armadura do Sino Dourado”, que seria posteriormente apropriada e fundida a rituais de possessão pelos membros da *Yihequan* – voltaremos a esse importante acontecimento mais adiante (COHEN, 1997, p. 17). Como mencionado em nota anterior, a composição principal da associação era de proprietários de terras, preocupados com a proteção de suas posses em uma região de intenso tráfego comercial, mas com fronteiras desguarnecidas e inseguras, sejam por soldados ou acidentes geográficos, como montanhas, vales ou florestas (ESHERICK, 1997, p. 106).

*Jinzhongzhao* era uma entre várias técnicas utilizadas nas escolas de artes marciais que visavam aumentar a resistência física do praticante contra ferimentos e contusões durante as lutas.<sup>29</sup> Há registros de sua existência pelo menos desde fins do século XVIII como uma técnica de invulnerabilidade a lâminas, treinada através de exercícios respiratórios e recebimento de golpes com tijolos, bastões e, depois, facas e espadas. Encantamentos simples também compunham a prática da *Jinzhongzhao*, com a queima de amuletos de papéis vermelhos e a ingestão das cinzas (ESHERICK, 1997, p. 97, p. 105) (COHEN, 1997, p. 101).<sup>30</sup>

A partir de meados dos anos de 1890, intensificaram a chegada de notícias nos países ocidentais sobre ataques contra missionários e cristãos através de cartas de padres e reverendos, testemunhos de viajantes, mensagens telegráficas de diplomatas e comerciantes. Naturalmente, jornalistas, escritores e políticos necessitavam elaborar explicações para seus compatriotas sobre práticas tão “exóticas” – em seus pontos de vista – daqueles chineses. A comparação com o boxe inglês não parece ter sido suficiente, mesmo que o nome “boxer” tenha prevalecido, pois, como explicar tamanha confiança para o combate físico conforme insistiam os relatos? O que dava àqueles lutadores em revolta a aclamada “invulnerabilidade”, que os levava até mesmo a enfrentar o disparo de armas de fogo dos missionários em defesa?

<sup>29</sup> Embora realizada sob outras formas e motivações, *Jinzhongzhao* é conhecida e praticada hoje, muitas vezes em conjunto com outra técnica de caráter semelhante, também muito difundida no século XIX, a *Tiebushan* (铁布衫), ou “Camisa de Ferro”. Sobre essa última, ver uma de suas variações atuais em (CHIA, 2005).

<sup>30</sup> As notícias mais remotas apontam sua utilização pelos revoltosos da Levante dos Oito Trigramas, tentativa de derrubada da Dinastia Qing em nome da restituição da Dinastia Ming pelo grupo *Baguajiao*, em 1813.

Pesquisadores a nós contemporâneos, como Paulo Cohen e Joseph Esherick, utilizam-se do termo *qigong* (气功, “Trabalho de Energia”), hoje bem conhecido e aceito como definição para o tipo de exercício físico, mental e respiratório como utilizado na técnica da *Jinzhongzhao* (COHEN, 1997, p. 101) (ESHERICK, 1997, p. 106). Porém, o desafio para jornalistas e escritores do século XIX era responder às perguntas colocadas por seus leitores buscando aproximações com símbolos linguísticos cujos significados já estivessem presentes culturalmente na Europa e EUA. O paradigma de compreensão utilizado foi, então, as práticas apresentadas desde as primeiras publicações do Padre Joseph-Marie Amiot, nos 1700, e debatidas por médicos e pesquisadores como Nicolas Dally e John Dudgeon (entre outros), ao longo do século XIX, o *kung fu*.

