



## Estudos em Daoísmo numa perspectiva descolonial<sup>1</sup>

### Daoist Studies in a decolonial perspective

Matheus Oliva da Costa<sup>2</sup>

**Resumo:** Esse artigo é uma crítica aos *estudos em daoísmo*, assim, é uma metateoria desse campo de estudos, e não se trata de um artigo diretamente sobre o daoísmo. Nosso objetivo é refletir sobre as mudanças históricas do campo dos *estudos em daoísmo* numa perspectiva descolonial. Faremos isso através de uma revisão bibliográfica de especialistas que se destacaram nesse campo, resultando, então, em um estado da arte panorâmico sobre o tema. A perspectiva teórica é descolonial, tanto de autores que defendem uma descolonização a partir da crítica da modernidade-colonialidade, como Dussel e Mignolo, como também da crítica ao orientalismo iniciada por Said. Concluimos defendendo que a categoria de “orient” e a divisão entre “daoísmo religioso e daoísmo filosófico” sejam abandonadas, dado seus malefícios coloniais aos estudos do Daoísmo.

**Palavras-chave:** Religiões chinesas. Ciência das religiões. Filosofia daoísta.

**Abstract:** This paper is a criticism of the *Daoist studies*, thus, it is a metatheory of this field of study, and it is not a research directly on Daoism. We aim to reflect on the historical changes in the field of *Daoist studies* from a decolonial perspective. We will do this through a bibliographic review of experts who have stood out in this field, resulting, then, in a panoramic state of the art on the subject. The theoretical perspective is decolonial, both from authors who defend decolonization from the critique of modernity-coloniality, such as Dussel and Mignolo, as well as from the critique of Orientalism initiated by Said. We conclude by defending that the category of “Orient” and the division between “Religious Daoism and Philosophical Daoism” should be abandoned, given its colonial harm to the studies of Daoism.

**Keywords:** Chinese religions. Study of religions. Daoist Philosophy.

### 1 – Introdução

“Entre as religiões mundiais, o Daoísmo é a indubitavelmente a mais incompletamente conhecida e a mais pobremente entendida”, segundo os autores

<sup>1</sup> Agradeço a leitura atenta dos pareceristas e todos os seus comentários, correções e elogios.

<sup>2</sup> Professor de Filosofia da UERR. Pós-doutorando em Filosofia pela USP. Doutor e mestre em Ciência das Religiões pela PUC-SP, e graduado em Ciência das Religiões pela UNIMONTES.

Russell Kirkland, Tim Barrett e Livia Kohn (2000, p. xi). Quais foram os motivos que levaram a isso? Primeiro, a noção de “religiões mundiais” descende do cientista das religiões Cornelis Tiele (1884), quando fez sua classificação de todas as religiões do mundo que ele conhecia identificando algumas como “religiões éticas”. Curiosamente, o mesmo Tiele classificou o Daoísmo não como “religiões éticas universais”, como fez com o Budismo, Cristianismo e Islã, mas como religião “ética nacional”, tal como o Judaísmo e o Bramanismo. Contudo, ele ignorou que o Daoísmo já no século XIX havia se difundido por quase toda a Ásia, e isso já há alguns séculos.

Assim, a Ciência das Religiões<sup>3</sup> (*Religionswissenschaft, Study of Religions*), mesmo sendo uma ciência autônoma que nasceu no final do século XIX interessada principalmente em religiões asiáticas, por motivos que vou mostrar brevemente neste texto, não deu muita atenção ao Daoísmo. Até metade do século XX, pouco se sabia academicamente fora da China sobre essa tradição chinesa, e as informações eram ou cheias de mal-entendidos ou romantizadas. Mesmo em sua terra natal havia muitas informações recheadas de preconceitos de outros grupos sociais, fato que tem ressonância até hoje entre chineses e seus descendentes.

Segundo, essa tendência de conhecer o Daoísmo apenas parcialmente e de uma maneira enviesada continuou por quase todo o século XX, tendo sinais de mudança apenas no final desse século. E isso se refletiu na forma como essa tradição era entendida socialmente. Após décadas de omissão ou menções pontuais do Daoísmo nos países não-asiáticos, a partir do final do século XX começou a existir uma onda de interesses na tradição daoísta ou em alguns dos seus elementos. Por exemplo, existem atualmente usos populares do termo 道 Dào (Tao) em todo o mundo, como publicações com o modelo de título “O Tao do...”: *O Tao da Física* de Capra, *O Tao do Pooh* de Hoff – nos EUA –, e *O Tao da Libertação* de Boff, e até *O Tao da Biologia* de Martinho Junior, no Brasil, são alguns exemplos. Nota-se uma nova moda do Daoísmo, igual a moda anterior do Zen Budismo, ainda que isso não se reflita em um número

---

<sup>3</sup> Temos consciência da diversidade – ou confusão – de termos em nossa área. Diante disso defendemos que o termo mais adequado para nossa ciência seria *Religiologia*, como se tem proposto desde a década de 1960. No entanto, dado o estranhamento que este termo pode ter, e que o tema desse artigo é de outra natureza, nos satisfazemos em defender a nomenclatura com *Ciência*, no singular, e *das Religiões*, no plural (Ciência das Religiões), explicitando que temos um *ethos* acadêmico próprio e que somos uma disciplina científica autônoma, e também que estudamos a pluralidade das expressões culturais que consideramos como religiosas. Assim está padronizado no texto.

estatisticamente expressivo de pessoas que se dedicam de maneira mais compromissada com essa tradição, tal como aderentes de outras religiões como o Islã ou os Mórmons.

Voltando ao contexto acadêmico, foi preciso mudar esse quadro. Toda uma geração de autores e autoras da Ásia, Europa e América do Norte publicou e apresentou desde o final do século XX até hoje uma série de novas abordagens sobre o Daoísmo, de forma que este possa ser melhor compreendido. Infelizmente essa renovação ainda tem baixo impacto no Brasil e em toda América Latina, que, sendo uma região historicamente colonizada e subjugada, mesmo após a sua independência política formal continua apresentando uma colonização de seu pensamento. Nesses casos, é necessário primeiro desaprender o que aprendeu de forma colonizada para depois poder aprender de forma mais autônoma e mais próxima da realidade.

