

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO – PUCSP

Ícaro Azevedo Matias

A atitude Budista diante da sexualidade dissidente e o surgimento contemporâneo de comunidades Budistas LGBTI+ como movimento socialmente engajado

São Paulo

2022

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO – PUCSP

Ícaro Azevedo Matias

A atitude Budista diante da sexualidade dissidente e o surgimento contemporâneo de comunidades Budistas LGBTI+ como movimento socialmente engajado

MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião para Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião, Estudos empíricos da religião, sob a orientação do Prof. Dr. Frank Usarski.

São Paulo

2022

BANCA EXAMINADORA

O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação São Paulo (FUNDASP) à qual agradecemos imensamente pelo apoio.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES - PROSUC), cujo número do processo é 88887.513179/2020-00.

AGRADECIMENTOS

“perdido em pilhas de livros em bibliotecas, lendo textos obscuros escritos por gente morta, que, em sua maioria jamais sonhou em ter alguém com um rosto como o meu sobrevoando suas frases – e menos ainda que aquelas frases iriam me salvar.”
 - *Ocean Vuong*

No Budismo, um dos sentimentos mais sublimes vem da consciência em agradecer. Logo após o conforto em sentir-se seguro de estar refugiado no Buda, nos ensinamentos e na comunidade, nos sentimos gratos pela dádiva que este encontro nos proporciona. E muitos foram os encontros que tive nesta jornada que é o mestrado, e somente palavras não dão conta de agradecer por tanto que estes encontros me proporcionaram, mas é importante expressar:

O primeiro destes encontros, claro, tem a ver com minha mãe e meu pai, e por eles agradeço imensamente! Obrigado por todos os esforços que me proporcionaram estar aqui hoje, estudando, escrevendo, recebendo e compartilhando conhecimento.

Ao meu marido Artur Satler, que sem ele, certamente, nada disso teria sido possível. Obrigado pela paciência, pelo carinho, cuidado e principalmente pela parceria, nosso encontro faz parte desta conquista, ele é parte essencial disso. Te amo!

Ao meu incrível orientador, prof. Dr. Frank Usarski, por todos os incentivos, desde a especialização, até aqui; por todas as discussões, todas as indicações, pela luz no fim do túnel em algumas situações; mas mais que isso, por toda paciência e confiança em meu trabalho, muito obrigado mesmo!

Aos meus irmãos e irmãs no *Dharma*, em especial meu querido amigo e parceiro Rev. Jean Tetsuji, por todos as nossas conversas e incentivo; à minha querida e amada mestra Reva. Sayuri Tyō Jun, por cuidar de mim, me ensinar tanto, me respeitar e acreditar em mim, meus eternos agradecimentos a vocês. Mas também queria agradecer à Sulieni, Sonylena, Luciana e Arthur, amigas queridas, companheiros de caminhada. E ainda à Sra. Hisa Mori, à Reva. Emy Kajimoto, e aos eternos Wagner Hakushin e Ricardo Mario Gonçalves (ambos *in memoriam*). Aos amigos da Rainbow Sangha Brasil, Revs. André Yakusan, Anderson Kojun e Bruno Shōei.

À minha melhor amiga, por todo amor que envolve nossa amizade, por todo carinho, respeito e admiração que temos um pelo outro: Nath, você sempre me colocou para cima, te amo! Mas também a outros amores que os encontros da vida me deram: Akiko, Mari Romão, Schneider, Diego e Layo, amo vocês! Ao querido amigo Leonardo por me incentivar e ser uma inspiração para mim, me dar tantas dicas e me socorrer ao longo da escrita, amo você.

Não posso esquecer, os encontros maravilhosos com minhas amigas, colegas de classe da minha turma de mestrando, Bárbara, minha amiga incrível, por toda a companhia desde a especialização até aqui, por segurar a minha mão em momentos difíceis, à querida Gisele por dividir tantos momentos, por me dar tantos conselhos e pelo carinho e confiança que depositou em mim, à Carla e a Tabata, musas incríveis, todas vocês me inspiraram e me inspiram o tempo inteiro. À Rose por todo o apoio durante e após o término da bolsa, sua parceria foi fundamental.

Às excelentes professoras do curso de mestrado em Ciência da Religião da PUCSP, Dr^{as} Suzana, Zeca e Patrícia, e aos professores Drs Londoño, Ênio, Wagner, Edin, João Décio, Silas, Everton e Eduardo. Agradeço a todos vocês pelo apoio e por fazer este programa de pós-graduação tão especial e estarem abertos a ouvir os discentes, construindo juntas! À Andreia que gentilmente me ajudou na reta final.

Aos professores Rafael Shoji e ao Richard Gonçalves por terem aceitado ao convite para participar da minha defesa e estarem dispostos a contribuir com o meu trabalho.

Às amigas companheiras do curso de Astrologia (!) Mari, Juuh, Lucas e em especial à Evelin, por todo o apoio e incentivo durante esta jornada, foi muito carinho que compartilharam comigo, agradeço demais vocês!

À minha chefe, Clarice Casseb e à minha colega de trabalho Camila Campolina, por toda a compreensão, paciência e oportunidade que me deram em focar nos meus textos nos momentos que foram possíveis. Vocês também fizeram parte disso, obrigado!

Às amigas que direta ou indiretamente contribuíram nesta jornada, Anna Ester e Maria Cristina Holanda. À minha terapeuta Cassia Viude por todo o suporte em diversos momentos difíceis e de desespero.

Eu talvez possa ter esquecido de alguém que merece tanto quanto todos que estão aqui. Mas meu coração se enche de gratidão por todos os encontros que tive em minha vida.

Namu Amida Butsu.

(Eu me refugio no Buda da luz infinita e da vida imensurável)

Um escritor é algo curioso. É uma contradição e também um absurdo. Escrever é também não falar. É se calar. É berrar sem fazer ruído. Escrever assim mesmo, apesar do desespero. Não: com o desespero. Que desespero, não sei dizer, não sei o nome disso. Escrever ao lado do que precede a escrita é sempre estragá-la. E é preciso, contudo, aceitar isto: estragar o insucesso é se voltar a um outro texto escrito, a um outro possível desse mesmo texto escrito.

- Marguerite Duras

RESUMO

O presente trabalho é resultado de uma análise sobre a atitude do Budismo em relação a pessoas de sexualidade e gênero dissidentes ao longo da história. Ou seja, avaliou a maneira como esta religião criou normas específicas para diferentes sexualidades; como explicou a diversidade sexual dos seres humanos, e que lugar determinou para pessoas LGBTI+ na comunidade religiosa. A partir deste entendimento, analisou o surgimento de comunidades budistas LGBTI+ como uma forma de Budismo Socialmente Engajado. Para atingir os objetivos da pesquisa, foi realizada uma revisão bibliográfica considerando a intersecção entre Budismo, sexualidade e gênero dentro do recorte LGBTI+/queer. Além disso, foi efetuada uma pesquisa documental selecionando conteúdos produzidos por três comunidades diferentes (Rainbow Sangha Europa, Rainbodhi Austrália e Rainbow Sangha Brasil) a fim de compreender a identidade e o caráter das atividades destes grupos. Com isso, as comunidades budistas LGBTI+ foram avaliadas sob a égide de uma categoria analítica chamada Budismo Socialmente Engajado, com critérios e parâmetros específicos. Como resultado, o trabalho constatou uma atitude flexível do Budismo, com traços de neutralidade que permitiu diferentes interpretações e posturas diante da diversidade de sexo/gênero. Esta ambivalência deu oportunidade do desenvolvimento de lideranças religiosas e comunidades de praticantes LGBTI+ que assumiram caráter de engajamento social, com agência específica justificada como prática budista e atuação em espaços públicos secularizados.

Palavras-chave: Budismo Engajado; Sexualidade; Gênero; LGBTI; Homossexualidade.

ABSTRACT

The present work is the result of an analysis on Buddhism's attitude towards people of dissident sexuality and gender deviance throughout history. That is, it evaluated how this religion created specific norms for different sexualities; how it explained the sexual diversity of human beings, and what place it determined for LGBTI+ people in the religious community. From this understanding, it then examined the emergence of LGBTI+ Buddhist communities as a form of Socially Engaged Buddhism. To achieve the research objectives, a literature review was conducted considering the intersection between Buddhism, sexuality, and gender within the LGBTI+/queer cut. In addition, a documentary research was carried out selecting content produced by three different communities (Rainbow Sangha Europe, Rainbodhi Australia and Rainbow Sangha Brazil) in order to understand the identity and character of these groups' activities. With this, LGBTI+ Buddhist communities were evaluated under the aegis of an analytical category called Socially Engaged Buddhism, with specific criteria and parameters. As a result, the work found a flexible attitude of Buddhism, with traces of neutrality that allowed for different interpretations and stances towards sex/gender diversity. This ambivalence gave opportunity for the development of religious leadership and communities of LGBTI+ practitioners that assumed a character of social engagement, with specific agency justified as Buddhist practice and action in secularized public spaces.

Keywords: Engaged Buddhism; Sexuality; Genre; LGBTI; Homosexuality.

SUMÁRIO

LISTA DE ABREVIACÕES E SIGLAS	13
LISTA DE GRÁFICOS, FIGURAS E FOTOGRAFIAS	14
LISTA DE QUADROS E TABELAS	16
INTRODUÇÃO	17
Capítulo 1 BUDISMO E A SEXUALIDADE	25
1.1 O Buda e a formação religiosa do Budismo	25
1.1.1 Reflexões a respeito das pesquisas sobre o Budismo.....	25
1.1.2 Breve biografia do Buda.....	26
1.1.3 Questões em torno de possíveis impactos sociais causados pelo Buda.....	27
1.1.4 Primeiras providências da comunidade após a morte do Buda.....	29
1.1.5 Composição e organização da doutrina deixada pelo Buda.....	29
1.1.6 Formação e desenvolvimento da comunidade budista.....	31
1.1.7 Organização e rotina da comunidade monástica.....	33
1.1.8 O surgimento do <i>Saṅgha</i> feminino.....	35
1.1.9 Questões sobre a pluralidade religiosa do Budismo.....	37
1.2 Cosmogênese do sexo e o desejo sexual no Budismo	40
1.2.1 Surgimento da sexualidade na narrativa da origem do universo budista: relação temporal.....	41
1.2.2 A sexualidade distribuída entre os planos que compõe o universo budista: fatores espaciais.....	44
1.2.3 A problematização do desejo sexual no plano humano.....	51
1.3 A doutrina da contenção do desejo sexual	55
1.3.1 Compilação e organização dos códigos de conduta da comunidade monástica.....	56
1.3.2 Regras sobre a sexualidade na comunidade monástica.....	58
1.3.3 Regras sobre a sexualidade da comunidade leiga.....	61
Capítulo 2 HOMOSSEXUALIDADE NO BUDISMO	64
2.1 Anacronismos no estudo da homossexualidade	64
2.1.1 Modelos de relações sexuais entre pessoas de mesmo sexo na história.....	66
2.1.2 Lesbianidade e a sexualidade entre mulheres.....	69

2.2	Homossexualidade e gênero segundo o Buda na Índia Antiga.....	69
2.2.1	Localizando a categoria gênero na Índia do tempo do Buda.....	70
2.2.2	Gênero de acordo com o Buda e o cânone budista de tradição páli.....	73
2.2.3	O sexo/gênero do Buda e a valorização da masculinidade.....	77
2.2.4	Atividades sexuais dissidentes e gêneros discordantes no Budismo.....	81
2.2.5	Transição de sexo/gênero no Budismo.....	95
2.3	Sexualidade desviante no Budismo <i>Mahāyāna</i>.....	99
2.3.1	Inclusão e exclusão a partir dos textos <i>mahāyānistas</i>	100
2.3.2	A transição de sexo/gênero de Avalokiteśvara.....	107
2.3.3	A ideologia transgressora no Budismo <i>Mahāyāna</i>	112
2.3.4	Alguns casos de relações sexuais desviantes no Budismo asiático ao longo da história.....	112
Capítulo 3	BUDISMO SOCIALMENTE ENGAJADO E O SURGIMENTO DE COMUNIDADES BUDISTAS LGBTI+.....	119
3.1	Elementos de um engajamento religioso do Budismo.....	119
3.1.1	Budismo Protestante.....	120
3.1.2	Críticas à tipologia Budismo Protestante.....	123
3.1.3	Budismo Moderno.....	125
3.1.4	Budismo Secularizado.....	129
3.2	Budismo Socialmente Engajado.....	133
3.2.1	A origem do epíteto e as questões entorno de uma definição do conceito.....	134
3.2.2	A construção de uma categoria analítica.....	137
3.3	Comunidades budistas LGBTI+.....	139
3.3.1	Identidade Religiosa LGBTI+ como pressuposto para a criação de comunidades.....	139
3.3.2	Movimentos de inclusão que antecederam o surgimento das comunidades.....	143
3.3.3	O advento de comunidades budistas LGBTI+.....	154
3.4	Avaliando as comunidades budistas LGBTI+ enquanto Budismo Socialmente Engajado.....	177
	CONCLUSÕES.....	180
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	187

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AEC	Antes da Era Comum
AN	<i>Aṅguttara Nikāya</i>
Abh	<i>Abhidhamma Piṭaka</i>
As	<i>Atthasālinī</i> , comentário de Buddhaghosa ao <i>Dhammasaṅgaṇī</i>
Bi	<i>Bhikkhunī-vibhaṅga</i>
Bu	<i>Bhikkhu-vibhaṅga</i>
Dhp-a	Dhammapadaṭṭhakathā
DN	<i>Dīgha Nikāya</i>
Ds	<i>Dhammasaṅgaṇī</i>
EC	Era Comum
Kd	<i>Khandhakas</i>
Kv	<i>Kathāvatthu</i>
Mil	<i>Milindapañha</i>
Np	<i>Nissaggiya-Pācittiya</i> regras contidas no <i>Pātimokkha</i>
Pc	<i>Pācittiya</i> regras contidas no <i>Pātimokkha</i>
Pj	<i>Pārājika</i> regras contidas no <i>Pātimokkha</i>
Ss	<i>Saṅghādisesa</i> regras contidas no <i>Pātimokkha</i>
Sp	<i>Samantapāsādikā</i> , comentário de Buddhaghosa ao <i>Vinaya Piṭaka</i>
T	<i>Taishō shinshū daizōkyō</i> 大正新脩大藏經
Vb	<i>Vibhaṅga</i>
Vin	<i>Vinaya Piṭaka</i>
Ya	<i>Yamaka</i>

LISTA DE GRÁFICOS, FIGURAS E FOTOGRAFIAS

Gráfico 1 – Cosmologia Budista do Sexo.....	50
Gráfico 2 – Pesquisa Budistas LGBTI+ RSBr.....	172
Gráfico 3 – Pesquisa Budistas LGBTI+ RSBr.....	173
Gráfico 4 – Pesquisa Budistas LGBTI+ RSBr.....	174
Gráfico 5 – Pesquisa Budistas LGBTI+ RSBr.....	175
Gráfico 6 – Pesquisa Budistas LGBTI+ RSBr.....	175
Gráfico 7 – Pesquisa Budistas LGBTI+ RSBr.....	176
Figura 1 – Avalokiteśvara.....	111
Figura 2 – Avalokiteśvara.....	111
Figura 3 – Potalaka Guānshìyīn.....	111
Figura 4 – Nan-hai Guānshìyīn.....	111
Figura 5 – Guānshìyīn segurando uma cesta de peixes.....	111
Figura 6 – O corte da manga.....	114
Figura 7 – Daigoji nanshoku-e.....	114
Figura 8 – Capa do guia.....	147
Figura 9 – Sumário do guia.....	147
Figura 10 – Exemplo de página interna.....	147
Figura 11 – Divulgação RS.....	158
Figura 12 – Divulgação RS.....	158
Figura 13 – Divulgação RS.....	158
Figura 14 – Divulgação RS.....	159
Figura 15 – Divulgação RS.....	159
Figura 16 – Divulgação RS.....	159
Figura 17 – Divulgação RB.....	162
Figura 18 – Divulgação RB.....	162
Figura 19 – Divulgação RSBr.....	168
Figura 20 – Divulgação RSBr.....	171
Figura 21 – Divulgação RSBr.....	171
Figura 22 – Divulgação RSBr.....	171
Fotografia 1 – Lobzang Jivaka.....	153

Fotografia 2 – Issan Dorsey.....	153
Fotografia 3 – Kodo Nishimura.....	153
Fotografia 4 – Soshuku Shibatani.....	153
Fotografia 5 – Robina Courtin.....	153
Fotografia 6 – Divulgação RS.....	157
Fotografia 7 – Divulgação RS.....	157
Fotografia 8 – Divulgação RB.....	161
Fotografia 9 – Divulgação RB.....	161
Fotografia 10 – Divulgação RB.....	161
Fotografia 11 – Divulgação RB.....	161
Fotografia 12 – Divulgação RB.....	161
Fotografia 13 – Divulgação RB.....	161
Fotografia 14 – Divulgação RB.....	162
Fotografia 15 – Divulgação RB.....	162
Fotografia 16 – Divulgação RB.....	162
Fotografia 17 – Divulgação RSBr.....	166
Fotografia 18 – Divulgação RSBr.....	166
Fotografia 19 – Divulgação RSBr.....	166
Fotografia 20 – Divulgação RSBr.....	167
Fotografia 21 – Divulgação RSBr.....	167
Fotografia 22 – Divulgação RSBr.....	167
Fotografia 23 – Divulgação RSBr.....	167
Fotografia 24 – Divulgação RSBr.....	167
Fotografia 25 – Divulgação RSBr.....	168
Fotografia 26 – Divulgação RSBr.....	168
Fotografia 27 – Divulgação RSBr.....	169
Fotografia 28 – Divulgação RSBr.....	169
Fotografia 29 – Divulgação RSBr.....	169
Fotografia 30 – Divulgação RSBr.....	170
Fotografia 31 – Divulgação RSBr.....	170
Fotografia 32 – Divulgação RSBr.....	170
Fotografia 33 – Divulgação RSBr.....	170
Fotografia 34 – Divulgação RSBr.....	170

LISTA DE QUADROS E TABELAS

Quadro 1 – Os seis planos de transmigração (possibilidades de renascimento)	47
Quadro 2 – Detalhes da composição da primeira regra de punição máxima para relações sexuais.....	60
Quadro 3 – Classificação budista de gênero/sexo utilizando o conceito tetralema.....	94
Quadro 4 – Processo de transição de sexo/gênero do <i>bodhisattva</i> Avalokiteśvara em Guānshìyīn.....	111
Quadro 5 – Elementos de um engajamento religioso do Budismo.....	132
Quadro 6 – Esquema para utilizar a categoria analítica.....	138
Quadro 7 – Alguns líderes religiosos LGBTI+ budistas.....	152
Quadro 8 – Análise das comunidades como Budismo Socialmente Engajado (Bud-SE).....	178
 Tabela 1 – Produção de teses e dissertações nos programas de pós-graduação brasileiros em Ciência(s) da Religião(ões).....	 20
Tabela 2 – Produção de artigos em revistas científicas dos programas de pós-graduação brasileiros em Ciência(s) da Religião(ões).....	21
Tabela 3 – Categorias e quantidade de ofensas aplicadas aos monges e monjas como descrito nos <i>Vinayas</i> das principais escolas no Budismo primitivo.....	58
Tabela 4 – Consequências transmigratórias de acordo com a regência do karma.....	182

INTRODUÇÃO

Eles dizem representação; nós dizemos experimentação; dizem identidade; dizemos multidão (...) dizem disforia, transtorno, síndrome, incongruência, deficiência, desvantagem; dizemos dissidência corporal (...) dizem homem/mulher, branco/negro, humano/animal, homossexual/heterossexual, válido/inválido, saudável/doente, louco/são (...) dizemos já deu pra ver que o seu aparato de produção de verdade não funciona.
- Paul B. Preciado

O trecho que abre a introdução, retirado do texto “Dizemos revolução” de Preciado (2019), martela em minha mente desde que o li, pouco antes de me debruçar na ideia que deu vida a esta pesquisa. “Um corpo, é o que resiste ao poder; um corpo é ou poder ser uma arma” dizia Féres (2020, p. 33), e as formas em que nós LGBTI+ utilizamos para resistir, atravessam nossa existência desde o primeiro suspiro, quando percebemos que o próprio fato de existir é em si resistir, e desta forma, respirar é fazer revolução. Escrever talvez venha a ser travar uma guerra, iniciar uma batalha. Nisto hei de concordar com Anzaldúa (2021, p.52), que insistia: “ao escrever eu organizo o mundo, ponho nele uma alça em que posso me segurar; escrevo pra registrar o que os outros apagam o que eu falo, pra reescrever as histórias mal escritas que eles contaram de mim, de você.” É preciso ser transparente e honesto, então, afirmando que este projeto de pesquisa surge de uma relação estreita pesquisador e objeto, budista e homossexual, entrecruzando neste estudo, Religião, Budismo, Gênero, LGBTI+.

Os últimos anos têm sido marcado pela proliferação de líderes religiosos budistas não LGBTI+ se posicionando em relação à população LGBTI+, atitudes estas de caráter ambivalente, pois algumas delas são favoráveis, outras não tanto. Essa contradição por vezes marcou o discurso de um único religioso, a exemplo do décimo quarto Dalai Lama, Tenzin Gyatso, figura com alto prestígio midiático fora do ambiente asiático, líder máximo de uma das escolas de tradição budista tibetana. Em 1997, ao falar publicamente em uma coletiva, apontou que atividades homossexuais eram consideradas inadequadas pelo Budismo, enquadradas como má conduta sexual, algo que deveria ser evitado. Esta fala, posta por um líder com alto poder de alcance, reverberou negativamente, ao ponto de mais tarde, este mesmo líder vir a se retratar publicamente, ao condenar a violência contra pessoas LGBTI+ e retificando que se estas pessoas não fizeram um voto monástico e não estão causando sofrimento umas para outras, não há nada de errado em elas estarem juntas. Em seu novo discurso, Dalai Lama afirmou que alegações formuladas no passado deveriam ser repensadas e contextualizadas para os novos tempos, porém esta não seria uma decisão de uma única pessoa, mas algo a ser discutido dentro

da comunidade religiosa, e neste caso, na união entre várias tradições budistas (HRC, n.d.; CHOEDUP, 2020).

Para citar alguns outros exemplos, entre os que mantêm uma opinião negativa, Satya Narayan Goenka (1924-2013) influente professor budista *theravādin* percebia a homossexualidade como algo perigoso. O monge tailandês Phra Phayom Konyano inflamou que monges budistas gays deveriam ser purgados da comunidade, postura esta com grande influência ao ponto de anos mais tarde, em 2014, um monge budista gay chamado Tanaisawan Chandha-dhammo aparecer publicamente em um programa de TV tailandês e o episódio ser censurado pelo governo que também promoveu ordem de prisão para monges homossexuais. O também influente mestre chinês Hsuan Hua (1918-1995) condenou a homossexualidade fazendo referências a renascimentos no inferno e classificando como uma degeneração da humanidade. Do lado contrário, atitudes positivas e de apoio à comunidade LGBTI+ também aparecem em todas as tradições, como os *theravādins* Ajahn Brahm e Ajahn Sujato, o chinês humanista Hsing Yun, a monja Chao-Hwei que advoga por casamento entre pessoas de mesmo sexo em Taiwan, o mundialmente conhecido monge vietnamita Thich Nhat Hanh (1926-2022), do lado tibetano, o jovem líder do “alto escalão”, Sua Santidade Ogyen Tinley Dorje, que publicamente vem apoiando pessoas LGBTI+, só para citar alguns (SCHERER, 2021).

Embora diante de uma tradição com uma perspectiva aparentemente nada uniforme em relação à diversidade sexual e de gênero, praticantes budistas LGBTI+ vêm se tornando cada vez mais presente na mídia especializada, como as revistas online de prestígio global como a antiga “Lion’s Roar – *buddhist wisdom for our time*”, a “Tricycle – *the buddhist review*” e a “BDG – *buddhistdoor global*” que vem publicando uma série de matérias sobre lideranças budistas LGBTI+, lançamento de literatura sobre um Budismo mais inclusivo e noticiando o surgimento de uma série de comunidades que vem acolhendo estes praticantes. Mais recentemente ainda são as iniciativas de comunidades próprias dos praticantes budistas LGBTI+ ao redor do mundo, que ainda que incipientes, estão criando iniciativas que parecem apresentar características próprias.

Foi diante deste cenário que escolhemos como objeto de investigação, entender o surgimento destas novas comunidades budistas LGBTI+ e de que forma seria possível enquadrar estes grupos enquanto expressão religiosa.

Se, como afirma Rosado-Nunes (2009, p. 213), as religiões são socialmente construídas e que as práticas religiosas, as crenças, as representações simbólicas e os discursos revelam relações sociais, agem sobre a realidade e reforçando as estruturas sociais ou as modificando, para nós, é urgente empreender mais esforços para entender atitude religiosas que possam

circular relações de poder diante da população LGBTI+. As pesquisas em ciências sociais sobre experiências religiosas e organizações religiosas LGBTI+ surgem a partir da década de 1970 mas estiveram às sombras como campo de estudo até o final da década de 1990, cujas razões, segundo O’Brien (2014) seriam três: primeiro a rejeição num geral da religião como categoria adequada de investigação, segundo, a marginalização dos estudos LGBTI+ e terceiro, um desencorajamento devido uma suposta desconfiança que grupos LGBTI+ exibiam em relação à religião, que eram antigays e bons gays não eram religiosos. O’Brien (2014) alega ainda que as duas últimas décadas apresentaram um aumento incrível desses estudos e uma crescente legitimidade, postulando que:

a interseção de estudos LGBTI+, teoria *queer* e religião também tem o potencial de contribuir significativamente para nossa compreensão de experiências pessoais e políticas de opressão e transformação. Os estudos LGBTI+ da religião são tão ricos porque ocorrem em um local em que os níveis pessoal, familiar, organizacional e cultural se unem para revelar tensões persistentes e significativas, especialmente para grupos e indivíduos marginalizados (O’BIEN, 2014, p. xiii).

No cenário acadêmico brasileiro, esta interseção dentro do campo da Ciência Religião se revela ainda incipiente ou praticamente inexistente, se especificarmos enquanto religião o Budismo. É o que revelou o estado o resultado do estado da questão que desenvolvemos para entender o que já havia sido realizado de produção científica envolvendo estas discussões.

Para chegar nesta conclusão, realizamos duas investigações. A primeira delas utilizamos como fonte de pesquisa, o catálogo de teses e dissertações do portal da CAPES¹, onde, como critério de inclusão, levou-se em conta as produções realizadas nos últimos 10 anos nas áreas de conhecimento entorno da Ciência da Religião e as variações do nome da disciplina utilizadas pelas universidades brasileiras, a saber: Ciência das Religiões, Ciências das Religiões, Ciências da Religião e a própria Ciência da Religião. Outros critérios de inclusão importantes que foram levados em consideração dizem respeito aos temas que envolve a pesquisa proposta, Gênero e Budismo, mas também outras chaves de leitura como LGBT, *Queer* e Sexualidade. Dentro da chave LGBT, também foram consideradas as variações: GLS, LGBTQ+, LGBTI+, LGBTQIA+, o primeiro para identificar se haviam pesquisas que utilizaram esta antiga terminologia, já em desuso, e os outros termos para identificar produções que utilizaram terminologias mais atuais que definem as possibilidades de sexualidade e identidade de gênero. Também consideramos a inclusão de masculinidade dentro da chave “gênero”; lesbianismo ou lesbianidade, homofobia, e até mesmo o termo pejorativo em desuso homossexualismo; dentro da chave “homossexualidade”, a fim de conseguir mapear o máximo de estudos possíveis. Foi preciso

¹ Catálogo de teses e dissertações da Capes: <https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#/>

ainda considerar variações para o uso do termo Budismo, como budista e seu plural budistas, que trouxeram diferentes resultados à investigação.

Por fim, outro tema que costura este trabalho também foi levado em consideração no levantamento do estado da questão: Budismo Socialmente Engajado (SE), e para entender que tipo de contribuição científica foi produzida com esta chave de leitura, utilizamos alguns termos que acreditamos tangenciarem esta temática e que serviram como outros critérios adicionais de inclusão: Budismo Engajado, Budismo Humanista, Budismo Social, Budismo Universal(ista).

Tabela 1 – Produção de teses e dissertações nos programas de pós-graduação brasileiros em Ciência(s) da Religião(ões)

CAPES	Gênero	LGBT	Queer	Homossexualidade	Budismo SE	Budismo*
Dissertações	207	8	5	22	2	37 (2)
Teses	60	2	4	4	-	5 (1)
TOTAL	267	10	9	26	2	42 (3)

*Entre parênteses, o número correspondente à produção de pesquisas científicas que envolvem a relação entre Budismo e Gênero como temática.

O resultado da pesquisa mostra uma escassa produção científica envolvendo estudos sobre o budismo e gênero, foram encontradas apenas quatro pesquisas, duas dissertações e uma tese, ambas da mesma pesquisadora, Maria de Lourdes dos Santos (2009, 2011), que pesquisou sobre mulheres e a instituição budista Brasil Soka Gakkai Internacional (BSGI), com orientação de Frank Usarski e Maria José Fontelas Rosado Nunes, respectivamente, na PUCSP; e uma dissertação de Nirvana de Oliveira Moraes Galvão de França (2020), sobre o processo de construção do código monástico de monjas budistas e as regras específicas criadas para mulheres ordenadas, sob orientação de Sandra Duarte de Souza, na UMESP.

