Religare, ISSN: 19826605, v.12, n.2, dezembro de 2015, p.315-343.

Tradução

A Sociedade Taoísta do Brasil e a globalização do Daoismo da Ortodoxia Unitária[1]

The Daoist Society of Brazil and the Globalization of Orthodox Unity Daoism

Daniel M. Murray e James Miller[2]

Tradução de Matheus Costa e Fábio Stern[3]

Resumo

Fora de contexto cultural chinês, o Daoísmo é frequentemente associado a práticas de cultivo físico, tais como qìgōng ou tàijí quán, em vez de linhagens tradicionais de Quánzhēn ou Zhèngyī e como uma religião hierarquicamente organizada. A Sociedade Taoísta do Brasil, no entanto, é um exemplo de prática daoísta não chinesa associada à tradição Zhèngyī (Ortodoxia Unitária). Os Sacerdotes brasileiros ordenados pela Sociedade realizam rituais diante de uma congregação majoritariamente leiga e não chinesa. O resultado é uma forma cultural híbrida de prática daoísta que fornece uma visão sobre como o Daoísmo está se transformando através da globalização.

Palavras-chave: Daoismo, Globalização, Cultura híbrida.

Abstract

Taken out of Chinese cultural context, Daoism is often associated with physical cultivation practices such as *qigong* or *taiji quan* rather than the traditional lineages of Quanzhen or Zhengyi a hierarchically organized religion. The Daoist Society of Brazil, however, is an example of non-Chinese Daoist practice associated with the Zhengyi (Orthodox Unity) tradition. The society's

---

[1] Publicado originalmente como: MURRAY, Daniel e MILLER, James. *The Daoist Society of Brazil and the Globalization of Orthodox Unity Daoism*. Journal of Daoist Studies, v. 6, 2013, pp. 93-114.

[2] James Miller é graduado, mestre e Ph.D. em Ciência da Religião (Univ. de Boston). Daniel Murray é graduado (Univ. Newfoundland) e mestre (Queen's Univ.) em Ciência da Religião, e atualmente doutorando em Estudos em Leste Asiático (Univ. MC Grill).

[3] Matheus Oliva da Costa é graduado (UNIMONTES), mestre e doutorando (PUC-SP) em Ciência da Religião. Fábio Stern é graduado (UNISUL) em Naturologia, especialista, mestre e doutorando (PUC-SP) em Ciência da Religião.

ordained Brazilian priests perform rituals before a largely non-Chinese lay congregation. The result is a cultural hybrid form of Daoist practice that provides insight into how Daoism is transforming through globalization.

Keywords: Daoism, Globalization, Hybrid Culture.

No Rio de Janeiro, fora do Templo da Transparência Sublime, há uma pequena placa à esquerda de um portão de metal trancado onde se lê: Sociedade Taoísta do Brasil, com uma tradução chinesa acima, 巴西道教會 Bāxī Dàojiào huì, e um símbolo yīn-yáng. A Sociedade, fundada em 1991, mantém dois templos, um no Rio de Janeiro e um em São Paulo, e é afiliada à linhagem da Ortodoxia Unitária (正一 Zhèng yī) do Daoísmo.

Chegamos na manhã, domingo, 13 de dezembro de 2009, para participar do serviço mensal e do ritual de purificação do templo, e fomos recebidos por Hamilton Fonseca Filho, o alto sacerdote (高功法師 gāo gōng fǎshī) do templo, anteriormente a residência de um artista, usando uma túnica azul escura e sapatos moccassin pretos. Ele nos mostrou partes do edifício que não tínhamos visto durante a nossa primeira visita no início da semana, e nos disse que realizou um ritual 法 fǎ[4] no templo mais cedo pela manhã. "As pessoas aqui não gostam do fǎ", ele disse, mas ele o faz para que as pessoas no templo naquele dia possam participar sem se preocupar ou pensar muito durante o rito. Em Taiwan, acrescentou, um ritual desses não seria necessário. Logo alguém do piso inferior chamou Fonseca Filho, pedindo a ele para descer, pois o serviço logo começaria.

[4] Nota de Tradução (N. T.): o termo 法 fǎ é utilizado em meios daoístas para se referir geralmente à "magia", sobretudo magia usada nos ritos litúrgicos. Por exemplo, o sacerdote que guia a liturgia é chamado de 法师 Fǎshī, e é traduzido normalmente como *mestre dos ritos*.

Imagem 1: Hamilton Fonseca Filho no altar do Templo da Transparência Sublime, no Rio de Janeiro

Descemos as escadas e entramos no templo, que ocupa uma grande sala do prédio. As paredes foram pintadas de vermelho, havia cerca de cinquenta cadeiras colocadas em linhas retas, cinco alto-falantes fixados às paredes, e um altar na extremidade mais distante. Atrás dele estava uma imagem dos Três Puros (三清 Sān Qīng) e estátuas, da esquerda para a direita, de 張回 Zhāng Huí, 曾慥 General Zào, 玄 帝 Xuán Dì, 關帝 Guān Dì, 張道陵 Zhāng Dàolíng, 太上老君 Tàishàng Lǎojūn, 吕洞賓 Lǚ Dòngbīn e 斗母 Dòumǔ. Quando tomamos nossos lugares, havia um número de pessoas já sentadas em silêncio, esperando o serviço iniciar, enquanto outros faziam oferendas de incenso, tanto ao altar principal quanto a um altar menor para Guāndi, na parte de trás da sala. Um casal esperou do lado de fora até terminarem uma conversa, e qualquer pessoa falando do lado de dentro estava sussurrando.

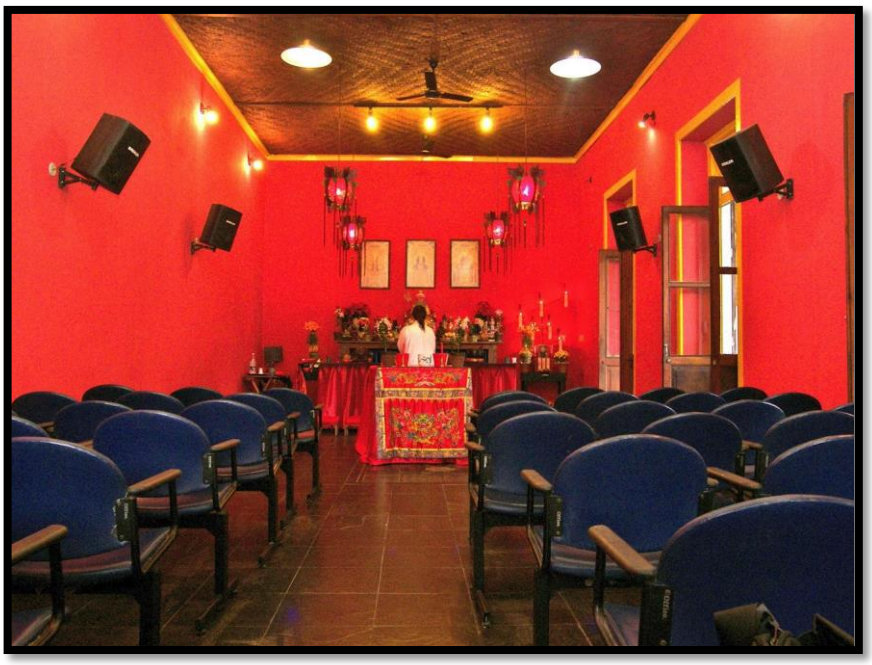

Imagem 2: Uma visão geral de dentro do espaço ritual do Templo da Transparência Sublime, no Rio de Janeiro

O serviço começou quando os sacerdotes entraram no templo cantando em chinês e tocando um sino. O alto sacerdote, quatro sacerdotes adicionais (道士 dàoshi), e dois ajudantes leigos se aproximaram da frente do templo e fizeram prostrações ao altar. Os cânticos continuaram ao som do sino, da tigela de metal e do peixe de madeira , e o alto sacerdote começou a queimar um talismã (符 fú) e a realizar mudras. Quando o cântico parou, um dos sacerdotes explicou em português que eles estavam oferecendo incenso como um sinal da sinceridade das vidas da congregação, e outro sacerdote acrescentou que suas orações invocavam bênçãos e prosperidade dos espíritos.