É nessa direção de reaprendizado que Walter Mignolo (GIULIANO; BERISSO, 2014, p. 68) nos propõe que “aprender a desaprender para voltar a reaprender ... se trata de uma pedagogia descolonial”. Podemos exercer essa pedagogia descolonial de forma geral, repensando de forma crítica os conhecimentos eurocêntricos e colonizantes que nos ensinaram. Acreditamos que é possível fazer isso também a partir de casos singulares, como no caso específico do estudo acadêmico do Daoísmo. Para J.J. Clarke (2000, p. 13) “o estudo do Daoísmo pode nos fornecer o potencial para desaprender nossos próprios hábitos conceituais”, que, aplicado ao Brasil, seria o hábito orientalista de estudar a China dentro de terminologias essencialistas e coloniais. Nesse sentido, essa é uma pesquisa em metateoria do campo denominado *estudos em daoísmo*, uma reflexão sobre as teorias e abordagens de pesquisa sobre o Daoísmo, e não um estudo diretamente sobre o Daoísmo. Trata-se de uma abordagem teórica e metodológica própria da Ciência das Religiões Sistemática, um dos dois ramos clássicos dessa ciência (cf. COSTA, 2019).

Este artigo tem o objetivo de refletir sobre as mudanças históricas dos *estudos daoístas*, de forma que um conhecimento mais atualizado e acadêmico sobre o Daoísmo possa ser construído também entre brasileiros, lusófonos e latino-americanos. Quando digo *atualizado*, faço referência a busca por fontes recentes, fruto da virada dos Estudos em Daoísmo (*Daoist Studies*) na metade do século passado, que buscou entender o Daoísmo em suas fontes empíricas e expressões históricas, mostrando toda sua riqueza e evitando juízos de valor normativos. Já por *acadêmico* quero simplesmente dizer que a

tradição daoísta será apresentada através de uma revisão bibliográfica de estudiosos/as acadêmicos/as.

Para que a intenção acima seja realizada, lançarei um *olhar descolonial* ao tema, buscando questionar e desconstruir preconceitos de origem colonial e, assim, essa tradição religiosa chinesa possa ser vista sob uma nova lente mais respeitosa e histórica. Isso é necessário para que seja constituído um campo de estudos sério sobre o Daoísmo, seja dentro da Ciência das Religiões ou de qualquer outra área (História, Antropologia, Filosofia etc.), caso contrário, noções orientalistas e romantizadas dessa tradição vão continuar a obstruir possibilidades interessantes de pesquisas.

## 2 – Modernidade-Colonialidade, orientalismo e pensamento descolonial

Os europeus ibéricos, em especial Portugal, foram os pioneiros do que mais tarde foi chamado de Sinologia, ou seja, os estudos especializados na China. No entanto, o impulso inicial não teve continuidade em forma de instituições ou grupos de pesquisa, como nos casos das tradições intelectuais posteriores. Começando pelos ibéricos, e tendo seu apogeu entre franceses, ingleses e alemães, estes estudos sobre o “oriente” e sobre culturas chinesas, especificamente, tem como pano de fundo histórico a modernidade/colonialidade.

O termo modernidade deve ser acompanhado da sua dimensão “sombria”, a colonialidade ou colonialismo, conforme autores que propõem a *descolonialidade do saber*. Buscando romper e questionar a hierarquia construída historicamente no binômio modernidade-colonialidade, é interessante ver estes últimos séculos chamados de modernos através dos resultados e processos gerados pelas interações de vários povos que se encontraram, e menos por fatores *intra*-europeus. Podemos falar, então, de *transmodernidade*. Ou seja, o período que vivemos há alguns séculos ocorreu essencialmente pelo encontro de culturas que criou transculturalmente a atual configuração mundial (DUSSEL, 2005).

Importante notar que não se trata do discurso de uma suposta “pós-modernidade”, de autores europeus e norte-americanos, que não questiona, mas sim, corrobora com a grande narrativa (mito) europeia criada para legitimar o colonialismo de nações europeias imperialistas. A visão descolonial nasce justamente de atores

sociais nascidos no então chamado *terceiro mundo*, dos *subalternos*, dos/as que estavam à margem do idealizado centro da modernidade – civilizações centro e norte europeias e os EUA. Conforme Mignolo (2013), o processo de colonialismo causou o que ele chama de *ferida colonial*, resultado gerador de desestruturação cultural dos envolvidos na colonização. Gera, então, a *diferença colonial*, que é a transfiguração da diferença cultural em hierarquias de valores – raciais, patriarcais, geopolíticas – segundo noções arbitrárias e pejorativas em que sempre culturas dos colonizadores eram valorizadas e a dos colonizados estigmatizadas negativamente<sup>4</sup>.

Aplicado ao nosso tema, o Daoísmo chinês, é interessante citar que a colonialidade tem uma expressão específica quando aplicada às tradições e povos asiáticos: o *orientalismo*, conforme a obra homônima de Edward Said (1990) que foi um dos textos fundadores dos estudos descoloniais. Este livro informa que desde o século XVIII foi reforçado que existe uma suposta divisão do continente euro-afro-asiático entre “ocidente” e “oriente”, visão posteriormente expandida a todo o mundo pelos agentes do colonialismo na forma do que Albuquerque (2001) chama de uma *geografia imaginária*.

Para Said (1990, p. 14-15) pode haver três sentidos para *orientalismo*: 1) Produção, área ou pesquisador/a acadêmico que pesquise o “oriente”; 2) Ontológico/Estilo de pensamento: distinção básica entre Oriente/Ocidente, inerente à realidade, visto como um dado, sendo uma visão mais essencialista de oriente; 3) Ideias e instituições colonizadoras europeias – com mais força de franceses e ingleses (OLIVEIRA, 2011) – e estadunidenses feitas para representar e dominar o “oriente”. Assim, o “oriente” é “ensinado, pesquisado, administrado e pronunciado em certos modos discretos” (*idem*, p. 209), influenciado, sobretudo, pela visão colonialista europeia do séc. XIX sobre uma série de povos e regiões chamados generalizadamente de “orientais”. O autor também propõe diferenciar o orientalismo manifesto ou explícito, e um orientalismo latente, que ocorre inconscientemente, e por isso é mais difundido.

---

<sup>4</sup> Vale lembrar que na Antropologia cultural houve um debate intenso entre uma visão evolucionista social e outra visionarista, tendo vencido esta última, após mostrar como a noção de evolução cultural tinha fortes bases racistas e eurocêntricas, além de graves erros metodológicos. Esse debate é um dos panos de fundo da atual discussão chamada de estudos subalternos, pós-coloniais ou descoloniais.