Em relação ao tema Budismo Socialmente Engajado (SE), foram encontradas duas pesquisas, sendo todas elas dissertações de mestrado, nenhuma tese de doutorado. A primeira dissertação investiga a vida, obra e atuação do monge vietnamita Thich Nâth Hanh, cujo qual recebe crédito da ideação e do uso do termo Budismo Engajado, trabalho escrito por Kelly Cristina Ferreira Alvim (2015), e orientado por Faustino Luiz Couto Teixeira pela Universidade Federal de Juiz de Fora; já a segunda dissertação analisa o conceito de Responsabilidade Universal, semelhante as ideias de Budismo Socialmente Engajado e que se relaciona com trabalhos e discursos do atual Dalai Lama, no Budismo Tibetano de tradição *Mahāyāna*, trabalho escrito por Patrícia Guernelli Palazzo Tsai (2021), e orientado por Jung Mo Sung, pela Universidade Metodista de São Paulo.

A segunda pesquisa realizada para organizar o estado da questão utilizou como fonte as revistas científicas dos programas de pós-graduação brasileiros de Ciência da Religião (ver tabela 2). Foram utilizados os mesmos critérios de inclusão da primeira pesquisa, entretanto, considerando os últimos 14 anos² de produção científica. Porém, é importante ressaltar que nesta segunda investigação, foram elencados alguns critérios de exclusão, pois consideramos apenas a produção de artigos disponíveis nestas revistas, desconsiderando, portanto, resenhas, entrevistas, relatórios e sumários.

Tabela 2 – Produção de artigos em revistas científicas dos programas de pós-graduação brasileiros em Ciência(s) da Religião(ões)

Revistas	Gênero	LGBT	Queer	Homossexualidade	Budismo SE	Budismo*
Caminhos (PUC-Goiás)	15	-	-	-	-	2 (1)
Diversidade Religiosa (UFPB)	6	-	1	1	-	3
Estudos da Religião (UMESP)	40	15	3	10	-	5
Fragments de Cultura (PUC-Goiás)	16	-	-	-	-	-
Horizonte (PUC-Minas)	21	1	-	2	1	10
Interações (PUC-Minas)	6	1	-	1	-	3 (1)
Mandrágora (UMESP)	114	17	12	32	-	(1)
Númen (UFJF)	5	-	-	2	-	5
Observatório da Religião (UEPA)	-	-	-	-	-	-
Paralellus (UNICAP)	13	-	1	1	-	2
Reflexão (PUC-Campinas)	2	-	-	-	-	1
Reflexus (FUV)	8	-	-	1	-	-
Religare (UFPB)	13	1	-	3	-	17 (1)
Rever (PUC-SP)	15	1	-	2	-	11
Sacrilegens (UFJF)	7	-	-	0	-	4
Último Andar (PUC-SP)	4	-	1	2	-	1
Unitas (FUV)	8	-	-	1	-	-
TOTAL	293	36	18	58	1	65 (4)

*Entre parênteses, o número correspondente à produção de artigos científicos que envolvem a relação entre Budismo e Gênero como temática.

O resultado da segunda pesquisa não se mostrou tão diferente do resultado da primeira, apresentando um baixo número de produção de textos científicos que consideram os temas proposto neste projeto. Foram encontrados apenas cinco textos, dos quais, três são sobre gênero, mulheres e budismo, um único texto sobre gênero, sexualidade e budismo e um último envolvendo o tema sobre Budismo Socialmente Engajado (SE).

² 14 anos é o tempo máximo possível de investigar utilizando os sites das revistas científicas da área da Ciência da Religião.

Pode-se concluir, enfim, que a produção científica na área de Ciência da Religião no Brasil envolvendo o tema Budismo e Gênero seja extremamente inexpressiva e inexistente quando se trata dos temas relacionados a população LGBTI+ aos quais pertenciam as chaves de leitura *Queer*, LGBT e Homossexualidade. Existe, portanto, uma lacuna a ser preenchida no que diz respeito a contribuições de conhecimento científico na Ciência da Religião no Brasil que relacione estudos de gênero ao budismo e à religiosidade LGBTI+.

Já sobre produções que envolvem o tópico Budismo Socialmente Engajado, o panorama se revelou ainda mais reduzido, com uma carência de estudos e investigações sobre este universo temático. Encontramos aqui mais uma oportunidade de entrelaçar este tema com outras categorias de análise já propostas para este trabalho: gênero, homossexualidade, *queer*, LGBTI+

De fato, o cenário acadêmico brasileiro em relação à disciplina Ciência da Religião se mostrou muito semelhante ao pintado por O'Brien (2014) contado acima, que também se reflete em publicações literárias, onde foi possível identificar igual escassez de livros sobre o assunto. Faltam, portanto, informações e referencial de conteúdo específico que tragam a doutrina para o contexto da leitura que budistas LGBTI+ possam fazer do mundo, e que ainda conteúdos que dê suporte crítico-analítico para pensarem o mundo religioso budista dentro da diversidade sexual e de gênero.

Aos nos debruçarmos sobre nosso objeto de pesquisa, ou seja, as comunidades budistas LGBTI+, nos deparamos com duas perguntas norteadoras para o nosso estudo. A primeira tem natureza antecipatória, que teria a ver com: qual a atitude do Budismo diante da diversidade sexual e de gênero? A segunda diz respeito a uma natureza analítica: como se caracterizariam estas comunidades budistas LGBTI+? Além do mais, cada uma destas duas perguntas abririam uma série de outras questões, por exemplo:

- A natureza antecipatória diz respeito a entender os recursos que deram suporte ou não para o surgimento de tais comunidades budistas LGBTI+, neste sentido questões complementares seriam: qual seria de fato a atitude budista diante de pessoas LGBTI+ ou pessoas de sexualidade e identidade de gênero dissidentes? Esta postura se qualificaria como positiva, negativa, neutra, ambivalente? Quais seriam seus fundamentos? Quais os contextos destes fundamentos? Esta atitude tem origem no fundador, o Buda? São atitudes estáticas, rígidas, imutáveis? O Budismo explica a sexualidade e o gênero das pessoas? Existem normas sexuais? Existem diferenças no tratamento da sexualidade entre pessoas ordenadas e praticantes leigos?

- A natureza analítica teria a ver com entender os tipos de atividades e comportamento destas comunidades: de que forma surgiram estas comunidades? Elas realizam ações específicas que as diferenciam de alguma forma? Fazem leituras específicas da doutrina? Articulam-se com a tradição ou rompem a ortodoxia? Estas comunidades se envolvem em questões sociais?

A incompatibilidade de opiniões no universo contemporâneo budista nos levaria à hipótese de que a atitude budista em relação às pessoas LGBTI+ tenderia a uma neutralidade com traços de ambiguidade, que por sua vez dariam oportunidade a interpretações que se contradizem. É provável que o Buda tenha abordado situações de diversidade sexual de maneira abrangente, proibindo toda e qualquer relação sexual, partindo do princípio de que a comunidade original era celibatária. Esta suposta neutralidade teria dado cabo ao surgimento de comunidades LGBTI+, o que nos leva a responder nos leva a crer, enquanto segunda hipótese, que fazem suas próprias leituras da doutrina e utilizariam esta leitura para agir no mundo religioso e social. Este modo de ação classificaria estas comunidades como uma espécie de Budismo Socialmente Engajado.

Para nos certificarmos destas hipóteses e respondermos nossas questões em relação ao nosso objeto, escolhemos seguir por uma revisão bibliográfica analisando textos canônicos, artigos e livros sobre a historicidade do budismo para avaliar sua relação com a sexualidade e questões de gênero desde sua gênese até o presente. Entender as transformações do budismo ao longo do tempo, sua relação com o mundo não asiático e do budismo socialmente engajado. Coletar e analisar pesquisas etnográficas publicadas e/ou histórias biográficas a respeito de lideranças ou comunidades budistas LGBTI+ ao longo do tempo. É preciso deixar claro também que a diversidade religiosa que compõe o Budismo é vasta e utilizamos um critério de exclusão para trabalhar esta revisão que seria ignorar a historicidade e implicações da vertente esotérica do Budismo, mas conhecida como Tantra Budismo ou Budismo Tântrico. Também consideramos produções escritas em português e inglês, descartando outras línguas importantes em pesquisas que tratam sobre o campo religioso budista como o alemão e o francês por incapacidade de compreensão neste momento.

Também realizamos uma pesquisa documental, onde utilizamos textos que não receberam nenhum tratamento científico e que estavam em domínio público, tais como relatórios, reportagens de jornais, revistas, websites, gravações em Youtube, fotografias, pôsteres, conteúdo de mídia social entre outras matérias de divulgação que tratam a respeito da temática LGBTI+ no Budismo.

Desta forma dividimos nosso trabalho em três horizontes, o primeiro capítulo introduzimos o Budismo enquanto religião e qual seu ponto de vista a respeito da sexualidade de maneira mais ampla. Como o Buda tratou a sexualidade de sua comunidade monástica e de que maneira orientou praticantes leigos a respeito das relações sexuais. No segundo capítulo entramos nas especificidades deste trabalho onde percorreremos a atitude desta religião em relação às pessoas que expressam outras sexualidades e gêneros. Que fundamentos foram criados para explicar o sexo e o gênero das pessoas, que mudanças houve nestas perspectivas ao longo do tempo e como os budistas lidaram com estas mudanças no seio da comunidade monástica após a morte do seu fundador. Para finalizar, o terceiro capítulo analisa as transformações que o Budismo sofreu ao entrar em contato com o mundo não asiático, o surgimento de um Budismo classificado como Socialmente Engajado e a construção de uma categoria de análise para avaliarmos nosso objeto de estudo. Mostraremos de que forma estas comunidades budistas LGBTI+ surgiram, apresentando também três casos espalhados pelo globo, um europeu, outro australiano e um brasileiro, para então avaliar se estas comunidades se enquadram como do tipo Socialmente Engajado.

Importante pontuar, enfim, que esta pesquisa não possui nenhuma pretensão de esgotar o tema, mas em criar um breve panorama para que humildemente possamos contribuir com um pouco de conhecimento científico que entrelaça os estudos de religião e gênero atravessando o Budismo. Desta forma, esperamos que novas contribuições e reflexões possam surgir, complementar e por que não, até mesmo promover argumentações questionadoras futuramente.

CAPÍTULO 1: BUDISMO E SEXUALIDADE

Neste primeiro capítulo apresentaremos um panorama do surgimento do Budismo na Índia antiga e seu ponto de vista a respeito da sexualidade em seu aspecto mais geral como elemento estruturante da comunidade monástica, mas também como *ethos* orientador do estilo de vida leigo budista na fase inicial desta religiosidade. Antes de compreender como o Budismo lidou e se relacionou com as sexualidades dissidentes e o que hoje chamamos de homossexualidade, é importante conhecer como esta religião se fundou, quais as principais ideias a respeito do desejo sexual e as fundamentações da disciplina monástica em relação a sexualidade.

Compreender esta gênese é fundamental para avaliar com maior precisão a atitude do Buda diante de relações sexuais entre pessoas de mesmo sexo, mas também servirão como parâmetro para uma análise de possíveis mudanças na atitude religiosa ao longo do tempo e de sua transplantação em outras regiões e culturas. Para tanto, dividiremos este primeiro capítulo em três partes. Na primeira buscaremos percorrer de maneira breve a biografia do Buda, nos concentrando essencialmente no desenvolvimento das primeiras comunidades budistas. Já na segunda metade, explicaremos de que forma o Buda expõe o surgimento da sexualidade e dos corpos sexualizados através da ideia de uma gênese budista, numa cronologia temporal, para depois compreender como esta sexualidade e corpos foram distribuídos no espaço, a partir de uma ideia de um universo budista composto por diferentes planos de existência com uma geografia própria. Para encerrar, apresentaremos enfim o ponto de vista doutrinário a respeito do desejo sexual e a formatação das regras monásticas a respeito da sexualidade.

1.1 – O BUDA E A FORMAÇÃO RELIGIOSA DO BUDISMO

1.1.1 Reflexões a respeito das pesquisas sobre o Budismo

Entender a história do Buda e do Budismo não é uma tarefa simples, como aponta Hajime (2004), pois o conteúdo das obras e textos que relatam sua vida envolvem muitos elementos lendários-mitológicos, sendo difícil acessar os fatos históricos. Royer (2012) salienta que reconstruir sua vida “é um desafio para os pesquisadores científicos, já que os materiais históricos e arqueológicos disponíveis são escassos ou estão sujeitos a controvérsias” (ROYER, 2012, p.10). Ainda segundo a pesquisadora, entre textos biográficos e coletâneas do próprio cânone, o *Nidana-Katha*, texto contido no cânone páli, junto ao *Lalitavistara*, texto pertencente ao cânone sânscrito, seriam as fontes mais completas e com menor ruído diante interesses

científicos e tentativa de racionalização dos fatos. Já Harvey (2019) adicionaria o *Mahāvatsu*, texto da escola Lokattāvada e o *Buddhacarita*, texto atribuído a Aśvaghosa, apontando que todos eles seriam produções tardias diante de um crescente interesse pela história da pessoa do Buda entre os séculos 200 AEC e 200 EC. Desta forma, em uma ordem cronológica de surgimento, o *Mahāvatsu* e o *Lalitavistara* seriam textos do primeiro século da era comum, o *Buddhacatira* do século II EC e o *Nidana-Katha*, texto introdutório da coletânea *Jakata* que reúne diversas histórias sobre as vidas passadas do Buda, teria sido formulado entre os séculos II e II EC (HARVEY, 2019).

Para uma religião que possui um fundador, a validação dos dados biográficos é sempre uma questão de alta relevância, entretanto não se sabe exatamente precisar quando o Buda nasceu e esta questão por muito tempo foi tema de um largo debate em meio à comunidade científica. Entre a grande maioria dos autores, há um consenso de que ele teria vivido por volta de 560-480 AEC, onde alguns inclusive ousariam precisar em 566-486 AEC, levando em consideração que os textos budistas indicariam que a morte do mestre teria ocorrido mais ou menos 100 anos antes do início do reinado de Ashoka. Outras pesquisas apontam seu tempo de vida por volta de 484-404 AEC ou 460-380 AEC, e algumas recentes descobertas arqueológicas colocariam seu nascimento ainda mais tardiamente, tendo ocorrido em algum momento entre 267 e 280 AEC (MIZUNO, 1996; TAMURA, 2000; USARSKI, 2009; HARVEY, 2019).

1.1.2 Breve biografia do Buda

Segundo os textos biográficos, o Buda histórico teria nascido em Lumbini, em um bosque à leste de Kapilavatsu, uma pequena região dominada pela tribo dos *Shakyas*, liderada por seu pai, Śuddhodana, e que era subordinada ao reino de Kosala. Seu nome familiar era Siddhārtha Gautama, mas também ficou conhecido como Shakyamuni, “o sábio entre os *Shakyas*”, após conseguir seu despertar e conquistar o título de Buda (literalmente “o desperto”). Sua mãe, Mahāmāya morreu cerca de uma semana após o parto e o então Gautama, foi criado pela segunda esposa de seu pai e irmã de sua mãe, Mahāpajāpatī. Aos 16 anos se casa com Yasódhara e aos 29 teve um filho chamado Rāhula. Logo em seguida ao nascimento de seu filho, Gautama resolve abandonar sua vida no palácio de seu pai, abdicar o legado da família e entrar na vida espiritual, se retirando para a floresta a procura de mestres que pudessem dar respostas às questões que o angustiava. Seus primeiros mestres foram Arada Kalama e Uddaka Ramaputta e logo dominou todos os ensinamentos e métodos que lhes ensinaram. Após experimentar parte das técnicas religiosas vigentes de sua época, Gautama resolve então partir

para uma intensa prática ascética, se retirando para um bosque em Uruvilvā, tentando superar o apego à materialidade por meio de um intenso esforço privativo. Após quase morrer insistindo em suas práticas ascética, aos 35 anos, após um longo período meditativo abaixo de uma árvore *bodhi*, Gautama encontraria seu despertar e se tornaria um Buda. Seu primeiro sermão acontece em Benares (atual Varanasi), em um parque de animais situado em Rsipatana (hoje, Sārnāth) e desde então peregrinou pelo norte da Índia ensinando tudo que realizou em sua jornada para o despertar. Aos 80 anos de idade, vem a falecer em uma pequena aldeia de Kuśunagarī.

Durante o período em que Buda viveu, o contexto indiano era de grande desenvolvimento religioso e filosófico, circunspeto em agitações sociais que influenciariam diretamente o pensamento de sua futura doutrina. Ele foi um dos muitos religiosos e filósofos de seu tempo que consideraram a natureza humana e analisaram um mundo sob diversos pontos de vista procurando uma saída para o ciclo de nascimento e morte ao qual acreditavam estar presos de acordo com o pensamento vigente daquela época. O Budismo seria, portanto, resultado dos desafios intelectuais os quais o Buda e seus contemporâneos estariam inseridos (TAMURA, 2000). Bareau (1987) em seu estudo “A origem do pensamento budista” retifica que

apesar de ter se expandido para a maior parte da Ásia no decurso dos séculos, o Budismo é profundamente indiano em suas origens; nasceu em um meio inteiramente indiano, em resposta a preocupações espirituais tipicamente indianas (BAREAU, 1987, tradução nossa).

O início do movimento de propagação e sistematização dos ensinamentos (*Dharma*), além do processo de ordenação que marcou o princípio da comunidade monástica (*Saṅgha*), são acontecimentos tidos como o nascimento do Budismo (ROYER, 2012). O Budismo enquanto fenômeno histórico ou continuidade religiosa não ganhe este nome entre os monges mendicantes que seguiam o Buda, os quais se referem aos ensinamentos e à prática como *śāsana*, termo utilizado entre os monges desde o Budismo primitivo para se referir aos ensinamentos do Buda. Nos textos e comentários contidos no cânone páli algumas variações surgem quando mencionados ensinamentos específicos, por exemplo, instruções direcionadas aos monges eram chamadas de *bhikkhuśāsana*, já às monjas, era utilizado o termo *bhikkhunīśāsana* (GOMBRICH, 2006; BUSWELL JR; LOPEZ JR, 2014).

1.1.3 Questões em torno de possíveis impactos sociais causados pelo Buda

Muitas vezes considerado um grande reformista de seu tempo, Buda, direta ou indiretamente, quebrou diversos paradigmas sociais. Seu sistema doutrinário da libertação do

sofrimento exerceu não apenas uma conquista emblemática do ser humano sobre si mesmo, mas também contra a inflexibilidade das hierarquias sociais indianas, e da introdução, ainda que tardia, da mulher como sujeito socialmente coadjuvante. Este último fato ressalta com evidência o forte espírito de seu tempo e a posição social em que a mulher se encontrava na Índia Antiga. Segundo Thurman (2006), o Buda se deparou com diversas dificuldades, tanto legislativas quanto religiosas, uma vez que o *ethos* indiano e as normas eram controlados e estabelecidas pelos reis e brâmanes, em que a manutenção era realizada rigorosamente no seio de um seleto grupo. Ficou evidente, portanto, que o Buda precisaria fundar uma escola ao invés de apenas se retirar e se isolar na floresta. Esse impacto social é explicado pelo autor da seguinte forma:

O buda gradualmente desenvolveu a forma institucional do mosteiro, urbano, ou talvez suburbano. Isso constituiu na fundação de uma nova comunidade (*Saṅgha*) no interior do mundo social existente (*loka*), sendo o limite entre eles uma mudança de identidade tão drástica que envolvia uma morte e um renascimento psíquico. O monge tinha de abandonar sua raça, casta, família, nome, propriedade, trabalho, roupas, adornos, cabelos, e até mesmo o envolvimento genético por meio da sexualidade. A seriedade desse limite era essencial para isolar o núcleo monástico da nova comunidade das fortes exigências do todo social mais amplo. (...) Mesmo as mulheres e os membros das castas mais baixas podiam adotar os penetrantes ensinamentos filosóficos do Buda, criticar as noções convencionais absorvidas da cultura e alcançar a libertadora e transformadora visão da natureza do eu e da realidade. Assim, a nova comunidade era um solo de teste ético para uma futura sociedade da Terra do Buda (THURMAN, 2006. p. 140-141).

Outros autores discordariam de tal ponto de vista e um bom contraponto é colocado por Gombrich (2006), que sua preocupação foi em “reformatar os indivíduos e ajudá-los a deixar a sociedade para sempre, não reformatar o mundo” (GOMBRICH, 2006, p.30). Segundo o autor, apesar da doutrina ter trazido diversos benefícios para a vida no mundo, estes seriam consequências não intencionais de seus ensinamentos e que colocá-lo como um reformador social seria um grave anacronismo, reforçando ainda que o Buda jamais teria se colocado diante de desigualdades sociais, não tentou abolir o sistema de castas e nem acabar com a escravidão.

Para Varma (1973) ainda que a intenção principal do Budismo fosse promover a emancipação final do sofrimento através de uma doutrina e práticas que conduziram ao despertar, os ensinamentos estabelecidos pelo Buda teriam “fundamentações sociais bem como implicações sociais” (VARMA, 1973, p. 172). Para o autor, o senso de urgência diante da problemática do sofrimento que sensibilizava a mente de Shakyamuni era uma consequência do *ethos* social em que ele estava inserido e que também estaria consciente de que seus ensinamentos teriam influência social.

1.1.4 Primeiras providências da comunidade após a morte do Buda

O Buda não deixou nenhum sucessor e orientou que seus seguidores utilizassem o próprio ensinamento (*Dharma*) como seu guia. Ao longo dos 45 anos em que o Buda ensinou, a transmissão da doutrina era feita de maneira oral e os ensinamentos eram memorizados, ainda que naquela época a escrita já fosse praticada entre os comerciantes, na esfera religiosa, segundo os costumes da Índia antiga, era dada preferência à oralidade (MIZUNO, 1996).

A tradição conta que três meses após a morte do mestre, monges e monjas decidiram se reunir para revisar todos os ensinamentos e organizá-los a fim de fazer a manutenção e preservação a partir de então. Sob o chamado de Mahākāśyapa, monge líder da comunidade, quinhentos monges foram selecionados para se reunir em uma longa recitação de todos os ensinamentos a fim de estabelecer um consenso a respeito da doutrina. Assim foi estabelecido o primeiro concílio, que é como costuma-se traduzir o termo *saṃgīti*, que significa “recitar junto”. Este primeiro encontro aconteceu em Rājagṛha, capital de Magadha, uma longa jornada ao sul de Kusinagara, onde o Buda havia morrido, e lá então, dois monges foram convocados para liderar a recitação: Ānanda, o monge mais próximo de Shakyamuni, recitou todo o conteúdo doutrinário que hoje se encontram nos *Sutta-piṭaka* (textos sobre os ensinamentos), e é por esta razão que grande parte dos ensinamentos começam com a declaração: “Assim eu ouvi”, e o monge Upāli recitou o conteúdo das regras monásticas que hoje se apresentam no *Vinaya-piṭaka* (parte dos textos dedicado aos códigos de conduta para a comunidade) (MIZUNO, 1996; HARVEY 2019; BODHI, 2020).

Bodhi (2020) diz que é pouco provável que os ensinamentos derivados deste encontro representassem exatamente o que o Buda disse, e segundo o autor, “o Buda deve ter falado espontaneamente e elaborado sobre seus temas em incontáveis maneiras em resposta às necessidades variadas daqueles que buscavam sua orientação” (BODHI, 2020, p.31). Cinco elementos teriam sido levados em consideração para a edição dos ensinamentos e o que posteriormente acabou dando o estilo à literatura budista: a facilidade em ouvir, reter, recitar, memorizar e repetir, fatores que eram entendidos como essenciais para a transmissão oral (BODHI, 2020).

1.1.5 Composição e organização da doutrina deixada pelo Buda

Os textos do cânone budista são escritos póstumos, tendo sido registrados séculos após a morte do mestre. Boa parte do material produzido pelas escolas budistas indianas antigas se

perdeu quando ao longo do tempo e principalmente quando o Budismo Indiano foi dizimado pelos Mulçumanos que invadiram o norte da Índia entre os séculos XII e XIII. Apenas um cânone completo sobreviveu ao tempo, os textos na língua páli pertencentes aos *theravādins*, os quais haviam sido escritos quando esta escola foi transplantada para o Sri Lanka após o século III AEC (BODHI, 2020). Outros textos compilados em sânscrito foram preservados através de traduções chinesas e tibetanas quando o Budismo se disseminou pelo restante do nordeste da Ásia (MIZUNO, 1996).

Os textos em língua páli tiveram seu processo de registro por volta do final do século I AEC, durante o reinado de Vattagāmaṇi (89-77 AEC) no Sri Lanka. O resultado destes textos é fruto do processo de revisão de pelo menos cinco concílios que se sucederam ao longo de 400 anos após o *parinirvāṇa* do Buda, os dois últimos já em terras cingalesas. Considera-se que alguns textos já haviam sido escritos com o propósito de apoiar a memorização, mas nenhum deles teria sido produzido oficialmente pela comunidade. Com medo de que os ensinamentos se perdessem ao longo do tempo dependendo apenas da transmissão oral, os monges passaram a escrever coletivamente os textos em folhas de palmeira e as costuravam formando volumes que seriam os primeiros protótipos dos livros. A configuração geral do cânone páli ganhou seu formato final em meados do século I EC e, embora seja o grupo de texto mais antigo que se conhece hoje, não quer dizer que outras escolas tenham produzido textos em períodos anteriores na Índia e é importante levar em consideração que a compilação dos textos foi um processo contínuo que durou alguns outros séculos da Era Comum (LAW, 2000; BODHI, 2020). Para Mizuno (1996) independente da precisão das datas de composição dos textos doutrinários budistas, é certo que o Budismo foi a primeira religião indiana a quebrar os moldes tradicionais de transmissão oral da Índia Antiga e passar a registrar sua literatura sagrada (MIZUNO, 1996, p.217).

O cânone *theravādin* é conhecido como *Tripiṭaka-Pali* devido a sua estrutura que é organizada em três grupos de textos (ou três-tri cestos-taka, ou três compilações), os já citados *Sutta-piṭaka* e *Vinaya-piṭaka*, e um terceiro grupo de textos que seriam comentários posteriores sobre reflexões e interpretações a respeito dos ensinamentos, processo também já mencionado e que deu origem à última classificação: *Abhidharma-piṭaka*. Esta classificação não pertencia exclusivamente à escola *Theravāda*, mas era comum a todas as escolas indianas como um meio de organizar a doutrina. Mesmo hoje em dia, esta classificação se encontra nas tradições *mahāyānistas*, como o *Tripiṭaka* Chinês ou Tibetano (MIZUNO, 1996; BODHI, 2020). Cada um dos *piṭaka*, ou seja, cada uma das compilações possui também uma organização e sistematização própria e para este trabalho iremos nos aprofundar especificamente no *Vinaya-*

piṭaka, uma vez que são os textos em que se encontram as orientações a respeito da sexualidade e conduta sexual que interessam e são relevantes para entender a atitude do Budismo diante da diversidade de sexo e gênero. Outros textos contidos nos sutras também serão citados eventualmente.

1.1.6 Formação e desenvolvimento da comunidade budista

O termo *Saṅgha* para designar a comunidade Budista foi inicialmente utilizado apenas no sentido de grupo monástico, ou seja, monges (*bhikkhu*) e monjas (*bhikkhuni*) ordenados ou aqueles já perfeitamente iluminados (*arhat*). Para a comunidade em um sentido mais amplo, a qual incluiria os homens e mulheres leigos, esta era chamada de *Parisad*. Neste sentido, aos homens que tomavam refúgio (*sarana*) nas chamadas Três Joias (*triratna*: Buda, *Dharma*, *Saṅgha*), ou seja, que decidiam se tornarem fiéis e seguidores da doutrina, mas se mantinham como chefes de família em uma vida leiga, era dado o nome de *upasaka* e às mulheres em mesmas condições, *upasika*. A partir do conceito *mahāyānista* do caminho do *Bodhisattva*, as distinções entre praticante ordenado e praticante leigo foram sendo dissolvidas, uma vez que a iluminação era possível a todos os seres sem distinções; porém, estudos apontam que é improvável que esta realidade tenha se tornado concreta na Índia antiga (MIZUNO, 1996).

A tradição conta que os primeiros convertidos aos ensinamentos do desperto foram dois irmãos comerciantes chamados Trapuṣa e Bhallika que estariam passando próximos ao local onde o Buda meditava antes mesmo de decidir seguir sua jornada de peregrinação para propagar seus ensinamentos sobre o despertar. Ao encontrá-lo, os dois perceberam pela aparência de do Buda, ele deveria estar faminto e lhe ofereceram uma tigela de arroz doce. Em retribuição ao ato de generosa doação (*dāna*), Shakyamuni teria falado mais informalmente com ambos, oferecendo o refúgio (*śarana*) no Buda e no *Dharma*, uma vez que o *Saṅgha* ainda não teria sido estabelecido, tornando-os os primeiros budistas leigos (*upasaka*). Mais tarde, eventualmente, Bhallika se torna um *bhikkhu* e atinge o estado de *arhat* (BUSWELL JR; LOPEZ JR, 2014; STRONG, 2015).

A criação do *Saṅgha* no sentido monástico, se dá logo no momento em que o Buda faz seu primeiro discurso para revelar os ensinamentos para os quais havia despertado, este ato é chamado de “primeiro giro da roda do *Dharma*” (*Dharmacakpravartana*), que aconteceu em Sarnath diante de cinco ascetas (*pañcavargika*) que costumavam ser seus companheiros em sua primeira jornada. A tradição conta que este “grupo dos cinco” atingiram a iluminação logo após ouvir o sermão do Buda, tornando-se *arhat* e seguidores do novo mestre, marcando o início da

comunidade. Naquele momento, não havia nenhum processo formal de ordenação, e apenas o convite para entrar no caminho medicante e aprender o *Dharma* era feito (*ehibhiksukā*). À medida que o número de adeptos aumentava e a comunidade crescia, foi instituído um processo mais protocolar de adesão para se tornar um *bhikkhu* (*upasampadā*) e conforme as relações entre os membros e diversas situações surgiam, o Buda passou a instaurar códigos de conduta que mais tarde se transformariam nas disciplinas monásticas contidas no *Vinaya-piṭaka* (BUSWELL JR; LOPEZ JR, 2014).