Então um cântico com ritmo mais rápido começou, recitando os nomes de diferentes deidades, e um voluntário do templo começou a ajudar as pessoas a formar uma fila até o altar, entre as fileiras de cadeiras. Quando o cântico terminou, o sacerdote que estava guiando ergueu paus de incenso e uma espada, e começou a gravar um fú na fumaça. Conforme as pessoas da fila se aproximavam dele, ele escrevia um fú para cada pessoa usando a fumaça dos incensos. Os outros sacerdotes continuavam a entoar o cântico baixinho, e um

ajudante do templo mostrava às pessoas por qual porta sair uma vez que o ritual estava terminado.

Imagem 3: Wagner Canalonga dentro do templo em São Paulo.

Depois que todos os participantes passarem por este ritual, o alto sacerdote desenhou outro fú usando a espada, e os outros sacerdotes se ajoelharam em frente ao altar e começaram a cantar novamente. Uma vez que o cântico terminou, o alto sacerdote pegou um microfone e começou a falar em português sobre como Daoísmo pode remover obstáculos e evitar energias que impedem as pessoas de completarem suas jornadas pessoais e espirituais. Ele acrescentou que ele também ajuda a manter um bom relacionamento com os amigos e os familiares. O Daoísmo, ele disse à congregação, ajuda a manter um equilíbrio entre o eu e o mundo. Quando ele terminou de falar, os sacerdotes e leigos voluntários fizeram reverências uns para os outros, e, em seguida, saíram, seguidos pelo alto sacerdote.

Isto, certamente, não é a imagem típica da prática daoísta em países ocidentais. De modo geral, a prática daoísta europeia e norte-americana é baseada em grupos de 氣功 qìgōng e 太极拳 tàijí quán, grupos que oferecem

taxa de serviço em aulas e retiros, ou no estudo individual de traduções do Dàodé jīng. Embora existam alguns ocidentais iniciados em linhagens tradicionais, como no Caminho da Completa Perfeição (全真 Quánzhēn), manter uma linhagem não é particularmente comum na prática daoísta ocidental (CLARKE, 2000; SIEGLER, 2006, p. 257-280). Ao mesmo tempo, contudo, o ritual descrito é claramente diferente do que seria normalmente encontrado num templo daoísta Zhèngyī na China ou em Taiwan. A Sociedade Taoísta do Brasil se destaca como um importante estudo de caso de como o Daoísmo Zhèngyī pode se desenvolver a partir de suas origens como uma tradição religiosa, étnica chinesa, negociar diferentes mundos culturais e linguísticos e ser transformado em um movimento religioso global.

Nossa pesquisa baseia-se em um trabalho de campo realizado no Rio de Janeiro e em São Paulo entre 08 e 20 de dezembro de 2009[5]. O trabalho de campo consistiu em grupos focais com os membros da congregação, entrevistas pessoais com líderes daoístas e observação participante nas cerimônias. A pesquisa foi realizada com três grupos diferentes que se autodenominam daoístas: a Sociedade Taoísta do Brasil em São Paulo e no Rio de Janeiro, um grupo que pratica nèigōng, qìgōng e outras práticas físicas chamado de Grande Tríade no Rio, e o Instituto Pai Lin de Cultura e Ciência Oriental[6] em São Paulo. Embora a pesquisa que foi realizada em todos os três locais que ajudaram a moldar a direção da pesquisa, este trabalho se centra na Sociedade Taoísta do Brasil. Examinamos o desenvolvimento da Sociedade Taoísta do Brasil e os entendimentos sobre Daoísmo dos membros. A partir disso, desenvolvemos uma visão das características da sociedade brasileira que permitiu a formação de uma comunidade daoísta Zhèngyī sem pessoas etnicamente chinesas e

[5] N. T.: originalmente estava escrito "2010". Confirmamos com os autores que, na verdade, foi em "2009".

[6] N. T.: originalmente estava escrito "*Pai Lin Tai Chi Centre in São Paulo*". No entanto, existem muitos locais ligados ao legado de Liu Bailing (Liu Pai Lin). Os autores confirmaram que se tratava do Instituto Pai Lin de Cultura e Ciência Oriental, coordenado por Jerusha Chang em São Paulo.

discutimos as implicações disso para os estudos da globalização do Daoísmo e da religião em geral no Brasil contemporâneo.

O contexto religioso brasileiro

No Brasil, a disseminação do Daoísmo refletiu as formas que tomou na América do Norte e na Europa em muitos aspectos, mas com menos influência de estudiosos acadêmicos locais na transmissão de textos daoístas. Como Steve Moore[7] escreve: "não existe um equivalente brasileiro da Royal Asiatic Society do Reino Unido ou da American Oriental Society dos EUA, e esta falta de interesse acadêmico no oriente é aparentemente refletida em todo o continente sul-americano".

Por outro lado, as ligações coloniais do Brasil com a Europa facilitaram a propagação de textos chineses traduzidos para línguas europeias, e sua ampla diversidade cultural permitiu a recepção de tradições de cultivo corporal chinesas. Começando na década de 1950, muitos brasileiros em círculos sociais artísticos e intelectuais ficaram fascinados com as ideias orientalistas europeias de sabedoria exótica vindas do Oriente[8]. Com base em nossas entrevistas com praticantes autoidentificados daoístas, os elementos mais importantes na transmissão do Daoísmo para o Brasil têm sido a tradução do Yìjīng e do Dàodé jīng em português, bem como a disseminação da prática tàijí quán sob a influência da imigração chinesa para o Brasil.

[7] MOORE, Steve. *The Yijing in Brazil Part 1:* History & Cultural Impact. The Oracle: Journal of Yijing Studies, n. 8, 1999, p. 57.
[8] ROCHA, Cristina. *Zen in Brazil*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006, p. 66-73.

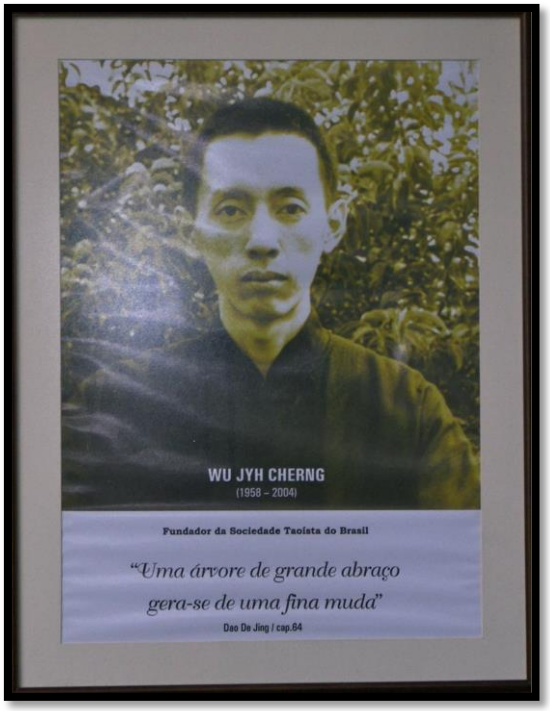

Imagem 4: Fotografia de Wu Jyh Cherng em uma parede do templo do Rio.