Após o lançamento desta obra em 1978, houve muitas críticas e reinterpretações desse pensamento. Mostro agora algumas das mais relevantes para o presente objetivo deste texto. Sintetizando críticos de Said que, ao mesmo tempo, notaram a força e aplicabilidade das suas hipóteses, Frank Scherer (2001) propõe ver o orientalismo como uma relação dialética, e não como simples dominação. Saindo do paradigma de opressor-oprimido, este autor mostra que o orientalismo ocorre numa relação dinâmica entre europeus (e estadunidenses) e populações asiáticas. Ou seja, além dos europeus, os próprios asiáticos são atores sociais ativos que reagem à posição orientalista dos colonizadores estrangeiros. Suas reações podem ser tanto de rejeição quanto de uso do discurso orientalista.

Jørn Borup (2005), também sintetizou vários autores – Carrier, Lindstroms, Faure Ketelaar, Bharati, Lopez, Kopf, Sharpe e Kohn –, mostrando toda uma variedade de termos resultantes do processo mais amplo: orientalismo interno, pseudo-orientalismo, orientalismo reverso, etno-orientalismo, ocidentalismo, etno-ocidentalismo e ocidentalismo estratégico<sup>5</sup>. Uma crítica de Borup (2005, p. 477) que destacamos é o fato de que a representação mútua de dois lados, nem sempre pacífica, não é apenas um incidente entre Europa-Ásia. Ao contrário, trata-se de uma forma recorrente na relação entre religiões, em que elas utilizam autorrepresentações e representações do outro para identificar e legitimar a si mesmos ou deslegitimar a alteridade.

Nessa lógica, Federico Settler (2002) aponta a necessidade de dar voz aos sujeitos de agência através de autores nativos e pesquisa empírica. Em outras palavras, estudos culturais descolonizantes devem ouvir as vozes de especialistas nativos tanto quanto a de especialistas “de fora”, ainda que seja importante notar que isso não implica aceitar nem um e nem outro sem a devida análise crítica. Na prática, acreditamos que mais do que ouvir os nativos religiosos, em estudos acadêmicos faz-se especialmente importante escutar os estudiosos que são nativos, já que isso abarcaria o duplo critério de ser alguém nativo do que se estuda e ser alguém especialista. Isso, claro, é um critério de inclusão e não de exclusão, conseqüentemente, qualquer estudioso ou estudiosa, de qualquer origem deve continuar a ser bem-vindo e a ser considerado em revisões bibliográficas.

---

<sup>5</sup> Sobre *ocidentalismo*, ver também BURUMA e MARGALIT (2006).

No caso específico do orientalismo aplicado à China, David Martinez-Robles (2008), baseado no acadêmico chinês Zhāng Lóngxī 張隆溪, mostra que os estudos europeus sobre cultura chinesa passaram de uma *sinofilia* dos jesuítas admirados por essa sociedade para uma *sinofobia*, um discurso de receio e até de ódio aos chineses. É importante apontar que essas são expressões da ferida colonial aberta pelos séculos de tentativa de colonização, especialmente no autodenominado “século da humilhação” que a China sofreu entre metade do século XIX nas guerras do ópio até o fim do colonialismo e a subsequente revolução comunista desde 1949. Ser sinofilista é ter uma visão romantizada e que omite aspectos que podem ser problematizados nas culturas chinesas. Ter sinofobia é apresentar um medo ou desconfiança desproporcional a tudo que vem da China tendo como base preconceitos ou visões estereotipadas – algo que a pandemia de COVID-19 infelizmente trouxe à tona novamente com muita força. Os dois extremos são perigosos: tanto a visão romantizada e idealizada quanto o discurso de aniquilação do outro cultural embaçam uma observação mais séria e profunda das culturas.

Scherer (2001) observara o que pode ser denominado de *auto-orientalização*, ou seja, um processo em que povos asiáticos, como os chineses, começam a se estereotipar, utilizando, de modo consciente ou não, de representações exageradas e especializadas de si mesmos. No mesmo sentido, Arif Dirlik (1996) aponta para um fenômeno ainda mais específico: a *orientalização dos orientalistas*. A visão do oriente enquanto discurso colonial de “essência” acaba por criar um estudo e pesquisadores/as também estereotipado/as, com uma sinofilia romantizada. Em outras palavras, há pesquisadores que orientalizam as próprias ideias e suas próprias representações como pessoas que pesquisam um suposto “oriente” cheio de características substantivadas como “místico”, “intuitivo” ou “feminino”. Dessa forma, omitem a própria diversidade dos estudos asiáticos, tratando seu próprio campo de estudos como algo fixo e caricaturado.

Diversos autores (*cf.* CLARKE, 2000; CHAVES FILHO, 2012; PORTO, 2012;) sintetizam vozes que criticam também a visão demasiada pessimista da crítica orientalista de Said. Aceitam a tese saidiana, mas alegam que muitos dos escritores interessados no dito “oriente” eram motivados por um autêntico *amor ao saber*, ou simplesmente não estavam associados ao colonialismo. Outros (APP, 2010), buscaram expandir o estudo da crítica ao orientalismo, aumentando a pesquisa para estudos

européus sobre Ásia que Said não incluiu, bem como séculos anteriores não considerados antes. Há também os que mostram a atualidade e relevância de Said para os estudos culturais das religiões, sobretudo para: (1) repensar as visões políticas por trás destes estudos, (2) repensar o conceito de religião como universal, e (3) dar mais ênfase para a pluralidade e menos para dicotomias, como King (1999, 2005) e Vreïs (2005).

Tendo isso em vista, é importante que nós, brasileiros e lusófonos africanos e asiáticos (que também passamos pela colonização e sabemos as consequências desse processo problemático), devemos ter cuidado ao tratar de temas asiáticos, em geral, e chineses, especificamente. Uma vez que recebemos e praticamos o legado intelectual da formatação europeia de pensar academicamente, é interessante uma autorreflexão e autocrítica ao tratar de temas sinológicos. Da mesma maneira, a Ciência das Religiões, como disciplina acadêmica autônoma, e os estudos sobre religiões, em geral, precisam também se descolonizar (SMITH, 1998; KING, 1999, 2005; PYE, 2011, WIRTH, 2013). Para isso seus pesquisadores/as devem: (1) buscar ampliar seus temas/objetos de estudo para além de obviedades como “religiões mundiais” ou igrejas da moda, (2) abordar com respeito e com consideração os saberes nativos, e (3) aumentar o escopo do cânon de análise para saberes e autores além dos europeus ou europeizados, admitindo que outras culturas também pensam e oferecem esquemas úteis à pesquisa. Destarte, aqui busco romper com representações coloniais a partir de um olhar intercultural para o entendimento do Daoísmo.