A comunidade não foi construída, como visto acima, em um momento único, mas foi um processo dialético que relacionou os aspirantes à vida religiosa que deixavam a vida doméstica para se tornar um monge medicante e os leigos que apoiavam materialmente estas pessoas permitindo que conquistassem seu despertar (GETHIN, 1998). Thurman (2006), analisa o encadeamento da formação do *Saṅgha* budista da seguinte maneira:

o Buda estava consciente de que as regras da ova comunidade e seus padrões de conexão com a antiga sociedade deveriam evoluir naturalmente. Lentamente, mais e mais pessoas começavam a compartilhar dessa visão e a sentir necessidade de um novo padrão de vida, enquanto os de fora se acostumavam a ter em seu meio esse povo excentricamente “iluminado”. Na verdade, o novo estava estreitamente ligado ao velho – a velha sociedade tinha de alimentar o novo povo, oferecer espaço para ele e permitir a seus próprios parentes, empregados e súditos a liberdade de se juntar à nova comunidade (THURMAN, 2006, p.141).

A ordem monástica era considerada um ambiente de alto respeito e veneração porque tinha um objetivo e propósito definidos, que seria o de “guiar as pessoas na religiosidade e na prática, além de apoiá-las na libertação do ciclo de nascimento e morte. Ao cumprir este papel, [o *Saṅgha*, portanto] tomaria o lugar do Buda, que não estaria mais fisicamente presente” (MIZUNO, 1996, p. 92; tradução nossa, adaptada) Shakyamuni então teria estabelecido três funções aos membros que compunham a comunidade: (1) que todos estivessem comprometidos no caminho da libertação do sofrimento, confiantes dos ensinamentos e mantendo o correto entendimento da doutrina com o objetivo de atingir o despertar através de uma prática correta; (2) que todos deveriam guiar e liderar as pessoas ao despertar, libertando-as do sofrimento; (3) Transmitir corretamente os ensinamentos em um fluxo contínuo e ininterrupto para as futuras gerações (MIZUNO, 1996). Estas três funções dependiam intrinsecamente da relação entre monges(as) e leigos(as), e era justamente esta a troca que garantia a manutenção da nova religião, sem ela não teria sido possível o Budismo sobreviver.

O desenvolvimento do *Saṅgha* monástico foi gradual e é possível identificar três fases que marcam diferentes características no modo de organização e atuação da comunidade. Thurman (2006, p.145) nomeia estas fases da seguinte forma: “(1) a fase revolucionária e radicalmente dualista; (2) a fase evolucionária, ou educativamente não dualista; e (3) a fase de

plena realização, ou universalmente não dualista.” Estas fases não deveriam ser compreendidas em uma lógica cronológica uniforme, mas sim como um desenvolvimento natural de um *ethos* budista nas regiões por onde passou.

A primeira fase teria acontecido inicialmente nos 5 a 7 primeiros séculos após a fundação da ordem por Shakyamuni e é marcada pelo esforço de institucionalizar o *Saṅgha* tal qual os moldes definidos por seu fundador, em uma relação dialética com a cultura Indiana e as primeiras regiões para onde o Budismo transplantou. Este não teria sido um processo fácil e o modelo monástico recebeu diversas críticas por tentar impor uma autonomia que escapasse do controle do domínio político local. Ainda que em algumas culturas esse processo tenha levado mais ou menos tempo ou tido mais ou menos esforço, o fato é que em nenhum momento houve ausência de resistência e estranhamento, uma vez que esta era uma comunidade religiosa que se pretendia pouco produtiva, livre e em alguns casos subversivos sociopolítico-economicamente.

A segunda fase estaria estreitamente ligada ao desenvolvimento das tradições *mahāyānistas* e ao ideal do *bodhissatva*, em que os mosteiros budistas estariam em uma relação mais próxima à sociedade, debatendo e influenciando em questões referentes à comunidade leiga, cuja qual, por influência do *Saṅgha* e da prática budista, estaria mais civilizada. Neste momento, os mosteiros serviriam como grandes centros ético-educativos-cultural-sociológicos em um projeto messiânico budista. Esta fase preservou o núcleo monástico da primeira, mas ampliou o seu sentido e passou a participar intimamente da vida leiga.

A última fase, de plena realização, nem sempre foi concluída e, ainda segundo Thurman (2006), seria mais difícil de se discutir. Ela aconteceu parcialmente em alguns momentos históricos em certas regiões, como no Japão do período *Kamakura*; e possivelmente o Tibete tenha sido o exemplo mais representativo com seu sistema político sustentado na figura do Dalai Lama que foi consolidada no século XVII. Nesta etapa, o *Saṅgha* conquistaria plena responsabilidade pelo mundo social, “produzindo um governo, uma burocracia e uma cultura completa” (THURMAN, 2006, p. 147)

1.1.7 Organização e rotina da comunidade monástica

O *Saṅgha* era composto basicamente por dois tipos de membros, aqueles perfeitamente ordenados, que conforme já retratado, eram chamados *bhikkhus*, e os membros recém entrantes na comunidade, os noviços os quais eram chamados de *śrāmaṇera*. Para entrar na vida medicante, os noviços deveriam manter dez preceitos que eram estabelecidos ao longo do rito

de passagem chamado *pravrajyā* (sair de casa e entrar na mendicância), no qual raspam suas cabeças e vestem o manto. Os novos membros ficavam sob tutela de dois *bhikkhus* que tinham papéis diferentes, um deles assumia mentoria (*upādhyāya*) na rotina do novo estilo de vida e o outro seria o professor (*ācārya*) responsável por introduzir os ensinamentos mais básicos da doutrina. Os preceitos consistiam em algumas proibições preliminares, aos quais os *bhikkhus* também eram submetidos e mantinham: (1) tirar a vida; (2) roubar; (3) sexo (ou, para os leigos, sexo ilícito); (4) mentir; (5) intoxicação; (6) comer depois do meio-dia; (7) ir à dança, música ou outros espetáculos; (8) usar guirlandas, perfumes, joias ou cosméticos; (9) camas luxuosas; e (10) manuseio de ouro e prata (STRONG, 2015). Entre estas dez regras, os leigos precisavam manter as cinco primeiras, porém em alguns períodos específicos, eram adicionadas as quatro seguintes, em um total de nove regras.

Para se tornar um monge completamente ordenado, os noviços precisariam participar do rito *upasampadā*, o qual, precisava da presença de dez *bhikkhus* perfeitamente ordenados. O monge postulante deveria declarar publicamente eu desejo de ordenação e aceitar uma série de novas regras comportamentais e condutas morais. Seu desejo é questionado três vezes diante da assembleia que se não contestar ou impugnar o pedido, mantendo o silêncio, garantiria então a finalização do rito concedendo a completa ordenação do candidato (GOMBRICH, 2006; STRONG, 2015).

Uma outra cerimônia fazia parte da rotina da comunidade e acontecia a cada lua nova e lua cheia, ou seja, em média, quinzenalmente e chamava-se *uposatha*, uma atividade que unia todo o *Saṅgha* para recitar uma parte das regras que formavam a disciplina monástica. Eram citadas setenta e cinco das mais de duzentas regras contidas no código de conduta, sendo as últimas as cinco mais graves que acarretavam expulsão caso fossem quebradas. A cada grupo de regras declamadas, os membros tinham a oportunidade de confessar (*pāpadeśanā*) se teriam ou não quebrado alguma das regras para que fosse aberto um processo de julgamento que ocasionava em uma penalidade. O rito era oficializado pelo membro mais velho do *Saṅgha* e o evento era uma forma de garantir a integridade e reputação da comunidade diante da população leiga que a mantinha (GOMBRICH, 2006).

Entre outras atividades do *Saṅgha* estavam a formalidade de permanecerem unidos ao longo da temporada de chuvas, em que eram sumariamente mantidos pela comunidade leiga, que por sua vez recebiam ensinamentos sobre o *Dharma* e assim acumulavam méritos para uma vida mais frutífera e um renascimento próspero. Afora a obrigação de se manterem unidos durante a estação das chuvas, outras atividades dos monges consistiam em viajar e propagar os ensinamentos, algumas vezes até mesmo visitar o Buda na cidade em que estivesse. Com o

tempo, os monges começaram a se estabelecer em certos lugares e junto com os leigos edificar as primeiras residências e abrigos que se tornaram os protótipos dos mosteiros (STRONG, 2015).

1.1.8 O surgimento do *Saṅgha* feminino

A princípio, o *Saṅgha* era composto apenas por homens mendicantes (*bhikkhus*) e por um longo período não houve a possibilidade de mulheres entrarem na comunidade. À mulher indiana era negada a oportunidade de abdicar as obrigações do lar, a maternidade e o matrimônio para seguir a vida de mendicante. Apenas às viúvas, prostitutas e órfãs era permitido o caminho da mendicância (USUKI, 2007). O Buda negou por um longo período a entrada de mulheres na ordem. Foi apenas ao pedido insistente de sua tia-madrasta Mahāprajāpatī Gautamī e com a ajuda de Ānanda que a entrada das monjas no *Saṅgha* foi finalmente concedida. Após ser questionado por Ānanda sobre a razão de mulheres não poderem ser ordenadas, o Buda explica que sua relutância em ordenar mulheres seria não porque as considerasse incapazes de atingir o estado de *arhat*, mas porque apressaria o declínio do *Dharma*. Conclui-se a partir deste posicionamento que o Buda temia tanto a reputação do *Saṅgha* quanto com o desenvolvimento de sua comunidade e a manutenção da vigilância dos preceitos no ceio de uma comunidade mista (GETHIN, 1998).

Mahāprajāpatī marca então, a fundação da ordem budista feminina, e foi a primeira mulher ordenada *bhikkhunī* pelo Buda. Entretanto, para não causar controvérsia na ordem e garantir a sobrevivência da comunidade no contexto social indiano de sua época, Buda criou oito regras adicionais às quais todas as mulheres ordenadas deveriam seguir. Murcott (2006) contextualiza o episódio da seguinte maneira:

a solução foi audaciosa em uma cultura onde humildade e obediência eram formas de comportamento desejáveis às mulheres. Talvez as Oito Regras Especiais³, a recepção cuja qual foi um pré-requisito à ordenação de mulheres, foi uma muralha contra qualquer possível futuro atrevimento. Embora as Oito Regras Especiais claramente coloquem as mulheres em uma posição secundária, Mahāprajāpatī aceitou estas

³ As Oito Regras Especiais, ou como também são chamadas originalmente: *gurudharma* (regras pesadas ou diferenciadas), são 1) Uma monja que tenha sido ordenada, mesmo que com 100 anos, deve cumprimentar respeitosamente, levantar-se de seu acento, saldar com as mãos juntas e em reverência, um monge ordenado. 2) Uma monja não deve aguardar a estação das chuvas em uma residência em que não haja monges. 3) A cada meio mês, uma monja deve esperar duas coisas da ordem dos monges: pedir pelo dia de observância e esperar por aconselhamento. 4) Após o retiro de chuvas, uma monja deve convidar ambas as ordens para tratar sobre três assuntos - se algo foi visto, se algo foi ouvido e se algo foi suspeito. 5) Se uma monja quebrar qualquer de seus preceitos, deve sofrer punição por meio mês diante de ambos *Saṅghas*. 6) No caso de uma noviça, após ser treinada por dois anos, esta deve procurar sua ordenação completa diante de ambos os *Saṅghas*, masculino e feminino. 7) Um monge não deve ser abusado ou denunciado de nenhum modo por uma monja. 8) Advertências aos monges feitas por uma monja são proibidas.

condições com o objetivo de conseguir seu principal objetivo, estabelecer uma ordem monástica feminina (MURCOTT, 2006, p. 29).

Estas oito regras caracterizam as principais fundamentações do aspecto patriarcal do Budismo, como por exemplo a primeira delas, que diz que a monja deve respeito e reverência ao monge, mesmo que ela tenha sido ordenada antes ou até mesmo se o monge for de uma menor faixa etária. Este fator de juniorização relativa e imposta, tornou-se uma herança carregada por todo o período de disseminação religiosa ao longo da Ásia. De fato, os parâmetros de idade e sexo eram os fatores que definiam de maneira geral a hierarquia dentro da comunidade budista. Pouca diferença existia em termos de potencial de prática e possibilidade de iluminação, porém para fins organizacionais, o Buda estabeleceu que a idade e o tempo de ordenação importavam na hora de definir certos papéis em ritos e cerimônias, além do papel de tomar certas decisões no âmbito de manter a harmonia do grupo. E em adição a isso, o sexo masculino tinha prioridade como critério final. Além de estarem submissas ao mais novo dos monges, as mulheres também precisavam sempre ser supervisionadas por algum *bhikkhu* (GOMBRICH, 2006).

Alguns estudos modernos avaliam algumas inconsistências encontrados no *Vinaya* feminino e apontariam que as oito regras especiais seriam adições póstumas, uma vez que grupos mais ortodoxos dentro do *Saṅgha* teriam sido resistentes à entrada de mulheres na comunidade e que o próprio Ānanda foi criticado durante o primeiro concílio por ter argumentado com o Buda sobre a ordenação de mulheres. Com exceção dos *gurudharmas*, as disciplinas monásticas entre *bhikkhu* e *bhikkhunī* são bastante semelhantes, ainda que as mulheres ordenadas tivessem mais regras em números (GETHIN, 1998; BUSWELL JR; LOPEZ JR, 2014).

O processo de ordenação é parcialmente diferente entre *bhikkhus* e *bhikkhunī*, por exemplo (1) a ordenação como *bhikkhunī* requer o estágio de pré-ordenação como *sikkhamānā* por dois anos; (2) considerando que uma pessoa do sexo masculino é ordenada apenas por uma comunidade de *bhikkhus*, candidatas do sexo feminino são ordenadas por uma comunidade de *bhikkhunī* primeiro e, posteriormente, por uma comunidade de *bhikkhus*, ou, no caso do *Mūlasarvāstivāda*, por um procedimento de ordenação no qual uma comunidade de *bhikkhus* e uma comunidade de *bhikkhunī* estão envolvidas; (3) enquanto um *bhikkhu* pode deixar a ordem e depois ser reordenado, uma *bhikkhunī* não deve deixar formalmente a ordem e, se deixar a ordem informalmente, nunca deve ser reordenada (KIEFFER-PÜLZ, 2018, p. 29).

Estas regras adicionais por muito tempo promoveram uma posição de inferioridade da mulher dentro do *Saṅgha* e a composição de um código disciplinar que incentivaria relações de

poder com base no gênero, o que mais tarde trouxe uma série de dificuldades para a sobrevivência da comunidade feminina. De fato, alguns *bhikkhunī-Saṅgha* praticamente desapareceram ao longo dos séculos, e estudos apontam que apenas no nordeste asiático, em especial na China, as monjas desenvolveram um *Saṅgha* com mulheres completamente ordenadas. Em diversos outros lugares onde o Budismo se transplantou, as mulheres apenas mantêm os dez preceitos básicos de uma noviça. Apesar disso, a coletânea dos ensinamentos sobre o *Dharma*, o *Sutta-piṭaka*, contem um grupo de textos específicos sobre as realizações do *bhikkhunī-Saṅgha* chamado *Therīgatha* (versos sobre as anciãs), histórias sobre diversas mulheres perfeitamente realizadas, *arhat*. Registros contidos nos comentários também apontariam para uma proeminente atividade tanto das mulheres ordenadas quanto à colaboração das mulheres leigas no período do Budismo primitivo (GETHIN, 1998).

Segundo Gross (1993), estudos feministas budistas assumiram a tarefa de encontrar um “passado preciso e utilizável”, resgatando o valor e contribuições do *Saṅgha* feminino para o Budismo. Par a autora, o *Saṅgha* feminino foi invisibilizado ao longo de uma construção ideológica dos textos, mas também por parte da produção de estudos científicos neste campo religioso no passado. Neste sentido, uma análise feminista da tradição budista teria que lidar com um androcentrismo quádruplo: (1) a seleção de documentos e a priorização de determinadas experiências geralmente tendem a construir um conjunto de valores androcêntricos: histórias de homens, declarações de homens etc.; (2) ainda que registros significativos sobre mulheres tenham sobrevivido, as tradições budistas penderam a ignorar estas histórias e favorecer heróis masculinos; (3) a maioria dos estudos acadêmicos também são androcêntricos e geralmente endossam preconceitos; (4) o próprio budismo contemporâneo, asiático ou não, continua implacável em seu androcentrismo (GROSS, 1993, p. 18).

1.1.9 Questões sobre a pluralidade religiosa do Budismo

Apesar de considerada uma religião mundial, é importante salientar que, como aponta Usarski (2009), devido à sua transplantação da Índia para outras partes do mundo, o Budismo representa um conjunto de escolas “cujo espectro fenomenológico reflete condições particulares dos seus múltiplos contextos culturais” (USARSKI, 2009, p.18). Sendo assim, o conceito de Budismo no singular seria o alinhamento das convergências que estas diversas vertentes enfatizam enquanto elementos doutrinários.

Historicamente em estudos budistas são utilizados três sistemas para qualificar o surgimento das divergências que aconteceram ao longo do desenvolvimento do Budismo no

tempo e espaço. O primeiro tem base nas diferenças filosóficas e divide a religião em dois veículos (ramos): *Hinayāna* e *Mahāyāna*, alguns estudiosos consideram três, pois para estes há uma separação de uma forma esotérica praticada em algumas regiões do Himalaia e é chamada de *Vajrayāna*, que a princípio estaria dentro do ramo *Mahāyāna*, outros subdividem *Hinayāna* em *Srāvakayāna* e *Pratyekabuddha*, classificando o *Mahāyāna* como *Bodhisattvayāna*; o segundo sistema tem fundamento cronológico e separa o budismo em três quadros: Budismo primitivo, *Abhidharma* e *Mahāyāna*; o terceiro sistema teria como critério divisório a distribuição geográfica do Budismo pela região asiática: o Budismo do Norte/Leste e o Budismo do Sul/Sudeste (MIZUNO, 1996). Outra forma de avaliar a complexidade religiosa budistas é utilizar um outro sistema apontado por Usarski (2009) que utiliza três perspectivas analíticas. A primeira diz respeito a um sentido vertical que separa a religião em duas camadas com lógicas religiosas próprias, uma correspondida pela vida monástica e representada por monges e monjas e a outra configurada por praticantes leigos e leigas; a segunda perspectiva estaria em um sentido horizontal que consideraria tanto posicionamentos geográficos como termos sistemáticos das diferenças doutrinárias, práticas, ritualísticas e simbólicas, o que revelaria três grupos já citados acima: *Hinayāna*, *Mahāyāna* e *Vajrayāna*; a última perspectiva estaria baseada em um sentido cronológico, levando em consideração o desenvolvimento do Budismo no tempo e separando a existência de um Budismo Tradicional com algumas tendências mais recentes como Budismo modernista e Budismo de conversão (USARSKI, 2009, p. 23-24).

Utilizaremos o esquema proposto por Usarski, em que avaliaremos a maneira como esta religião pensa a sexualidade e as questões de gênero sob os aspectos horizontais (entre monges/monjas e leigos/leigas), as diferenças e algumas particularidades sob aspectos verticais (considerando aqui o grupo *Hinayāna* e aglutinando o *Vajrayāna* no grupo *Mahāyāna*) e posteriormente levando em consideração os aspectos cronológicos e geográficos para compreender as transformações das concepções budistas a respeito do tema ao longo do tempo e espaço.

Em sua primeira fase de difusão e florescimento, diversos mosteiros foram construídos e mais tarde, a distância entre eles, bem como as diferenças geográficas e sociais do contexto em que eles se inseriam fez com que divergências em relação aos códigos monásticos surgissem. Com o tempo, discussões sobre a doutrina também se tornaram comum e as comunidades passaram a se diferenciar quanto a ênfase em determinados ensinamentos (HARVEY, 2019). Estima-se que no terceiro século após a morte do Buda havia pelo menos dezoito escolas sectárias, porém suas diferenças não teriam surgido a partir dos sutras, uma vez

que os diferentes cânones que foram produzidos por cada uma delas eram praticamente idênticos em termos dos ensinamentos do Buda, o que as tornavam distintas seriam a maneira como interpretavam os ensinamentos e a produção de comentários com discussões filosóficas apologéticas que davam o tom de cada corrente. Este momento de intensa fragmentação da comunidade foi chamado de período *Abhidharma*, sendo este o termo também utilizado para classificar a parte literária que dizia respeito aos comentários produzidos por monges especialistas na doutrina budista (MIZUNO, 1996; BODHI, 2020).

Aos grupos de escolas primitivas budistas, ou seja, às primeiras comunidades que se formaram após os diversos concílios e reuniões para discutir os códigos monásticos e sistema doutrinário, foi dado o nome *Hinayāna*. Destes grupos, os *theravādins* são os únicos que sobreviveram aos tempos atuais, e por isso, *Theravāda* e *Hinayāna* por muito tempo se tornaram sinônimos (USARSKI, 2009). Já a corrente *Mahāyāna* consiste em um conjunto de escolas as quais não remontariam exclusivamente a nenhuma das escolas primitiva, ainda que seu aparato filosófico tivesse base em tendências das extintas *Mahasamghika* e *Sarvastivada*.

Três componentes principais diferenciavam as escolas *Mahāyānas* dos *theravādins*, o primeiro seria o foco no caminho do *Bodhisattva*⁴, o segundo uma cosmologia própria originada a partir da devoção ao Buda e por fim, uma compreensão meditativa com ênfase na insubstancialidade (*anatman*) e impermanência dos fenômenos (*anitya*) que ficaram conhecidas como o ensinamento e realização da vacuidade (*shunyata*⁵) (HARVEY, 2019).

Por causa do propósito e limitações deste estudo, não se faz necessário expandir demais detalhes sobre o processo do desenvolvimento das diversas correntes e escolas budistas que surgiram ao longo do tempo e suas diferenças diante dos mais variados contextos culturais e geográficos por onde o Budismo passou.

Entender estes multifacetados aspectos do desenvolvimento do *Saṅgha* nos ajuda a compreender de que forma o Budismo e sua lógica filosófica conseguiu ou não influenciar as regiões e culturas por onde se estabeleceu e de que forma conseguiu se adaptar criando um *ethos* que promovesse uma atitude acolhedora ou opressiva diante da diversidade sexual e de gênero ao longo da sua história de propagação. Alguns autores apontariam para uma certa neutralidade do Budismo em relação à temática, apontando que não haveria uma única posição budista diante de relações sexuais entre pessoas de mesmo sexo, mas que o fato de ser positiva

⁴ *Bodhisattva*, literalmente “ser (*sattva*) que se aproxima da iluminação (*bodhi*)”, ou seja, aquele que está prestes a se libertar completamente das amarras do sofrimento.

⁵ *Shunyata* é comumente traduzido por vacuidade em português (*emptiness*, em inglês) e consiste no ensinamento de que nada no mundo fenomenológico tem substância e duração; (USARSKI, 2019 p.43)

ou negativa dependeria de um certo momento histórico e de uma certa região (ZWILLING, 1992, 1998; CABEZÓN, 1993; JACKSON, 1998; CORLESS, 1998; HARVEY 2019).

1.2 COSMOGÊNESE DO SEXO E O DESEJO SEXUAL SEGUNDO O BUDISMO

Para avaliar a noção de sexo e sexualidade no Budismo, dispomos de dois tipos de recursos, o primeiro seria os discursos do Buda, e aqui estamos falando principalmente da ideia de Desejo e sua importância como elemento chave na causa do sofrimento e aprisionamento no contínuo devir que constitui o *samsāra* (incessante ciclo do nascer e morrer); já os segundos seria o código de conduta que organiza o *Saṅgha*, o previamente citado *Vinaya*, que contém diversas regras que sobre comportamento sexual na comunidade.

Segundo Faure (1998), sexo nunca foi objeto de um discurso específico no Budismo e que a principal dificuldade em estudar o tema seria que não existiria nenhum discurso sistematizado sobre sexo e que “este objeto de estudo seria impreciso e, talvez, até mesmo inexistente” (FAURE, 1998, p.10). Desta forma, o assunto sobre sexo sempre surgiu de maneira indireta em outras abordagens tais como moral, disciplinamento e soteriologia relacionados ao desejo.

De toda forma, em um dado momento o Buda discutiu a respeito da gênese ou origem das coisas com base no ensinamento do *karma* e os ciclos de renascimento. A concepção budista da criação do mundo, ou neste caso, dos mundos, tem forte ligação com as concepções da cultura indiana de sua época, ou seja, as ideias e mitologias vedas, ao mesmo sendo uma reação e revisão destes conceitos pré-estabelecidos (CABEZÓN, 2017; HARVEY, 2019). A relevância desta discussão considera os trechos em que é abordada a criação do corpo sexualizado, neste caso, o corpo feminino e masculino, e onde também é problematizado o ato sexual como uma das condições de aprisionamento nos reinos mais inferiores constituintes do cosmo budista.

A narrativa da cosmologia budista em relação ao sexo pode ser classificada em duas categorias: (1) temporal e (2) espacial; que servem para analisar a argumentação em relação a sexualidade em momentos diferentes independente dos textos. A primeira variável qualifica os relatos de acordo com a definição da origem do sexo, ou seja, quando os corpos sexuados surgem e em que momento o sexo acontece; já a segunda, caracteriza os textos de acordo com a forma como estes corpos sexualizados e os tipos de práticas sexuais se distribuem entre os mundos possíveis no universo budista (CABEZÓN, 2017).

1.2.1 O surgimento da sexualidade na narrativa da origem do universo budista: relação temporal

É possível encontrar as descrições de uma gênese budista tanto em textos páli quanto em textos sânscritos, o que indica uma sinergia entre as várias tradições em relação ao tema. Os sutras datam do primeiro século da era comum, mas acredita-se que algumas das ideias sejam mais antigas. O mais antigo deles está contido no *Sutta-piṭaka* do cânone páli *theravādin*, é o vigésimo sétimo texto do grupo *Dīghanikāya*, chamado *Aggañña-Sutta* (“*what came first*” tradução pro inglês por Bhikkhu Sujato; “o que veio primeiro” tradução nossa); mas outros textos contam a mesma história com algumas diferenças na condução da narrativa e alteração de alguns fatos na cronologia da estória, alguns exemplos são o *Lokaprajñapti* que é parte de um texto maior chamado *Prajñaptibhāsyā*, derivado do *Abhidharma* da escola *Sarvāstivāda* e atribuído ao monge Mahāmaudgalyāyana; e o *Kośalokaprajñapti* que está contido no cânone tibetano (BUSWELL JR, LOPEZ JR, 2014; CABEZÓN, 2017).

Em relação ao texto mais antigo, ao *Aggañña-Sutta*, o discurso acontece em Sāvattthi na ocasião em que o Buda inicia uma argumentação com dois brâmanes postulantes a *bhikkhu*, Vāsettha e Bhāradvāja, numa tentativa de desconstruir a visão da estrutura social da antiga Índia que era organizada em castas. Ambos questionariam o Buda sobre a casta *brāhmaṇa* composta por sacerdotes ser superior à casta *khattiya* composta por guerreiros e a qual pertencia Shakyamuni. O discurso segue com o Buda discorrendo sobre todo o sistema de casta apontando que seriam fruto da degradação e involução dos seres. Para tangibilizar seu argumento, o mestre descrever o processo cíclico de criação que aconteceria no início de cada era (*kalpa*), que duraria um *eon*, ou seja, um intervalo de tempo praticamente incalculável. No início deste período, haveria apenas seres luminosos, sem forma ou qualquer distinção, nem mesmo gênero masculino ou feminino, eles eram livre e se alimentavam mentalmente de serenidade, não havia sol ou lua, dia ou noite, não havia tempo. Entretanto, em um determinado momento e por condições *karmicas*, despertaram para o desejo sensorial e procuraram se alimentar de maneira grosseira e quanto mais se nutriam com variados alimentos, eram aprisionados a uma forma que mais tarde resultou em um corpo sexualizado e começaram a ter relações entre si. O texto detalha cada parte do processo de construção dos mundos e dos tipos e seres, concluindo a narrativa na formação da sociedade, em que, nesta estória, colocaria a casta *khattiya* como primogênita e acima da *brāhmaṇa* (GOMBRICH, 2006; BUSWELL JR, LOPEZ JR, 2014; CABEZÓN, 2017; HARVEY, 2019).

Desta narrativa, nos importa destacar a transição do corpo assexuado ou neutro, sem masculino ou feminino (*na itthipuma*), feito por mente (*manomaya*), apenas seres radiantes (*sayampabha*), seres que eram apenas seres (*sattā sattātveva*) para seres com forma solidificada e corpo sexualizado com genitálias. Na estória, este é um processo longo, que parte do momento em que os seres entrariam em contato com um néctar sólido e que ao provar e se alimentar do novo ingrediente, despertariam para o desejo dos prazeres sensoriais e desenvolveriam a primeira forma sólida. Segundo o texto, algumas formas eram bonitas, outras feias e a medida que continuariam se alimentando com alguns outros tipos de alimentos, estas formas se desenvolvem e acentuam diferenças, até que um toma consciência da forma do outro, percebendo que alguns eram bonitos, outros feios. Eventualmente os alimentos se extinguem e os seres se deparam com um último tipo: grãos de arroz. Este alimento surgia da terra e os seres colhiam para comer, percebendo que mais tarde surgia novamente, entenderam que jamais ficariam sem se alimentar. É a partir deste momento que os seres completam sua forma sólida e ganhariam distinções sexuais. Vejamos um recorte do texto que detalha o acontecimento:

(...) enquanto eles comiam aquele arroz maduro, seus corpos se tornavam mais sólidos e eles divergiam na aparência. E as características femininas apareceram nas mulheres, enquanto as características masculinas apareceram nos homens. As mulheres passavam muito tempo olhando para os homens e os homens para as mulheres. Eles se tornaram sexualizados, e seus corpos queimaram como febre. Devido a essa queimor, eles fizeram sexo um com o outro. Aqueles que os viam fazendo sexo os atiraram terra, cinzas ou esterco de vaca, dizendo: ‘Vão embora, imundos! Desapareçam, imundos! Como um ser pode fazer isso com outro?’ (*Aggañña-Sutta*⁶, tradução nossa)

O texto enfim continua apontando que o que antes era impuro agora se torna puro, e que aqueles que realizaram o ato sexual são proibidos de conviver no mesmo espaço que os outros, até que constroem seus próprios espaços e passam a tornar privados os seus atos, naturalizando as relações sexuais.