Muitas traduções do Yìjīng apareceram em português desde 1960, mas a primeira versão em português do Dàodé jīng não foi concluída até Wu Jyh Cherng (武志成 Wǔzhì Chéng 1958-2004)[9], fundador da Sociedade Taoista do Brasil, ter publicado a dele em 1996[10]. Como nos Estados Unidos e em outros lugares, a propagação de disciplinas somáticas chinesas para o Brasil começou com a imigração da China e de Taiwan, quando um número de migrantes familiarizados com essas práticas começou a ensinar tàijí quán na década de 1970 e 1980. Liu Pai Lin (刘 百龄 Liúbǎi Líng 1907-2000)[11] foi um professor de

[9] Embora o nome da família de Wu Jyh Cherng é 武 Wǔ, ele se apresentava por 成 Cherng (escrito como Chéng na romanização pinyin padrão) para diferenciar-se de seu pai, e por isso este trabalho irá se referir a ele como Cherng em coerência com relatos da mídia e informações produzidos pela Sociedade Taoista do Brasil.

[10] MOORE, Steve. *The Yijing in Brazil Part 1:* History & Cultural Impact. The Oracle: Journal of Yijing Studies, n. 8, 1999, p. 49; CHERNG, Wu Jyh. Tao Te Ching - *O Livro do Caminho e da Virtude de Lao Tse* (tradução direta do Chinês para o português). São Paulo: Mauad, 1996.

[11] Embora a romanização padrão do seu nome é Liúbǎi Líng, usamos a transliteração que ele mesmo escolheu, Liu Pai Lin, em coerência com suas próprias publicações, material promocional e de conhecimento prévio sobre suas práticas.

tàijí quán, que ganhou mais atenção do que a maioria, e seus centros continuam hoje sob a liderança de Jerusha Chang (张芸芸 Zhāng Yúnyún).

As práticas de tàijí quán se encaixam bem com um interesse crescente na área da saúde e bem-estar no Brasil[12]. Um ex-aluno de Liu nos disse que, em sua opinião, Liu foi mais bem sucedido porque ele presumia que seus alunos teriam pouco ou nenhum conhecimento prévio, primeiro os ensinando a compreenderem seus corpos e do conceito de qì. Liu posteriormente conectou o tàijí quán e o Daoísmo em suas aulas mais avançadas, onde ensinava sobre o Dàodé jīng e o Yìjīng. Ao longo dos últimos trinta ou quarenta anos, o tàijí quán se tornou uma atividade muito mais comum no Brasil, e muitas vezes ligado ao Daoísmo em diferentes graus, o que ajudou a moldar a concepção de Daoísmo no Brasil.

Grupos de imigrantes chineses também estabeleceram um templo religioso popular em São Paulo, mas diferente dos ensinamentos de tàijí quán, ou das traduções textuais, a amalgamação de Budismo, Daoísmo e crenças populares lá praticada, permaneceu dentro da comunidade de etnia chinesa[13]. A propagação do Daoísmo para o Brasil, portanto, não ocorreu originalmente como uma prática religiosa. Embora o Daoísmo tenha sido tradicionalmente interpretado, pelo menos teoricamente, como uma religião universal, a disseminação do Daoísmo Zhèngyī foi auxiliado por uma difusão mais genérica de textos e práticas culturais chinesas.

Um segundo fator que influencia a propagação da religião daoísta foi a transformação na sociedade brasileira, que permitiu a aceitação de uma ampla variedade de diversidade religiosa. Embora a religião no Brasil tenha uma longa história de dominância católica, ele agora é um ambiente religioso

---

[12] BIZERRIL NETO, Jose. Tao Masters*:* Tradition, Experience, and Ethnography. *Horizontes Anthropologicos*, n. 2, 2006, p.87-105.

[13] BENAVIDES, Maria A. *Chinese Immigrants in Sao Paulo, Brazil, and in Lima, Peru: Preliminary Case Studies*. In: CHANG, Tsun-wu; TANG, Shi-yeoung (ed.). Ethnic Chinese Abroad, vol II. Women, Political Participation and Area Studies. Taipei: Overseas Chinese Association, 2002, p. 358-359.

pluralista e, particularmente nas grandes cidades, há uma grande variedade de escolha religiosa. Além disso, mesmo com grupos cristãos o papel e pontos de vista dos leigos mudaram a partir de uma hierarquia de cima para baixo tradicional. Escolhas individuais sobre como ser religioso surgiram, e, embora a maioria das pessoas continue a declarar adesão às instituições religiosas tradicionais, isso não significa necessariamente que eles participem, na prática, de apenas uma tradição. A prática religiosa brasileira envolve muitas hibridizações, sobreposições e fusões de crenças[14].

Há três desenvolvimentos recentes na religião e na sociedade brasileira que fazem do Daoísmo Zhèngyī uma prática mais aceitável e atraente do que seria o caso em outras sociedades: a familiaridade com sistemas de crenças em que espíritos ou deidades são imanentes ao mundo, um interesse maior em práticas religiosas relacionadas ao corpo físico, e o aumento da conversão dos sujeitos para religiões não relacionados à sua etnia, história ou localização geográfica. Embora em nossas entrevistas todos os indivíduos tivessem suas próprias razões para aderir à Sociedade Taoísta do Brasil, baseados em suas próprias experiências, ainda assim o pano de fundo das transformações das crenças religiosas brasileiras torna sua escolha de Daoísmo mais provável.

A religião no Brasil tem sido descrita como uma "disputa de espíritos"[15], e os países sul-americanos em geral têm sido descritos como "espiritualizados", ou "encantados" em comparação a outras nações desenvolvidas. [16] O Pentecostalismo, o Candomblé e outras religiões afro-brasileiras têm diferentes concepções sobre a relação entre os seres humanos, médiuns espirituais e as deidades, mas compartilham a prática de vivenciarem e de se conectarem com a(s) força(s) espiritual(is) fisicamente. Em particular, a consciência da prática religiosa afro-brasileira traz uma maior aceitação da experiência vivida de um

[14] ROCHA, Cristina. *Zen in Brazil*, 2006, p.92.
[15] CARVALHO *apud* ROCHA, Cristina. *Zen in Brazil*, 2006, p.93.
[16] MARTIN, Bernice. From pre-to postmodernity in Latin America: the case of Pentecostalism. In: HEELAS, Paul (ed.). *Religion, Modernity, and Postmodernity.* Oxford: Blackwell Publishers, 1998, p. 109.

sagrado politeísta imanente, do que pode ser encontrado em comunidades predominantemente protestantes.

De acordo com nossas entrevistas, muitas pessoas citaram o foco daoísta no mundo presente e no corpo como as principais razões para a adesão à Sociedade Taoista do Brasil. O Daoísmo aqui é interpretado como uma tradição religiosa que é focada no aqui e agora ao invés de no além, e está centrado no sustento do corpo físico. Esta ênfase, embora certamente importante para o Daoísmo, também é compartilhada por outros novos grupos religiosos no Brasil. Spickard[17] constatou que a classe média no Brasil é atraída para a Igreja Messiânica Mundial (世界救世教 Sekai Kyūse-kyō) por suas práticas de cura física, especialmente se a medicina científica não pode ser acessível. Em uma visita a um templo da Ciência da Felicidade (幸福の科学 Kōfuku-no-Kagaku) em São Paulo, observamos que brasileiros participam em práticas de cura física. Além disso, Chestnut[18] e Burdock[19] ligaram o crescente número de convertidos ao Pentecostalismo no Brasil ao interesse na melhoria da saúde física, onde a assistência à saúde não acessível, e em algumas áreas a Igreja Católica também começou a se concentrar mais no misticismo e na cura[20]. Essas formas religiosas mais corporais ou focadas em saúde são praticadas principalmente por convertidos, e convertidos nas diferentes religiões, independentemente da origem étnica ou geográfica do sujeito. Estudos sobre o Budismo no Brasil têm apontado isso em particular no caso dos centros urbanos.[21]

---

[17] SPICKARD, James V. *Globalization and Religious Organizations*: Rethinking the Relationship Between Church, Culture, and Market. International Journal of Politics, Culture and Society, n. 18, 2004, p. 56.

[18] CHESNUT, R. Andrew. *Born Again in Brazil Study of Pentecostal Boom*. New Brunswick-NJ: Rutgers University Press, 1997, p. 170-197.