### **3 – Descolonizar o Daoísmo – esclarecendo termos chaves**

Said (1990) afirmou que o dito “oriente” seria uma *invenção* artificial do autoproclamado “ocidente”. Partindo desta base, Clarke (2000, p. 11, 29, 196) mostrou que, muitas vezes, também o Daoísmo pode ser mais próximo de uma construção mental romantizada pela mentalidade europeia ou norte americana, do que de algo *real*. Ter uma visão descolonial – ou simplesmente não orientalista – da tradição daoísta significa revelar sua historicidade e pluralidade. Afasto-me, assim, dos dois modelos copiados da visão orientalista em que essa tradição é frequentemente apresentada no mundo lusófono e latino americano: por um lado, uma visão pejorativa



orientalista/colonial, por outro, uma visão romantizada que a supervaloriza conforme o próprio interesse.

Para ficar mais claro ao/a leitor/a, vamos resumir dois debates importantes para uma compressão atualizada, acadêmica e respeitosa do Daoísmo: as formas como essa tradição foi e continua sendo representada por outros grupos, e a recente virada dos Estudos em Daoísmo. No entanto, esclarecimentos devem ser feitos antes. Sendo o Daoísmo uma tradição religiosa chinesa, portanto dentro do espectro do estudo das culturas e religiões chinesas, faz-se necessário esclarecer dois temas: China e religião (POCESKI, 2013, p. 2-5).

*China* tal como é conhecida hoje, como nação unificada, é uma construção muito recente, ainda que tenha raízes milenares. Em sua história o que chamamos de China teve e tem muitas variáveis: nem sempre teve o território que tem hoje; têm muitas etnias que a compõem, além na maioria 汉 Han, chegando a ter sido dominada por algumas delas em alguns períodos; bem como há chineses fora da China continental, chegando a ter regiões chinesas que são países autônomos, como 台灣 Taiwan; por fim, há diversas grandes narrativas sobre China. Assim, por China deve ser entendido um sistema cultural complexo que é base para uma civilização e serve de modelo de comportamento dos seus povos.

*Religião e religiões* são termos muito abalados, enquanto conceitos teóricos, desde as críticas do cientista das religiões Wilfred Smith (2006) em 1962, reforçadas pelo antropólogo Talad Asad desde 1991 (KING, 1999). A principal crítica é a suposta universalidade da *religião*, vista como tendo fundo o uso político colonial de dominação europeia cristã. Se, por um lado, essa crítica é importante e impactante, por outro lado um estudo sério e acadêmico das religiões não deve perder do seu horizonte o que é seu objeto de estudo (J. SMITH, 1998). Buscando um olhar simultaneamente amplo, criterioso, atualizado e refinado teoricamente, sigo o cientista das religiões Hanegraaff (1999). Ele realiza sua definição de religião em três blocos complementares e inter-relacionados: *religião* é qualquer sistema simbólico que influencie a ação humana por oferecer possibilidades de manter ritualisticamente o contato entre o mundo cotidiano e um quadro metaempírico mais geral de significado. Quando esse sistema simbólico existe como uma instituição, trata-se de *uma religião*, singular de *religiões*.

Complementa, ainda, que os seres humanos, individualmente, podem manipular os sistemas simbólicos sociais de forma livre, e chama isso de *espiritualidade*.

### 3.1 – Representações do Daoísmo: breve histórico chinês e o impacto orientalista

A própria noção de que existem pessoas *daoístas* foi uma representação social externa feita na dinastia Hàn 汉. Anne Cheng (2008, p. 122) nos informa que a noção de Escola do Dào (Dàojiā 道家) é uma construção póstuma aos textos a que se refere. Trata-se de uma classificação de uma entre as várias formas de pensamento encontradas nos períodos de Primavera e Outono (772-481 Antes da Era Comum, AEC) e dos Estados Combatentes (403-256 AEC). Foi construída a partir dos escritos de dois antigos historiadores chineses: Sīmǎ Tán 司马迁 (165–110 AEC) e seu filho Sīmǎ Qiān 司马谈 (145-85 AEC), escritor do Shǐjì 史记, Memórias Históricas. Inicialmente, eles rotularam os escritos Lǎozǐ 老子, Zhuāngzǐ 庄子 e outros como escola Huáng Lǎo 黄老 em referência ao Imperador Amarelo (Huángdì 黄帝) e a Lǎozǐ. Posteriormente, a nomenclatura Dàojiā foi usada para designar os mesmos textos.

Mais de um século após essa representação oficial, somada a uma série de fatores descritos mais à frente, fizeram surgir comunidades que tinham o princípio do Dào (道 Tao) como centro da atenção – este e outros termos serão explicados mais adiante. Essa ideia, manifestada como divindades, teriam revelado novos ensinamentos que foram compilados em textos e motivaram a criação – e mais tarde manutenção – de comunidades distintas da população chinesa em geral. Tais grupos inicialmente tentaram fazer um Estado autônomo baseado em tais fontes, tendo seu líder religioso como líder político, mas acabaram sendo perseguidos ou sendo obrigados a mudar o discurso e ceder ao governo imperial. Dessa abertura, um termo daoísta – então uma autorrepresentação – que é usado para explicar o que une os praticantes sacerdotes e leigos é “xiudào 修道”, cultivo do Caminho (KOMJATHY, 2008).

Ao longo da história chinesa houve muita relação dos cultivadores do Caminho ou daoístas com outros grupos e outras formas de ver o mundo, ocorrendo tanto por trocas recíprocas e harmoniosas, como por disputas, depreciações e até perseguições. Sua relação com os budistas, por exemplo, foi fértil para os dois lados, mas também fez de ambos concorrentes mútuos no campo religioso e filosófico chinês. Todavia, é com a relação com os eruditos ou confucionistas que a atual representação mais geral do Daoísmo tem raízes. Talvez como uma reação ao que foi chamado de neoconfucionismo da dinastia Sòng 宋 (960-1279), onde houve um sincretismo declarado com técnicas profiláticas e meditativas do Daoísmo e budismo, houve uma *revanche* dos letrados oficiais. Desde então, Chéng (2008, p. 642-665) explica, de modo geral, que a classe dos funcionários públicos e ministros dos Qīng 清 (1644-1912) tentaram rejeitar toda contribuição não confuciana, ou seja, de origem daoísta, budista ou influências externas recém-chegadas como o cristianismo europeu; o erudito Yán Yuán 颜元 (1635-1704) chegou mesmo a considerar estas tradições como nocivas para a vida social (Cheng, 2008).