Como um indício dessa transformação de sentidos, podemos citar uma publicação na *National Geographic Magazine*, pelo articulista Llewelly James Davis, em julho de 1900.<sup>31</sup> Nela, o autor discorre sobre o grupo que estava “colocando a China de cabeça para baixo” e “forçando a atenção de todo o mundo”, comumente chamado “Boxers” na imprensa dos Estados Unidos (DAVIS, 1900, p. 23). O artigo possui um tom descritivo, buscando levar ao leitor uma explicação sobre aqueles chineses que ocupavam cada vez mais páginas nos jornais, embora suas ações e motivações permanecessem de difícil compreensão.

Davis não se furta a uma escrita de didática etnocêntrica, com afirmações simples e em contradição com os autores discutidos anteriormente, Amiot, Dally e Dudgeon. “A grande maioria dos chineses é inteiramente ignorante aos simples fatos da ciência natural”, defende, sendo as práticas dos “boxers” sustentadas em pura “superstições” e culto aos espíritos (DAVIS, 1900, p. 23):

The organizer of the Boxers have used this superstitious disposition for the furtherance of their ends. They have confidently asserted that those properly initiated into the mysteries of this cult, and whose “Kung fu” or exercise of its rules was perfect would by virtue of this practice become invulnerable, and thus be protected against all bullets or knives (DAVIS, 1900, p. 23).<sup>32</sup>

Mais uma vez o dinamismo das relações sociais na história correlaciona-se com as transformações nos sentidos construídos pelas pessoas para os conceitos. Se desde o século XVIII até fins do século XIX, diferentes autores interessados em apresentar aspectos positivos da cultura chinesa a seus concidadãos, no ocidente, esforçaram-se para apartar elementos religiosos da prática do *kung fu*, “elevando-o”, digamos assim, a uma potencialmente útil terapia científica; com os “boxers”, há a necessidade de reorganização de significados.

Llewelly Davis conota ao *kung fu* não mais um sentido médico ou terapêutico, mas militar. Não se trata de um sinônimo de “arte marcial”, como a partir da segunda metade do século XX, com o todo o conjunto conceitual e simbólico que atribuímos hoje

<sup>31</sup> Além da revista em si, como de praxe na imprensa da época, o texto foi reproduzido integral ou parcialmente em diversos jornais, como em *The New York Times*, de 15/07/1900 e *The Evening Star*, de 28/07/1900. Valho-me aqui do texto veiculado nesta última publicação (DAVIS, 1900, p. 23).

<sup>32</sup> “O organizador [liderança] dos Boxers tem usado essa disposição supersticiosa como apoio de seus objetivos. Eles têm afirmado confiantemente que aqueles devidamente iniciados nos mistérios deste culto, e cujo “Kung fu” ou o exercício de suas regras fossem perfeitos, iria, por virtude dessa prática, tornar-se invulnerável e assim ser protegido contra todas as balas ou facas.”

ao termo, mas de exercícios cuja prática volta-se ao combate, visando a invulnerabilidade a golpes, facas e balas. Além disso, trata-se, para o autor, de um ritual repleto de superstição – distanciando-se o *kung fu* dos aspectos de racionalidade e cientificidade.

Há no artigo da *National Geographic Magazine* um sutil indício que pode nos ajudar a compreender os caminhos dessa transformação dos sentidos do *kung fu*. Ao tentar explicar a seus leitores o que seria aquela sociedade de lutadores, Davis mostra-se inseguro para lhe indicar um nome. “Boxers” é um dos títulos mais usados pela imprensa dos EUA, diz, e ele parece ser um sinônimo para “Spirit Boxers”, que na região de Shandong é chamado “Ta Tao Hui” (*Dadaohui*) (DAVIS, 1900, p. 23).