[19] BURDOCK, John. *Looking for God in Brazil*. Berkeley: University of California Press, 1993, p. 15 e 137.

[20] ROCHA, Cristina. *Zen in Brazil*, 2006, p.105.

[21] Cf. ROCHA, Cristina. Being a Zen Buddhist Brazilian: Juggling Multiple Religious Identities in the Land of Catholicism. In: LEARMAN, Linda. *Buddhist Missionaries in an Era of Globalization.* Honolulu: University of Hawai'I Press, 2005; ROCHA, Cristina. *Zen in Brazil*, 2006; USARSKI, Frank. Buddhism in Brazil and Its Impact on the Larger Brazilian Society. In: PREBISH, Charles S.; BAUMANN, Martin. *Westward Dharma*: Buddhism Beyond Asia. Berkeley: University of

A Sociedade Taoísta do Brasil

A Sociedade Taoísta do Brasil foi fundada em 15 de janeiro de 1991 como parte da tradição Ortodoxa Unitária (正一 Zhèngyī). Seu fundador, Wu Jyh Cherng, mudou-se para o Brasil vindo de Taiwan com seus pais em 1973, voltando a Taiwan por vários anos para treinar como um sacerdote daoísta. Após a morte de Cherng em 2004, Hamilton Fonseca Filho se tornou o alto sacerdote do templo no Rio de Janeiro, e Wagner Canalonga continuou como o alto sacerdote no templo menor em São Paulo. Os dois treinaram inicialmente sob a tutela de Cherng, mas após a sua morte viajaram para Taiwan para receber formação complementar da Associação Daoísta de Taiwan.

Nossos informantes nos deram uma história oral de vida de Cherng, que é particularmente relevante para a sua vida religiosa. Logo depois que sua família se mudou para o Brasil, ele desenvolveu artrite e quase morreu. Enquanto ele estava doente, seu pai decidiu tratá-lo com acupuntura e começou a lhe ensinar tàijí quán e meditação, enquanto sua mãe lhe contava histórias do folclore chinês. No início da década de 1980, Cherng havia se recuperado de sua artrite e, devido ao seu interesse em histórias de sua mãe e as práticas de cultivo do corpo do pai, ele pediu ao pai por nomes de mestres daoístas em Taiwan e na China. Ele visitou vários mestres que ensinavam a alquimia da Escola Oeste e aprendeu tanto práticas 内丹 nèidān quanto 外丹 wàidān[22], antes de chegar aos Daoístas Zhèngyī em Taiwan, e se tornar iniciado como um dàoshi[23]. Após retornar ao Rio, começou a ministrar cursos sobre tàijí quán e Yìjīng. Como seus alunos se tornavam mais interessados no lado filosófico ou cosmológico das

California Press, 2002 e CLARKE, Peter B. Globalization and the Pursuit of a Shared Understanding of the Abolute: The case of Soka Gakkai in Brazil. In: LEARMAN, Linda. *Buddhist Missionaries in an Era of Globalization*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.

[22] N. T.: Em idiomas latinos são normalmente traduzidos, respectivamente, como "alquimia interna" e "alquimia externa", indicando tipos de práticas do Daoismo.

[23] N. T.: Literalmente, 道士 Dàoshi significa "professor" do Dào. Mais exatamente, seria o nome dado a sacerdotes dentro das linhagens daoistas.

coisas, ele decidiu traduzir o Dàodé jīng em Português sob o título de *Tao Te Ching: O Livro do Caminho e da Virtude*, em 1996. Cherng continuou a viajar para Taiwan para mais treinos e para coletar imagens e estátuas para um templo, e em uma viagem levou doze brasileiros para a ordenação na linhagem. Em 1994, foi-lhe dada a permissão para iniciar ele próprio as pessoas na linhagem, o que o levou a iniciar um programa de treinamento para sacerdotes daoístas no Brasil.

A Sociedade Taoísta do Brasil se formou em 1991 com a fundação do templo no Rio, o Templo da Transparência Sublime. Anteriormente, os cursos foram ministrados em um ginásio, mas o grupo não tinha um espaço próprio permanente. O edifício agora inclui uma escola de artes daoístas no piso inferior e o templo no segundo andar. Cherng também visitou São Paulo para ministrar cursos sobre o Yìjīng em uma escola de tàijí quán. Como a adesão de São Paulo cresceu, Cherng começou a procurar um espaço mais fixo, e eles se mudaram para dois espaços diferentes no período de seis meses antes de encontrar um local mais estável em 2002, e fundarem o Templo do Tesouro do Espírito. O templo mais tarde se mudou novamente para a sua localização atual na Liberdade, o bairro japonês de São Paulo. Logo após a fundação do segundo templo, Cherng fez um retiro de um ano e meio na China. Em 2004, depois de voltar ao Brasil, ele morreu inesperadamente.

A morte do mestre Cherng parece ter tido um impacto menor em São Paulo do que no Rio. Cherng foi para a China uma semana depois da inauguração do templo, e os leigos já haviam aceitado Canalonga como o líder do templo. No entanto, o templo do Rio já tinha um número de sacerdotes, que até a morte de Cherng, viam uns aos outros como iguais, geralmente. De acordo com o atual alto sacerdote, Hamilton Fonseca Filho, Cherng o escolheu como seu sucessor antes de sua morte. Ele diz que a escolha foi baseada em seu conhecimento de fǎ e seu nível de meditação, mas alguns outros sacerdotes da época encontraram dificuldades de aceitar a mudança de liderança ou se

desiludiram após a morte de seu mestre, e logo se afastaram do templo após suas divergências com a mudança. No entanto, sob sua liderança, o templo se tornou o que é hoje: uma comunidade religiosa próspera.

Perspectivas sobre o Daoísmo

Embora a fundação dos templos tenha sido o resultado das conexões da família de Cherng ao Daoísmo e sua ordenação em Taiwan, eles se desenvolveram de uma forma que atraíram uma grande variedade de etnias brasileiras. Consequentemente, nenhum dos nossos informantes cresceu com o mesmo tipo de conexões com as práticas daoístas, todos eram convertidos. Nossos informantes deram como principais razões para adotarem o Daoísmo: (1) a prática do tàijí quán, (2) estudos de textos associados ao Daoísmo, e (3) eles procuraram uma variedade de religiões tentando descobrir o que pensavam que seria bom para eles. Nenhuma dessas razões é diferente do que foi encontrado na pesquisa sobre a prática daoísta de norte-americanos ou europeus que se identificam como daoístas[24]. As duas primeiras categorias também são os principais modos da transmissão daoísta no Brasil, na forma de textos e práticas físicas, então não é surpresa que as pessoas considerassem esses seus primeiros encontros com o Daoísmo ou a causa para que fossem ao templo. De acordo com Skerkat[25], a escolha de uma religião não se baseia somente na crença do indivíduo, mas, como em outras escolhas, depende de seu conhecimento anterior e vivências religiosas. As práticas daoístas, dessa forma, tornaram-se mais acessíveis aos brasileiros pela participação em práticas

[24] SIEGLER, Elijah. Chinese Traditions in Euro-American Society. In: MILLER, James. *Chinese Religions in Contemporary Societies*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO, 2006; CLARKE, J. J. *The Tao of the West*. New York: Routledge, 2000.

[25] SHERKAT, Darren E. Embedding Religious Choices. In: YOUNG, Lawrence A. (ed.). *Rational Choice Theory and Religion*: Summary and Assessment. New York: Routledge, 1997, p.68-72.

ou por textos que haviam se disseminado no Brasil antes da fundação da Sociedade Taoísta do Brasil.