Em partes fundamentados pelos relatos e escritos de confucianos mais rígidos dos períodos imperiais, vários missionários cristãos europeus e norte-americanos que chegaram na China a partir do século XVI (como M. Ricci), mas, sobretudo, no século XIX, apresentaram classificações entre o que consideraram “nobre/verdadeiro”, e o que consideraram “inaceitável/falso” no Daoísmo. Essas noções foram exportadas à Europa e EUA. O principal alvo de um estranhamento inicial, que se tornou discriminação sistemática, era o aspecto mais mágico, mediúnico e exorcista. Tais elementos do Daoísmo praticado pelos sacerdotes e pelo povo foram entendidos como uma *degradação* da tradição de textos daoístas da Antiguidade chinesa, bem como eram vistos como simples *superstições*. Estes preconceitos são observados nos primeiros autores que abordaram o Daoísmo academicamente em línguas latinas desde o século XIX, como J. Legge e J.J.M. de Groot (cf. CLARKE, 2000, p. 37-62).

Da mesma forma, tais visões continuam atualmente através de várias opiniões populares, como as observadas por Siegler (2010). Este autor percebeu entre o que chamou de daoístas estadunidenses (*American Daoists*), a associação de um “Daoísmo filosófico” a algo “puro”, e um “Daoísmo religioso” a algo “supersticioso”. Notem

como a divisão é pautada por preconceitos culturais da *diferença colonial*. Essa diferenciação foi reforçada de forma mais explícita, possivelmente, pelo sinólogo H. Creel em 1956, existindo antes de forma subentendida em diversos textos, tanto de fontes chinesas como não chinesas (CLARKE, 2000, p. 18).

Importante informar que essa categorização orientalista é, até hoje, muito difundida e aceita com naturalidade, tendo dois aspectos: rejeição – em parte ou total – do Daoísmo como algo supersticioso e decadente, e, em outro sentido, nota-se o paradoxo gerado pelos missionários cristãos, como James Legge ou Thomas Merton. Eis o paradoxo: divulgaram o Daoísmo como não religioso, ou, pelo menos, sua “essência” como filosófica, no entanto, um dos resultados foi que as culturas da Europa e da América começaram a ver o Daoísmo como uma alternativa espiritual/religiosa às suas civilizações (CLARKE, 2000).

Duas consequências se relacionam aos dois aspectos mencionados. (1) Devida a essa visão pejorativa, *o Daoísmo recebeu pouquíssima atenção em estudos acadêmicos*. Isso, seja sobre a China, seja na disciplina Ciência das Religiões, sendo que a última já tinha desenvolvido muito seus conhecimentos sobre Budismo e “Hinduísmo” até início do século XX, mas omitiu o Daoísmo das suas pesquisas ainda focadas na noção de religiões mundiais. (2) Houve um florescimento de uma *perspectiva romantizada*, purista, idealizada, textual, e, por isso, orientalista, do Daoísmo em ambientes contraculturais europeus e norte-americanos. Assim, o Daoísmo foi *lido* nessas regiões do mundo nas *lentes* de grupos e pensadores esotéricos como a Sociedade Teosófica e C.G. Jung, sobretudo na chave de leitura de que era uma *filosofia perene*, uma essência universal. Bem como toda uma visão do protestantismo cristão dos missionários de valorização do individualismo e suposta liberdade dos textos daoístas se tornou influente. Mais tarde, as mesmas visões foram usadas por autores conectados de alguma maneira ao movimento Nova Era (KIRKLAND, 1997; CLARKE, 2000).

### 3.2 – O nascimento dos Estudos em Daoísmo e suas inovações

Toda uma geração de acadêmicos do século XX e XXI, começando na própria China, no Japão, franceses e alemães, começaram a questionar todas essas representações pejorativas do Daoísmo. A busca por compreensões mais profundas,

históricas e empíricas fez surgir o moderno campo dos Estudos em Daoísmo (cf. KIRKLAND, BARRETT, KOHN, 2000; BARRETT, 2005, 2014; PREGADIO, 2008; KOMJATHY, 2008, 2014; KOHN, 2009). Como este não é o objeto específico deste texto, mas apenas um meio de mostrar a quem está lendo como essa nova visão foi construída, será apenas indicado resumidamente os principais nomes, acontecimentos e inovações.

Durante a primeira República chinesa (1911-1949), numa onda de orgulho cultural nacionalista, foi reeditado o Cânon<sup>6</sup> daoísta (Dào zàng 道藏). Esse é considerado um marco para o novo olhar que foi posto sobre essa tradição. Dois tipos de abordagens sobre Daoísmo são notadas neste primeiro impulso: (1) A maioria, que o viam como uma tradição distorcida, fruto de um entendimento confuciano chinês e vitoriano inglês – protestante cristão e imperialista do séc. XIX – do Daoísmo, e que ignoravam as fontes daoístas escritas; e (2) outros como Chén Guófú 陳國符, na China, Henri Maspero, na França, e Yoshioka Yoshitoyo, no Japão, que aceitaram a importância histórica do Dào zàng como fonte documental.

Por algumas décadas, até os anos 1970, o Japão e a França eram os únicos países que tinham centros de pesquisa em Daoísmo e um número significativo de especialistas. Na China, apesar de ter estudos modernos sobre religiões que remontam também ao século XIX – e, desde a era imperial já havia estudos germinais – sofria às guerras dos séculos XIX e XX, e, sobretudo, pela perseguição às religiões durante a Revolução Cultural (1966-1976), consequentemente, aos seus estudiosos. Assim, só voltaria a ter estudos acadêmicos nessa temática na abertura política de 1978, tendo institutos e programas de pós-graduação. Depois dos primeiros escritos de Chén em 1949, a continuidade de produções se deu mais em Taiwan e Hongkong, e desde os anos 1980 tem florescido estudos, inclusive sobre Daoísmo (HE, 2011; YANG, LANG, 2011). Isso ocorre também devido a retomada dessa religião na China e Taiwan, que após anos de

---

<sup>6</sup> Algumas pessoas podem estranhar o uso do termo Cânon neste contexto, mas essa é a forma como o conjunto de Escrituras (ou “Livros Sagrados”) daoístas tem sido traduzido para idiomas neolatinos. Tanto acadêmicos como daoístas tem utilizado dessa tradução. O termo em chinês, Dào zàng 道藏, é composto de 道 Dào, uma referência à noção central dessa tradição, e o termo zàng 藏, que significa “depósito [de algo]”, “tesouro público” ou “Escritura” – estas últimas palavras aludem ao Tipitaka (sânscrito: Tripitaka), o Cânon budista, que em chinês é Sānzàng 三藏.

discriminações estatais, volta a ter sua existência permitida e até incentivada, tendo, pela primeira vez na sua história, associações nacionais unificadas (WANG, 2005).