É claro que não devemos cobrar do repórter, ao escrever no calor do momento de eventos ocorridos do outro lado do mundo e repletos de lacunas e ambiguidades em seus relatos, precisão nas informações. Não é esse o caso. Entretanto, quando Davis constrói em sua narrativa a união de três grupos distintos (*Dadaohui*, *Shenquan* e *Yihequan* – os “Boxers” a que se referia a imprensa em geral), que possuíam técnicas distintas de preparação para o combate, ele nos fornece uma pista de como o *kung fu* de “ciência terapêutica” transforma-se em “arte para a guerra”.<sup>33</sup>

Dos três grupos mencionados, tudo leva a crer que *Dadaohui* era uma organização mais antiga, sendo uma das fontes de influência para os “boxers” da *Yihequan*. Como explicado, uma de suas principais técnicas preparatórias para o enfrentamento de bandidos, assaltantes e, mais tarde, cristãos e/ou estrangeiros eram os exercícios físicos e respiratórios da *Jinzhongzhao*. Essencialmente tratava-se de uma prática de cultivo corporal não muito diferente das técnicas de *kung fu* descritas por Amiot, Dudgeon e Dally, cujos objetivos iniciais também eram a promoção da saúde e cura de doenças. Entretanto, gradativamente seus métodos foram utilizados e adaptados para adquirir-se resistência corporal a traumas e golpes (COHEN, 1997, p.31).

Um membro do governo local da cidade de Xuzhou (em Jiangsu) deixou um relato de um treinamento de *Jinzhongzhao*, que Joseph Esherick afirma não divergir muito da técnica praticada em outras regiões. Após queimar incenso e fazer oferendas com água, escreviam em um tecido branco orações como “Patriarca, Duque de Zhou. Imortais da Flor de Pêssego. Sino Dourado, armadura de ferro, proteja meu corpo”. Além de pronunciar encantamentos, misturavam as cinzas destes tecidos com água e tomavam.

Then [the teacher] breathes in from above the lantern, and blows out over [the initiate’s] entire body. Then he beats him with a brick and a staff. After chanting the spell for three nights, one can withstand swords. It is said that after chanting for a long time, even firearms cannot harm one. It’s much like breathing exercises (*yun-qi*). Where the “breath” (*qi*) moves, even a fierce chop cannot penetrate. But if one loses concentration, then the blade will enter. The simple people do not understand, and think it a magical technique (ESHERICK, 1997, p. 105).<sup>34</sup>

<sup>33</sup> *Dadaohui* ganhou destaque nos documentos oficiais chineses em 1895-96, na região sudoeste de Shandong e norte de Jiangsu. *Shenquan*, em 1896, no nordeste da província. Há indícios da existência de escolas de artes marciais homônimas a estas duas participando de revoltas no século XVIII, respectivamente em Anhui (1735) e Zhejiang (1766), bem como um grupo de “arruaceiros” denominado *Yihequan* agindo nas fronteiras de Shandong, Jiangsu, Anhui e Henan, em 1808. Joseph Esherick insiste, porém, que a ligação direta destas associações com as de fins do século XIX é altamente questionável (ESHERICK, 1997, p. 46).

<sup>34</sup> “Então [o professor] expira sobre a lanterna e sopra sobre corpo inteiro [do iniciado]. Em seguida, ele

Em um primeiro contato com a descrição desse treinamento, o leitor familiar com as modernas técnicas respiratórias (terapêuticas ou marciais) de *qigong* pode não reconhecer ali muito mais que um ritual, talvez, “semirreligioso” ou “mágico”. Como avisa o próprio magistrado autor do relato, vemos o exercício em uma construção popular, imerso na cultura camponesa e diferente das formas praticadas pelas classes mais altas e/ou urbanas – como nos serviços oferecidos pelos barbeiros e professores particulares mencionados por Dudgeon – daquela, e mais ainda, de nossa época.<sup>35</sup> Mais do que isso – e este é um ponto importante para nossa pesquisa – autores como Amiot e o próprio Dudgeon assumidamente haviam apresentado aos europeus o *kung fu* em uma forma e linguagem “cientificizada” sob os padrões ocidentais, “depurando-o” previamente de seus aspectos “religiosos” originais.