Aqueles que vieram inicialmente para a pratica tàijí quán posteriormente desenvolveram um interesse no que mais acontece no templo e suas conexões com práticas físicas, e se juntaram a grupos de estudo sobre o Dàodé jīng, ou assistiram aos rituais ou palestras. Muitas pessoas ao redor do mundo praticam o tàijí quán sem qualquer conexão com religião, no entanto, os entrevistados entraram em contato direto com o Daoísmo praticando-o no templo, e achavam que o tàijí quán os ajudou a mudar a sua maneira de pensar para algo compatível com a prática daoísta. Aqueles que inicialmente foram levados ao Daoísmo através do estudo do Dàodé jīng ou do Yìjīng entraram nos grupos de estudo disponíveis no templo, o que os levou a se interessar pelo Daoísmo como religião. Embora tanto os estudos desses textos daoístas quanto a prática do tàijí quán sejam difundidos no Brasil, os membros da sociedade também compactuam de visões cosmológicas, adoração a divindades e rituais praticados na linhagem Zhèngyī. Inicialmente estes aspectos foram de interesse maior para os buscadores religiosos[26] que se juntaram ao templo depois de praticar o Budismo, o Catolicismo, o Candomblé, e uma variedade de outras religiões. Dois dos sacerdotes haviam praticado o Budismo Tibetano, e Hamilton Fonseca Filho disse que sempre soube que seria uma autoridade religiosa, só levou tempo para que descobrisse em qual religião. Na verdade, Cherng pediu-lhe para se certificar estudando outras religiões antes de decidir se tornar um sacerdote. Muitos dos sacerdotes tinham um interesse de longa data pela religiosidade, linhagem, e ritualística, mas não estavam satisfeitos com suas experiências anteriores. Não antes de paulatinamente se envolverem mais com a Sociedade Taoísta, que eles começaram a pensar que suas necessidades religiosas foram realizadas.

[26] N.T.: O termo original é *religious seekers*, que diz respeito àqueles que estão buscando por uma religião para praticarem. Mais exatamente, seriam "religiosos que estão em busca de algo".

As diferentes maneiras que as pessoas começaram a praticar o Daoísmo na Sociedade Taoísta do Brasil não envolviam uma conversão direta. Em vez disso, faziam parte de um processo que pode ter começado com as práticas de tàijí quán, estudo individual ou em grupo de diferentes textos, ou a participação em outros grupos religiosos asiáticos ou não convencionais. Este tipo de processo foi visto na entrevista em grupo com os leigos no templo do Rio. Uma mulher disse: "Eu acredito que as pessoas, a cultura aqui, não aceitam o Daoísmo como uma religião. Para nós, que aceitamos o Daoísmo como nossa religião, não temos outra". Ela então disse: "como ela", e apontou para outra mulher no grupo que tinha dito ser católica, mas também gosta de vir para os rituais daoístas e não se identifica como uma daoísta. Como o Daoísmo é uma religião nova e pequena no Brasil, as pessoas parecem se aproximarem dele com cautela, e leva tempo para se ajustarem e se identificarem como um daoísta. Este processo lento permite que as pessoas façam cursos em que possam estar interessadas sem se sentirem forçadas a se tornarem "religiosas" ou pressionadas se comprometer.

O tema das religiões "rigorosas" e "permissivas" tem sido objeto de debate acadêmico na última década. Iannaccone[27] afirmou que a organização religiosa permissiva não produz comprometimento nos leigos, e que as religiões rigorosas são mais bem sucedidas, enquanto Miller (2002, p. 445) argumenta que "a redução das demandas colocadas sobre os potenciais clientes [adeptos religiosos] facilita sua entrada em uma organização religiosa". Com base em nossas observações na Sociedade Taoísta do Brasil, parece que ter um baixo nível de compromisso exigido pode, ainda, produzir o aumento do comprometimento entre os membros, principalmente nas religiões que não são

[27] IANNACONE, Laurence R. *Religious Markets and Economies of Religion*. Social Compass, n. 39, v. 123, 1992; IANNACONE, Laurence R. *Why Strict Churches are Strong*. The American Journal of Sociology, n. 99, v. 5, 1994; IANNACONE, Laurence R. Rational Choice: framework for the study of religion. In: YOUNG, Lawrence A. (ed.). *Rational Choice Theory and Religion*: Summary and Assessment. New York: Routledge, 1997, p.35-36.

bem compreendidas pelo público e são muito diferentes das crenças dominantes tradicionais.

A fim de entender o que os membros da sociedade pensavam ser importante sobre ser um daoísta, e como eles definiriam a sua religião, perguntamos aos nossos grupos focais como eles descreveriam o Daoísmo a um amigo não daoísta e como explicariam o que fazem no templo. Muitos dos entrevistados disseram que descreveriam o Daoísmo como sendo a descoberta do equilíbrio na vida ou um caminho natural. Essas ideias podem ser vistas como ligadas ao foco do Daoísmo neste mundo e em como viver nesta vida. Um leigo descreveu o Daoísmo dizendo que ele "refere-se ao ser humano", enquanto um sacerdote, quando perguntado sobre seus pensamentos sobre a imortalidade, respondeu que "o Daoísmo é sobre a alegria, sobre a felicidade. A vida é felicidade". Para muitos seguidores, o Daoísmo era importante porque não achavam que ele se foca em recompensas do outro mundo; antes, era visto como uma forma prática de ajudar a viver nesta vida. Os participantes também contrastaram isso com o Catolicismo, que alguns membros pensam como uma tentativa de controlar as pessoas, ou, como disse uma mulher, o Daoísmo não "tenta te vender fantasias". O Candomblé foi comparado ao Daoísmo em relação aos espíritos e possessão. No entanto, os entrevistados explicaram que a prática daoísta dá mais controle a si mesmo, ao contrário da experiência de possessão por espíritos no Candomblé. O Daoísmo, portanto, é visto como dando às pessoas mais controle tanto na vida cotidiana quanto na esfera espiritual.

Este tipo de a religiosidade, que está focada neste mundo e é baseada em uma jornada pessoal do que é certo para o indivíduo, é uma característica comum da questão religiosa contemporânea em todo o mundo. Norris e Inglehart[28] veem uma mudança de uma religiosidade baseada em garantias, nas

[28] NORRIS, Pippa; INGLEHART, Ronald. *Sacred and Secular*: Religion and Politics Worldwide. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p.74-75.

sociedades agrárias, para uma baseada em preocupações sobre os sentidos existenciais, nas sociedades pós-industriais. As pessoas se tornaram menos interessadas na prática religiosa tradicional (cristã), mas não desistiram de sua religiosidade individual. Szerszynski[29] discute a transformação da religiosidade para uma forma mais individual, e vê essas sociedades pós-industriais como tendo desenvolvimento um "sagrado pós-moderno". Esse tipo de religiosidade ou sacralidade é baseado em muitas cosmologias e visões de mundo diferentes que se desenvolvem a partir de experiências subjetivas. Nesse contexto, cabe ao indivíduo trabalhar seus próprios significados religiosos, dentro ou fora das instituições religiosas. Enquanto os temas que aparecem nessas formas religiosas contemporâneas não são tão diferentes das noções expressas pelos nossos grupos de foco de daoístas brasileiros, há algo diferente devido ao caráter do Daoísmo Zhèngyī: ele está enraizado na linhagem e na tradição, e não se apoia completamente na individualidade. No entanto, os informantes descreveram sua decisão de participar nessas práticas como uma escolha individual. O que continua a ser importante sobre essas práticas é que sua autenticidade, em parte, baseia-se em sua ligação histórica com a prática religiosa chinesa.

Robertson[30] escreveu que no mundo contemporâneo a representação de "autenticidade" torna-se uma importante fonte de empoderamento para as pessoas. Apesar de Taylor[31] vincular a importância da autenticidade ao desejo de escolha individual, ele também está ciente da importância de que a autenticidade seja reconhecida. No Daoísmo Zhèngyī, o senso de linhagem e de história da prática ritual ajuda a estabelecer o compromisso e uma identidade

[29] SZERSZYNSKI, Bronislaw. *Nature, Technology and the Sacred*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2005,p.10-23.
[30] ROBERTSON, Roland. *Globalization:* Social Theory and Global Culture. London: Sage Publications, 1992,p.166.
[31] TAYLOR, Charles. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991, p. 45-61.

como um daoísta[32], e, no Brasil, a conexão com a filiação da linhagem e com o ritual também ajuda a fornecer esse sentido de "autenticidade" na prática religiosa.