Ao comparar os outros dois textos, tanto o *Lokaprajñapti* quanto o *Kośalokaprajñapti*, observa-se que existem estreitas semelhanças mas que não seriam textos idênticos, apresentando diferenças importantes que resultariam em distintas interpretações. No primeiro texto, os seres passam a se alimentar em uma lógica aleatória ao invés do despertar para o desejo sensorial, além disso, a identificação da nova forma corporal se dar por tipo de cor. Aqueles que comeram mais ou menos teriam tonalidades de cor diferentes e a beleza estaria relacionada aos tons das cores dos seres, o que poderia fazer a identificações de características raciais do

⁶ Utilizamos a tradução do páli para o inglês feita por Bhikkhu Sujato, disponível em: <https://suttacentral.net/dn27/en/sujato?layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

corpo. Ao comerem os grãos de arroz e obterem os órgãos sexuais que diferenciam o sexo de seus corpos, a seguinte passagem se revela: “e quanto mais olhavam, mais apegados se tornavam, e quanto mais apegados se tornavam, menos vergonha tinham, e quanto menos vergonha tinham, mais se “engajavam no que estava errado” (CABEZÓN, 2017, p32). Aqui percebemos uma mudança importante no discurso. O primeiro texto do cânone páli utilizaria de maneira explícita o termo sexo, no sentido de relação sexual. Já o *Lokaprajñapti* utiliza termos que incorporariam valores morais à narrativa tais como, ausência de vergonha e fazer aquilo que não é certo como uma moderação literária para falar de sexo. Segundo Cabezón (2017), em época em que foi escrito, os monges provavelmente estariam mais restritivos em falar abertamente sobre o assunto como já foram no passado. O sexo enfim, é avaliado como algo imoral e inadequado, como reforça esta outra passagem mais adiante na mesma estória: “Seres sencientes maus e estúpidos, como é possível que eles contaminem uns aos outros dessa maneira?” (CABEZÓN, 2017, p.32) Diferente do *Aggañña-Sutta* que os classificaria apenas como impuros ou imundos, aqui são compreendidos como seres maus e ignorantes, contaminando outros com sua impureza.

O segundo texto, o *Kośalokaprajñapti*, é menor em tamanho e resume a mesma estória substituindo o apego ao alimento como a primeira ruptura dos seres sem forma pela preguiça de ação meditativa. Neste texto, os seres neutros e sem forma do primeiro estágio do mundo se alimentariam de comida meditativa. Ao pararem de meditar, o nutriente meditativo sumiria, o que seria consequência das ações até então realizadas (*karma*). A partir deste momento, passam a se alimentar de uma outra substância saborosa que surge na ausência da outra. Em todos os exemplos da mesma cosmogonia, o fator que desencadeia o desenvolvimento da narrativa não é o sexo e sim consequências do *karma* ou apego aos desejos sensoriais, não necessariamente sexuais (CABEZÓN, 2017).

Neste discurso, o Buda coloca como o processo de formação do corpo e o surgimento do sexo como uma decadência e fragmentação do estado primordial dos seres, ou seja, um estado em que tudo é uniforme, sem forma e não dual. A partir de um estado mental de apego e insatisfação, as coisas e os seres tomam forma e as diversas possibilidades de diferenciação surgiriam, fossem elas sexual, “físico, temporal, psicológico, racial, econômico, social e político” (CABEZÓN, 2017, p. 35) Esta nada mais seria uma outra elaboração dos discursos seminiais sobre a origem do sofrimento dados pelo Buda. A narrativa cosmológica também evidencia uma ausência de qualquer definição de papel de gênero, embora a conclusão da estória indique que um monarca seria escolhido para regular a sociedade então estruturada, mulheres e homens parecem ocupar a mesma posição no desenrolar dos acontecimentos.

Cabezón (2017) também chama atenção para o fato de que, embora homens e mulheres observem o corpo um dos outros, o texto não especifica quem faria sexo com quem, o que deixa aberto para especulações de que alguns destes seres, agora com corpos generificados e sexualizados, poderiam ter realizado relações entre o mesmo sexo.

Como contraponto ao conteúdo destas estórias, alguns autores, especialmente Gombrich (2006) analisa estes textos cosmogênicos como uma crítica e uma sátira feita pelo Buda às ideias védica, especialmente as ideias referentes ao texto *Purushasukta* (“hinos do ser cósmico”), e procura afirmar desta forma que o Budismo se preocuparia menos com uma gênese e mais em elaborar uma argumentação hábil em convencer os indianos daquela época da superioridade religiosa budista em relação ao sistema religioso vigente. Crítica ou não, o fato é que, como vimos, a ideia dos textos cosmogênicos ganham espaço na tradição budista e vai sendo modificada e incorporada ao longo do tempo quando transplantada em outras culturas, assimilando e absorvendo mitologias nativas dos novos ambientes em que se instaura e promovendo um ponto de vista explicativo a respeito da sexualidade e dos corpos sexualizados (CABEZÓN, 2017).

1.2.2 A Sexualidade distribuída entre os planos que compõe o universo budista: fatores espaciais

A mitologia cosmológica do budismo também mapeia e descreve as estruturas físicas de seu universo. A doutrina conta sobre a existência de três reinos ou planos de existência possíveis (*trilokadhātu*), sendo eles, (1) o reino das sensações (*kāmadhātu*), onde os seres percebem os objetos sensoriais notando suas qualidades de desejabilidade e indesejabilidade; (2) o reino das formas (*rūpadhātu*), onde vivem os seres mais aperfeiçoados, que estariam conscientes dos objetos de uma maneira pura, sem o desejo sensorial mas ainda apegados e de certa forma limitados; e (3) o reino da não forma (*ārūpyadhātu*), as esferas mais requintada e elevada de renascimento, puramente mentais, desprovido de qualquer forma ou configuração. Os três reinos da existência juntos compreenderiam ao *samsāra*, e são os reinos dentro dos quais os seres podem renascer. Entre eles, o reino das sensações seria o que estaria mais abaixo, seguido do reino das formas logo acima e no extremo alto o reino da não forma. Juntos formam 31 planos de existência em que diferentes seres como deuses, humanos, animais e demônios estariam presos no contínuo ciclo do nascer-morrer, mesmo nos níveis mais elevados, ainda que o tempo de vida sejam impensavelmente longos, estes seres também acabariam morrendo. Estes reinos e seus planos de renascimento, representariam os estados e ações humanas e não

mundos reais possíveis de trafegar, o que para certos autores daria uma dimensão mais psicológica ou psicocsmológica ao Budismo (GETHIN, 1998; MIZUNO, 1996; HARVEY, 2019). Sobre esta perspectiva, Mizuno (1996) explica da seguinte forma:

A razão original para posicionar e descrever os três reinos não foi cosmológica, mas psicológica. (...) Originalmente, o reino das sensações, o reino da forma e o reino da não forma eram estados mentais das pessoas neste mundo. O conceito com equivalentes planos físicos como reinos de retribuição se desenvolveu apenas mais tarde. Os três reinos pertencem ao mundo da ilusão, o mundo do nascimento e da morte. Aquele que obteve a liberação da ilusão das impurezas e passou para além dos três reinos é considerado que tenha entrado no mundo supramundano livre de impurezas. Este reino da iluminação não é um mundo separado em algum lugar fora dos três reinos, mas um estado mental. Nem o mundo dos três reinos (*loka*) nem o mundo supramundano além dele (*lokottara*) são físicos; são estados mentais distinguidos pelo grau de ilusão ou iluminação (MIZUNO, 1996, p.176, tradução nossa).

Algumas estórias de conversão utilizando esta abordagem corroboram para este ponto de vista, a mais proeminente e popular entre elas é o relato sobre Nanda, o meio-irmão do Buda, que deixa sua esposa para se tornar um *bhikkhu*. Para convencer seu meio-irmão, Buda o transporta para um dos planos celestiais para encontrar as devas femininas chamadas *apsaras*. Ao entrar em contato com estes seres, Nanda passa a comparar sua esposa com uma “macaca gananciosa sem orelhas e rabos”. Neste plano celestial é relatado que as devas *apsaras* seduzem seus parceiros, tais quais os deuses que seduziam as donzelas na mitologia grega. A mensagem aqui seria a de uma promessa de uma vida sexual mais requintada e abundante, mas que ironicamente para conquistar essa possibilidade de renascimento, seria preciso viver uma vida de virtude e restrição sexual no aqui e agora. Este seria, portanto, um dos meios pedagógicos do Buda para convencer certas pessoas a entrarem no caminho da prática budista e assim conseguirem superar os apegos que levariam ao sofrimento (FAURE, 1998; CABEZÓN, 2017).

Segundo a literatura budista, o reino das sensações, *kāmadhātu*, tem como seu centro geográfico o monte Meru, ao seu redor se localizaria o plano onde vivem os humanos, abaixo ficariam os quatro planos infernais e a partir da base da montanha os seis planos dos devas e deuses, sendo dois ao longo da montanha e quatro outros acima da montanha. Todos os seres que vivem no reino das sensações possuem corpo físico e todos eles possuem genitais ou órgãos sexuais, exceto alguns seres neutros que são chamados “aqueles sem genitais”. Todos eles, também sem exceção possuem maneiras de gratificação sexual e ter prazer, porém alguns utilizariam seus órgãos sexuais outros utilizariam outros meios. Ou seja, cada um destes seres pode ser classificado pela maneira como faz sexo.

A sexualidade humana é entendida como baixa e vulgar em relação aos deuses, estes teriam uma maneira mais refinada de encontrar prazer e se relacionar sexualmente, nestes

planos celestiais, os seres são extremamente bonitos, numerosos e o sexo exige bem menos esforço, algumas vezes sequer precisa do contato genital, nos planos mais altos, bastaria um olhar ou um sorriso para conseguir um orgasmo. Apesar de encontrar outros meios para conseguir prazer e ter relações, estes primeiros planos celestiais que ainda pertencem ao reino das sensações são considerados bastante sexualizados, não à toa estariam ainda presos na dimensão dos desejos (CABEZÓN, 2017).

Em relação ao reino das formas, *rūpadhātu*, embora os seres que habitam seus planos tenham corpo, eles não teriam as capacidades sexuais (*indriya*⁷) e por isso também não teriam os órgãos sexuais, ou seja, não teriam genitais nem masculinos e nem femininos. Desta forma, a ideia ou concepção de má conduta sexual não se aplicaria neste reino. Alguns comentários da doutrina, como por exemplo o *Abhidharmakośa* escrito por Vasubandhu (séculos IV-V EC) apontariam que as faculdades femininas e masculinas não existiriam porque estes seres não desejariam sexo e porque estas características seriam qualificadas como “feias”. O tratado *theravādin* composto por Buddhaghosa (século V EC), o *Visudhimagga*, também apontaria que estes seres não apresentam as faculdades sexuais. Apesar disso, estes seres ou deuses dos planos celestiais que pertencem ao reino das formas são considerados masculinos. Em relação a essa classificação masculina, outro comentarista, Sāgaramegha, um monge da escola *Svatantrika Madhyamika*, em seu trabalho em seu trabalho intitulado *Bodhisattvabhūmivyākhyā* sobre textos da tradição *Yogācāra*, apontaria que existiriam duas maneiras de qualificar um ser como masculino, (1) através de sua aparência externa e (2) através dos órgãos sexuais/genital; Os seres do reino das formas seriam chamados e masculinos em razão de sua aparência e não da dos órgãos que possuem, que neste caso são ausentes (CABEZÓN, 2017). É importante pontuar neste momento que a ausência das capacidades e órgãos sexuais não corroborou para uma classificação como seres neutros, andróginos ou até mesmo assexuados. O Budismo por vezes, insistiria em valorizar e priorizar as capacidades e características masculinas em seus textos e o fato do reino das formas ser uma dimensão em que o renascimento exigiria um certo nível de realização, é curioso constatar que o renascimento nestes planos celestiais seja sempre masculino e jamais feminino (ou gênero-neutro).

⁷ *Indriya* é um termo importante na soteriologia budista, a palavra literalmente quer dizer “capacidade, faculdade, aptidão” ou “fator predominante” e que é utilizada pelo Buda para se referir às bases das seis sensações (*sadindriya*): visão, audição, olfato, paladar, tato e pensamento, mas também utilizada em relação aos correspondentes físicos, olhos, ouvidos, nariz, língua, corpo e mente. O *Abidharma* da escola *Vaibhāsika* de tradição *Sarvāstivāda* aponta outras vinte e duas capacidades (*indriya*) possíveis, sendo duas delas as que nos são importantes neste momento que dizem respeito aos fatores de diferenciação sexual a partir de certas características predominantes, em especial os genitais: feminino (*strīndriya*) e masculino (*purusendriya*) (BUSWELL JR, LOPEZ JR, 2014).

O Budismo divide os seres em seu universo classificando-os em seis grupos, deuses e criaturas celestiais (*deva*), humanos (*manusya*), animais (*tiryanc*), espíritos e fantasmas (*preta*), habitantes do inferno (*naraka*) e semi-deuses ou titãs (*asura*), esta sexta e última classificação nem sempre aparece ou é considerada. Estes seriam estados possíveis de renascimento os quais dependeriam da qualidade do *karma* adquirido ao longo de uma vida presente. Cada um destes tipos habitariam um certo plano no reino das sensações (*kāmadhātu*), sendo alguns deles analisados acima em suas moradas, os seis planos celestiais e o plano humano. Os quatro últimos planos são os mais baixos e com maior nível de apego e sofrimento entre todos eles. Seja qual for o plano, nenhum renascimento é permanente, ainda que renascer em alguns destes planos ou nos reinos mais distantes signifique em alguns casos um tempo impensável para a lógica do plano humano (SADAKATA, 1997; CABEZÓN, 2017).

Os quatro últimos planos, *tiryanc*, *preta*, *asura* e *naraka* muitas vezes são agrupados como o inferno budista devido ao intenso nível de sofrimento em que seus habitantes se encontrariam, outras vezes apenas *naraka* é considerado o inferno e até mesmo o termo é traduzido como tal, porém uma tradução mais adequada para *naraka* seria: “desprovido de felicidade” (SADAKATA, 1997) O renascimento em cada um destes planos está de acordo com uma determinada ação considerada maléfica, ou seja, alguma ação na vida presente que gerou um certo grau de sofrimento, para si ou para o outro. Para este estudo, iremos nos concentrar no plano dos seres desprovidos de felicidade, ou seja, o renascimento em *naraka*, uma vez que a má conduta sexual, seja qual for, é entendida pelo pensamento budista como de extrema gravidade e este seria o nível em que há maior sofrimento (CABEZÓN, 2017).

O quadro 1 criado por Sadakata (1997) revela uma hierarquia em termos da teoria da transmigração a partir da produção do *karma*. Em um certo momento, o plano *asura* por vezes pode ser considerado nem bom nem ruim, alguns estudiosos classificam estes seres ora como semi-deuses ou como tipos de demônios e até mesmo fazendo paralelos com as figuras mitológicas gregas dos titãs. O fato é que na grande maior parte da literatura budista estes seriam seres considerados de uma aparência horrenda, com formatos humanoides e com uma força supra-humana, em constante batalha com os deuses dos primeiros planos celestiais (SADAKATA, 1997; HARVEY, 2019).

Quadro 1 – Os seis planos de transmigração (possibilidades de renascimento)

Caminho do <i>karma</i> positivo		Caminho do <i>karma</i> negativo	
Criaturas celestiais	Superior	Animais	Superior
Humanos	Normal	Fantasmas	Normal
<i>Asura</i>	Inferior	Criaturas infernais	Inferior

Fonte: SADAKATA, 1997, p.42

A ideia de inferno ou um lugar desprovido de felicidade, aparece já em alguns textos antigos como o *Dammapada*, o *Sutta-Nipāta* e o *Devadūta-Sutta*, entretanto não como um lugar estratificado, mas como um único lugar e sem muitos detalhes. Já o *Vipāka-Sutta* menciona os danos causados por uma má conduta sexual, apontando em que reinos seriam possíveis o renascimento de acordo com estes atos, ainda que não mencione que atos levaria a renascer onde:

Comportamento sexual ilícito é algo que leva ao inferno, leva ao renascimento como um animal comum, leva ao reino das sombras famintas. O menor de todos os resultados provenientes do comportamento sexual ilícito quando alguém se torna um ser humano, leva à rivalidade e vingança (*Vipāka Sutta*, AN 8.40⁸; tradução nossa).

Uma elaboração mais minuciosa e sistematizada são contribuições de textos mais tardios como *Kokāliya-Sutta* que aponta um tipo de inferno específico o qual o monge Kokāliya renasceria por ter censurado ensinamentos dados pelos monges Śāriputra e Maudgalyāyana. Já o *Abhidharma* das várias escolas ou até mesmo comentários sobre o *Abhidharma*, em especial o famoso texto atribuído a Vasubandhu, o *Abhidharmakośa*, detalham com precisão uma geografia infernal, as diversas possibilidades de sofrimento e razões de renascimento em cada determinado lugar (SADAKATA, 1997; CABEZÓN, 2017). Alguns estudos modernos de outras tradições religiosas de mesma época como os textos brâmanes e jainistas, apontam diversas semelhanças quanto a organização dos infernos, o que indicaria um possível compartilhamento de ideias que circulavam nos séculos em que estes textos foram escritos (SADAKATA, 1997).

Em relação à sexualidade, os textos antigos são genéricos em relação a classificar as atividades sexuais que levariam a um renascimento em um plano inferior, diferente dos textos mais tardios que especificam claramente que ação sexual leva para onde e qual ou quais seriam as consequências daquele renascimento. Ao fazer parte do reino das sensações, os planos inferiores não deixariam de ser lugares em que há sexualidade, porém o tipo de sexo que se

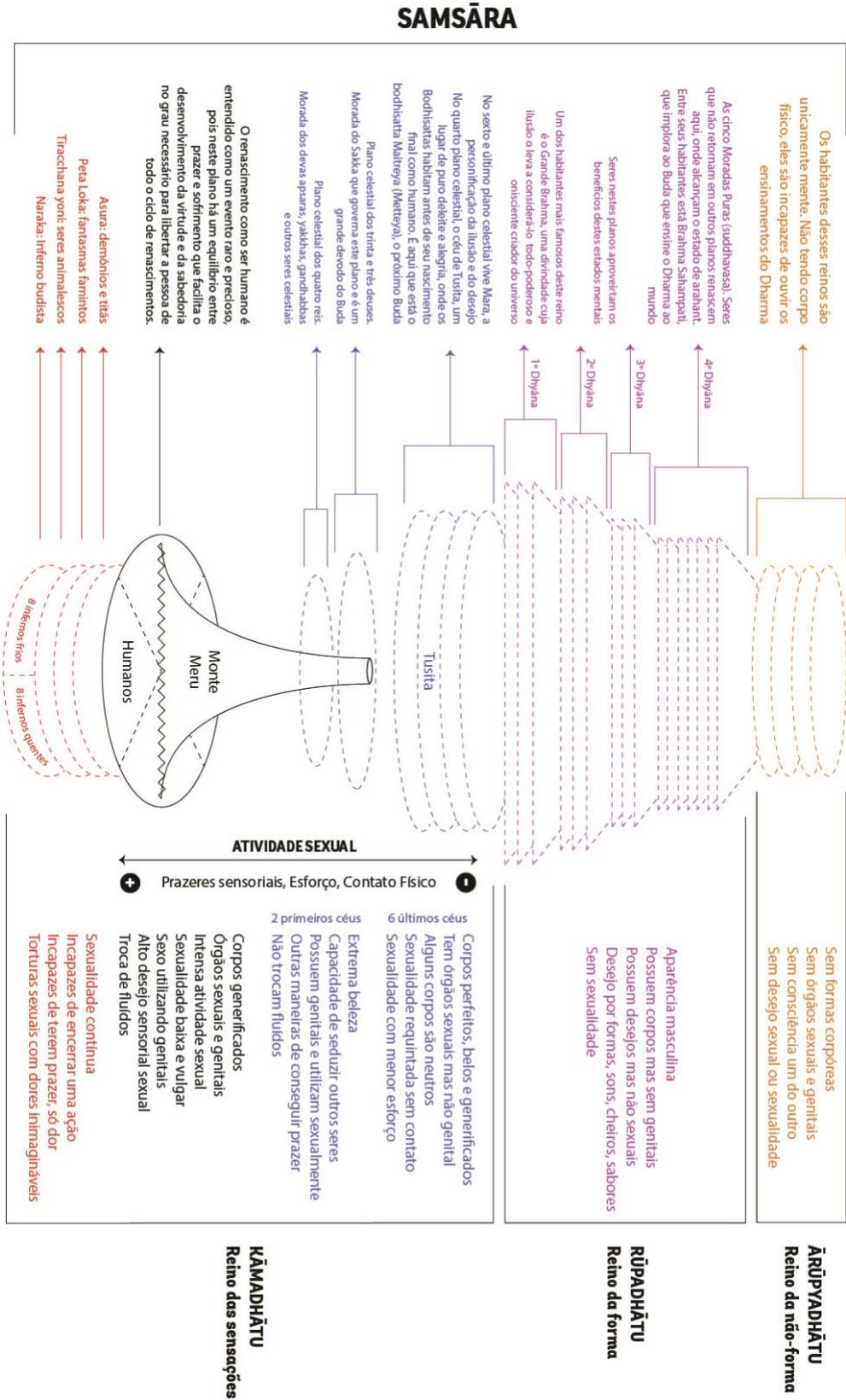
⁸ *Vipāka Sutta*, AN 8.40 traduzido do páli para o inglês por Thanissaro Bhikkhu. Access to Insight, 1997. Disponível em: < <https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/an/an08/an08.040.than.html> >, Acessado em: 4, mar. 2022.

encontra por lá é diferente de outros planos como dos humanos e celestiais. O sexo nos planos infernais (ou inferiores) seriam compulsivos pois quem renasce nestes espaços não teria força de vontade ou consciência suficiente para impedir suas próprias ações. Além disso, seria um sexo repleto de angústia e frustrações, uma vez que nunca é possível se atingir o prazer, um orgasmo, pelo contrário, invariavelmente terminaria em alguma forma de tortura com sofrimento além da capacidade humana de compreensão (CABEZÓN, 2017).

Para um melhor entendimento, desenvolvemos o gráfico abaixo, exposto na Figura 1, que resume de maneira ilustrada como a sexualidade e os corpos sexualizados estariam distribuídos ao longo dos reinos e planos que constituem o universo budista.

Se por um lado, (1) em uma linha do tempo, no desenrolar dos ciclos da existência, em que os seres eram pura energia mental, sem corpos ou sexualidade, e a medida em que o apego e o desejo surgem, seus corpo e sexualidade se desenvolvem como fruto da degeneração da existência, ou, (2) em um universo onde os diversos planos de renascimento possuem uma configuração sexual específica e uma possibilidade de existência corpos diversos a partir da indução *karmica* como consequência dos atos considerados bons ou maus a partir dos sofrimentos gerados e de um ideal ético e moral que controla o desejo e liberta do apego, é preciso entender de que forma o Budismo entende e relaciona desejo e apego com a sexualidade em seus aspectos ontológicos.

Gráfico 1 – Cosmologia Budista do Sexo
 Distribuição da sexualidade através dos três reinos que compõem o *samsāra*



Fonte: Elaboração própria

1.2.3 A problematização do desejo sexual no plano humano

Questões em relação ao desejo surgem já nos primeiros discursos do Buda. *Tanhā* é o termo que costumou-se traduzir como desejo, mas a palavra significa algo próximo a “uma insatisfação contínua”, como uma vontade insaciável por algo, seguida de um apego (*upādāna*) a uma determinada ideia fixa a qual precisaria suprir necessidade. Muitas vezes se faz a associação com uma sede incontrolável que nunca é suprida, eternamente sedento pelo próximo copo de água (USARSKI, 2009). *Tanhā* é utilizado nos textos budistas como uma das causas do sofrimento e produção do *karma*, sendo a “força responsável pelo ciclo de renascimento” (FAURE, 1998, p.15) e estando associado ao contexto da segunda das “quatro nobres verdades” (*catvāri āryasatyāni*).

As “quatro nobres verdades” fazem parte da ideia seminal do budismo contida no primeiro discurso do Buda (*Dharmacakrapravartanasūtra*) e consiste na verdade por trás do sofrimento, a verdade sobre a causa do sofrimento, a verdade sobre a extinção do sofrimento e a verdade sobre o caminho que levaria a extinção do sofrimento. “Nobre (*ārya*), o oposto de comum ou ordinário, indica um despertar puro e supramundano, uma condição que transcende a existência corrompida do *samsāra*” (MIZUNO, 1996, p. 152). Este ensinamento é conhecido como “o primeiro giro da roda do *Dharma*” e se encontra no terceiro grupo de textos da coletânea do *Sutta-piṭaka* no cânone páli, chamada *Samyutta Nikāya*, em que o Buda diz:

Agora, esta, monges, é a nobre verdade acerca do sofrimento: nascimento é sofrimento, envelhecimento é sofrimento, doença é sofrimento, morte é sofrimento; união com aquilo que dá desprazer é sofrimento, separação daquilo que dá prazer é sofrimento; não conseguir o que se deseja é sofrimento; em suma, os cinco agregados sujeitos ao apego são sofrimento.

Agora, esta, monges, é a nobre verdade acerca da origem do sofrimento: é este desejo que conduz recorrentemente à existência, acompanhada de prazer e cobiça, buscando prazer aqui e ali; isto é, desejo por prazeres sensoriais, desejo por existência, desejo por aniquilação.

Agora, esta, monges, é a nobre verdade acerca da cessação do sofrimento: é o desaparecimento daquele prazer que resta e a cessação daquele mesmo desejo, o desistir dele, o abandoná-lo, a libertação dele, o desapego.

Agora, esta, monges, é a nobre verdade acerca do caminho que conduz à cessação do sofrimento, é este Nobre Caminho Óctuplo: isto é, visão correta, intenção correta, fala correta, ação correta, modo de vida correto, esforço correto, consciência correta, concentração correta (SN 56:11, BODHI, 2020, p.87-88, grifo nosso).

A segunda nobre verdade é chamada, portanto, de “causa do sofrimento” (*samudaya-satya*) e o termo que normalmente é traduzido como “causa” (*samudaya*) quer dizer “vir junto e surgir” no sentido de elementos que se unem para originar algo e o Buda especifica que a causa seria “o desejo em buscar prazer aqui e ali”, definindo a partir disso três tipos de desejos:

por sensações, por existência e por não existência. A ideia por trás de *samudaya* é esclarecer que os elementos, ou agregados (*skandha*) que compõem uma pessoa não estão aleatoriamente ou divinamente ali, ou ainda que seria algo permanentemente, mas surgem como resultado de causas e condições específicas de acordo com as condições *karmicas* de cada ser. Em outras palavras, (1) a causa do sofrimento (*samudaya*) se dá pela (2) necessidade (desejo) incontrolável por algo (*tanhā*) que (3) produzia então ações (*karma*) negativas que levam a (4) experiências de sofrimento mental e/ou físico (*duhkka*).

Ainda segundo a teoria da causa do sofrimento, o desejo (*tanhā*) que seria seguido de um profundo apego (*upādāna*) são frutos dos venenos ou aflições da mente (*kleśa*) que incitam a ação (*karma*) prejudicial (*akuśala*) do corpo, da fala e da mente. É justamente os frutos de *akuśala* (ações nocivas) que produzem como resultado o renascimento em outros planos mais baixos do reino das sensações. *Upādāna* é tem relação com a intensidade de um desejo, seja o desejo de não se separar de um sentimento de prazer, seja o desejo de se separar de um sentimento de dor ou até mesmo a rejeição da diminuição de um sentimento considerado mais neutro. O Buda estipulou quatro tipos de apegos (*upādāna*): (1) apego à sensualidade e o forte desejo por objetos sensoriais agradáveis; (2) apego a falsas visões ou teorias especulativas; (3) apego a comportamentos disciplinares falhos ou modo de conduta de vida supersticiosos; e (4) apego a ideia errada de um “Eu” permanente e duradouro. Sobre as aflições da mente (*kleśa*), também comumente conhecidas como venenos mentais, o Buda as classificou em três possibilidades (*trivisa*): (1) paixão sensorial (*rāga*); aversão (*dvesa*) e ignorância (*moha*). É do contato com objetos ou sentimentos sem uma compreensão adequada ou sem uma reflexão interior, surgem a paixão, aversão e a ilusão, e segundo as escrituras, as paixões sensoriais muitas vezes são acompanhadas de ganância ou ambição (*lobha*) e neste sentido chama-se *kāmarāga*. Para o Buda, este sentimento de anseio por estímulos agradáveis e ao descontentamento por estímulos desagradáveis tem relação com uma série de diferentes objetos ou sentimentos possíveis que seriam considerados contaminados ou impuros: prazeres sensuais, pertences materiais, entes queridos, fama, ideologias e visões, a ideia de uma personalidade permanente, a ideia da própria existência e/ou a ideia da própria aniquilação (BUSWELL JR; LOPEZ JR, 2014).