Há ainda um elemento fundamental a ser destacado na comparação da *Jinzhongzhao* com as técnicas de invulnerabilidade utilizadas posteriormente pelos “Boxers” de 1898-1900, a *Yihequan*. *Jinzhongzhao*, conforme praticado pela *Dadaohui*, limitava-se a uma técnica de resistência a ataques e não uma arte marcial propriamente dita. Os integrantes da *Yihequan*, por outro lado, possuíam uma forma de treinamento diferente que, para testemunhas e a imprensa ocidental tornou-se a característica mais marcante desses “boxers”.<sup>36</sup> Essa técnica envolvia a posse espiritual do praticante e assegurar-lhe-ia não apenas a invulnerabilidade física, mas a habilidade de lutar propriamente dita.

Como *Jinzhongzhao*, o método e ritual dos membros da *Yihequan* variavam de acordo com o campo de treino de cada vila ou cidade. A citação a seguir é de um oficial local de Zhili, que visitou em maio de 1900 uma área de treinamento “boxer” no templo da vila de Gaoqiao. Após notar a juventude dos praticantes, entre 8 e 14 anos, e, no altar, placas em honra a Guangong, Zhang Fei e Zhao Yun – generais que se tornaram símbolos da virtude marcial popular através da literatura e do teatro, relata:<sup>37</sup>

After paying their respects to these gods, the boys positioned themselves solemnly on either side of the altar. Suddenly their faces turned red and they stared straight ahead. Frothing at the mouths, they began to shout and laugh and strike blows with their fists and feet. Even those who were only seven or eight years of age leaped several feet into the air. They moved forward and retreated, go up and lay down, turned to the front or to the rear in unison, as if directed by a single person. Some of the local elders, seeing that I had come to look, asked whether we had anything like this in the south. I asked them: “Who teaches the boxing?” In reply they said: “There is no boxing instructor at all. Only gods who attach themselves to the boys’ bodies, after which the latter

bate nele com um tijolo e um bastão. Depois de evocar o feitiço por três noites, podem-se suportar espadas. Diz-se que depois de evocar por um longo tempo, até mesmo armas de fogo não podem prejudicá-lo. É muito parecido com exercícios de respiração (*yun-qi*). Onde a “respiração” (*qi*) se move, mesmo um golpe feroz não pode penetrar. Mas se a pessoa perde a concentração, então a lâmina entrará. As pessoas simples não entendem e consideram-na uma técnica mágica.”

<sup>35</sup> Note-se o caráter mais marcante de exercício e prática de cultivo de *Jinzhongzhao* do que uma simples “mágica” na necessidade de uma ampliação gradativa, com o tempo de treinamento, das armas utilizadas para golpear o aprendiz.

<sup>36</sup> Nas palavras de Davis, os “exercícios de ginástica que constituem o centro do treinamento militar [*drill*] da sociedade [*a Yihequan*]” (DAVIS, 1900, p. 23).

<sup>37</sup> Apesar da existência histórica dos três, a literatura, no caso a obra *Romance dos Três Reinos* e a ópera, apresentada de forma itinerante nas vilas, teve um papel fundamental para a “deificação” de tais personagens na cultura popular camponesa. Ver (LO, 2002).



are able to do the [boxing] exercises. It is called Spirit Boxing [Shenquan]. After eighteen days of practice, they achieve mastery (COHEN, 1997, p. 97).<sup>38</sup>

Anteriormente, tais possessões espirituais tinham como principal objetivo a cura de enfermidades. Somente em um segundo momento – por provável influência das práticas da *Dadaohui*, já famosa por suas técnicas de resistência física e pelas ações contra os cristãos – elas começaram a voltar-se à conquista da invulnerabilidade para a luta (COHEN, 1997, p. 28) (ESHERICK, 1997, p. 228).