A partir de nossas entrevistas, no entanto, ficou claro que o aspecto ritual do Daoísmo Zhèngyī era mais claramente compreendido pelos dois sacerdotes líderes, Hamilton Fonseca Filho e Wagner Canalonga. Perguntamos como eles entendem a importância dos rituais e o que acham que os rituais realmente fazem importância. Para ambos, a função principal dos rituais é mudar a energia. O objetivo disso é ajudar a melhorar a prosperidade, harmonia e saúde de uma pessoa. Hamilton Fonseca Filho, o sacerdote principal no Rio, disse que os rituais são os aspectos mais importantes da tradição Zhèngyī, acrescentando que eles ajudam os participantes primeiramente no ganho de estabilidade material e, em seguida, podem melhorar sua fé. Wagner Canalonga explicou que é importante se ter um altar, e um templo para que os rituais sejam bem sucedidos, visto que eles ajudam a "criar raízes" que tornam o espaço mais favorável para o desenvolvimento da própria compreensão do Daoísmo. Outro sacerdote disse que a maioria dos daoístas ocidentais perdem uma parte importante da tradição, por não estarem interessados no ritual.

A importância da prática ritual tem sido observada por outros estudiosos das religiões brasileiras. Em seu estudo sobre o Zen no Brasil, Rocha[33] discute sobre Coen de Souza, uma monja Zen não japonesa no Brasil, que foi capaz de ganhar aceitação da comunidade japonesa por saber manter os rituais tradicionais do Japão. Aqui, a prática ritual forneceu uma ligação de autenticidade com a fonte da linhagem. Rocha afirma que a história da devoção aos santos no catolicismo tornou a realização de rituais budistas de devoção muito mais fáceis para os brasileiros do que para os países protestantes, que

[32] KOHN, Livia and ROTH, Harold. Introduction. In: KOHN, Livia and ROTH, Harold (eds). *Daoist Identity*: History, Lineage and Ritual**.** Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002,p.7-11.
[33] ROCHA, Cristina. *Zen in Brazil*, 2006, p.23.

tentaram remover tais práticas[34]. A Sociedade Taoísta do Brasil certamente faz esta teoria parecer plausível, mas um estudo mais aprofundado sobre grupos daoístas ou Zen em outras nações historicamente católicas e protestantes ainda é necessário, a fim de ver se isso é uma influência puramente católica ou se tem a ver com outros fatores no Brasil. O que com certeza ritual promove para o Daoísmo Zhèngyī é uma conexão com a tradição e as práticas históricas do Daoísmo. O estilo de cantar, a cultura material do altar, as mudras, e a construção de talismãs, ligam os daoístas brasileiros com a tradição chinesa.

Embora os elementos listados acima conectam a Sociedade Taoísta do Brasil à tradição e linhagem, não houve consenso sobre haver ou não uma necessidade de entender a cultura chinesa para entender o Daoísmo, ou que aspectos da cultura chinesa devem ser entendidos. Algumas pessoas dizem que a prática do Daoísmo a fizeram mais interessadas pela cultura chinesa, no entanto, a maioria das pessoas não pensa que viajar para a China para estudar o Daoísmo desempenha um papel importante para manter a autenticidade ou a ortodoxia da linhagem. Geralmente a razão dada para a falta de interesse é que a maioria das pessoas na China não praticam o Daoísmo, ou que não é necessário ir para a China para ser um daoísta. Embora os planos para visitar a China não foram dominantes, um número de pessoas, especialmente aqueles que tinham sido membros da sociedade por um longo período de tempo, disse que a prática do Daoísmo os fez mais interessados na cultura chinesa, ainda que não a entendam como a cultura da China contemporânea. Apesar de que todos verem o Daoísmo como um ensinamento universal, eles perceberam que ele aumentou o interesse por outras partes da cultura chinesa, não apenas para entender a história do desenvolvimento do Daoísmo ou da China em geral, mas também pelas escolhas que eles fazem na vida por comida ou medicamento.

[34] ROCHA, Cristina. *Zen in Brazil*, 2006, p.187.

Seria o Daoísmo brasileiro uma religião chinesa?

Como Beyer[35] observa, em uma sociedade globalizada, indivíduos podem formar suas identidades transsocialmente através da religião e dos movimentos sociais, entre outras formas de comunicação. No caso da Sociedade Taoísta do Brasil, o Daoísmo funciona como um movimento religioso transnacional, e ocasionou a pelo menos alguns dos praticantes aprofundar seu conhecimento da história, da língua e da cultura chinesa. Mais notavelmente, o ritual religioso que assistimos foi realizado parcialmente em chinês, uma linguagem que os sacerdotes tiveram que aprender a fim de realizar seus rituais religiosos.

Hamilton Fonseca Filho explicou que desde o início eles tentaram separar o Daoísmo da cultura chinesa, a fim de tornar as práticas mais atraentes ao povo brasileiro, evitando fazer com que pareça excessivamente exótico, e tentando evitar a confusão com religiões como o Candomblé. Ele passou a dizer que "não é necessário ser um chinês-português-brasileiro para ser daoísta, você precisa separar essas duas coisas porque a cultura é muito diferente e o conhecimento daoísta deve ser adaptado ao Brasil". Obviamente, a sociedade não poderia mudar todos os aspectos da religião daoísta, mas ambos foram encorajados por Cherng, e mais tarde pela Associação Daoísta em Taiwan, a adaptarem suas práticas no Brasil. No Daoísmo Zhèngyī da China continental e de Taiwan há laços estreitos com as práticas populares locais, e isso permite que os sacerdotes sejam capazes de conectar seus mitos, rituais e visão de mundo com as comunidades locais, através dos templos, do culto aos ancestrais e os festivais[36]. Não é preciso dizer, entretanto, que os costumes locais do Brasil

[35] BEYER, Peter. *Religion and Globalization*. London: Sage Publications, 1994, p. 28.

[36] DEAN, Kenneth.Further Partings of the Way: The Chinese State and Daoist Ritual Traditions in Contemporary China. In: ASHIWA, Yoshiko; WANK, David L. (eds.). *Making Religion, Making the State*: The Politics of Religion in Modern China. Stanford: Stanford University Press, 2009, p. 179; LEE, Fong-Mao. The Daoist Priesthood and Secular Society: Two Aspects of Postwar Taiwanese Daoism. Translated by Phillip Clart. In: CLART, Phillip; JONES, Charles B.

contemporâneo são muito diferentes dos que o Daoísmo Zhèngyī teria encontrado historicamente em sua ocupação, por exemplo, das comunidades da diáspora chinesa na Malásia ou na Indonésia, e, portanto, não é surpreendente que mudanças significativas tenham sido feitas.

Sherkat[37] argumenta que as pessoas escolhem a religião fundamentados em condicionalismos feitos com base em uma variedade de fatores: a experiência, o conhecimento, as expectativas sociais que podem variar dependendo da idade, gênero, classe e etnia; escolhas da família e amigos; e a crença. Embora existam variações individuais, há também pontos em comum dentro de uma sociedade ou cultura sobre esses fatores, não apenas em termos do que as pessoas desejam de um grupo religioso, mas de como esperam que ele funcione. Hamilton Fonseca Filho nos disse que Cherng tentou separar a cultura chinesa do Daoísmo, e pensa que isso permitiu que as pessoas no Brasil pudessem "utilizar os serviços disponíveis a partir do sacerdote sem entrar na cultura de dragões ou na cultura sobrenatural dos chineses. "Ele respeita ... [a] teologia [do Daoísmo]".