Se o mundo das coisas é considerado e percebido como impuro, a soteriologia budista se encontraria no processo de purificação. Sexualidade seria considerada perigosa, ainda que o desejo sexual não seja a forma mais fundamental do desejo, o sexo acaba sendo o objeto de repressão, mesmo o sexo sendo apenas uma parte do processo, uma vez que embora pode ser controlável, o desejo sexual em si, muitas vezes sob domínio da imaginação, pode levar o

praticante à sua perdição (FAURE, 1998; LANGENBERG, 2015). É nesta relação espiral entre desejo sexual, sexualidade, sexo e corpo que se mostra a relevância em suprimir as condições de aflições da mente.

Não apenas o desejo seria incapaz de trazer felicidade, mas de acordo com o pensamento budista, o desejo seria também um obstáculo na tentativa em agir de maneira benéfica e benevolente, ou até mesmo contribuiria na intenção em ações consideradas inapropriadas. “Desejo não apenas impede a virtude, mas causaria a corrupção. Assim como o *Aṅguttara Nikāya* diz, desejo faz com que o ser cause danos para si, para outros e para ambos, promovendo ações imorais no corpo, na fala e na mente” (CABEZÓN, 2017, p.108)

Segundo Cabezón (2017), alguns autores apontam que as sensações do corpo intensificariam o desejo por algo, entretanto, o desejo em si é considerado algo completamente não físico e de causa mental. O desejo seria intencional e direcionado a um objeto, ou seja, desejo quer sempre dizer desejar por algo ou alguma coisa. O objetivo do desejo sexual portanto é o sexo, e o objeto do sexo pode ser “um ser humano, mas também pode ser um animal ou mesmo um espírito, pode ser alguém do sexo oposto, mas também do mesmo sexo, ou até mesmo do terceiro sexo. Pode ser um corpo, mas também parte do corpo” (CABEZÓN, 2017, p. 120).

O desejo sexual, segundo a doutrina, jamais pode ser satisfeito, quanto mais oportunidade é dada a oportunidade de suprir este desejo, mas ele se intensificaria, seria como adicionar palha ao fogo. Ou seja, o sexo é incapaz de suprir a necessidade do desejo, pois o desejo sempre retornaria. Esta seria uma das razões, portanto, do Buda ter instituído o celibato ao *Saṅgha*: quanto mais vazão se dá ao desejo sexual, maior a probabilidade de a semente do apego florescer na mente, quanto mais se abstém da sexualidade, mais forte a mente se tornaria e menor seria o apego ao desejo:

De acordo com *Prajñākaragupta*, a resposta adequada ao desejo sexual é não fazer sexo. É encontrar tranquilidade mental cultivando satisfação ou contentamento mental, qualidades da mente que não podem ser alcançadas pela concessão aos prazeres sensoriais. A satisfação derivada da liberação sexual é de curta duração. A longo prazo, o sexo traz apenas mais desejo. Acredita-se que todo desejo sensorial funcione dessa maneira: quanto mais temos, mais queremos. Mas o desejo sexual é considerado particularmente problemático por causa da intensidade do prazer sexual, especialmente o orgasmo. Por mais contraditório que seja, o fato de o budismo monástico ter sobrevivido e florescido com sucesso significa que tal visão da sexualidade deve ter ressoado em algum nível com um grande número de pessoas desde os tempos antigos até os dias atuais (CABEZÓN, 2017, p. 119).

Com o advento da tradição *mahāyānista*, elaborações e desenvolvimentos em cima da ideia de não dualidade trouxeram à tona o ensinamento das “duas verdades” (*satyadvaya*), um conceito distintivo das escolas *Mahāyānas* e que implicou em uma revalorização da vida

cotidiana, do mundo dos fenômenos implicando que a consciência da natureza do *samsāra* na verdade é a realização do *nirvāṇa*, sendo assim, as paixões não são diferentes do despertar (FAURE, 1998).

A teoria das duas verdades está ligada a bifurcação entre uma verdade convencional ou relativa, e uma verdade absoluta ou última. Convencional aqui tem a ver com “engano, falso e obscurecimento” enquanto absoluto, teria relação com “supremo, que não é falso, que tem a ver com sabedoria”. A verdade convencional está conectada aos objetos de experiência comum que envolveriam percepções errôneas, corrompidas pela ignorância, paixão e aversão, em distinção à natureza verdadeira e absoluta destes objetos. Na filosofia *mahāyānista*, a verdade convencional é entendida como o domínio inevitável através do qual os seres navegariam e se comunicariam uns com os outros em seus planos. Por outro lado, os Budas e *Bodhisattvas* seriam aqueles completamente cientes da realidade últimas das coisas, mas que usariam tal conhecimento sobre as verdades convencionais para ensinar seres não iluminados e afastá-los do sofrimento (BUSWELL JR; LOPEZ JR, 2014).

Segundo Faure (2018) muitos fatores teriam contribuído para a revalorização do mundo, do corpo e até mesmo do desejo. Um destes fatores seria o surgimento de um budismo mais centralizado nos leigos e mais preocupado com benefícios tangíveis nesta vida e agora, muito mais do que um ideal de perfeição de difícil aplicação e reservado apenas aos monges. Além disso, o foco desta tradição em virtudes como a sabedoria (*prajñā*) e a compaixão (*karunā*) concedeu brechas ou oportunidades para em certos momentos algumas regras morais e éticas serem transgredidas ou mesmo quebradas. Segundo textos como o *Brahma Net Sutra*, ainda que transgressão por si só revele uma ausência de sabedoria e compaixão, quebrar uma regra pode, em último caso, ainda ser um veículo de compaixão e sabedoria. “Em escrituras *mahāyānistas*, o critério formal em relação ao que constitui uma transgressão tende a desaparecer” (FAURE, 1998, p. 40). Em alguns comentários sobre a doutrina, os autores discorrem sobre a possibilidade de leigos e *bodhisattvas* transgredirem certas regras em benefício de outros seres, algumas delas inclusive em relação à sexualidade. Entretanto, à comunidade, ainda é velada e recriminada a transgressões que se relacionam com a conduta sexual, ainda que outras fossem permitidas (FAURE, 1998).

Em outros textos, como o *Vimalakīrti Nirdeśa*, uma passagem aponta com clareza a forte influência do pensamento da não dualidade e das duas verdades em relação às condutas sexuais. Em um dado momento, para esconder que um monge havia feito sexo com uma garota, seu amigo causou a morte dela; os monges então acabaram confessando seus atos ao monge Upāli, aquele que era guardião das disciplinas monásticas no *Saṅgha*, que disse que eles não

poderiam ser perdoados e deveriam ser expulsos. Coincidentemente, o leigo Vimalakīrti estava passando por perto e ao discutir com os monges argumentou que aquele crime teria sido frutos de pensamentos que eram ilusórios. Ao compreender o argumento, os monges se libertaram do remorso e produziram pensamentos que os levariam ao despertar (FAURE, 1998). A passagem também representa o espírito forte da influência dos leigos no *Saṅgha* tradicional.

Embora o aspecto inicial para o *Saṅgha* monástico o *nirvāṇa* fosse definido como uma extinção pura da qual nada pudesse ser dito e que não possuiria nenhuma característica mundana, para os *mahāyānistas*, a realização última estaria longe de uma rejeição ao mundo, sendo o despertar “uma afirmação soberana dele, um gozo último deste mundo purificado de todos os seus aspectos negativos” (FAURE, 1998, p. 42).

O fato é que a sexualidade e o sexo possuem lugar de destaque em muitos textos budista, especialmente a parte do cânone dedicada às disciplinas monásticas, ou seja, ao grupo de ensinamentos que compõe o *Vinaya* das diversas escolas que se formaram. Ainda que a tradição *Mahāyāna* tenha aberto a possibilidade de algumas transgressões ao longo do tempo e nos lugares pelos quais o Budismo se estabeleceu, as regras monásticas têm grande impacto nesta tradição religiosa, influenciaram a relação entre a comunidade leiga e monástica em diversas culturas e ainda é mantida por algumas escolas em diversos países.

1.3 – A DOUTRINA DA CONTENÇÃO DO DESEJO SEXUAL

Ao analisar as diversas regras e orientações de conduta que formam o *Vinaya* com uma tentativa de qualificar e classificar esta série de textos, diversos pesquisadores conseguiram presumir e especificar algumas funções a respeito dos códigos monásticos estabelecidos pelo Buda: (1) garantir a unidade e coesão do *Saṅgha*; (2) estipular um ideal de vida espiritual; (3) a interdependência do *Saṅgha* em relação a uma ideia de comunidade mais ampla junto aos leigos; e (4) a aparência e reputação do *Saṅgha* aos olhos da sociedade. A partir disso, as regras se classificam em dois campos que correspondem a divisão em dois livros: (i) aquelas que dizem respeito à conduta do comportamento individual de cada integrante, contidas no *Sutta-Vibhanga* e (ii) as orientações que conduzem a harmonia e unidade do *Saṅgha* como um todo, estabelecendo os parâmetros para a tomada de decisões que garantam a estabilidade e viabilidade do funcionamento do grupo, contidas no *Khandhaka*. O *Vinaya* estabelece que não deve haver um único líder, mas que o *Saṅgha* deve ser sustentado diante do consenso de um comitê dos monges sênior, uma hierarquia que é estabelecida de acordo com o tempo de ordenação (MIZUNO, 1996; GETHIN, 1998; HARVEY, 2019).

Se por um lado, o Budismo se esforçou em uma longa elaboração filosófica com conceitos sofisticados e metafísicos sobre a natureza dos desejos sensoriais, por outro, as regras disciplinares mostram um lado mais pragmático da doutrina e circulam a origem circunstancial dos desejos, prevendo como evitar tais ações como forma de controle. Faure (1998) apontaria para um caráter mais funcionalista do *Vinaya* de um imperativo moral, ainda que a tradição coloque a disciplina como parte edificante da soteriologia, segundo o autor:

Se o ato sexual em particular, é severamente condenado pela conduta budistas, não é tanto em nome da moralidade a partir do discurso ascético de que acarretaria desejo e perda de energia; mas sim porque pode provocar problemas dentro do *Saṅgha* e dentro da comunidade em geral, em quem os monges dependem como apoio (FAURE, 1998, p.68).

Faure (1998) comenta ainda que este seria um fator predominante que justificaria futuras reformas no ceio das tradições *mahāyānistas* que adequariam o *Vinaya* ao longo do tempo como resposta às diferenças culturais especialmente na China e no Japão, criando outros sentidos e relações sobre o monasticismo (FAURE, 1998).

1.3.1 Compilação e organização dos códigos de conduta da comunidade monástica

A riqueza de detalhes com que todas estas regras e códigos foram definidos faz do *Vinaya-piṭaka* ser não apenas de altíssimo valor histórico no sentido de registrar a cultura e vida cotidiana da sociedade da Índia antiga, mas também um dos primeiros e mais sofisticado modelo de legislação já registrado na história, uma verdadeiro caso de sucesso uma vez que o *Saṅgha* é uma das comunidades monástica mais antigas que resistiram até os dias de hoje. Além disso, a maneira como as regras foram estabelecidas, tinham a intenção de criar uma simbiose social para intencionalmente depender o *Saṅgha* da comunidade leiga, criando uma interdependência que garantisse tal sobrevivência (GETHIN, 1998; LAW, 2000). Além disso, como vimos anteriormente, o *Saṅgha* era uma instituição que precisava garantir o respeito da comunidade, desta forma, o suporte leigo dependia estritamente da postura e caráter de pureza e equilíbrio deste *Saṅgha*, estabelecendo uma via de mão dupla, pois apenas com este apoio era possível garantir o *status quo* do grupo.

O *Vinaya-piṭaka* possui um livro chamado *Cullavagga* que oferece um relato histórico sobre a própria composição dos textos canônicos. A tradição conta que o monge responsável por recitar as regras monásticas chamava-se Upāli, considerado a maior autoridade quando nas disciplinas éticas e morais estipuladas pelo Shakyamuni. Antes de entrar para a ordem, Upāli pertencia a uma casta de escravos e trabalhava como barbeiro, servindo o clã de guerreiros

Shakyas, o qual pertencia o Buda. Em um dado momento, Upāli fica sabendo que jovens do clã *Shakya* haviam se apresentado para serem ordenados *bhikkhu* e entrarem para o *Saṅgha*, ele então encontra o Buda e implora para também fazer parte da comunidade e se tornar um monge. O Buda decide ordenar todos juntos, mas gerencia os preceitos primeiro a Upāli para que ele se tornasse sênior diante dos jovens *Shakya*, evitando sentimentos de arrogância e garantindo assim o respeito a Upāli. Este por sua vez passa a se interessar profundamente pelos códigos monásticos, memorizando e mantendo todos os preceitos e orientações que o Buda havia formulado (MIZUNO, 1996; BODHI, 2020).

A maior parte do *Sutta-Vibhanga* diz respeito ao *pātimokkha*, termo que pode significar regra a ser seguida, código de conduta ou até mesmo “vínculo imposto”; já em uma conotação e uso pré-budista, significaria “uma promessa que deve ser cumprida” (BUSWELL JR; LOPEZ JR, 2014). *Pātimokkha* corresponde talvez ao conjunto de texto mais antigo do *Vinaya* que estabelece justamente como os monges devem se comportar e qual deve ser seu estilo de vida. Estas regras em especial, são os motivos pelos quais o primeiro grupo discutiu e formou o primeiro cisma (*Saṅghabheda*). A maioria dos cismas tinham relação à maneira de interpretar o código monástico ou o quanto certos grupos gostariam de flexibilizar ou não estas regras. Sendo assim, cada escola da Índia Antiga que marca a primeira fase do Budismo, tinha seu próprio *Vinaya*. Algumas destas compilações sobreviveram ao tempo. O *pātimokkha theravādin*, o qual daremos mais atenção neste trabalho; o *prātimoksa dharmaguptaka*, preservado por algumas escolas chinesas e coreanas; e o *prātimoksa mūlasarvāstivāda* mantido pelas escolas do budismo tibetano (MIZUNO, 1996; BUSWELL JR; LOPEZ JR, 2014).

Apesar de algumas escolas terem mais ou menos regras em comparação uma com as outras, todas elas seguiam o mesmo ritual de recitar todo o código monástico periodicamente no retiro da estação das chuvas, momento que também era exigido que monges e monjas confessassem caso tivessem quebrado alguma das regras. Em relação a divisão de regras, as escolas também dividiam de maneira semelhante. O *pātimokkha* era estruturado de acordo com a gravidade das transgressões:

- (1) *Pārājika*, transgressões éticas consideradas tão sérias a ponto de trazer “anulação” da prática, exigindo expulsão da ordem, por exemplo, envolvimento em relações sexuais e assassinato; (2) *Samghāvaśesa*, transgressões que implicam suspensão temporária da ordem, tais como masturbação, agir como intermediário para ligações sexuais, ou tentar causar cisma na ordem; (3) *Aniyata*, casos indeterminados exclusivos para monges que são encontrados com mulheres, que requerem investigação pelo *Saṅgha*; (4) *Naihsargika-pāyattika*, transgressões que exigem confissão e confisco de um objeto proibido, como acumular um número excessivo de mantos, tigelas e remédios, ou guardar ouro e prata; (5) *Pāyattika*, transgressões que podem ser perdoadas apenas pela confissão, como proferir mentira; (6) *Pratideśanīya*, transgressões menores que devem ser notificadas, geralmente relacionadas a receber e comer alimentos indevidos; (7)

Saiksa, regras menores de treinamento, que regem a etiqueta e o comportamento monástico, como não usar mantos desleixados ou comer ruidosamente; (8) *Adhikarana-samatha*, sete métodos de resolução de disputas eclesiásticas (LAW, 2000; BUSWELL JR; LOPEZ JR, 2014, tradução nossa adaptada).

A tabela 1, organizada por Mizuno (1996), ilustra bem as diferenças entre a quantidade de regras, ofensas e proibições entre homens e mulheres na comunidade ordenada:

Tabela 3 – Categorias e quantidade de ofensas aplicadas aos monges e monjas como descrito nos *Vinayas* das principais escolas no Budismo primitivo (entre parênteses está a quantidade referente às monjas)

Categoria ⁹	<i>Páli</i>	<i>Dharmaguptaka</i>	<i>Mahisaska</i>	<i>Sarvastivada</i>	<i>Mahasamghika</i>	<i>Mula-Sarvastivada</i>
<i>Parajika</i>	4 (8)	4 (8)	4 (8)	4 (8)	4 (8)	4 (8)
<i>Saṅghavasea</i>	13 (17)	13 (17)	13 (17)	13 (17)	13 (19)	13 (20)
<i>Aniyata</i>	2 (-)	2 (-)	2 (-)	2 (-)	2 (-)	2 (-)
<i>Naihsargika-prayascittika</i>	30 (30)	30 (30)	30 (30)	30 (30)	30 (30)	30 (33)
<i>Prayascittika</i>	92 (166)	90 (178)	91 (207)	90 (178)	92 (141)	90 (180)
<i>Pratidesaniya</i>	4 (8)	4 (8)	4 (8)	4 (8)	4 (8)	4 (11)
<i>Saiksa-dharma</i>	75 (75)	100 (100)	100 (100)	113 (106)	66 (77)	99 (99)
<i>Adhikarana-samatha</i>	7 (7)	7 (7)	7 (7)	7 (7)	7 (7)	7 (7)
Total	227 (311)	250 (348)	251 (377)	263 (354)	218 (290)	249 (358)

Fonte: Mizuno (1996, p.80)

1.3.2 Regras sobre a sexualidade na comunidade monástica

Em relação à sexualidade dos monges e monjas, o *Vinaya* contém descrições detalhadas sobre diversos tipos de atividade sexual considerando as mais variadas possibilidades com quem se ter relações sexuais, desde seres humanos, não humanos, entre pessoas do mesmo sexo, pessoas do sexo oposto, animais machos ou fêmeas, considerando todas as opções vivas ou até mesmo mortas. O *pātimokkha* possui uma quantidade de detalhes tão ricos que os primeiros tradutores o consideraram praticamente obscuro e pornográfico (LANGENBERG, 2015). Porém o próprio *Vinaya* fornece as razões que esclarecem o desenvolvimento e detalhamento de certas regras, deixando evidente como uma determinada norma chegou àquele formato.

O primeiro grupo de regras chamado *pārājika*, é composto por quatro normas e a primeira entre elas tem relação direta com a conduta sexual dos monges e monjas. *Pārājika* quer dizer “perder” ou “ser derrotado” no sentido de que, aquele ou aquela que cometer um dos quatro delitos especificados, rendeu-se às suas próprias impurezas mentais e foi derrotado no propósito de ter entrado para o *Saṅgha* e na busca do despertar. A punição a quem quebrar alguma destas regras é a mais grave, o afastamento definitivo da comunidade e a perda do status de *bhikkhu*. Algumas outras escolas abrandam algumas destas punições e prevendo entre suas

⁹ Ordenadas de acordo com a gravidade das punições referentes às ofensas causadas por monges ou monjas.

regras a redenção do acusado, permitindo que ele ainda conviva no *Saṅgha* como um penitente (*śikṣādattaka*) (CLARKE, 2009; THĀNISSARO, 2013; BUSWELL JR; LOPEZ JR, 2014).

Portanto, a primeira regra, que especifica uma conduta sexual diz o seguinte:

Se algum *bhikkhu* - participando do treinamento e vivendo entre os *bhikkhu*, sem que tenha renunciado ao treinamento, sem que tenha declarado sua fraqueza, se engajar em uma relação sexual, ainda que com um animal fêmea, ele será derrotado e não mais fará parte do *Saṅgha* (THĀNISSARO, 2013, tradução nossa).

A primeira versão desta regra foi formulada devido um episódio de um monge chamado Sudinna que havia quebrado o celibato tendo relações sexuais com uma de suas ex-esposas. O Buda acrescentou o trecho “ainda que com um animal fêmea”, devido a outro caso que aconteceu posteriormente em que um outro monge foi descoberto tendo relações com uma macaca em sua casa, e que ao ser confrontado por outros monges, justificou o ato dizendo que era um animal e não uma mulher. Desta forma, a regra em sua completa dimensão passa a ganhar uma nova estrutura em que alguns elementos são estipulados com diversas explicações adicionais que previam as diversas possibilidades de transgressões da norma. Sendo assim, a formação dos *pārājika* passam a seguir a seguinte configuração: (1) esforço; (2) objeto; (3) conhecimento; (4) consentimento (THĀNISSARO, 2013).

Em relação à regra em análise, (1) Esforço está relacionado à explicação do que viria a ser “relação sexual”, em que neste caso especifica que seria qualquer ato sexual que envolva a genital masculina ou feminina, onde no texto o termo utilizado quer dizer literalmente “via urinária” (*passāva-magga*) para se referir ao pênis ou vagina; mas também aponta atos sexuais que igualmente envolvam o ânus (*vacca-magga*) ou a boca (*mukha*). Exceto pela combinação “boca com boca”, que é considerada uma penalidade menor, qualquer outra combinação entre estas partes é considerada relação sexual digna de penalidade máxima. A regra estipula ainda que não importa qual das partes tal monge ou monja utilizou, se assumiu um papel ativo ou passivo na relação, ou ainda se algum dos órgãos sexuais obteve ou não um orgasmo, seja qual for a disposição, a combinação destas possibilidades envolvendo penetração, se configuraria em um ato sexual.

As referências em relação ao (2) Objeto da relação sexual também são vastas. Qualquer que seja a relação sexual intencional com uma pessoa, ou até mesmo um ser não humano (como um *yakkha* ou um *nāga*, seres de outros planos do reino das sensações), ou com um animal, sejam eles fêmea ou macho, neutro ou até mesmo intersexo (os detalhes do *Vinaya* consideram outras possibilidades de gênero que serão discutidas mais tarde). Os textos vão além e discriminam relações sexuais com defuntos, corpos de qualquer dos seres citados que esteja morto, até mesmo se for uma cabeça decapitada, sendo o critério que o objeto utilizado esteja

em condições suficientes para que o ato sexual seja concluído. Mesmo a tentativa de cometer o ato sexual consigo mesmo é também previsto, para casos em que o monge tentasse de alguma forma enfiar o próprio pênis em sua boca, ainda que masturbações configurasse uma pena menor, esta outra se enquadraria no primeiro *pārājika*.

Em termos de (3) Conhecimento e (4) consentimento, a regra também traz instruções precisas. A relação sexual precisa ser intencional e consciente, ou seja, caso o monge ou monja envolvidos estejam dormindo ou inconsciente, ou até mesmo para casos de estupro em que não há permissão para que o ato aconteça, não havendo qualquer consentimento, a penalidade não é aplicada e não seria considerado transgressão da regra. O quadro 2 mostra um panorama geral de como esta regra foi composta pensando em todas as possibilidades:

Quadro 2 – Detalhes da composição da primeira regra de punição máxima para relações sexuais

<i>Pārājika #1</i>				
Esforço	Objeto	Conhecimento	Consentimento	Punição
Relação com penetração que envolva os genitais, ânus ou boca	Relação que envolva qualquer combinação entre seres humanos, não humanos, animais, defuntos ou partes de corpos mortos, em quaisquer tipos de gênero ou sexo.	Relações intencionais em que a pessoa tenha consciência do que está fazendo	Relação em que há permissão e seja voluntária.	Punição máxima com expulsão da comunidade
Boca-boca	Consigo mesmo envolvendo algum orifício			Outro tipo de penitência
Relações íntimas que não envolvam penetração	Masturbação	Relação em que a pessoa não esteja consciente ou dormindo	Relação em que não há permissão em nenhuma fase do ato sexual	Sem punição

Fonte: Elaboração própria.

Para as mulheres ordenadas, as *bhikkhunī*, existiam outros *pārājika* adicionais que também acarretariam punição máxima, ou seja, expulsão do *Saṅgha*, vejamos as que se relacionam com a sexualidade:

[5] Se qualquer *bhikkhunī*, em intenção libidinosa, consentir que um homem libidinoso venha se esfregar nela, e ela permita que ele se esfregue, agarre, toque ou acaricie (ela) abaixo da clavícula e acima do círculo dos joelhos, ela também será considerada derrotada no caminho e não mais considerada pertencente ao *Saṅgha*.

(...)

[8] Se alguma *bhikkhunī*, em intenção libidinosa, consentir que um homem libidinoso pegue sua mão ou toque a borda de seu manto exterior, e que nestas condições ela permaneça na presença dele, converse com ele ou vá a um encontro com ele, que ela entre em um lugar escondido com ele, e que permita ele dispor de seu corpo para o propósito do ato considerado impuro, então ela também será considerada derrotada no caminho e não mais considerada pertencente ao *Saṅgha* (THĀNISSARO, 2013, tradução nossa adaptada).

Estas mesmas regras são também estipuladas aos monges, entretanto, do lado contrário de quem faz o ato, ou seja, do ponto de vista masculino, estes atos são considerados de penalidade menor e não levam à expulsão do *Saṅgha* como levariam a *bhikkhunī* nas mesmas condições.

O *Vinaya* continua a fazer diversas outras considerações sobre as possibilidades de manifestação da sexualidade de monges e monjas ao longo de outros textos correspondentes a penalidades mais brandas. Cada ato é minuciosamente detalhado em suas múltiplas possibilidades, por exemplo, atos sexuais que não envolvam penetração em algum dos três orifícios propostos são explicitados relacionando a genitália masculina ou feminina com qualquer outra parte do corpo, além de correlacionar intenções do ato que pode variar entre intuito de ter um orgasmo (ex. ejaculação) ou até mesmo pelo simples objetivo de excitação sexual. Os tipos de masturbação podem ser diversos também, seja utilizando a própria mão ou até mesmo outros objetos e orifícios artificiais, para mulheres, é apontada a proibição até mesmo de obter satisfação sexual pela correnteza de um rio, em que consideraria a água em movimento um estímulo sensorial prazeroso (THĀNISSARO, 2013; LANGENBERG, 2015).

O código monástico é portanto um verdadeiro compêndio da sexualidade budista que ao lado de outros textos doutrinários nos dá um panorama exato das oportunidades ou restrições sexuais, mas também apontam as causas e condições das possibilidades de sexo e gênero, bem como as mais variadas penalidades possíveis, seja no interior do *Saṅgha*, seja enquanto consequência *karmica* ao longo do ciclo de transmigrações, o que de certa forma também concede um valor moral e ético ao sexo do ponto de vista da doutrina. O *Vinaya* traz à tona outras possibilidades não binárias de existência e também aponta regras em relações à sexualidade fora do eixo heteronormativo, apontando que o Buda deu orientações específicas que promoveriam certas posturas religiosas ao longo do tempo diante de sexualidades dissidentes.

1.3.3 Regras sobre a sexualidade da comunidade leiga

Enquanto obras como o *Vinaya* guardam uma imensa riqueza de detalhes sobre condutas sexuais entre *bhikkhus* e *bhikkhunī*, o mesmo nível de minúcia ou até mesmo circunstâncias não aparecem em relação aos leigos e leigas, cujas orientações são mínimas. Ao menos no que diz respeito às palavras do Buda (*buddhavacana*), apenas cinco regras (*pañcāsīla*) formam o corpo de preceitos leigos, sendo o terceiro o que nos interessa e que fala sobre a sexualidade na vida doméstica. Os preceitos eram passados aos leigos em um rito simples, onde deveriam aceitar o refúgio nas três joias (*tisarana*) e então as regras eram anunciadas pelo postulante em uma assembleia. A formulação sobre conduta sexual é simples e até mesmo vaga, apontando para abstinência de um comportamento sexual inadequado, sem dar qualquer detalhe do que significaria inadequado e em que contexto: “Aceito o preceito de me abster de má conduta

sexual” (*kāmesu micchācāra veramani sikkhāpadarn samādiyāmi*) (CORLESS, 2004; BUSWELL JR; LOPEZ JR, 2014; SCHERER, 2021).

Outros detalhes a respeito de uma má conduta sexual são fornecidos de maneira dispersa em outros discursos do Buda como o *Kesaputtiya-sutta* no *Aṅguttara Nikāya* em que é condenado o adultério como uma forma de sexualidade inadequada:

(...) uma pessoa sem ganância, não dominada pela ganância, sua mente não obcecada por ela, não destrói a vida, não toma o que não é dado, **não transgrede com a esposa de outro**, ou fala falsidade; nem encoraja outros a fazerem o mesmo (AN 3.65, *Kesaputtiya*¹⁰, tradução e grifo nosso).

Em um outro discurso, o Buda dá explicações sobre como certas atividades corporais poderiam ser classificados como impuras, o texto não cita os preceitos, mas faz orientações como se assim os fossem. A primeira ação teria a ver com tirar a vida de algum ser, a segunda em roubar algo que não é seu, a terceira, por fim, teria a ver com a má conduta sexual, classificando como impuro o ato que envolva alguém que pertence a outro, trazendo um sentido de uma relação de posse:

(...) ele se envolver sexualmente com aquelas que são protegidas por suas mães, seus pais, seus irmãos, suas irmãs, seus parentes; aquelas com maridos, aquelas que acarretam castigos, ou mesmo aquelas coroadas de flores por outro homem. É assim que alguém se torna impuro de três maneiras pela ação corporal (AN 10.176, *Cundasutta*¹¹, tradução nossa).

De toda forma, os textos parecem se dirigir aos homens e em nenhum momento orientações são feitas às mulheres, em que se pressupõe que estariam submetidas às mesmas regras. Para o Buda, o casamento monogâmico e heteronormativo era o formato ideal a ser seguido pelos leigos. Um outro texto, ainda contido no cânone, ficou reconhecido pelo rei Ashoka como o *Vinaya* leigo, o *Sigālovāda Sutta*, cujo conteúdo faz parte de um discurso do Buda a um jovem chefe de família chamado Sigala, que estava praticando certos rituais bramânicos. O Buda o chama atenção dizendo que sua prática não estava correta e pergunta-lhe se gostaria de saber como realizá-las de maneira correta. O jovem aceita as instruções do Buda que antes lhe pede para evitar uma série de ações, entre elas a de não praticar adultério. Além disso, o jovem deveria manter respeito e honrar uma série de relações com determinadas pessoas, entre elas sua família, pais, esposa e filhos (NUMRICH, 2009; STRONG, 2015; SCHERER, 2016, 2021).