Houve algumas gerações de especialistas em Daoísmo nestes centros, destacando o nome de Ōfuchi Ninji no Japão e Maxime Kaltenmark na França. Até a época desses autores, as fontes de estudo do Daoísmo foram predominantemente textuais e arqueológicas. Os estudantes formados por Kaltenmark nos anos 1960 e 1970 foram proeminentes e fortaleceram o campo de estudo: Anna Seidel, Michel Strickmann, Isabelle Robinet, Catherine Despeux, Farzeen Baldrian-Hussein, e seu sucessor, Kristofer Schipper (KOHN, 2009, p. 219). Este último foi importante não somente nos estudos do Cânon (*cf.* SCHIPPER, 2004), mas também na pesquisa empírica de tradições vivas do Daoísmo, estudadas, sobretudo, em Taiwan, devida a maior liberdade política deste país (*cf.* SCHIPPER, 1993).

Em culturas de língua inglesa, Edward Schafer (Universidade da Califórnia) é considerado o pai dos estudos daoístas estadunidenses e formou estudantes proeminentes, como Livia Kohn, hoje um dos maiores nomes da temática. E há muitos destacáveis pelos seus estudos: na Inglaterra, Timothy Barrett, sobre a relação entre Daoísmo e Budismo na China e com o Shintoísmo no Japão; nos EUA, Stephen Little se destacou pelo estudo das artes daoístas, Michael Saso, sobre o fundador dos Mestres Celestiais, um dos primeiros movimentos daoístas, Russell Kirkland pela releitura da crítica descolonial sobre a tradição daoísta, J. Clarke, E. Siegler, e Komjathy sobre a recepção estadunidense ao Daoísmo; no Canadá, James Miller chamou atenção pelo estudo da relação entre ecologia e Daoísmo. Também em toda Europa e Ásia começaram a ter centros de estudo, obras e estudiosos importantes, como o italiano Fabrizio Pregadio, especialista sobre alquimia daoísta, a taiwanesa Susan Huang, especialista em arte visual daoísta, o chinês Z. Yin (2005), especialista em turismo em espaços daoístas.

Há algumas observações sobre o recente campo dos Estudos em Daoísmo. Assim como a própria religião daoísta tem elementos que valorizam e destacam mulheres, o seu campo de estudos acadêmicos também tem muitas, e se destacando pela qualidade. O crescimento do final do XX desse campo de estudos feito por estudiosos não asiáticos teve diferentes interpretações, mas preserva convergências: (1) rejeição de construções orientalistas para o entender o Daoísmo; (2) reconhecimento da

“chinesidade” do Daoísmo, (3) privilegiam os dados fatuais do próprio Daoísmo ao invés de opiniões, e (4) conhecem a importância das formas vivas do Daoísmo atuais (KIRKLAND; BARRETT; KOHN, 2000, p. xiv).

Uma das construções orientalistas mais impactantes na forma atual de ver o Daoísmo é a divisão entre tipos dessa tradição, frequentemente como *filosófico* e *religioso* (CLARKE, 2000). Essa diferenciação é chamada de “dogma sinológico” por Schipper (2004, p. 6), que nos lembra de que o próprio Dào zàng trata Dào jiā 道家 e Dào jiào 道教 – traduzidos muitas vezes como “Daoísmo filosófico” e “Daoísmo religioso” – como sinônimos e intercambiáveis. Ao contrário dessa visão, o Daoísmo não é visto pela literatura especializada recente como uma *filosofia*, mas, principalmente, como uma tradição que engloba várias dimensões. A diferenciação entre um suposto *Daoísmo filosófico* em oposição a um *Daoísmo religioso* constitui-se como uma classificação inadequada e baseada em preconceitos de outros grupos sociais, como confucianos e cristãos (cf. KIRKLAND, 1997; CLARKE, 2000; SCHIPPER, 2004).

Buscando repensar tais dicotomias equivocadas, há o termo *Daoísmo histórico*, enfatizando as expressões histórico-empíricas dessa tradição, ao contrário de uma noção vaga de Daoísmo *apenas* como uma filosofia antiga chinesa. Isso, claro, não exclui o fato de o Daoísmo *ter* sua forma de pensamento (“filosofia”), e *ter* seus aspectos devocionais e metaempíricos (“religiosos”), somados a muitas outras facetas. Assim, seguindo reflexões recentes de Pregadio (2020), é mais adequado falar de *filosofia daoísta* ou *filosofia do Daoísmo* e de *religião daoísta* ou *expressões religiosas do Daoísmo*, indicando que se trata de expressões de uma tradição maior.

Um dos argumentos centrais em prol dessa nova visão foi escrito por Robinet (1997), que defende o Daoísmo como uma tradição cumulativa de fontes heterogêneas sintetizadas num *todo coerente*. E, desde sua institucionalização no século II, esse *todo coerente* tem abarcado cada vez mais elementos, formando, assim, uma tradição plural que, no entanto, tem fontes comuns em que suas expressões singulares se servem. Para entender melhor quais seriam esses elementos, seria necessário outro texto somente para isso. Se você, leitor ou leitora, se interessar em compreender o Daoísmo em suas fontes enquanto um conjunto de tradições histórica, já existem obras acadêmicas em português (BUENO, 2016; COSTA, 2015; POCESKI, 2013) e em inglês (BOKENKAMP, 2005;

MILLER, 2008; KOHN, 2001, 2009; KOMJATHY, 2014; PREGADIO, 2020; ROBINET, 1997; SCHIPPER, 1993). Bem como existem também obras de autores daoístas que escreveram para quem se interessa em praticar essa obra, mas que oferecem uma aproximação instigante para quem não conhece a tradição (CHERNG, 2000, 2006; SILVA, 2014; TIAN, 2003; WONG, 1997.)