Sherkat[38] argumenta que as pessoas escolhem a religião fundamentados em condicionalismos feitos com base em uma variedade de fatores: a experiência, o conhecimento, as expectativas sociais que podem variar dependendo da idade, gênero, classe e etnia; escolhas da família e amigos; e a crença. Embora existam variações individuais, há também pontos em comum dentro de uma sociedade ou cultura sobre esses fatores, não apenas em termos do que as pessoas desejam de um grupo religioso, mas de como esperam que ele funcione. Hamilton Fonseca Filho nos disse que Cherng tentou separar a cultura chinesa do Daoísmo, e pensa que isso permitiu que as pessoas no Brasil pudessem "utilizar os serviços disponíveis a partir do sacerdote sem entrar na

(eds). *Religion in Modern Taiwan*: Tradition and Innovation in a Changing Society. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003, p. 125-128.

[37] SHERKAT, Darren E. Op.cit, p. 68-72.

[38] SHERKAT, Darren E. Op.cit, p. 68-72.

cultura de dragões ou na cultura sobrenatural dos chineses. "Ele respeita ... [a] teologia [do Daoísmo]".

Outra grande mudança foi baseada na linguagem: quais partes da prática era importante continuar em chinês, e quais poderiam ser traduzidas para o português. Enquanto estavam em Taiwan, foi dito a Wagner Canalonga e a Hamilton Fonseca Filho por seu mestre que era melhor traduzir as coisas ao português, para que as pessoas fossem capazes de participar da religião e entender os textos. Todos os cantos continuam sendo cantados em chinês, mas traduções e transliterações hànyǔ pīnyīn são impressas abaixo dos caracteres chineses em um livreto distribuído durante os serviços religiosos. Wagner Canalonga disse que manter os cânticos em chinês foi necessário para ter as mesmas "vibrações" durante todos os rituais, e também porque soa melhor em chinês; Hamilton Fonseca Filho disse que era importante manter os mantras em chinês, pois outros daoístas os cantam há anos, e usando os mesmos sons, os mantras "adquirem energia".

Outras mudanças foram feitas aos serviços para acomodá-los ao que a maioria dos brasileiros espera de um serviço religioso; em outras palavras, para se parecerem mais como uma missa católica e menos como um templo chinês. Durante o ritual de purificação descrito no início deste ensaio, um voluntário fala às pessoas de cada fileira quando se levantar de seus assentos para juntarem-se em fila para o ritual. O método do templo brasileiro acomoda a demanda por espaço dentro do templo e não supõe que as pessoas saibam o que fazer ou quando fazer. Além disso, as semelhanças com a comunhão da igreja dá uma sensação de familiaridade para aqueles que têm praticado o cristianismo. A disposição dos assentos no templo também é um tanto "tipo-igreja": ambos os templos usam fileiras alinhadas de cadeiras viradas ao altar principal para assistir aos sacerdotes realizarem o ritual, com um corredor ao meio. Os daoístas brasileiros executam esses serviços nas manhãs de domingo no templo, estando, assim, em conformidade com a expectativa de que rituais

religiosos são abertos ao público seguindo um horário fixo no calendário ocidental. Outro sacerdote esclareceu que, embora eles se adaptem à cultura brasileira e abram seus rituais para o público, a execução do ritual ocorre entre os sacerdotes e as divindades, dizendo que "quando estamos fazendo os rituais, estamos olhando para as divindades, não para o público", e que "não é ópera, não é um show".

Embora o Brasil tenha uma rica herança de tradições religiosas, a influência do catolicismo sobre como uma religião deve se parecer moldou e continua a moldar até hoje a forma como a Sociedade Taoísta do Brasil se desenvolve. Ainda que o Daoísmo continue no centro teológico da liturgia, a organização e as expectativas de como um serviço religioso deve se parecer são mais próximas do tipo católico do que com um estilo chinês. Em um templo chinês, por exemplo, normalmente não há cadeiras onde as pessoas leigas possam sentar em silêncio reverente, nem há serviços realizados rotineiramente todos os domingos. Do ponto de vista do Daoísmo Zhèngyī, não deve ser incompatível a ideia de hibridização cultural. Em seu estudo das primeiras comunidades Zhèngyī, Terry Kleeman[39] viu que as práticas de outras etnias foram aceitas, e Kenneth Dean[40] e Lee Fong-Mao[41] têm mostrado que daoístas Zhèngyī mantiveram laços tanto com a ampla gama de comunidades locais de toda a China e Taiwan quanto aceitaram uma variedade de práticas locais. Esta combinação de ortodoxia e localismo eclético parece ser uma característica importante de como o Daoísmo tem se desenvolvido ao longo dos últimos séculos. O que é diferente na Sociedade Taoísta do Brasil, no entanto, não é apenas que a tradição Zhèngyī mudou-se para um grupo étnico diferente ou

[39] KLEEMAN, Terry F. Ethnic Identity and Daoist Identity in Traditional China. In: KOHN, Livia and ROTH, Harold (eds). *Daoist Identity:* History, Lineage and Ritual. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.
[40] DEAN, Kenneth. *Taoism and Popular Cults of Southeast China*. Princeton: Princeton University Press, 1993; DEAN, Kenneth. Daoist Ritual Today. In: KOHN, Livia (ed.). *Daoism Handbook*. Leiden: Brill, 2000 e DEAN, Kenneth. Op. cit., 2009.
[41] LEE, Fong-Mao.Op. cit.

para um país diferente, com novos costumes locais, mas que assumiu uma vida própria em uma área que se encontra fora da influência direta da China.

Moretz[42] escreve: "O Dao é o novo Zen. Assim como com o Zen, muitas pessoas pensam que o Dao é o que elas quiserem que ele seja". No Brasil, o Daoísmo também acompanhou o Zen, primeiro no exotismo orientalista e na espiritualidade comercial, conforme descreve Moretz, e posteriormente na maneira que ambos, o Zen e o Daoísmo, formaram instituições religiosas com linhagens tradicionais de coordenação e prática ritual.

Não obstante, ficou claro em nossa pesquisa que este Daoísmo institucionalizado, baseado em uma linhagem, não teria firmado raiz no Brasil sem o desenvolvimento mais anterior do que Peter Beyer [43] chama de "movimento social religioso". Esses são os tipos de grupos daoístas que mais são encontrados nos países ocidentais, sob a forma de grupos de tàijí quán e qìgōng. O movimento social religioso é em grande parte incontrolável por uma autoridade central, e a participação é geralmente apenas ocasional, e quando é regular, ainda assim tende a ser uma espécie de religiosidade individual.[44] Este compromisso limitado faz com que entrar em contato com algo desconhecido seja menos arriscado para as pessoas, então acaba por se desenvolver mais facilmente em diferentes culturas. Embora o Daoísmo Zhèngyī teve que se adaptar a certas práticas no Brasil, a globalização anterior do Daoísmo através de movimentos sociais, ao invés de uma religião organizada, permitiu com que outras práticas atraíssem pessoas e fossem aceitas como parte de sua identidade. Além disso, através da importância evidente da manutenção do ritual e da linhagem, eles aumentaram um senso de legitimidade na prática daoísta fora da China, mostrando que estas tradições não estão presas a localizações geográficas ou étnicas.

[42] MORETZ, Harrison. *The Dao is Not for Sale*. Journal of Daoist Studies, n. 2, 2009, p. 167.
[43] BEYER, Peter. Op. cit.
[44] Idem, p.108-110.

Conclusões

A prática daoísta globalizada é frequentemente associada com o desenraizamento do Daoísmo da tradição e da cultura chinesa (Siegler, 2006). A Sociedade Taoísta do Brasil, no entanto, tenta manter certas práticas tradicionais, enquanto se distancia da cultura chinesa, a fim de tentar criar um Daoísmo autêntico, mas ao estilo brasileiro. No mundo globalizado, uma organização local pode rapidamente ter uma grande influência sobre um nível transsocietal[45]. A Sociedade Taoísta do Brasil, portanto, pode não só mudar a forma como o Daoísmo é praticado no Brasil, mas pode agir para mudar a forma como as pessoas em outros lugares pensam o Daoísmo.