¹⁰ AN 3.65, *Kesaputtiya*, tradução do páli para o inglês realizada por Bhikkhu Bodhi, Sutta Central - Early Buddhist texts, translations, and parallels. Disponível em: <<https://suttacentral.net/an3.65/en/bodhi?reference=none&highlight=false>> Acessado em: 18, fev. 2022.

¹¹ AN 10.176, *Cundasutta*, tradução do páli para o inglês realizada por Thanissaro Bhikkhu, Sutta Central - Early Buddhist texts, translations, and parallels. Disponível em: <<https://suttacentral.net/an10.176/en/thanissaro?reference=none&highlight=false>> Acessado em: 18, fev. 2022.

Diversas outras instruções surgem posteriormente em comentários da doutrina, entre eles os mais citados são o *Yogācārabhumisāstra*, trabalho seminal de Asaṅga, e o *Abhidharmakośa*, escrito por Vasubandhu, ambos fundadores da escola *Yogācāra*. Nestes trabalhos, as referências às condutas sexuais dos leigos ganham uma dimensão mais moralista, instruções essencialmente direcionadas para fins de prociração, sendo o sexo oral e anal explicitamente condenados, assim como o ato sexual considerado como não natural, ou seja, aquele que fugia a regra heteronormativa da relação sexual entre homens e mulheres. Nagarjuna e Gompopa adicionariam ainda que sexo com uma prostituta ou até mesmo em alguns casos a masturbação ou sexo em certas situações com a própria esposa, como por exemplo, enquanto grávida, também seriam considerados má conduta sexual. Por fim, a ideia do adultério como principal exemplo de má conduta sexual leiga é ainda mais enfatizada em outros textos tardios que apontam para uma condição *karmica* que levaria a um renascimento em áreas específicas do inferno budista, consideradas os lugares de temperatura mais quente e das piores torturas possíveis (HARVEY, 2000; CORLESS, 2012; CABEZÓN, 2017; SCHERER, 2016, 2021).

Segundo Corless (2004), explicações dadas como a de Gampopa, promoveriam um entendimento de má conduta sexual semelhante a roubar, gerar sofrimento ou prejudicar a parceira, comportamento considerado anormal aos costumes estabelecidos e vício em sexo:

Existem três tipos de má conduta sexual: em relação à família, em relação a propriedade (*sic*) e em relação ao *Dharma*. O primeiro significa má conduta sexual com a mãe, irmã e assim por diante. O segundo significa má conduta sexual com alguém que pertencente (*sic*) a um marido ou rei, e assim por diante. A terceira tem cinco subcategorias: mesmo com a própria esposa, má conduta sexual refere-se a partes impróprias do corpo, local impróprio, horário impróprio, número impróprio e comportamento impróprio. Partes impróprias do corpo são a boca e o ânus. Lugares impróprios são próximos ao mestre espiritual, mosteiro ou *stupa*, ou em uma reunião de pessoas. Momentos impróprios são durante um retiro, durante a gravidez, enquanto amamenta uma criança. Um número impróprio é mais de cinco vezes ao dia. Comportamento impróprio refere-se a bater ou ter relações sexuais com um homem ou *paṇḍaka*, na boca ou no ânus (GAMPOPA, 1998, p. 113 *apud* CORLESS, 2004, p. 232).

Nestes comentários tardios começam a surgir ligações entre atividades homossexuais como má conduta sexual e tentativas de marginalizar pessoas consideradas pela norma da época e local como sexualmente desviante. Algo que entraremos em detalhe no próximo capítulo.

CAPÍTULO 2 – HOMOSSEXUALIDADE NO BUDISMO

O Buda gastou grande parte de seu esforço ao compor as regras monásticas em relação à sexualidade prevendo inúmeros casos em que monges e monjas poderiam transgredir o desejo sexual. Mas embora sua atenção tenha sido maior em exemplos que considerava uma atividade sexual entre homens e mulheres, algumas regras consideraram outras formas de sexualidade que podemos classificar como desviantes, ou seja, que estariam fora da norma de sua época. Este capítulo se dedica a explorar as perspectivas do Budismo em relação à homossexualidade e vasculhar quais os limites o Buda considerou ao tratar de outros gêneros em relação à sua comunidade. Ademais, será necessário investigar de que forma esta tradição religiosa compreender a constituição do sexo biológico, gênero e do comportamento sexual. Por fim, iremos vasculhar como o Budismo se desenvolveu ao longo do tempo e como sua concepção e interpretação sobre a sexualidade foi se transformando. Mas antes de nos debruçar novamente no arcabouço religioso, precisamos tomar nota sobre alguns conceitos que iremos utilizar ao longo deste trabalho e estabelecer alguns pontos de partida sobre a maneira que iremos lidar com determinadas categorias.

2.1 – ANACRONISMOS NO ESTUDO DA HOMOSSEXUALIDADE

Para muitos autores, o estudo da homossexualidade é um tema controverso, uma vez que esse discurso social, médico e religioso que equalizou comportamentos, identidades e orientações sexuais sob um conceito único, em grande parte com conotações negativas, faz parte de um momento histórico que tem lugar em uma cultura específica (PADGUG, 1979; GREENBERG, BYSTRYN, 1982; SUMMERS, 1992; HERDT, 2005; FERRARI, 2019). E se esta é uma categoria construída em um espaço-tempo, é preciso, portanto, considerar que seu uso não pode ser universalista e invariável. O conceito de homossexualidade serviria, então, “muito pouco, ou nada, para compreender o tipo de experiência, as valorizações e os sistemas de recortes históricos tão distantes do nosso” (FERRARI, 2019, p.397).

O termo homossexualidade dever ser situado historicamente, uma vez que este é um conceito europeu, relativamente recente e moderno, cunhado em meados do século XIX, em que se atribuiu à expressão do desejo erótico características de uma identidade sexual classificada como dissidente (e por um longo período histórico, anormal), a partir do objeto de desejo identificado pelo mesmo sexo. Um termo classificatório que incorporou de forma homogênea as sexualidades que fugiam de uma certa norma médico-biológica entendida como

convencional ou natural (cisgênero) e o formato cristão da reprodução e do casamento monogâmico (heterossexual). Um jeito de avaliar a sociedade moderna a partir de uma hierarquia de emoções e comportamentos, que seriam ainda identificáveis pela face e pelo corpo, personificando o desejo e o prazer, valorizados ou desvalorizados, tolerados ou condenados, um novo mecanismo de poder, que estabelece e legitima padrões normativos (FERRARI, 2019).

Chamamos aqui de termo moderno ou sociedade moderna, conceitos relativos à modernidade, um período histórico específico que contorna a cultura, a religião, a economia e a política de um recorte geográfico particular, neste caso, principalmente europeu. Este período foi marcado por um antagonismo com um passado histórico denominado então como tradicional, um contraste definido pela “urbanização, industrialização, burocratização e cientificização, individualismo, etc” (GIUMBELLI, 2002, p.28). A modernidade seria definida assim por um modelo mental de racionalização que evidencia também um ideal de desencantamento do mundo o qual deu autonomia ao sujeito de um domínio entendido como irracional mitológico mágico-religioso de uma relação de salvação supramundana, e que por fim deu lugar à uma condução racional da vida numa relação intramundana, separando em certa medida a religião como entidade agregadora da sociedade e constitutiva da vida social (GIUMBELLI, 2002; WEBER, 2004). Ideias herdadas do pensamento iluminista e científico que demandaria a emancipação humana a partir de um movimento secular, pautado em uma busca da excelência individual em nome do progresso humano, de uma corrente tecnológica, de doutrinas de igualdade, liberdade e razão universal (HARVEY, 2014). Entretanto, a modernidade de que falamos também é caracterizada pela insuficiência em se concretizar esse ideal de libertação racional do projeto iluminista, uma vez que a racionalidade científica também deu espaço a burocratização das instituições e novas questões sob um manto oculto de uma lógica dominadora e opressiva, denominada por Weber (2004) como uma rígida crosta de aço (*stahlhartes Gehäuse*, jaula de ferro) (WEBER, 2004; HERVIEU-LÉGER, 2015; HARVEY, 2014).

Neste sentido, de uma lógica moderna dominadora e opressora, o desenvolvimento do termo homossexualidade foi compreendido como um mecanismo de poder que mapeou as sexualidades entre pessoas de mesmo sexo em um sistema binário que tem como contraponto o que posteriormente foi chamado de heterossexualidade. Um mecanismo de poder que previa a imposição de um aparato comportamental definido como natural, que procurou normalizar a sociedade sob a égide médico-científica europeia, suportada pela supremacia de uma cosmologia judaico-cristã (SEDIGWICK, 1990; FOUCAULT, 2015; FERRARI, 2019). Esse

mecanismo de poder com base em uma sexualidade binária, estaria ainda sustentado pela necessidade de uma economia capitalista típica das sociedades modernas, que depende de funções sociais, econômicas e políticas as quais mais tarde passariam a ser chamadas de heteronormatividade compulsória, um sistema que atende à uma necessidade de reprodução para a criação de uma força de trabalho e formar famílias (PADGUG, 1979; MISKOLCI, 2012; FOUCAULT, 2015).

Em resumo, a criação da homossexualidade teria origem na constituição de um sujeito inserido em um discurso religioso, jurídico e médico que tem sua aparência, comportamento e desejos classificados a partir de uma visão moralista, patológica e profana. Uma sexualidade marginalizada, ou em palavras de Foucault (2015), periférica, dissidente, perturbada ou perversa, inauguraria a implantação das perversões como efeito-instrumento, em que:

é através do isolamento, da intensificação e da consolidação das sexualidades periféricas que as relações do poder com o sexo e o prazer se ramificam e multiplicam, medem o corpo e penetram nas condutas. E, nesse avanço dos poderes, fixam-se sexualidades disseminadas, rotuladas segundo uma idade, um lugar, um gosto, uma prática (FOUCAULT, 2015, p.54).

A atitude, comportamento e desejo homoeróticos são fenômenos que atravessam a história, registrados em todos os tipos de culturas e sociedades, que nem sempre tiveram significações negativas, sendo aceitos e até mesmo incentivados a depender de uma determinada época e/ou lugar (GREENBERG, BYSTRYN, 1982; HERDT, 2005). Porém, Summers (1992) aponta que, ainda que a atração entre pessoas de mesmo sexo não tenha revelado ou definido uma identidade social nos modelos da modernidade, subculturas homossexuais existiram em diversos momentos históricos e com elas uma certa autopercepção de diferença e alienação da sociedade.

2.1.1 – Modelos de relações sexuais entre pessoas de mesmo sexo na história

Estas noções contemporâneas a respeito da homossexualidade são completamente alheias ao Budismo Indiano da época do Buda. O estudo das relações entre pessoas de mesmo sexo na história do Budismo deveria ser, portanto, um estudo sincrônico, uma vez que é preciso dar os devidos contextos do que se entendia diante dos fenômenos sexuais daquele tempo ou de outros momentos históricos que o Budismo se desenvolve em outras sociedades asiáticas. De acordo com Herdt (2005), podemos encontrar três formas de atividade homossexual que coexistiram transculturalmente na antiguidade:

(a) homossexualidade estruturada por idade, na qual pessoas do mesmo sexo, mas de idades diferentes, estariam sexualmente envolvidas; (b) homossexualidade de inversão de gênero, em que uma pessoa adota roupas, atitudes e atividades sexuais do sexo

oposto; e (c) homossexualidade a partir de uma atribuição especializada, em que uma pessoa, em virtude de seu papel social ou religioso, se envolve em atividade homossexual (HERDT, 2005, p.4112).

Entre as três formatações, segundo o autor, a homossexualidade estruturada por idade é a mais comum no mundo antigo, porém, apesar de haver comportamentos sexuais evidentes ao longo da história, pouco se revelou sobre a experiência das pessoas envolvidas e tais atividades sexuais tão pouco criariam uma identificação do que hoje se conhece como homossexualidade.

a) Homossexualidade¹² estruturada por idade

Neste tipo de atividade homossexual as relações eram compostas entre homens mais velhos e rapazes. Em algumas culturas seriam universais e obrigatórias, serviam como ritos de iniciação para jovens entrarem na fase adulta e aconteciam no primeiro ciclo da vida, antes do casamento. Para estas sociedades, a homossexualidade estruturada por idade fazia parte da construção da masculinidade e os participantes destas relações se casavam, tinham filhos e poderiam ou não participar de outras relações homoafetivas fora do casamento. Nestas relações, o sexo anal tinha papéis definidos, onde aos jovens era destinada a função de passivo com status de honra e masculinidade, e aos velhos, já adultos, a função de ativo, aos quais a função de passivo era considerada desprezível e sem honra (HERDT, 2005).

Os gregos costumam ser os exemplos mais comuns deste tipo de ritual homossexual embora a religião grega não tenha diretamente suportado estas relações, o politeísmo contribuiu para a aceitação de relações homossexuais. A homossexualidade estruturada por idade também era conhecida em outras culturas europeias como a romana, irlandesa, celta, galês, germânica, albanesa, muitas delas relacionadas a tradições guerreiras, ritos de transferência de força e masculinidade. A sociedade islâmica antiga também se mostrou mais tolerante às relações homossexuais e faziam parte da educação cívica e militar de muitos jovens muçulmanos. O mesmo comportamento também foi identificado em culturas africanas e asiáticas. Sociedades melanésias e tribos aborígenes australianas também encontram paralelos às tradições guerreiras de sociedades antigas indo-europeias, em que a homossexualidade teria um valor sagrado e alto prestígio religioso como ritos de iniciação, em algumas destas culturas, como uma obrigação universal para a masculinização de jovens rapazes. Entre mulheres a homossexualidade de

¹² Mesmo reconhecendo, enfatizando e problematizando a questão dos estudos sobre a homossexualidade e o uso deste termo para avaliar culturas de épocas díspares, optamos por continuar utilizando o termo para facilitar a leitura e torna-la mais acessível e fluída, uma vez que explicar estas condições em cada tempo e localização demandaria contornos demasiados grandes, tais como, continuar descrevendo as situações como: “relação sexual entre pessoas de mesmo sexo” ou alguma maneira indireta para designar os tipos de sexualidades possíveis na antiguidade.

idades assimétricas foi raramente registrada na história, sendo um fato restrito à população masculina (HERDT, 2005).

b) Homossexualidade de inversão de gênero

Este outro modelo é muitas vezes considerado uma forma institucionalizada de travestismo, uma vez que existe a adoção de um papel de gênero, por meio de uso de vestuários e mimetização de comportamentos do sexo oposto. Este tipo de homossexualidade é muitas vezes associado com religiões xamânicas, ainda que não exclusivamente delas, e há registros históricos de incidências de inversões de gênero tanto entre mulheres e homens, ainda que os casos masculinos sejam mais frequentes. Está associada a símbolos sexuais ambíguos e fluídos presentes na cosmologia de muitas culturas antigas, justificando, portanto, a inversão de gênero praticada em determinadas sociedades. O maior exemplo que se conhece deste modelo foi por muito tempo denominado *berdache*, um termo utilizado por antropólogos europeus para designar formas de sexualidade do povo originário indígena que fugiam das normas sexuais às quais conheciam durante o período de colonização (HERDT, 2005).

O termo tem raiz na palavra árabe “*barda*” (بردة) utilizada para se referir a prisioneiros de guerra e escravos, foi adaptada pelos franceses como *berdache* para se referir à prostituição masculina e pederastia. Esse conjunto de significados estigmatizou por muito tempo os povos originários da América, os quais recentemente (anos 1990) cunharam outro termo para se referir a si mesmos, chamado dois-espíritos (en. *two-spirits*), que desde então é utilizado pelos antropólogos, historiadores e pesquisadores de teorias de gênero e decolonização. O termo vem sendo utilizado como forma de auto-identificação por povos nativos americanos cuja tradição há pessoas com dois espíritos, masculino e feminino, uma identidade proclamada como forma de ganhar corpo autônomo dentro de causas indígenas e LGBTI+ (FERNANDES, 2017).

Segundo Herdt (2005), dois-espíritos se tornavam xamãs e especialistas em rituais, e há registros de mulheres dois-espíritos que eram caçadoras e guerreiras habilidosas. As sociedades reconheciam este formato de homossexualidade e entendiam como um chamado ou visões surgiam já no período de infância da pessoa em questão. Uma pessoa dois-espíritos poderia exercer qualquer função social como qualquer outro membro de sua tribo, além de que o padrão de atividade sexual era permitido por toda a vida, em contraste com a homossexualidade estruturada por idade, que fazia parte de momentos específicos da vida.

c) Homossexualidade a partir de uma atribuição especializada

O terceiro e último modelo as vezes é confundido com a inversão de gênero, mas é importante entender que esta forma de atividade homossexual estaria baseada em um papel social religioso específico muitas vezes relacionado a um referencial divino sagrado que justificaria uma possível inversão de gênero e relações sexuais entre pessoas de mesmo sexo em rituais, como os de fertilidade, por exemplo. Em sociedades tribais de povos originários, este modelo também está relacionado com o xamanismo, em que aos xamãs é atribuída e legitimada a atividade homossexual para fins ritualísticos (HERDT, 2005).

2.1.2 Lesbianidade e a sexualidade entre mulheres

Embora o termo homossexualidade seja utilizado para homens e mulheres, assim como por muito tempo o termo gay também para referenciar a orientação sexual entre pessoas de mesmo sexo, a categoria lesbianidade ou lesbianismo, é mais empregada para falar especificamente das relações sexuais entre as mulheres. Ainda que uma categoria também inseparável de um contexto histórico-cultural específico, o termo foi criado para situar estudos sobre a sexualidade homossexual feminina uma vez que homens e mulheres estão em espaços distintos dentro do sistema patriarcal e que a partir desta posição possuem vivências díspares além de fazem escolhas diferentes (FALQUET, 2009). Além disso, na história das religiões, como vimos acima, estas são relações menos registradas, analisadas e por isso, muitas vezes invisibilizadas, como chama atenção Falquet (2009, p. 122): “na grande maioria dos casos, as práticas lésbicas são tanto condenadas como negadas nas culturas patriarcais. Dessa forma, são pouco estudadas e frequentemente deformadas.” No Budismo não é diferente, Rylance (2011) aponta para a escassa menção sobre normas a respeito de relações entre as monjas ou até mesmo entre leigas mulheres, denunciando o caráter patriarcal, de uma dominação masculina da doutrina budista.

2.2 HOMOSSEXUALIDADE E GÊNERO SEGUNDO O BUDA NA ÍNDIA ANTIGA

A postura budista diante de sexualidades “fora do padrão” é uma construção heterogênea pois, como especificamos anteriormente, estamos falando de uma religião mundial com características de um forte pluralismo interno, ou seja, diversas correntes que coexistem em diferentes regiões, com práticas, expressões simbólicas e nuances doutrinárias diferentes (USARSKI, 2009). Esta ideia também é reconhecida por Cabezón (1993) quando afirma que:

a diversidade budista (diacronicamente dentro de um único locus cultural e tanto diacronicamente como sincronicamente de uma região étnica e cultural para outra) tem, em diferentes lugares e épocas, levado a opiniões divergentes sobre a homossexualidade (CABEZÓN, 1993, p.81).

Embora este cenário seja importante para compreender as ambiguidades e variações do ponto de vista doutrinário diante da sexualidade entre pessoas de mesmo sexo ao longo do tempo, não podemos deixar de examinar (novamente) as escrituras do Budismo primitivo em seu contexto indiano (SCHERER, 2006). Como visto no capítulo 1, o celibato era o caminho ideal e uma regra imposta tanto para monges quanto para monjas e seu descumprimento causaria a expulsão de qualquer praticante da comunidade. Desta forma, é possível afirmar que, em uma primeira leitura, que qualquer condenação à homossexualidade estaria na verdade subordinada à crítica budista ao desejo sexual, não sendo, portanto, uma questão entre heterossexualidade x homossexualidade, mas sim, entre sexualidade x celibato (CABEZÓN, 1993).

Apesar de perceber e tratar relações sexuais entre ambos os sexos ou entre sexos opostos igualmente, o Budismo desde seu princípio não deu semelhante consideração quando o assunto era o sexo biológico ou gênero dos praticantes. Ainda no primeiro capítulo, entendemos que houve um acolhimento tardio de mulheres dentro da comunidade monástica e que estas, para serem ordenadas, foram submetidas a uma série de regras e restrições adicionais que traçavam uma relação hierárquica de poder entre *bhikkhus* e *bhikkhunīs*. Desta forma, independente da relação de senioridade, as diferenças de gênero impactavam e ordenavam o convívio entre praticantes no *Saṅgha*, marginalizando e inferiorizando as mulheres em relação aos homens.

O Budismo, no entanto, assim como outras tradições da Índia antiga e a literatura médica deste período, identificou e descreveu outros seres generificados para além do binarismo masculino-feminino (SWEET, ZWILLING, 1993). Porém, antes de compreendermos de que forma o Budismo tratou estes casos, será preciso antes analisar o que significa gênero para o Budismo primitivo.

2.2.1 – Localizando a categoria gênero na Índia do tempo do Buda

Novamente, frisamos que é preciso circunscrever uma determinada categoria no seu tempo e espaço, uma vez que determinados termos, ainda que utilizemos certas palavras para fazer paralelos em trabalhos de tradução quando estudamos culturas diferentes de épocas distintas, não teriam exatas semelhanças em significado. Este também seria o caso do entendimento do que viria a ser o uso da palavra gênero nos estudos das ciências humanas, que

nasce por sua vez no ceio de uma epistemologia de estudos feministas do norte global contemporâneo.

Devemos separar, portanto, gênero reconhecido hoje como uma categorização de pessoas por meio de seus corpos, desejos e comportamentos através de traços culturais e sociais, que também considera aspectos biológicos. Um termo que representa não apenas uma experiência individual, mas também um entrelaçamento de relações interpessoais e instituições sociais, um conceito construído em e por estas dinâmicas, imbricado com outros aspectos como raça, classe, sexualidade, idade, habilidade e tantas outras que constituem a humanidade (HECKER, 2019; CARRANZA, ROSADO-NUNES, 2022). Gênero utilizado como “um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos e uma forma primeira de significar as relações de poder” (SCOTT, 2019, p. 67). Uma ideia que é parte de uma corrente de pensamento feminista anglófona que pretendeu desconstruir uma visão essencialista e universalista desta categoria, que por muito tempo restringiu e igualou sexo e gênero como sinônimos (CARRANZA, ROSADO-NUNES, 2022).

Temos que ter em mente ainda que usos mais recentes deste termo sugeririam que não há fundamentos fixos nas categorias de gênero, radicalizando este conceito a partir da ideia de que o gênero seria algo praticável, onde surgiriam identidades a partir de ações repetidas ou representações continuadas, ao invés de serem expressões de realidades preexistentes (CONNELL, PEASER, 2015; CARRANZA, ROSADO-NUNES, 2022). Segundo Butler (2003), gênero seria algo instável, fluído e performativamente construído; “palavras, atos, gestos e desejos produzem o efeito de um núcleo ou substância interna, mas o produzem na superfície do corpo, por meio do jogo de ausências significantes que sugerem o princípio organizador da identidade como causa” (BUTLER, 2003, p. 235).

Estas camadas de complexidade que envolvem os estudos contemporâneos sobre sexualidade e gênero não correspondem à noção utilizada pelo Buda em seu tempo, tão pouco às ideias filosóficas, religiosas e médicas da Índia antiga em que o Budismo se desenvolveu (SWEET, ZWILLING, 1993; ANDERSON, 2020; VIMALA, 2021). Segundo Sweet e Zwillling (1993), tipologias de gêneros que fugiam à binaridade normativa dos sexos foram registradas em antigos textos médicos na Índia antiga. Estes autores apontam dois tratados famosos do clássico sistema médico indiano, *āyurveda*, como exemplos primordiais para entender as classificações de gênero do pensamento clássico indiano. O *Carakasamhitā* e o *Suśrutasamhitā*, fazem parte de uma colossal enciclopédia médica indiana chamada *Bṛhat-Trayī* e datariam dos dois primeiros séculos da Era Comum, apesar de possuírem materiais de períodos do primeiro milênio Antes da Era Comum. Estes textos seriam frutos do acúmulo de

experiência empírica médica indiana ancestral, e descreveriam a anatomia e funcionamento do corpo, sendo o primeiro tratando sobre sintomatologia e terapia de doenças, e o segundo sobre procedimentos cirúrgicos sofisticados, ainda que o conhecimento indiano da época sobre anatomia fosse limitado devido a restrições religiosas em relação ao contato com cadáveres (SWEET, ZWILLING, 1993).

Existem alguns termos na literatura médica indiana citada acima que são utilizados para descrever a diversidade entre as variações de gêneros considerados pela cultura antiga na Índia. *Napumsaka*, *klība* e *ṣaṅḍha* seriam classificações que, a depender do contexto em que são utilizadas, poderiam designar o que hoje conhecemos como homens gays, mulheres lésbicas, bissexuais, travestis, intersexo, mas também pessoas com disfunções sexuais, obsessões por práticas sexuais socialmente não aceitas ou comportamentos sexuais discordantes, e anatomia ou fisiologia sexual destoante (SWEET, ZWILLING, 1993; VIMALA, 2021). Estas taxonomias apontariam para uma Índia culturalmente patriarcal, onde o potencial masculino tinha alto valor e que o homem atingiria um grande reconhecimento social de acordo com o nível de sua virilidade, sendo a perda destas características algo bastante temido entre os homens:

A ansiedade da perda de potência pode ser vista nos hinos, encantos e orações do *Atharva Vedaḥ* e sacrifícios dos *Brāhmaṇas* dedicados à sua preservação, aumento, restauração ou destruição em outros. São esses textos pertencentes ao oitavo e sexto séculos AEC que temos nossa primeira visão de homens que não cumpriram o papel mais importante de todos para o gênero masculino: o de procriador (ZWILLING, 1998, p.46).

No pensamento clássico indiano prevalece uma etiologia biológica e congênita para explicar estas dissidências sexuais, o que colocaria gênero numa referência mais essencialista e universalista. As explicações contidas no *Carakasamhitā* e no *Suśrutasaṃhitā* consideram estas variações como uma anormalidade embriológica supostamente genética, uma vez que o cunho de todas as discussões destes tratados tenha como ponto de partida a concepção ou o desenvolvimento do feto. Neste sentido, a Índia apresentaria:

o mais antigo exemplo histórico de uma taxonomia médica sistemática que englobaria homossexualidade, travestismo, impotência e outras dissidências. As várias possibilidades descritas por esses termos são consideradas pertencentes a um terceiro gênero biologicamente determinado, com uma comum falta de capacidade ou intenção procriativa, e são tratados como uma classe um tanto estigmatizada, embora com um lugar definido dentro do mundo social indiano mais amplo (SWEET, ZWILLING, 1993, p.605).

A origem deste sistema de um terceiro gênero pode ser encontrada em antigas correntes especulativas indianas que ganharam ressonância a partir de análises gramaticais do aparato linguístico do sânscrito. No texto *Satapathabrāhmaṇa*, de meados do oitavo século AEC,

encontram-se gêneros masculino, feminino e neutro, onde neutro seria algo como não masculino, castrado, com perda de virilidade, mas também não feminino, onde em sendo de natureza biológica um homem, não seria uma mulher, porém sendo de características de uma mulher, não seria um homem (SWEET, ZWILLING, 1993; ZWILLING, 1998). Importante ainda considerar que relações sexuais entre homens indianos e outros dissidentes classificados como do terceiro gênero não eram considerados pela Índia antiga como atividades homossexuais, mas sexo entre pessoas de gêneros diferentes, tais quais como seriam com uma mulher. Nestes casos, os homens desenvolveriam sempre um papel sexual ativo, enquanto aos dissidentes, era imperativo exercer um papel sexual passivo (ZWILLING, 1998).

2.2.2 – Gênero de acordo com o Buda e o cânone budista de tradição páli

Conforme pudemos analisar anteriormente, de acordo com a cosmologia budista, os seres humanos são apenas uma das possibilidades de existências no *samsara* que abarca uma diversidade de reinos oportunos ao nascimento. O cânone budista classifica esta diversidade de seres de duas maneiras. O *Sutta-piṭaka* é mais detalhado e fornece cinco exemplos de existências: deuses, humanos, animais, fantasmas e seres infernais; já o *Vinaya-piṭaka* é mais generalista e sintetiza esta variedade em três classificações: humanos, não humanos e animais (ANDERSON, 2020).

Apesar do budismo não possuir uma concepção criacionista em seu corpo filosófico e soteriológico, textos creditados ao Buda como o *Aggañña-sutta* descrevem como seres humanos vieram a desenvolver seus corpos sexualmente generificados. Como vimos previamente, neste discurso, o Buda conta que no princípio os seres eram sem forma e sem distinções de gênero ou órgãos sexuais, sobrevivendo a partir de alimentos que surgiam espontaneamente, sem a necessidade de trabalhar. Ao longo do tempo, estes seres desenvolveram ambição e apego aos alimentos que surgiam de forma espontânea e passaram a criar formas grosseiras e a se distinguirem entre belos e feios. Apenas com a escassez destes alimentos e o consumo de grãos de arroz cru, os seres ganharam órgãos sexuais e corpos generificados. Nesta visão cosmológica, é importante ainda frisar que ambos os corpos humanos generificados surgem simultaneamente, diferente da visão cristã criacionista em que o homem surge primeiro e posteriormente a mulher, derivada deste (GROSS, 2018).