O texto de Llewelly Davis, publicado no auge dos conflitos internacionais da Guerra dos Boxers, em julho de 1900, não apresenta *kung fu* com o sentido direto de “arte marcial” – sinonímia comum em nossa época –, mas claramente o conceito deixa de ligar-se a uma terapia médica para compor o significado de um exercício de preparação corporal dos “boxers” chineses para engajarem-se em combate. A aproximação dos sentidos torna-se mais íntima quando percebemos que a “disposição supersticiosa” de evocação dos espíritos através dos “exercícios de ginástica” de *Yihequan* (ou *Shenquan*, como coloca Davis) permitem-lhe adquirir, além da resistência a armas, a habilidade de lutar em si (DAVIS, 1900, p. 23).

## Considerações finais

Um “ponto de metamorfose” exato e bem delineado dos sentidos de *kung fu* para europeus e norte-americanos de “terapia” e “ciência chinesa para a saúde” para “arte marcial” permanece fora de nosso alcance. Se não para a explicação historiográfica como um todo, pelo menos para os objetivos desse artigo, mas convido os colegas historiadores a se debruçarem sobre o tema e me auxiliarem a complementar essa pesquisa.

Esse limite existe, em primeiro lugar, porque nossa proposta foi a realização de uma genealogia, em um sentido nietzschiano – a busca pelas questões, relações e conflitos que levaram à construção de algo e não a “coisa em si” em sua suposta essência. Nesse caso, relações e conflitos extremamente complexos e muitas vezes traumáticos entre chineses, europeus e norte-americanos, envolvendo imperialismo, resistências e guerras, do século XVIII ao XIX.

Em segundo lugar, a continuidade do estudo sobre o *kung fu* compreendido

<sup>38</sup> “Depois de demonstrar respeito a esses deuses, os meninos se posicionaram solenemente em ambos os lados do altar. De repente, seus rostos ficaram vermelhos e eles fitaram diretamente à frente. Espumando pelas bocas, eles começaram a gritar e rir e desferir golpes com os punhos e pés. Mesmo aqueles que tinham apenas sete ou oito anos de idade saltaram vários pés de altura no ar. Eles avançaram e recuaram, foram para cima e abaixavam-se, viraram-se para frente ou para a retaguarda em unísono, como se dirigidos por uma única pessoa. Alguns dos anciãos locais, vendo que eu tinha vindo para olhar, perguntou se tínhamos algo parecido com isso no sul. Perguntei-lhes: “Quem ensina o boxe?” Em resposta, eles disseram: “No fim, não há instrutor de boxe. Somente deuses que vinculam-se aos corpos dos meninos, após o que são capazes de fazer os exercícios [de luta]. É chamado Boxe Espiritual [Shenquan]. Após 18 dias de prática, eles conseguem a maestria.” Segundo Esherick, *Shenquan* era um grupo distinto, surgido na área de Changqing, por volta de 1896. Quando começaram a se envolver nas lutas anticristãs, adotaram o nome dos militantes da região de Guan, *Yihequan*, cujas técnicas originais não incluíam a possessão espiritual. Os próprios *Yihequan* também eram conhecidos por outro título, *Meihuaquan* (“Punho Flor de Ameixa”), mas teriam adotado o nome do grupo existente no século anterior (ESHERICK, 1997, p. 206, 216 e 227) e (COHEN, 1997, p. 26).

diretamente como “arte marcial” extrapolaria os limites cronológicos autoimpostos para nosso texto. Com o encerramento da Guerra dos Boxers, décadas se passariam até que, já na segunda metade do século XX, o termo *kung fu* voltasse a chamar a atenção nos países do ocidente. Para se ter uma ideia, em um exemplo *en passant*, a primeira notícia no jornal *The New York Times*, após o ano de 1900, contendo a palavra *kung fu*, viria apenas em 1969, em uma nota sobre a comemoração do ano novo chinês em Nova Iorque em que, na performance da Dança do Leão, participou um instrutor da “arte militar chinesa do Kung-fu”. Aqui o termo assume um sentido conceitual como o utilizado hoje, referindo-se diretamente às artes marciais da China (COLLIER, 1969, p. 43).