A Sociedade Taoísta do Brasil criou uma forma de Daoísmo que pode ser melhor descrita como um híbrido cultural. As formas brasileiras permitem ganhar aceitação entre a sociedade em geral e em conformidade com as expectativas locais sobre a função e a aparência da religião. Ao mesmo tempo, o uso limitado da língua chinesa e as conexões diretas com linhagens daoístas através da ordenação em Taiwan fornecem à Sociedade Taoísta uma legitimidade e autenticidade que são claramente valorizadas pelos leigos. É como se esse hibridismo fosse o resultado direto do fundador, da visão de Wu Jyh Cherng de criar um Daoísmo excepcionalmente brasileiro, ao invés de servir primeiro à comunidade chinesa na diáspora.

Embora a Sociedade Taoísta do Brasil apresente um Daoísmo especificamente brasileiro, ele não está separado da cultura chinesa e da tradição histórica do Daoísmo, nem independe das mudanças contemporâneas na religiosidade de áreas desenvolvidas e historicamente cristãs, bem como da

[45]HAUGERUD, Angelique. The Disappearing Local: Rethinking Global-Local Connections. In: MIRSEPASSI, Ali; BASU, Amirita; WEAVER, Frederick (eds.). *Localizing Knowledge in a Globalizing World*: Recasting the Area Studies Debate. Syracuse: Syracuse University Press, 2003, p. 66-67.

difusão global do Daoísmo. Tudo isso têm contribuído para a prática daoísta no Brasil e sua visão como algo universal, chinês e brasileiro.

Referências

AMMERMAN, Nancy T. *Religious Choice and Religious Vitality*. In: YOUNG, Lawrence A. (ed.). Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment. New York: Routledge, 1997.

BENAVIDES, Maria A. *Chinese Immigrants in Sao Paulo, Brazil, and in Lima, Peru: Preliminary Case Studies*. In: CHANG, Tsun-wu; TANG, Shi-yeoung (ed.). Ethnic Chinese Abroad, vol II. Women, Political Participation and Area Studies. Taipei: Overseas Chinese Association, 2002.

BEYER, Peter. *Religion and Globalization*. London: Sage Publications, 1994.

_____. *Religion in Global Society*. New York: Routledge, 2006.

BIZERRIL NETO, Jose. Tao Masters*:* Tradition, Experience, and Ethnography. *Horizontes Anthropologicos*, n. 2, 2006.

BROWN, Diana. *Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil*. New York: Columbia University Press, 1986.

BURDOCK, John. *Looking for God in Brazil*. Berkeley: University of California Press, 1993.

CHERNG, Wu Jyh. Tao Te Ching - *O Livro do Caminho e da Virtude de Lao Tse* (tradução direta do Chinês para o português). São Paulo: Mauad, 1996.

CHESNUT, R. Andrew. *Born Again in Brazil Study of Pentecostal Boom*. New Brunswick-NJ: Rutgers University Press, 1997.

CLARKE, J. J. *The Tao of the West***.** New York: Routledge, 2000.

CLARKE, Peter B. Globalization and the Pursuit of a Shared Understanding of the Abolute: The case of Soka Gakkai in Brazil. In: LEARMAN, Linda. *Buddhist Missionaries in an Era of Globalization*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.

CRUZ, José Miguel. *Social Capital in the Americas*: Participation in Religious **Groups**. American Barometer Insights, v. 15, 2009.

DEAN, Kenneth. *Taoism and Popular Cults of Southeast China*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

_____. Daoist Ritual Today. In: KOHN, Livia (ed.). *Daoism Handbook*. Leiden: Brill, 2000.

_____. Further Partings of the Way: The Chinese State and Daoist Ritual Traditions in Contemporary China. In: ASHIWA, Yoshiko; WANK, David L. (eds.). *Making Religion, Making the State*: The Politics of Religion in Modern China. Stanford: Stanford University Press, 2009.

HAUGERUD, Angelique. The Disappearing Local: Rethinking Global-Local **Connections**. In: MIRSEPASSI, Ali; BASU, Amirita; WEAVER, Frederick (eds.).

Localizing Knowledge in a Globalizing World: Recasting the Area Studies Debate. Syracuse: Syracuse University Press, 2003.
HOPPER, Paul. *Understanding Cultural Globalization*. Cambridge: Polity Press, 2007.
IANNACONE, Laurence R. *Religious Markets and Economies of Religion*. Social Compass, n. 39, v. 123, 1992.
_____. *Why Strict Churches are Strong*. The American Journal of Sociology, n. 99, v. 5, 1994.

_____. Rational Choice: framework for the study of religion. In: YOUNG, Lawrence A. (ed.). *Rational Choice Theory and Religion*: Summary and Assessment. New York: Routledge, 1997.
KLEEMAN, Terry F. Ethnic Identity and Daoist Identity in Traditional China. In: KOHN, Livia and ROTH, Harold (eds). *Daoist Identity:* History, Lineage and Ritual. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.
KOHN, Livia and ROTH, Harold. Introduction. In: KOHN, Livia and ROTH, Harold (eds). *Daoist Identity*: History, Lineage and Ritual**.** Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.
LEE, Fong-Mao. *The Daoist Priesthood and Secular Society*: Two Aspects of Postwar Taiwanese Daoism. Translated by Phillip Clart. In: CLART, Phillip; JONES, Charles B. (eds). Religion in Modern Taiwan: Tradition and Innovation in a Changing Society. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003.
MARTIN, Bernice. From pre-to postmodernity in Latin America: the case of Pentecostalism. In: HEELAS, Paul (ed.). *Religion, Modernity, and Postmodernity.* Oxford: Blackwell Publishers, 1998.
MORETZ, Harrison. *The Dao is Not for Sale*. Journal of Daoist Studies, n. 2, 2009.
MOORE, Steve. *The Yijing in Brazil Part 1:* History & Cultural Impact. The Oracle: Journal of Yijing Studies, n. 8, 1999.
NORRIS, Pippa; INGLEHART, Ronald. *Sacred and Secular*: Religion and Politics Worldwide. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
PICTERSE, Jan Nederveen. *Globalization and Culture:* Global Mélange. Lanham, Maryland: Rowma and Littlefield Publishers, 2004.
PIERUCCI, Antonio Flavio and Reginaldo Prandi. *Religious Diversity in Brazil:* Numbers and Perspectives in a Sociological Evaluation. International Sociology, n. 15, 2000.
ROBERTSON, Roland. *Globalization:* Social Theory and Global Culture. London: Sage Publications, 1992.
ROCHA, Cristina. Being a Zen Buddhist Brazilian: Juggling Multiple Religious Identities in the Land of Catholicism. In: LEARMAN, Linda. *Buddhist Missionaries in an Era of Globalization.* Honolulu: University of Hawai'I Press, 2005.
_____. *Zen in Brazil*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006.

SIEGLER, Elijah. Chinese Traditions in Euro-American Society. In: MILLER, James. *Chinese Religions in Contemporary Societies*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO, 2006.

SHERKAT, Darren E. Embedding Religious Choices. In: YOUNG, Lawrence A. (ed.). *Rational Choice Theory and Religion*: Summary and Assessment. New York: Routledge, 1997.

SPICKARD, James V. *Globalization and Religious Organizations*: Rethinking the Relationship Between Church, Culture, and Market. International Journal of Politics, Culture and Society, n. 18, 2004.

SZERSZYNSKI, Bronislaw. *Nature, Technology and the Sacred*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2005.

TAYLOR, Charles. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.

USARSKI, Frank. Buddhism in Brazil and Its Impact on the Larger Brazilian Society. In: PREBISH, Charles S.; BAUMANN, Martin. *Westward Dharma*: Buddhism Beyond Asia. Berkeley: University of California Press, 2002.