O termo utilizado pelo Buda neste momento da explicação seria *Itthipurisaliṅgapātubhāva*, que é costumeiramente traduzido como “o surgimento do gênero”. Entretanto, o que parece uma única palavra nos textos páli, na verdade é uma junção de termos

importantes para compreendermos a noção e concepção de gênero pelo Buda. *Itthi*, pode significar mulher, fêmea ou mesmo esposa, já *purisa*, é o termo utilizado para homem ou macho. *Liṅga* em páli é uma palavra neutra que a depender de como é utilizada pode significar muitas coisas; gramaticalmente está relacionada com o gênero das coisas, mas no budismo também aparece como características, atributos, marcações, recursos, genitálias ou órgãos sexuais. E finalmente, *pātubhāva* significa “o que vem a se manifestar” ou aparência, que ao lado das outras poderia significar literalmente, “características femininas e masculinas que se manifestam”. O trecho exato do momento em que surgem os corpos diz: “*itthiyā ca itthiliṅgaṃ pāturahosi purisassa ca purisaliṅgaṃ* - características femininas surgiram nas mulheres, enquanto características masculinas surgiram nos homens” (*Aggañña-sutta*, DN 27, RHYS-DAVIDS, AF; RHYS-DAVIDS, T.W., 1921). A estória conta então como as formas se estratificam em dois corpos sexuados e generificados de acordo com as condições aparentes do corpo e órgãos sexuais.

Outros discursos do Buda exploram em maior detalhe de que forma a doutrina percebe, entende e explica o que viria a ser pessoas nascidas biologicamente como homens ou mulheres. Segundo estes textos páli de tradição *theravādin*, os sistemas de classificação variam de acordo com a natureza do discurso do Buda. O mais simples destes sistemas de classificação é encontrado no código monástico, *Vinaya-piṭaka*, tem caráter um pouco reducionista e utiliza características anatômicas do corpo, especificamente a quantidade de orifícios. As mulheres são categorizadas por conterem três orifícios (boca, vagina e ânus) e os homens por terem apenas dois orifícios (boca e ânus). Estas informações se encontram no primeiro *parājika*, de acordo com o detalhamento a respeito das proibições de atividades sexuais para monges e monjas. A segunda tipologia, mais complexa, se encontra em discursos do Buda contidos no *Sutta-piṭaka* e textos da coletânea de tratados a respeito da doutrina, *Abhidhamma-piṭaka*. Estes, por sua vez, utilizam o termo *indriya*, que em páli pode significar capacidade natural, aptidão nata, qualidade constitutiva, que em outras palavras e de forma mais ampla, explica a constituição da estrutura mental e física dos seres (ANDERSON, 2020).

Nas prédicas creditadas ao Buda, a utilização de *indriya* está principalmente relacionada as percepções sensoriais e aos dispositivos corporais que permitem que estes sentidos possam se expressar, ou seja, visão/olhos (*cakkhu-indriya*, *cakkhu-āyatana*), audição/ouvidos (*sota-indriya*, *sota-āyatana*), olfato/nariz (*ghāna-indriya*, *ghāna-āyatana*), paladar/boca/língua (*jivhā-indriya*, *jivhā-āyatana*), tato/pele sensitiva (*kāya-indriya*, *kāya-āyatana*). A mente (*manas*), embora não seja um atributo sensorial físico, também foi considerada pelo Buda como a capacidade mental de perceber os fenômenos (*mano-indriya*), compondo com os outros, os

seis estados da consciência (MIZUNO, 1996). Outras aplicações de *indriya* utilizadas pelo Buda são encontradas ao longo de diversos de seus ensinamentos, porém o *Abhidhamma-piṭaka* organiza e sistematiza estes elementos constitutivos estabelecendo uma lista composta por vinte e duas capacidades. Além destas citadas, outras são previstas, como: masculinidade, feminilidade, vitalidade, indiferença, confiança, energia, atenção, concentração e sabedoria (Abh. Vibh. 5, THITTILA, 1969). Segundo os ensinamentos budistas, todas estas capacidades fazem parte dos seres humanos e são desenvolvidas no momento da concepção, tendo como origem ou causa a produção do *karma* em vidas passadas (ANDERSON, 2020).

As capacidades feminina (*itthindriya*) e masculina (*purisindriya*) são melhor explicadas pelo Buda no *Aṅguttara Nikāya* da seguinte forma:

Uma mulher, monges, se torna consciente de sua própria capacidade feminina (*itthindriyam*) nela mesma: seus movimentos femininos, aparência feminina, maneiras femininas, desejos femininos, voz feminina, adereços femininos. Ela é estimulada por isso e tem prazer nisso. Então ela se concentra na capacidade masculina (*purisindriyam*) de outros e deseja se relacionar com eles. Ela deseja o prazer e a felicidade que vem de tal vínculo. Os seres que estão apegados à sua capacidade feminina (*itthindriyam*) estão vinculados aos homens. É assim que uma mulher não transcende sua feminilidade e noção de que se é mulher.

E como alguém se torna desvinculado? Quando uma mulher não se concentra em sua própria capacidade feminina (*itthindriyam*). Ela não é estimulada por isso e não tem prazer nisso. Então ela não se concentra na capacidade masculina (*purisindriyam*) de outros. Ela não é estimulada por isso e não tem prazer nisso. Ela não deseja se relacionar com eles. Tampouco deseja o prazer e a felicidade que advêm de tal vínculo. Os seres que não estão apegados à sua capacidade feminina (*itthindriyam*) não estão vinculados aos homens. É assim que uma mulher transcende sua feminilidade e a noção de que se é mulher (AN 7.51 *Samyogasutta*, THANISSARO, 1998).

O texto faz a mesma explicação invertendo a lógica para o homem e a capacidade masculina. O Buda explica que o ideal da prática é transcender o sexo/gênero e para fazer isso, é primeiro necessário entender o que seria tal capacidade feminina e masculina. Qual a sua função? Em que ela impacta? De que forma se expressa? Que consequência há ao apegar-se a ideia por traz de tais capacidade? Cabezón (2017) chama atenção para o fato de o texto sugerir que, aquele que se entrega ao deleite de suas capacidades, é induzido à atração pelo sexo oposto; em outras palavras, o desejo sexual surge a partir da fixação no sexo/gênero, ainda que numa visão, neste caso, heteronormativista: “apenas homem e mulheres são mencionados e o único desejo que é descrito é que o desejo de mulheres e homens se dá apenas um pelo outro” (CABEZÓN, 2017, p.344). Uma outra explicação semelhante surge no texto Formas Materiais (*rūpavibhatti*) no livro Compêndio dos Fenômenos (*dhammasaṅgaṇī*) do *Abhidhamma-piṭaka*:

Qual é aquela forma (material) que é própria da capacidade feminina? Esta é aquela que é própria da mulher, feminino nas características, feminino nas marcas, na ocupação, no comportamento, feminino nas condições e no ser – esta é a forma (material) das quais constituem a capacidade feminina. Qual é aquela forma (material)

que é própria da capacidade masculina? Esta é aquela que é própria do homem, masculino nas características, masculino nas marcas, na ocupação, no comportamento, masculino nas condições e no ser – esta é a forma (material) das quais constituem a capacidade masculina.

Katamañ tañ rūpañ itthindriyañ? Yañ itthiyā itthiliṅgañ itthinimittañ itthikuttañ itthākappañ itthattañ itthibhāvo— idañ tañ rūpañ itthindriyañ. Katamañ tañ rūpañ purisindriyañ? Yañ purisassa purisalīṅgañ purisanimittañ purisakuttañ purisākappa purisattañ purisabhāvo—idañ tañ rūpañ purisindriyañ (Abh. Dhs 2.2.3 – Rūpavibhatti, RHYS DAVIDS, 1990).

Estas explicações apontam para uma definição do que é feminino ou masculino, mulher ou homem, com base nas aparências e comportamento, os quais estariam relacionados diretamente com as capacidades femininas ou masculinas que surgem quando os seres são concebidos, ou seja, o que para o Budismo acontece antes até mesmo do nascimento (ANDERSON, 2020).

Um outro texto mais tardio, datado do quinto século EC e escrito pelo monge indiano, estudioso e comentarista da doutrina, Buddhaghosa, expande um pouco mais os conceitos sobre a capacidade feminina (*itthindriya*) e a capacidade masculina (*purisindriya*). Em seu comentário ao *Dhammasaṅgaṇī* intitulado *Atthasālinī* (Provendo o significado), Buddhaghosa diz:

Na exposição sobre a capacidade feminina (*itthindriya*), onde há “o que quer que cause uma mulher, tem características femininas (*itthiliṅgañ*)”, nela, o significado de característica (*liṅgañ*) é forma, ou seja, para ampliar: a forma das mãos, pés, pescoço, peito etc. de uma mulher não é como a de um homem. A parte inferior do corpo feminino é larga, a parte superior do corpo feminino é menos larga. As mãos e os pés são pequenos, a boca é pequena. Marcas (*itthinimittañ*) são sinais de reconhecimento. Os seios femininos são proeminentes. O rosto não tem barba nem bigode. O penteado do cabelo, o uso das roupas, também são diferentes dos homens. Ocupação (*itthikuttañ*) é uma ação. Assim, na juventude, as mulheres brincam com pequenas cestas rasas, pilões e almofarizes, bonecas variadas e fios de tecelagem com fibra de barro. Comportamento (*itthākappañ*) é o modo de ir ou andar etc. Desta forma, há um jeito de afirmar no andar, ficar de pé, deitar-se, sentar-se, comer e engolir das mulheres. Feminino na condição (*itthattañ*) e no ser quer dizer a natureza da mulher (*itthibhāvo*), que é nascida de acordo com as condições do *kamma* e produzida no instante da concepção. Mas as características femininas (*itthiliṅgañ*) etc. não são o mesmo que a capacidade feminina (*itthindriya*); tudo isso é produzido no decorrer do processo por causa desta capacidade (*indriya*) (RHYS DAVIDS, 2004, p.419 tradução nossa adaptada).

O que Buddhaghosa detalha neste trecho é que, embora correlatos, capacidade feminina e suas expressões não são a mesma coisa, mas que a capacidade feminina é a semente que origina a aparência e o comportamento femininos, bem como os órgãos e genitália femininos, apontando como o que define e é próprio da mulher. Neste sentido, as formas e comportamentos não são dados pelo sexo biológico, mas tem relação com a capacidade feminina, como causa originária, algo que se dá no momento da concepção dos seres humanos. Para o Budismo, gênero, portanto, está ligado às capacidades femininas ou masculina, e não às genitais e órgãos

sexuais, embora estes façam parte do que também identifica o que é mulher ou homem. O comentário segue na mesma estrutura para explicar de que forma a capacidade masculina dá origem a expressões tipicamente masculinas, que, segundo os ensinamentos budista, seriam próprios dos homens e não de mulheres (ANDERSON, 2020).

É importante ter em mente que, embora para o budismo o conjunto de características e expressões pelas quais hoje entendemos por gênero não sejam definidos pelos órgãos sexuais e genitais, mas sim pelas capacidades (femininas e masculinas), desta forma, não seria apropriado, para o budismo, falar de gênero separado de sexo e é por isso que, a partir de então, trataremos de ambos, juntos: sexo/gênero.

É provável que esta discussão para delimitar o que é próprio do feminino e próprio do masculino, desenvolvendo um sistema de categorias próprios como *indiya* e *liṅgam*, tenha se dado durante uma necessidade do Buda em construir uma identidade própria para a comunidade budista. Parte dessa identidade era baseada na exigência de que todos tivessem que vestir um manto, raspar suas cabeças e carregar uma tigela. Muito mais que um ato de humildade, esta demanda fazia parte da necessidade do Buda em se diferenciar diante da presença do “outro”, ou seja, de outras comunidades religiosas ascéticas, que naquele tempo, faziam suas práticas e mendicância em corpos nus, por exemplo, os jainistas. O manto era um acessório obrigatório antes de receber a ordenação monástica, e ao usá-lo e raspar a cabeça, homens e mulheres deixavam suas marcas generificadas para trás, algo incontornável para os outros religiosos ao expor suas genitais constantemente (MAES, 2016; VIMALA, 2021). Sendo assim, era preciso definir e deixar claro, de onde vem determinadas características, o que viria a ser cada uma delas, quais funções teriam, a quem pertencia cada uma delas. Esta é também a justificativa pela qual, muitas mulheres ao entrar no *Saṅgha* eram submetidas a uma extensa análise para comprovar aquilo que são e de que forma isso deveria ser comprovado, como veremos mais adiante.

2.2.3 – O sexo/gênero do Buda e a valorização da masculinidade

Nos textos clássicos do cânone budista e diversos comentários posteriores, o Buda é descrito como o “grande homem”, o “ser supremo”, um referencial de masculinidade, com grande virilidade, alguém com as mais perfeitas características físicas, e extraordinariamente belo. Assim também eram considerados os *bhikkhus*, atraentes, habilidosos e viris, do mais novo ao mais belo, alvos do desejo sensual feminino. Para o Budismo, assim como para a cultura indiana antiga, a boa aparência física era considerada fruto de méritos conquistados em

vidas passadas e desta forma, é compreensível que o Buda seja retratado como alguém que conquistou o mais alto grau de desenvolvimento. Mulheres e outros homens menos afortunados em relação a um corpo considerado saudável, belo e viril, eram considerados produto do acúmulo realizações negativas em vidas passadas (POWERS, 2009).

Powers (2009, p.19) argumenta que o corpo ideal para o Budismo indiano “foi um terreno público em que verdades sociais foram inscritas, mas também um lugar no qual contradições sociais surgiram.” Este conceito de masculinidade e do homem supremo se estabeleceram como um modelo hegemônico, o que por sua vez criou uma noção de normatividade na qual a comunidade religiosa foi construída, determinando parâmetros considerados naturais e corretos.

Não há exatamente como saber de fato como o Buda histórico se parecia, apenas é possível ter uma imagem, até certo ponto fictícia, de como ele foi a partir das descrições contida nos textos criados por seus seguidores. Nestas obras, é dito que o Buda possui dois tipos de poderes, uma poderosa sabedoria (*ñāna-bala*) e um poderoso corpo (*kāya-bala*), e ambos são de igual importância, embora tenha-se dado muito mais relevância ao primeiro. Este poderoso corpo era descrito como possuidor de trinta e duas marcas, algumas delas provavelmente extremamente superlativas, como por exemplo: braços tão longos que as mãos tocavam os joelhos sem ele precisar se curvar, uma pele dourada, tão macia e delicada que nenhuma poeira ou sujeira poderia se instalar na superfície, entre outras características que juntas em um só corpo seriam improváveis para um ser humano. Entretanto, estas marcas são atributos que aparecem frequentemente na literatura budista para identificar o Buda histórico e servindo também como uma matriz, um conjunto de parâmetros que poderiam indicar o surgimento de outros Budas. Desempenhavam ainda, mais uma vez, a função indenitária do líder religioso budista contra outras ideias vigentes na cultura indiana, uma vez que vedas, brâmanes, jainistas e outros movimentos da época também criavam seus próprios meios de personalizar e supervalorizar deuses e líderes com altos feitos espirituais (POWERS, 2009).

Sua masculinidade é relatada e supervalorizada por meio de diversos títulos que lhe são atribuídos: “líder dos homens”, “um deus entre os homens”, “o melhor dos homens”, “rei dos reis”, “rei do Dharma”, “o melhor do mundo”, “vitorioso em batalha”, “esmagador de inimigos”, “um homem touro”, “um leão destemido”, “um elefante selvagem”, “um garanhão”, etc. (POWERS, 2009, p. 26). A sociedade indo-ariana valorizava o ideal de corpo do guerreiro, então estas figuras de linguagem e símbolos que representam extrema força, valentia, resiliência, majestade e virilidade, eram qualidades essenciais para retratar o Buda. Entretanto, naquele momento, havia um movimento intelectual que aos poucos estabelecia uma quebra de

paradigma, em que sabedoria, serenidade e gentileza também eram valorizadas. Desta forma, era importante atribuir ao Buda as capacidades necessárias para que pudesse obter sucesso em sua trajetória.

Segundo Cabezón (2017), estes traços conferidos ao Buda, servem para afirmar um personagem biologicamente nascido como homem, de aparência masculina, com um corpo funcional, saudável e normativo, que possuía um pênis e testículos considerados perfeitos, alguém que era tão atrativo às mulheres, como admirado pelos homens. Contudo, havia também uma outra perspectiva, oposta a esta, na qual era minimizada sua masculinidade e sexualidade, especulações que surgem ainda durante sua vida, após sua iluminação, e que é fortalecida após sua morte. Muitas destas ideias, a princípio, surgem como elaboração para explicar uma de suas trinta e duas marcas, especificamente o caráter especial de sua genitália.

No capítulo *Lakkhaṇasutta* (as marcas de um grande homem) do *Dīgha Nikāya* (longos discursos), a genital do Buda é descrita da seguinte forma: “suas partes íntimas (genitália) estão cobertas por um prepúcio” (*kosohitavatthagayho hoti* – DN 30, SUJATO, n.d.-d). Em comentários ao cânone páli e outros textos mais tardios *mahāyānistas*, surgem formulações que trazem outros detalhes, por exemplo, comparar o pênis do Buda ao de um elefante ou garanhão (cavalo), que geralmente ficam retráteis, próximos ao abdômen, contraídos para dentro do prepúcio ou escroto. O próprio texto *Lakkhaṇasutta* explica cada uma das marcas, e o motivo dado para tal aparência de seu pênis se deve ao acúmulo de bons méritos e a um renascimento celestial antes desta última vida, o que indicaria que o Buda haveria transpassado suas necessidades sexuais e teria a capacidade de conter sua virilidade e sexualidade (CABEZÓN, 2017; SUJATO, 2017).

Exceto em circunstâncias em que era necessário provar seu sexo biológico (masculino) e seu corpo normativo (de um grande homem) como no seu nascimento ou para procriar, ainda quando jovem, seria dito que seu pênis estaria sempre recluso na maior parte de sua vida (CABEZÓN, 2017). Após sua morte, diversas especulações a respeito da natureza divina do corpo do Buda surgiram. Para os indianos, era difícil aceitar que alguém considerado um homem supremo, com tamanha capacidade de realização, maior inclusive que qualquer deus conhecido naquele tempo, não poderia ser um mero mortal. Powers (2009, p.166) cita conceitos estabelecidos por Vasubandhu em um trabalho conhecido como “compêndio do mais alto conhecimento”, em que é descrito dois corpos do Buda, um corpo físico (*rūpa-kāya*) e um corpo da verdade ou corpo dármico (*dharma-kāya*). O primeiro estaria suscetível à impermanência e à morte, o segundo seria fruto de boas qualidade e sabedoria e não estaria suscetível à degeneração e à impermanência. Enquanto o corpo físico com todas as suas perfeitas

características teria o potencial de atrair e converter seguidores, seu outro corpo representava seus ensinamentos e era capaz de permanecer através da memorização das suas mais exaltadas qualidades, sendo foco de reverência. Segundo Vasubandhu, “não se deve tomar refúgio no corpo físico do Buda, mas em suas extraordinárias qualidades mentais” (POWERS, 2019, p.166).

Esta nova concepção de um verdadeiro corpo do Buda e da duração de sua vida, estabeleceram outras visões a respeito de seu sexo/gênero. No *Mahāyāna Mahāparinirvāṇa Sūtra*, por exemplo, é dito o seguinte:

Ó meu caro bom homem! É como no caso das pessoas que vivem neste mundo. Homens e mulheres escondem suas genitais atrás das roupas porque é algo feio de se ver. Aqui, quando falamos de esconder, não é assim com o *Tathāgata*¹³. Ele há muito tempo eliminou a genitália. Como ele não tem tal característica, não há razão para esconder algo (YAMAMOTO, 2007, p.61).

Neste texto o Buda teria deixado explícito que haveria transcendido o conceito de sexo/gênero de seu corpo e que não haveria necessidade para discutir seu genital, uma vez que cobrir ou não cobrir algo que não existia, seria indiferente. Outro texto como o *Avatamsaka Sūtra* afirma que o corpo do Buda não despertaria qualquer desejo sexual, nem mesmo em mulheres com intensa sexualidade (CABEZÓN, 2017). Sujato (2017), sugere que a morfologia da genital do Buda descrita nos textos, como um pênis retraído, coberto (ou escondido) pelo saco escrotal insinuaria características encontradas em pessoas intersexo¹⁴, em que o genital pode apresentar traços de ambos os sexos (masculino e feminino). Ficaria, nesta hipótese, subentendido, que a necessidade de descrever a masculinidade do Buda com tantos superlativos seria uma maneira de garantir sua reputação diante de um genital fora dos padrões normativos requeridos pela Índia antiga. Entretanto, importante frisar que tal especulação seria fruto apenas de uma interpretação a partir de novos conceitos medicinais contemporâneos, não sendo possíveis aqui de provas suficientes para provar tal afirmação.

Apesar de haver duas correntes interpretativas a respeito do sexo/gênero do Buda, ora focando em suas capacidades físicas ultra masculinizadas, ora enfatizando suas qualidades

¹³ Tathāgata é um termo em páli, utilizado pelo Buda para se referir a ele mesmo. Pode se referir tanto a “aquele que já se foi” ou “aquele que ainda não se foi”.

¹⁴ Segundo definição utilizada pela Organização das Nações Unidas, em trabalhos na busca pela criação, manutenção e fortalecimento de direitos humanos para a população LGBTI, pessoas intersexo são aquelas que nascem com características sexuais físicas ou biológicas, como anatomia sexual, órgãos reprodutivos, padrões hormonais e/ou padrões cromossômicos, que não se encaixam nas definições típicas de masculino ou feminino. Estas pessoas podem ou não apresentarem ambas as características típicas do sexo masculino e feminino. O termo foi sugerido no começo do século XX, porém apenas legalmente aceito e massivamente disseminado a partir de 2013 e 2015 quando países como Austrália e Malta aprovaram leis de proteção contra pessoas intersexo, oficializando inclusive a categoria de terceiro sexo. O termo hermafrodita, portanto, passou a cair em desuso devido sua conotação pejorativa, além de ser um conceito biologicamente não aplicável a seres humanos (CARPENTER, 2019).

psíquicas e um corpo cósmico transcendental, para além de um determinado sexo/gênero, tanto o budismo da Índia antiga quando as tradições *mahāyānistas* consideraram os feitos do mestre como algo de uma capacidade masculina, sendo inquestionável eu o Buda seria, portanto, um homem (POWERS, 2009; CABEZÓN, 2017).

2.2.4 – Atividades sexuais dissidentes e sexo/gêneros discordantes no Budismo

Até aqui, pudemos entender que para o Budismo, gênero e sexo são sinônimos, são fruto de uma capacidade masculina ou feminina estabelecida desde a concepção dos seres, selecionada de acordo com antecedentes *kármicos* e que produziria, então, corpos binários. A ordenação e prática budistas era possível para ambos os seres, masculinos e femininos e qualquer atividade sexual foi proibida dentro da comunidade, fosse ela entre pessoas de sexo oposto ou entre pessoas de mesmo sexo. Neste sentido, pode parecer que o Buda tratou de maneira igual, tanto o sexo entendido hoje como heterossexual quanto o homossexual.

Diferente de outras matrizes religiosas da Índia do tempo do Buda, o Budismo não considerou um terceiro gênero formalmente, porém, o código monástico prevê alguns impedimentos em relação à ordenação de outras variações de gênero ou sexualidade destoantes (ZWILLING, 1998). Estes outros casos também aparecem ao longo da extensa matriz de proibições de atividade sexual definidas pelo Buda para o *San̄gha*, orientando até mesmo um certo distanciamento destes seres pelo bem da boa reputação da comunidade (ZWILLING, 1998; HARVEY, 2000; ANDERSON, 2020; ARTINGER, 2021; VIMALA, 2021).

Como vimos anteriormente, o termo *Napumsaka* foi largamente utilizado entre os indianos no último período Védico (800-600 AEC) para se referir ao terceiro-gênero/sexo, significando, “nem masculino, nem feminino”, ainda que para designar alguém nascido biologicamente masculino e assim não feminino, porém carregando características femininas e por isso não podendo ser considerado do gênero/sexo masculino. Mais tarde, outros termos como *klība* e *ṣaṇḍha* surgiram para designar certas sub-classificações dentro do guarda-chuva *napumsaka*, desta vez especificando questões da sexualidade: diferenças em órgãos sexuais, preferências sexuais fora da normatividade e principalmente impotência sexual. O Budismo, entretanto, foge a estas classificações utilizando em seu código monástico outros dois termos: *ubhatobyañjanakas* e *paṇḍakas* (ZWILLING 1992, 1998; HARVEY, 2000; ANDERSON, 2020; ARTINGER, 2021; VIMALA, 2021).

Ambas as classificações aparecem na coletânea *Vinaya-piṭaka*, sendo a primeira menção sobre ambas encontrando-se nas revisões e análises do primeiro *pārājika* ou *methunadhamma*

(regras sobre conduta sexual que geram expulsões) contido no *Pāṭimokkha* (código monásticos). O trecho em questão detalharia com quais seres deve-se evitar qualquer tipo de atividade sexual que envolva contato entre as genitais. Desta forma, além do gênero/sexo masculino e feminino definidos a partir da quantidade de orifícios os quais são proibidos ter contato sexual, o Buda adicionaria outras duas possibilidades:

Existe três tipos de fêmeas: pessoa fêmea, não humano fêmea, animal fêmea; existe três tipos de *ubhatobyañjanaka*: pessoa *ubhatobyañjanaka*, não humano *ubhatobyañjanaka*, animal *ubhatobyañjanaka*; existe três tipos de *paṇḍaka*: pessoa *paṇḍaka*, não humano *paṇḍaka*, animal *paṇḍaka*; existe três tipos de macho: pessoa macho, não humano macho, animal macho. (...) O monge comete um ato ofensivo que implica em expulsão se ele tiver relação sexual com uma pessoa *ubhatobyañjanaka* através de três orifícios: o ânus, a vagina, ou a boca; (...) O monge comete um ato ofensivo que implica em expulsão se ele tiver relação sexual com uma pessoa *paṇḍaka* através de dois orifícios: o ânus, ou a boca; (Vin Bu Pj 1, BRAHMALI, n.d.-a)

As regras sobre relação sexual se repetem para cada um dos quatro sexos/gêneros e suas três possibilidades de espécie. Estas outras classificações de sexo/gênero aparecem novamente no *Vinaya-piṭaka* no capítulo *khandhakas* (tópicos legislativos), no primeiro item, chamado *mahākhandhaka* (grande tópico) que entre outras coisas orienta sobre o sistema de ordenação e que seres estariam elegíveis a serem ordenados. Segundo o texto, o Buda teria comentado certas passagens contendo diretrizes, tais como:

Uma certa vez, um tal *paṇḍaka* teria sido ordenado monge. Ele encontrou jovens monges e disse, “Venham, veneráveis, façam sexo comigo.” Os monges evitaram-no dizendo, “Vá embora, *paṇḍaka*. Nós não te queremos.” Ele então encontrou grandes e gordos noviços, disse o mesmo, e recebeu a mesma resposta. Ele então foi ao encontro de cuidadores de animais e mais uma vez disse o mesmo, e eles fizeram sexo com ele. Sobre tal situação, reclamaram e criticaram, “Estes monges ascetas são *paṇḍakas* e estes que fizeram sexo com eles não. Nenhum deles é celibatário.” Os monges ouviram aquelas reclamações, disseram ao Buda e ele disse: “Um *paṇḍaka* não deve receber a ordenação plena. Se ele receber, ele deve ser expulso.” (...)

Uma certa vez, um *ubhatobyañjanaka* teria sido ordenado monge. Ele teria cometido relações sexuais e fez com que outros também fizessem o mesmo. Monges disseram ao Buda, que então disse, “Um *ubhatobyañjanaka* não deve receber a ordenação plena. Se ele receber, ele deve ser expulso” (Vin Kd 1, BRAHMALI, n.d.-b).

Em diversas outras passagens encontradas ao longo do *khandhakas* o Buda especifica que tais pessoas não devem ser ordenadas, porém as razões não são dadas, apenas que a estes não é permitido o ingresso na comunidade. O trecho acima seria o único a apontar uma possível explicação para tal negação, ou seja, o fato de que estas pessoas quebrariam uma importante regra de conduta e colocariam a reputação do *Saṅgha* em risco diante da comunidade leiga.

O termo *paṇḍaka*, diferente de *ubhatobyañjanakas*, aparece mencionado brevemente e sozinho em dois curtos discursos contidos na coletânea *Aṅguttara Nikāya*, quarto livro do *Sutta-piṭaka*. A primeira menção está localizada no “livro dos cinco” (AN 5.102, SUJATO, n.d.-b) intitulado “Suspeita”, em que o Buda menciona cinco motivos em que um monge ter sua

conduta questionada, ainda que ele seja considerado um *bhikkhu* idôneo. Um destes cinco motivos seria um monge ser visto recebendo doação de *paṇḍakas*. Já a segunda menção é encontrada no “livro dos dez” (AN 10.32, SUJATO, n.d.-c) intitulado “Suspendendo a recitação do código monástico”, em que o Buda explica a Upāli 10 motivos para que se faça esta interrupção, sendo duas delas a presença de *paṇḍakas* na assembleia ou a discussão sobre se alguém da comunidade seria considerado ou não *paṇḍaka* estivesse inacabada.