## Conclusão

No início desse texto destacamos que o Daoísmo é uma das tradições menos estudadas dentre as religiões que se difundiram no mundo, bem como é uma das menos compreendidas. Vimos os problemas que dessa omissão e ignorância sobre a forma como o Daoísmo foi estudado, e como isso tem sido alterado desde o final do século XX. Tendo em vista nosso objetivo de refletir sobre as mudanças históricas dos *estudos daoístas*, podemos apontar algumas conclusões metateóricas. Para poder existir um conhecimento mais atualizado e acadêmico sobre o Daoísmo construído também entre brasileiros, lusófonos e latino americanos, é imprescindível que estes abandonem termos demasiado generalistas como “oriente”, bem como abram mão de distinções coloniais como “daoísmo religioso” e “daoísmo filosófico”, de modo que o todo coerente das tradições daoístas possam ser compreendidas em suas expressões propriamente históricas, e não por estereótipos que têm fortes vieses políticos de discriminação do que é culturalmente “verdadeiro” ou “falso” segundo critérios eurocêntricos.

Assim, o estudo acadêmico das tradições daoístas nos convida a repensar a aplicabilidade de categorias teóricas consagradas por um pensamento colonial, bem como leva a criarem novos modelos de análise que fuja de estereótipos orientalistas simplistas na Ciência das Religiões, na Antropologia, na Filosofia e outras áreas. Na prática, estudar instituições religiosas daoístas, culturas daoístas, filosofias daoístas ou corporalidades daoístas podem ser feitas sem a necessidade dos conceitos e divisões colonialistas.

O que o pesquisador ou pesquisadora deve lembrar é que historicamente há diversas expressões daoístas, sendo sempre necessário apontar *de que daoísmo está se falando e em que contexto específico este se insere*. Evita-se, assim, noções





megalomaniacas como “oriente” ou “ocidente”, que são vagas, imprecisas e colonialistas. Da mesma forma, claro que é possível uma análise estritamente filosófica do daoísmo, indo direto ao ponto e discutindo o potencial dos conceitos daoístas para pensar metafisicamente, ou ainda para responder a dilemas éticos ou políticos. Para tanto, é desnecessário apelar ao forçado conceito de um suposto “daoísmo filosófico” que é “separado” de expressões “supersticiosas”, conforme a narrativa colonial. Por fim, o cientista das religiões também não precisa reduzir todo o Daoísmo como sendo meramente uma religião, mesmo se estiver estudando especificamente uma expressão religiosa como cerimônias daoístas para divindades, já que essa é uma tradição cultural bem mais ampla, e abrange diversos aspectos, para além do religioso.

### Referências Bibliográficas

ALBUQUERQUE, Leila Marrach Basto de. Oriente: fonte de uma geografia imaginária. **REVER – Revista de estudos da religião**, n. 3, 2001, pp. 114-125.

APP, Urs. **The birth of orientalism**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010.

BARRETT, Timothy H. Introduction. In: MASPERO, Henri. **Taoism and Chinese religion** (revised edition). Translate by Frank A. Kierman Jr. Australia, Melbourne: Quirin Press, 2014 [1971], pp. xiii-xxxi.

h

\_\_\_\_\_. Daoism: History of the Study. In: JONES, Lindsay (ed.). **Encyclopedia of Religion**, 2nd ed. [ebook]. New York, USA: MacMillan Reference, 2005, pp. 2212-2216.

BOKENKAMP, Stephen R. Daoism: an overview. In: JONES, Lindsay (ed.). **Encyclopedia of Religion**, 2nd ed. [ebook]. New York, USA: MacMillan Reference, 2005, pp. 2176-2192.

BORUP, Jørn. Zen and the Art of Inverting Orientalism: religious studies and genealogical networks. In: ANTES, Peter; GEERTZ, Armin W.; WARNE, Randi Ruth. **New Approaches to the Study of Religion: Regional, critical, and historical approaches**. Walter de Gruyter: Berlin, 2004, pp. 451-487.

BUENO, André. Corpus Daoísta: Que fontes para o estudo do Daoísmo no Brasil? Em: BUENO, André. **Revisões Literárias: literatura sinológica no Brasil, apontamentos e avaliações**. Rio de Janeiro: Ebook, 2016, pp. 90-104.

BURUMA, Ian; MARGALIT, Avishai. **Ocidentalismo: O Ocidente aos olhos de seus inimigos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.



CHAVES FILHO, José Eustáquio. **As múltiplas imagens do Islã no telejornalismo: a cobertura da emissora Rede Globo dos eventos do 11 de Setembro**. Monografia de Especialização em História, Sociedade e Cultura do Brasil. Montes Claros: UNIMONTES, 2012.

CHENG, Anne. **História do pensamento chinês**. Tradução Gentil Evelino Titton. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

CHERNG, Wu Jyh. **Iniciação ao Taoísmo**: volume 1. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

\_\_\_\_\_. **Iniciação ao Taoísmo**: volume 2. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

CLARK, J. J. **The Tao of the West**: Western transformations of Taoist thought. New York: Routledge, 2000.

COSTA, M. O. da. **Daoismo Tropical**: Transplantação do Daoismo ao Brasil através da Sociedade Taoísta do Brasil e da Sociedade Taoísta SP. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). São Paulo, 235 p., 2015.

COSTA, Matheus Oliva da. **Ciência da Religião Aplicada como o terceiro ramo da Religionswissenschaft**: História, análises e propostas de atuação profissional. 252 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). São Paulo, 252 p., 2019.

DIRLIK, Arif. **Chinese history and the question of Orientalism**. History and Theory, v. 35, n. 4, 1996, p. 96-118.

DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidad y eurocentrismo**. Em: LANDER, Edgardo, Lander (org). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Ediciones CLACSO, 2000, pp. 55-70.

HANEGRAAFF, Wouter. Defining Religion in Spite of History. In: PLATVOET, J.G. and MOLENDIJK A.L. (eds). **The Pragmatics of Defining Religion**: Contexts, Concepts & Contests. Leiden: E.J. Brill, 1999, pp. 337-378.

HE, Guang'hu. Thirty Years of Religious Studies in China. YANG, Fenggang; LANG, Graeme (Ed.). **Social scientific studies of religion in China**: methodology, theories, and findings. Leiden: Brill, 2011, pp. 23-46.