William Acevedo, Carlos Gutiérrez e Mei Cheung, citados no início deste artigo, têm razão em considerar como decisivo o papel do cinema e, principalmente, da série televisiva *Kung fu*, estrelada por David Carradine, produzida e exibida entre 1972 e 1975, pela consolidação do termo em seu conjunto de sentidos mais comuns hoje. Mas, como dito, essa consolidação deve ser narrada genealogicamente através de uma pesquisa à parte, pois também não foi construída de forma plana e linear, mas através de questionamentos e choques de propostas e interesses. Podemos, mais uma vez com indicações rápidas, exemplificar através das recusas do artista marcial norte-americano Robert W. Smith, na mesma década de 1970 – e auge do sucesso do programa *Kung fu* –, em utilizar o termo em seus livros. Ou ainda a grande insistência, diria eu, rompida de modo mais evidente apenas a partir na década de 2010, do governo da República Popular da China, seu cinema e televisão em utilizar apenas o termo *wushu* (“arte marcial”) nos filmes, documentários, campeonatos oficiais etc.<sup>39</sup>

As artes marciais chinesas, bem como quaisquer construções de práticas corporais e culturais, possuem uma existência sócio-histórica rica e profunda. São elaboradas incessantemente através de diálogos, conflitos de interesses, projetos políticos, razão e sensibilidade de indivíduos e grupos. Compõem, assim, mais um tema convidativo à problematização pelos historiadores interessados na beleza e ambivalente incerteza, assustadora e estimulante, da vida social.

## Referências Bibliográficas

ACEVEDO, William.; GUTIÉRREZ, Carlos.; CHEUNG, Mei. *Breve história do kung fu*. São Paulo: Madras, 2011.

AMIOT, Jean-Marie. Notice du Cong-fou de bonze Tao-sée. In: \_\_\_\_\_. *Mémoires concernant l’histoire, les science, les arts, les moeurs, les usages, etc. Des chinoise, par les missionnaires de Pe-kin*. Paris: Nyon l’ainé Libraire, 1779. (Tome quatrième).

BICKERS, Robert.; TIEDEMANN, R. *The Boxers, China and the World*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2007.

<sup>39</sup> Robert W. Smith (1926-2011) foi um agente da CIA que viveu em Taiwan entre 1959 e 1962, treinando com diversos mestres de artes marciais e documentando técnicas, histórias das escolas, métodos de treinamento em fotografias, vídeos e anotações. Retornando aos EUA, escreveu diversos livros sobre o assunto. Em uma de suas obras, por exemplo, publicada em 1974, insiste em manter o termo “Boxing” como tradução para artes marciais (*quanshu*, 拳术, “técnica de punho” ou *quanfa*, 拳法, “método de punho”) e afirma ser *kung fu* um bom nome para os filmes, mas como um “abastardamento americano” que não significa luta (“*boxing*”) (SMITH, 1993. p. VII).

- CHEUNG, Pei-Kai.; LESTZ, Michael.; SPENCE, Jonathan. *The search for modern China: a documentary collection*. New York/London: WW Norton & Company, 1999.
- CHIA, Mantak. *Chi Kung da Camisa de Ferro*. São Paulo, 2005.
- COHEN, Paul. *History in three keys: the Boxers as event, experience and myth*. New York: Columbia University Press, 1997.
- COLLIER, B. In New York, “Lions” greet the Lunar New Year. *The New York Times*. New York. 18/02/1969.
- CURIOUS CONDENSATIONS. *The Pittsburg Dispatch*. Pittsburg, 03/12/1890.
- DALLY, Nicolas. *Cinésiologie ou science du mouvement das ses rapports avec l'éducation*. Paris: Librairie Centrale des Sciences, 1857.
- DAVIN, Emmanuel. Un éminent sinologue toulonnais du XVIIIe siècle, le R. P. Amiot, S. J. (1718-1793). *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*. Paris, n°3, p. 380-395, octobre 1961.
- DAVIS, Llewelly. The chinese boxers. *The Evening Star*. Renselaer. 28/07/1900.
- DIDIER, Hugues. *Os portugueses no Tibete: os primeiros relatos dos jesuitas (1624-1635)*. Lisboa: Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 2000.
- DUDGEON, John. *The beverages of the chinese/ Kung-fu or tauist medical gymnastics/ The population of China/ A modern chinese anatomist and A chapter in chinese surgery*. Tientsin: The Tientsin Press, 1895.
- ELLIOTT, Jane. *Some did it for civilisation, some did it for their country: a revised view of the Boxer War*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2002.
- ESHERICK, Joseph. *The origins of the Boxer Uprising*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1997.
- FAIRBANK, John.; GOLDMAN, Merle. *China: uma nova história*. Porto Alegre, L&PM, 2006.
- FENBY, Jonatha. *History of modern China: the fall and rise of a great power, 1850-2009*. London: Penguin Books, 2009.
- GONG Prince. October 1861. Memorial. In: CHEUNG, Pei-Kai.; LESTZ, Michael.; SPENCE, Jonathan. *The search for modern China: a documentary collection*. New York/London: WW Norton & Company, 1999. p. 155.
- GUO, Y.; ZHUANG, R. (et. al.) Qingyi “Wuyi” dai “Guoshu” zhi ming lue shuo. *Guoshu Yanjiu*. Vol. 6, n. 2, dez. 1997.
- HENNING, Stanley. The chinese martial arts in historical perspective. *Military Affairs*. Lexington, v. 45, n. 4, p. 173-179, dec. 1981.
- JOERN, Albert. *The repositioning of traditional martial arts in republican China*. 163f. Dissertação (Mestrado em Artes). McGill University, Montreal, 2012.
- KOSELLECK, Reinhart. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. *Estudos históricos*. Rio de Janeiro, vol. 5, n° 10, p. 134-146, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de

Janeiro: Contraponto/PUC-RJ, 2006.

LANDOR, Arnold. *China and the Allies*. New York: Charles Scribner's Sons, 1901.

LO, Kuang-Chung. *Romance of the Three Kingdoms*. Tokyo/Rutland/Singapore: Tuttle, 2002 (2 volumes).

LORGE, Peter. *Chinese martial arts: from antiquity to the Twenty-first Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

MESMERISM in China. *Dodge City Times*. Dodge City, 10/05/1879.

MONTEIRO, Fabrício. A genealogia de uma historiografia genealógica: a escrita da história anarquista pós-estruturalista. *Faces da História*. Assis, v. 1, n. 2, p. 6-31, jul-dez. 2014.

\_\_\_\_\_. Transformações técnicas das lutas sob uma óptica da História Social: o boxe inglês entre os séculos XVIII e XIX. *Temporalidades*, ed. 24, v. 9, n. 2. p. 178-203, mai-ago. 2017.

OLIVEIRA, Francisco. *A construção do conhecimento europeu sobre a China, c. 1500 – c. 1630: impressos e manuscritos que revelaram o mundo chinês à Europa culta*. 403f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 2003.

PALAZZO, Carmen. Os Jesuítas como atores privilegiados na comunicação de imagens da China para a Europa: século XVI a XVIII. *Tuiuti: Ciência e Cultura*. Curitiba, n. 48, p. 13-31, 2014.

PEYREFITTE, Alain. *O império Imóvel ou o choque dos mundos*. Niterói: Casa Jorge, 1997.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SAID, Edward. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SMITH, Robert. *Chinese Boxing: master and methods*. BERKELEY: Blue Snake Books, 1993.

SPENCE, Jonathan. *Em busca da China moderna: quatro séculos de história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

WRIGHT, David. *Translating science: the transmission of western chemistry into Late Imperial China, 1840-1900*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2000.