KIRKLAND, Russell. **The Taoism of the Western Imagination and the Taoism of China: De-colonializing the Exotic Teachings of the East**. Palestra apresentada na Universidade de Tennessee, 1997. Disponível em: <[https://faculty.franklin.uga.edu/kirkland/sites/faculty.franklin.uga.edu.kirkland/files/TE\\_NN97.pdf](https://faculty.franklin.uga.edu/kirkland/sites/faculty.franklin.uga.edu.kirkland/files/TE_NN97.pdf)>. Acesso em 15/08/2021.



KIRKLAND, Russell; BARRETT, T.H.; KOHN, Livia. Introduction. In: KOHN, Livia (ed). **Daoism Handbook**. Leiden: E. Brill. 2000, pp. xi-xxxviii.

KOHN, Livia. **Daoism and Chinese culture**. Cambridge: Three Pines Press, 2001.

\_\_\_\_\_. **Introducing Daoism**. New York: Routledge, 2009.

KOMJATHY, Louis. Introduction. In: KOMJATHY, Louis. **Handbooks for Daoist Practice**. Hong Kong: Yuen Yuen Institute, 2008, pp. 1-116.

\_\_\_\_\_. **Daoism: A Guide for the Perplexed**. New York: Bloomsbury Academic, 2014.

KING, Richard. **Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and the Mystic East**. London: Routledge, 1999.

\_\_\_\_\_. Orientalism and the study of religions. In: HINNELLS, John R.. **The Routledge companion to the study of religion**. New York: Routledge, 2005, pp. 275-290.

GIULIANO, Facundo; BERISSO, Daniel. (entrevista) Educación y decolonialidad: aprender a desaprender para poder re-aprender Un diálogo geopolítico-pedagógico con Walter Mignolo. **Revista del IICE**, n. 35, 2014, pp. 61-71.

MARTÍNEZ-ROBLES, David. The Western Representation of Modern China: Orientalism, Culturalism and Historiographical Criticism. **Digithum**, v. 10, 2008, p. 7-16.

MIGNOLO, Walter, Entrevista: Decolonialidade como o caminho para a cooperação. **Revista IHU Online**, São Leopoldo - RS, ed. 431, ano XIII, 04 nov. 2013, pp. 21-25.

MILLER, James. **Daoism: A Beginner's Guide**. Oxford: Oneworld, 2008.

PORTO, César Henrique de Queiroz. **Uma Reflexão do Islã na Mídia Brasileira: televisão e mundo muçulmano, 2001-2002**. Tese de doutorado em História. São Paulo: USP, 2012.

POCESKI, Mario. **Introdução às religiões chinesas**. Tradução Márcia Epstein. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

PREGADIO, Fabrizio. Appendix: Reference Works for Taoist Studies. In: PREGADIO, Fabrizio (ed). **The Encyclopedia of Taoism**, vol. 2. London and New York: Routledge, 2008, pp. 1311-1331.

PREGADIO, Fabrizio. Religious Daoism. In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Online: Stanford, 2020. Disponível em:



<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/daoism-religion/>>. Acesso em 15/08/2021.

PYE, E. Michael. O estudo das religiões: novos tempos, novas tarefas e opções. Em: CRUZ, Eduardo; MORI, Geraldo de (orgs.). **Teologia e Ciências da Religião: a caminho da maioria acadêmica no Brasil**. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Editora PUCMinas, 2011, pp. 15-24.

ROBINET, Isabelle. **Taoism: growth of a religion**. Translate by Phyllis Brooks. Stanford: Stanford University Press, 1997.

SAID, Edward W. **O orientalismo: o oriente como invenção do ocidente**. Tradução Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SCHERER, Frank. Sanfancón: Orientalism, Self-Orientalization and “Chinese Religion” in Cuba. In: TAYLOR, Patrick (ed.). **Nation Dance: religion, identity, and cultural difference in the Caribbean**. Bloomington, Eua: Indiana University Press, 2001, pp. 153-170.

SCHIPPER, Kristofer. General Introduction. In SCHIPPER, Kristofer e VERELLEN, Franciscus (eds.). **The Taoist Canon: a historical companion to the Daozang**, vol. 1. Chicago: The University of Chicago Press, 2004, pp. 1-52.

\_\_\_\_\_. **The Taoist Body**. Translate by Karen C. Duval. Berkeley: University of California Press, 1993.

SETTLER, Feredico. Orientalism and Religion: the question of subject agency. **Method & Theory in the Study of Religion**, n. 14/2, 2002, pp. 249-264.

SIEGLER, Elijah. Back to the Pristine: Identity Formation and Legitimation in Contemporary American Daoism. **Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions**, v. 14, n. 1, 2010, pp. 45-66.

SILVA, Gilberto Antônio. **Caminhos do Taoismo**. São Paulo: edição do autor [ebook], 2014.

SMITH, Wilfred cantwell. **O sentido e o fim da religião**. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

SMITH, Jonathan Z. Religion, Religions, Religious. In: TAYLOR, Mark (ed.), **Critical Terms for Religious Studies**. Chicago: University of Chicago Press, 1998, pp. 269-284.

TIAN, Cheng Yang. **Conocer el taoísmo: historia, filosofía y práctica: tai chi, chi kung, feng shui, meditación, masaje taoísta**. Kairós, 2003.

TIELE, C. P. Religions. In: **Encyclopedia Britannica**, 9th edition. London: 1884, pp. 358-371. Disponível em: <<http://www.1902encyclopedia.com/R/REL/religions.html>>. Acesso em 04/08/2021.



VRIES, Hent de. Orientalism. In: JONES, Lindsay (org.). **Encyclopedia of Religion**, 2nd ed. [ebook]. New York, USA: MacMillan Reference, 2005, pp. 6881-6885.

YANG, Fenggang; LANG, Graeme. Introduction: The Rising Social Scientific Study of Religion in China. YANG, Fenggang; LANG, Graeme (Ed.). **Social scientific studies of religion in China: methodology, theories, and findings**. Leiden: Brill, 2011, pp. 1-20.

YIN, Zhihua. **Chinese Tourism: Taoism**. Beijing: Foreign Languages Press, 2005.

WANG, Yi'e. **Taoism in China**. Translated by Shao Da. Beijing: China Intercontinental Press, 2005.

WIRTH, Lauri Emílio. Religião e epistemologias pós-coloniais. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2013, pp.129-142.

WONG, Eva. **Teachings of the Tao: Readings from the Taoist Spiritual Tradition**. Boston and London: Shambhala, 1997.