Segundo Vimala, (2021) o corpo geral do código monástico é desenvolvido em meio a discussões e disputas da época do segundo concílio, os quais tinham como principal tema divergências a respeito de detalhes sobre a conduta de monges e monges, bem como processos de ordenação. Muitas revisões e particularidades são adições tardias, algumas delas fruto da construção de uma identidade budista diante do cenário religioso da época, em que o Budismo precisava se estabelecer e se afirmar contra lideranças brâmanes e jainistas. Neste sentido, implementar regras específicas e evitar contato com certos membros da sociedade indiana eram essenciais para garantir a boa reputação da comunidade e deixar claro os valores da ordem diante de outras religiões (VIMALA, 2021). Neste sentido, dada a baixa frequência de menções a *ubhatobyañjanakas* e *paṇḍakas* ao longo do cânone, é razoável a hipótese que estas sejam adições posteriores ao Buda, visto ainda que grande parte. Cabezón (2017) chama atenção para o fato de que, a especulação budista sobre sexo/gênero não é uniforme e que muitas vezes é inclusive inconsistente, apontando que “compreender a heterogeneidade da construção budista sobre sexo, gênero e desejo é uma salvaguarda importante contra a tendência de retratar a especulação budista como perfeita e homogênea; pois claramente não era” (CABEZÓN, 2017, 327).

Demais menções e explicações a respeito destes outros seres são encontradas em tratados e comentários à doutrina, ou seja, literatura pós-canônica desenvolvida séculos mais tarde. Entre eles, estudos revelam que as principais contribuições estariam relacionadas a Buddhaghosa e Vasubandhu, filósofos religiosos budistas que viveram entre o quarto e quinto século EC (ZWILLING 1992, 1998; HARVEY, 2000; CABEZÓN, 2017; ANDERSON, 2020; ARTINGER, 2021; VIMALA, 2021).

2.2.4.1 – *Ubhatobyañjanakas*¹⁵

Alguns estudiosos por muito tempo traduziram o termo como hermafrodita (SWEET, ZWILLING, 1993; ZWILLING, 1992, 1998; JACKSON, 1998; HARVEY, 2000; GYATSO,

¹⁵ Em sânscrito, *ubhatovyañjanaka*.

2003; RHYS DAVIDS, 2004; SCHERER, 2006; NANAMOLI, 2010; SANGPO, 2012; CABEZÓN, 2017), um tipo de classificação atualmente já em desuso, substituída por intersexo, uma outra nomenclatura utilizada por pesquisas mais recentes (ANDERSON, 2020; SCHERER, 2016, 2021), ou ainda outras pesquisas que sugerem não traduzir o termo (ARTINGER, 2021; VIMALA, 2021) sob a argumentação de que nenhuma nomenclatura contemporânea daria conta de expressar adequadamente tal classificação utilizada pelo Buda e outros textos budistas.

O termo na língua páli faz parte da junção de duas palavras, *ubhato*, que significa “dos dois jeitos”, “duas vias”, ou “dois lados”; e *byañjana*, que significaria “marca, atributo, sinal característico”; podendo ser literalmente traduzido, portanto, como “quem possui as duas características”, neste sentido, que apresentariam ambos os sexos/gêneros masculino e feminino. No *Vinaya* chinês, o termo encontrado para se referir à *ubhatobyañjanaka* é 二根, que pode ser traduzido como “quem apresenta as duas capacidades”, tanto a capacidade masculina quanto a capacidade feminina.

Além da variação entre as possíveis formas de nomear estes seres, em páli, quem apresenta ambas as características dos dois sexos/gêneros, em chinês, quem apresenta capacidades feminina e masculina, há também uma variação de opiniões entre os comentadores da doutrina sobre qual seria a morfologia exata destes seres e quais seriam as causas para esta morfologia. Yaśomitra, em seu comentário sobre o *Abhidharma*, relata que *ubhatobyañjanakas* possuem duas genitais, porém estas seriam “deficientes” pois eles possuem um corpo desviante, e desta forma apenas poderiam promover um pouco de prazer sexual, o que apontaria para o fato de que apenas genitais “normais” que seriam capazes de produzir muito prazer sexual. Já outro comentador do *Abhidharma*, Sthiramati, define que *ubhatobyañjanakas* possuem genitais perfeitamente funcionais e que seriam bissexuais, ou seja, com seus órgãos masculinos penetrariam mulheres, já com seus órgãos femininos, seriam penetrados por homens (CABEZÓN, 2017). Buddhaghosa, por outro lado, afirma que *ubhatobyañjanakas* possuem apenas uma única genital, mas que teria a capacidade de metamorfosear para a genital oposta de acordo com o desejo sexual por pessoa de mesmo sexo/gênero (CABEZÓN, 2017; ANDERSON, 2020; VIMALA, 2021). Entretanto, a explicação para tal fenômeno é um tanto contraditória e traz argumentos antagônicos a formulações já postas pelo Buda, conforme descrito no *Atthasālinī*, seu comentário ao capítulo *Dhammasaṅgaṇī* do *Abhidharma theravādin*:

Ubhatobyañjanakas possuem uma capacidade ou as duas? Apenas uma, e esta seria a capacidade feminina para *ubhatobyañjanaka* feminina e a capacidade masculina para

ubhatobyañjanaka masculino. Sendo assim, não deveria haver existência deste tal tipo de *ubhatobyañjanaka* (**com duas capacidades**). Pois diz-se que a capacidade feminina é a razão da genital (**marca-característica**). Então, o *ubhatobyañjanaka* masculino não tem esta capacidade? Em tal, a capacidade feminina não é a razão de sua genital, devido sua invariável ausência. Sendo assim, quando em uma *ubhatobyañjanaka* feminina surge um pensamento libidinoso por uma mulher, então a genital masculina é manifestada, e a genital feminina é escondida e oculta; e assim, vice-versa. E se em tais pessoas a capacidade fosse a causa da última genital, então sempre haveria uma persistência de ambas as capacidades. Mas na realidade não há tal persistência. Portanto, deve-se entender que em *ubhatobyañjanakas* a capacidade não é a razão da genital. Qual é então a razão? O pensamento libidinoso, amigo do *kamma* (passado), esta é a razão. E porque há apenas uma das capacidades em *ubhatobyañjanakas*, portanto, *ubhatobyañjanaka* feminina pode engravidar e fazer com que outra pessoa engravide; já *ubhatobyañjanaka* masculino pode fazer com que outra pessoa engravide, mas ele mesmo não engravida (RHYS DAVIDS, 2004, p. 421, tradução nossa adaptada, frisos nossos).

Em um outro trabalho, desta vez no *samantapāsādikā*, comentário ao *Vinaya theravādin*, Buddhaghosa repete a mesma explicação acima, mas adiciona:

Em casos de *ubhatobyañjanakas*, por causa do *kamma* que dá origem às características femininas e *kamma* que dá origem às características masculinas, há para eles as características de ambos. Com a característica masculina agem de forma transgressora através da relação sexual com mulheres. Tendo encorajado a outro, causariam ação em sua própria característica feminina (VIMALA, 2021, p.27, tradução nossa adaptada).

Em ambos os textos, Buddhaghosa não explica como acontece a mudança genital, apenas dá por verdadeiro o fato, afirmando que tal transição espontânea é razão do karma e pensamentos sexuais por determinada pessoa de determinado sexo/gênero que faz necessária tal mudança. Porém, ora o autor afirma que há apenas um genital, ora ele afirma a presença de ambos. Cabezón (2017) chama atenção para esta inconsistência em certas obras referentes a *ubhatobyañjanakas*, como um possível desentendimento daquilo que seria uma bissexualidade entre homens e mulheres, uma vez ainda que Buddhaghosa afirma também da impossibilidade de *ubhatobyañjanaka* ter as duas capacidades ao mesmo tempo. Neste sentido, o comentarista contraria ainda a tese levantada pelo Buda de que a capacidade feminina é a causa para o surgimento de características femininas (tais como a genital), assim do mesmo jeito com a capacidade masculina. Para este caso, Buddhaghosa é enfático ao dizer que as genitais não seriam causadas pelas capacidades, mas sim pelo *karma* e/ou, pensamentos libidinosos.

Um outro texto, desta vez encontrado no cânone chinês (*taishō tripiṭaka* 大正藏¹⁶), um comentário ao *Vinaya* considerado equivalente ao *samantapāsādikā* (VIMALA, 2021), adiciona uma variante entre os dois modelos anteriormente proposto para *ubhatobyañjanakas*:

¹⁶ *Taishō-tripiṭaka* refere-se à versão mais conhecida do cânone budista em chinês. O termo completo desta versão é *Taishō Shinshū Daizōkyō* ou em chinês: 大正新脩大藏經.

Existe três tipos de *ubhatobyañjanakas* (二根): aqueles que podem fecundar e conceber; aqueles que podem fecundar, mas não podem conceber; e aqueles que não podem fecundar, mas podem conceber. Estes três tipos de pessoas não têm permissão para se tornar monges e receber todos os preceitos. Se eles já tiverem recebidos todos os preceitos, eles devem então ser expulsos (*Taishō* T24 1462: 0792c03-0792c06¹⁷; VIMALA, 2021, p. 28, tradução nossa).

Em outro texto comentário, a mesma passagem se repete, apresentando os três tipos já citados, mas adiciona que *ubhatobyañjanakas* teriam ambas as capacidades femininas e masculinas: “*ubhatobyañjanakas*: aquelas pessoas que apresentam as duas capacidades, masculinas e femininas (二根。謂一身具有男女二根)” (*Shinsan*¹⁸ X44 0744: 0450b01-0450b02¹⁹, VIMALA, 2021, p.28), contrariando o estipulado por Buddhaghosa, de que *ubhatobyañjanakas* apenas poderiam possuir uma das capacidades.

Partindo do princípio de que a possibilidade de conseguir tanto fecundar e como conceber uma gestação são propriedades hermafroditas inexistentes em um ser humano, a maneira como os comentaristas classificam estas pessoas tão pouco pode ser nomeada como intersexo (CARPENTER, 2019). Vimala (2021) acredita na possibilidade de que *ubhatobyañjanakas* fosse um referencial mitológico, não humano, uma vez que a mudança espontânea de sexo ou a viabilidade de conceber e fecundar, eram habilidades de muitos dos deuses e deusas védicos encontrados na Índia antiga.

Além disso, o termo *ubhatobyañjanakas* não é encontrado em nenhuma literatura indiana, exceto a budista, cujas breves menções em alguns textos do cânone e demais explicações em comentários tardios, aponta para uma possível adição posterior ao Buda, provavelmente inserida a partir do segundo concílio, época em que o *Vinaya* estava tomando forma (VIMALA, 2021). Outra possibilidade, levantada por nós, é de que as variações e ambiguidades genitais sempre foram comuns, classificadas como terceiro sexo de acordo com um conhecimento médico religioso-cultural-temporal já normatizante, que naturalizou funções reprodutivas e estigmatizou sistemas sexuais e de gênero fora deste esquema. Embora não exista, especificamente, uma literatura médica budista, Sweet e Zwilling (1993) afirmam que há diversas discussões farmacológicas e outros tipos de tratamentos nas primeiras literaturas monásticas, os autores afirmam que:

¹⁷ Texto original em chinês: 二根有三種：一者自受胎能令他受胎，二者自受胎不能令他受胎，三者不能自受胎能令他受胎。此三種人悉不得出家受具足戒，若已受具足戒，應滅擯 encontrado na base de dados Buddha Nexus, <<https://buddhanexus.net/chn/text/T24n1462>>

¹⁸ *Shinsan*, também conhecido como *Shinsan Zokuzōkyō* ou *Xuzangjing* ou ainda em chinês: 新纂大日本續藏經, que é uma versão suplementar do *Taishō-tripitak*.

¹⁹ Texto original em chinês encontrado na base de dados Buddha Nexus, <<https://buddhanexus.net/chn/text/X44n0744>>

Monges budistas do período clássico tiveram plena participação em práticas e pesquisas médicas indianas. Realmente, alguns dos mais importantes tratados e comentários médicos, incluindo o próprio *Suśruta*, foram atribuídos a autores budistas, e muitos monges budistas foram renomados por suas habilidades como médicos (SWEET, ZWILLING, 1993, p.598).

Esta maneira de tratar indivíduos com variações intersexuais é algo que transpassou o tempo, ideologias médicas e intervenções religiosas redefiniram e controlaram as fronteiras do comportamento e dos corpos, estabelecendo o que é aceitável ou não, como formas de controle social (CARPENTER, 2019).

2.2.4.2 – *Paṇḍakas*

Esta classificação encontrada nos textos budistas foi, por muito tempo, traduzida como “eunuco”, e de fato, em dicionários modernos da língua páli, *paṇḍaka* possui este tipo de definição como verbete. Entretanto, autores (SWEET, ZWILLING, 1993; ZWILLING, 1992, 1998; JACKSON, 1998; HARVEY, 2000; GYATSO, 2003; ANDERSON, 2020; SCHERER, 2006, 2016, 2021; ARTINGER, 2021; VIMALA, 2021) questionam essa escolha ao argumentar que se de um lado esta tradução é simplista e reducionista, dado ao amplo espectro ao qual a classificação é utilizada ao longo do cânone, por outro lado, o conceito de eunuco seria uma ideia alheia à cultura indiana pré-muçulmana. Estes autores sugerem que o termo não seja traduzido e que a palavra exata seja mantida, uma vez que não há um consenso sobre uma possível raiz etimológica para o termo (GYATSO, 2003; LIKHITPREECHAKUL, 2012; ANDERSON, 2020). Porém, Zwilling (1992), sugere que *paṇḍaka* é uma derivação das palavras *apa* (ausente) *aṇḍa* (ovos ou testículos) *ka* (sufixo), ou seja, em uma tradução literal, “aquele desprovido de testículos”, porém em um contexto de ausência de masculinidade ou virilidade, do que castração, da qual faz parte o contexto do termo eunuco. Neste sentido, *paṇḍakas* seria uma classificação do terceiro sexo, diferente de *ubhatobyañjanakas* (quem apresenta ambas as capacidades), sendo aquele que não é nem masculino, nem feminino, um termo escolhido pelo Buda como sinônimo para *napuṃsaka* (nem um, nem outro) ou *trīyāprakṛī* (terceiro sexo), ou ainda, em alguns casos, *klība* (travestismo) e *ṣaṇḍha* (que não possui as genitais) (SWEET, ZWILLING, 1993; ZWILLING, 1992, 1998; HARVEY, 2000; GYATSO, 2003; ANDERSON, 2020; VIMALA, 2021).

Paṇḍakas são compreendidos como pessoas socialmente estigmatizadas, incapazes de se absterem de sua sexualidade, muitas vezes descritos como alguém com intenso impulso sexual, com interesse particular por atividade homossexual passiva (aquele que receberia a penetração), em certos textos, comparados até mesmo com prostitutas ou outras classes sociais

baixas de comportamento desviante. É, inclusive, devido a esse forte e incontrolável libido, que o termo eunuco se faz inapropriado como tradução, uma vez que eunucos são considerados homens castrados com perda total de libido (ZWILLING, 1992, 1998; JACKSON, 1998; LIKHITPREECHAKUL, 2012; ARTINGER, 2021; VIMALA, 2021). Grande parte das menções a *paṇḍakas* são feitas ao longo do *Vinaya*, em grande parte nas instruções sobre a primeira penalidade que relata atividades sexuais a serem evitadas, mas também em textos legislativos que apontam quem deve ou não ser ordenado, sendo *paṇḍakas* proibidos de se tornarem *bhikkhus* ou *bhikkhunīs*. Ambos os códigos monásticos trazem referências ao termo, porém o código feminino é o único a fazer alusão a existência de *itthipaṇḍakas*, indicando a possibilidade desta outra variação da tipologia (ZWILLING, 1992, 1998; HARVEY, 2000; ARTINGER, 2021; VIMALA, 2021).

Outros textos, fora do cânone *theravādin*, elaboram mais detalhes sobre a natureza de *paṇḍakas*, especificando até cinco tipos diferentes de acordo com uma série de parâmetros como comportamento sexual e características genitais. De acordo com Gyatso (2003), o possível texto mais antigo que faria menções a esta tipologia seria o *Vinayavastu*, contido no *Mūlasarvāstivāda Vinaya*, esta seria a única versão de um cânone budista que faria tal detalhamento de *paṇḍakas*, estas sub-classificações aparecem entretanto em diversos outros comentários ao *Vinaya*, sendo o mais citado entre pesquisas e estudos (ZWILLING, 1992, 1998; JACKSON, 1998; LIKHITPREECHAKUL, 2012; HARVEY, 2019; SCHERER 2021; ARTINGER, 2021; VIMALA, 2021), a obra *theravādin Samantapāsādikā* creditada ao Buddhaghosa. A lista aparece no trabalho de outros comentaristas como Guṇaprabha e Yaśomitra (GYATSO, 2003).

De acordo com o ... Buddhaghosa expões os cinco tipos da seguinte forma:

Paṇḍaka, monges, significa neste caso: *āsittapaṇḍaka*, *usūyapaṇḍaka*, *opakkamikapaṇḍaka*, *pakkhapaṇḍaka*, *napuṃsakapaṇḍaka*. Sobre estes cinco *paṇḍakas*: (1) *āsittapaṇḍaka*, aquele que acalma seu libido ao fazer sexo oral em um homem e tomar seu sêmen; (2) *usūyapaṇḍaka*, aquele que acalma seu libido ao assistir outros fazendo sexo; (3) *opakkamikapaṇḍaka*, aquele que teve sua genital removida em um ato violento; (4) *pakkhapaṇḍaka*, aquele que se torna *paṇḍaka* durante a fase minguante da lua, se comportando de maneira sexual imoral, mas que acalma seu libido durante a fase crescente da lua; (5) aquele que nasce nem masculino, nem feminino.

Paṇḍakobhikkhaveti ettha āsittapaṇḍako usūyapaṇḍako opakkamikapaṇḍako pakkhapaṇḍako napuṃsakapaṇḍakoti pañca paṇḍakā. (1) Tattha yassa paresaṃ aṅgajātāṃ mukhena gahetvā asucinā āsittassa pariḷāho vūpasammāti, ayaṃ āsittapaṇḍako. (2) Yassa paresaṃ ajjhācāraṃ passato usūyāya uppannāya pariḷāho vūpasammāti, ayaṃ usūyapaṇḍako. (3) Yassa upakkamena bījāni apanītāni, ayaṃ opakkamikapaṇḍako. (4) Ekacco pana akusalavipākānubhāvena kāḷapakkhe paṇḍako hoti, juṇhapakkhe panassa pariḷāho vūpasammāti, ayaṃ pakkhapaṇḍako. (5) Yo pana paṭisandhiyaṃyeva abhāvako uppanno, ayaṃ napuṃsakapaṇḍakoti (VIMALA, 2021, p.19-20; tradução nossa adaptada).

O *Vinayavastu* apresenta a mesma lista, ainda que com nomes diferentes²⁰. As menções se encontram na seção “Aqueles nomeados *paṇḍaka*”, do capítulo *Pravrajyāvastu* (Sobre aqueles que podem ser ordenados), que conta a estória de um casal *brahmin* que viviam em Śrāvastī e tiveram um filho que embora parecesse um garoto, não era nem feminino nem masculino, por isso *paṇḍaka*. Quando criança, ao brincar com seus amigos, mostrou sua genital para eles. Escandalizados, perguntaram o que ele era, ao que disse ser um *paṇḍaka*. Sabendo disso, seus pais o repreenderam e pediram para que não fizesse mais isso, e disse-lhe que ele era um *brahmin*. Quando jovem, encontrou um grupo de *bhikkhus* e pensou: “se eu me ordenar, eles podem assumir o papel masculino, enquanto eu posso assumir o papel feminino pra eles.”. O *paṇḍaka* então pediu permissão para ser ordenado, porém os *bhikkhus* questionaram se ele tinha a permissão de seus pais para tal. O *paṇḍaka* conseguiu tal permissão de seus pais e retornou ao grupo de *bhikkhus* solicitando ordenação mais uma vez, que desta vez permitiram. Depois de ordenado, o *paṇḍaka* mostrou sua genital para os monges, que espantados perguntaram: “o que é você? Você é quem chamam *paṇḍaka*?” Quando perceberam o ocorrido, foram então ao Buda para entender o que deveriam fazer. O Buda então diz: “*Paṇḍakas* não conseguem se aprofundar nos ensinamentos (Dharma) e nem manter as regras monásticas (Vinaya), por isso vocês devem expulsar aqueles chamados *paṇḍakas*. Se alguém abordar vocês dizendo que gostariam de se ordenar e entrar no caminho, vocês devem perguntar antes: ‘você não aquilo que chamam *paṇḍaka*, você é?’, pois se vocês permitirem isso, sem perguntar antes, cometerão uma violação” (*Vinayavastu Pravrajyāvastu*, 4.101 – 4.112²¹).

Se nos primeiros e mais antigos textos canônico, *paṇḍaka* surge como uma categoria genérica, da qual deve-se evitar contato sexual ou não, e proibida de ser ordenada. Textos posteriores tentam preencher uma lacuna de entendimento de quem deveria ser considerado *paṇḍaka* e porque não deveriam ser ordenados. Estas definições parecem ser fruto de um conhecimento posterior adquirido em discussões provindas de encontros com outras expressões religiosas das quais os vedas e brâmanes tinham maior aceitação e convivência com o terceiro sexo/gênero e jainistas que também evitavam contato e classificavam de acordo com sua doutrina, à sua própria maneira, a diversidade dissidente que havia sob o guarda-chuva

²⁰ Para maiores detalhes sobre comparações dos termos e descrições exatas entre o texto *Samantapāsādikā* e *Vinayavastu*, ver Gyatso (2003), outras referências de cânones registrados em sânscrito, ver Cabezón (2017), para um quadro comparativo das nomenclaturas utilizadas pela tradição *Theravāda* em páli, nas tradições *Mahāsaṅghika*, *Sarvāstivāda* e *Dharmaguptaka* no cânone chinês, assim como suas versões em sânscrito e tibetano, ver Vimala (2021).

²¹ Retirado da tradução do tibetano para o inglês do *Vinayavastu* encontrado no portal 84000 – translating the words of the buddha < <https://read.84000.co/translation/toh1-1.html> >

napumsaka, na Índia antiga. Para o Budismo, portanto, *paṇḍaka* se tornou uma categoria que agruparia pessoas diante de suas disfunções sexuais, suas expressões/papéis/práticas de sexo/gênero desviante e seu hiperlibido (ZWILLING, 1992, 1998; JACKSON, 1998; ARTINGER, 2021; VIMALA, 2021), ou até mesmo discretas patologias baseadas no critério da disfunção sexual ou impotência e incapacidade de reproduzir, atributos de alta estima na cultura indiana e que poderiam retirar a masculinidade ou feminilidade das pessoas, colocando-as numa posição social inferior (LIKHITPREECHAKUL, 2012).

Um texto canônico tardio chamado *Milinda Pañha* (Questões à Milinda), formulado por volta do final do primeiro século Antes da Era Comum, traz uma rápida citação sobre a capacidade de *paṇḍakas* e *ubhatobyañjanakas* de compreenderem os ensinamentos e conseguirem atingir o despertar. A obra conta sobre um diálogo entre o *bhikkhu* Nāgasena e o rei indo-grego Menandro I (Milinda), que em um determinado momento pergunta: “Venerável Nāgasena, aqueles que regulam suas vidas corretamente, todos eles alcançam a percepção da Verdade, ou há alguns deles que não conseguem?” Eis que Nāgasena responde que alguns sim, outros não; e curioso, Milinda pergunta quais não conseguiriam. Nāgasena, então, apresenta dezesseis exemplos de tipos de pessoas que não conseguem alcançar a percepção de discernimento e compreensão da Verdade última, entre eles *paṇḍakas* e *ubhatobyañjanakas*, mesmo que consigam se esforçar para regular suas vidas corretamente (Mil 6.3.8 RHYS DAVIS, 1890).

Os tratados budistas também tentam dar conta de explicar em detalhes as razões pelas quais tanto *paṇḍakas* quanto *ubhatobyañjanakas* são incapazes de praticar e realizar o Dharma. Em outra obra intitulada *Visuddhimagga* (Caminho para a purificação), Buddhaghosa, especifica os tipos de pessoas que são incapazes de atingir os níveis de concentração necessários para a prática. O autor cita especificamente a incapacidade de *paṇḍakas* e *ubhatobyañjanakas* realizarem a totalidade ou universalidade das coisas (*kaṣiṇa*), ensinamento explicado pelo Buda no texto *Kaṣiṇasutta* (Sutra da meditação na totalidade), contido no *Mahāvagga*, capítulo dos dez, do *Aṅguttara Nikāya*. Em seu comentário, Buddhaghosa então explica da seguinte forma:

Nenhuma *kaṣiṇa* pode ser desenvolvida por qualquer ser vivo descrito como o seguinte: “seres impedidos pelo *karma*, por impurezas ou por resultado do *karma*, quem carece de confiança, de zelo ou de entendimento, serão incapazes de entrar nos corretos e justos estados de méritos” Aqui, a citação “impedidos pelo *karma*”, refere-se àqueles que possuem mau *karma* que provê efeito imediato de renascimento. Por impurezas, aqueles que estão fixos em visões erradas, ou *ubhatobyañjanakas*, ou *paṇḍakas*. (...) “que não serão capazes de entrar nos corretos e justos estados de méritos” significa que eles serão incapazes de entrar no nobre caminho (AN 10.25, SUJATO, n.d., tradução nossa).

Outro proeminente comentador da doutrina, o filósofo budista indiano, da região de Gandhara, Vasubandhu, monge de tradição *Yogācāra*, traz outras camadas no esclarecimento sobre as razões de alguns seres não conseguirem atingir a realização espiritual. Em sua obra seminal intitulada *Abhidharmakośa-bhāṣya* (Comentários sobre o tesouro do *Abhidharma*), um estudo que utilizou como base o *Abhidharma* registrado em sânscrito da tradição *Sarvāstivāda*, Vasubandhu traz a seguinte explicação:

(...) de fato, *pañḍakas*, *ṣaṇḍhas* e *ubhatobyañjanakas* são alheios aos fatores poluentes (*saṃkliṣṭa*), que são a incapacidade de se conter, transgressões com imediata e progressiva retribuição, a remoção das raízes benéficas; e alheios aos fatores purificadores (*vaiyavadānika*), que são a capacidade de se conter, a aquisição de bons méritos e o desapego (Abhidh-k v.1 abb.1, SANGPO, 2012a, p. 466, tradução nossa).

Em outro trecho, Vasubandhu detalha um pouco mais sobre a incapacidade de se conter:

Quais seres são capazes de contenção e não contenção? [apenas] humanos são capazes de contenção e não contenção – com a exceção de *pañḍakas* e *ubhatobyañjanaka*. (...) *pañḍaka* não são capazes de contenção. Esse tipo de pessoa deve ser expulso. Por quê? (i) porque possuem impurezas de ambos os sexos/gêneros em um grau extremo; (ii) porque são incapazes de ponderação necessária para lutar contra depravação; (iii) Porque a virtude da consciência e vergonha está ausente; por que não são capazes de não contenção? (i) porque a intenção para cometer transgressão não é forte neles. (ii) porque não contenção é oposta a contenção: apenas pessoas que são capazes de contenção são capazes de não contenção. (...) Nem contenção nem não contenção pode surgir no corpo de *pañḍakas* e *ubhatobyañjanaka*, pois estes corpos são como terras saturadas com sal, onde nem trigo, nem plantas nocivas podem florescer (Abhidh-k v.2 bbg, SANGPO, 2012b, p.1370-1371, tradução nossa).

Na primeira passagem, Vasubandhu deixa claro o forte ímpeto de *pañḍakas* e *ubhatobyañjanakas* a cometerem ações (*karma*) transgressoras, resultado de um intenso desejo libidinoso e incapacidade de compreender os ensinamentos. São estes pujantes impulsos sexuais a causa da falta de disciplina e controle necessários para manter os preceitos morais (*sīla*) requeridos para não cometer as ofensas que causariam em expulsão (*pārājika*) do *Saṅgha*. No segundo texto, o autor elabora um pouco mais os motivos que não garantem que *pañḍakas* consigam praticar a contenção (*saṃvara*), que seria a falta de consciência (*ottappa*) e de vergonha (*hiri*), parâmetros necessários para evitar atos nocivos (*akusala karma*) (BUSWELL JR, LOPEZ JR, 2014; ARTINGER, 2021). Entretanto, em mesma passagem, Vasubandhu afirma que *pañḍakas* são incapazes de não contenção (*asaṃvara*), o que, em certo grau, tornaria seres de ação neutra, deixando a afirmação confusa e controversa.

Cabezón (2017) sugere que formulações e definições de *pañḍakas* e *ubhatobyañjanakas* são tentativas de criar uma comunidade de acordo com os padrões normativos daquele tempo, cujo binarismo homem-mulher eram necessários para conseguir o apoio da sociedade, principalmente no início da Era Comum, em que o Budismo está amparado e patronado por diversos reinados. Apesar disso, os textos canônicos e tratados posteriores, não indicam que

paṇḍakas seriam necessariamente homossexuais, ainda que em muitas passagens apontem um tipo masculino com inclinação a atividades sexuais com pessoa de mesmo sexo/gênero, esta tipologia apontaria essencialmente para uma categoria em que a masculinidade é ausente. Se por um lado, como vimos, a presença de um pênis e dois orifícios seriam suficientes para categorizar o sexo/gênero masculino, este pênis por sua vez precisa ser funcional, ser capaz de ereção e reprodução, sendo o homem aquele considerado pelo desejo de penetrar. Aqueles com ausência de masculinidade, disfunção sexual, presença ou ausência de genitália ou até mesmo a preferência pela relação sexual passiva, seria, portanto, classificado do sexo/gênero *paṇḍaka* (CABEZÓN, 2017).

2.2.4.3 – *Itthipaṇḍakas* e a sexualidade feminina

Como dito anteriormente, a versão feminina, *itthipaṇḍaka*, raramente é citada e somente aparece no cânone *theravādin* e *mūlasarvāstivādin*, sendo este último enumerando cinco tipos de *itthipaṇḍaka*, contra apenas uma menção no páli *bhikkhunīkkhandhaka*. Estes termos surgem durante o processo de ordenação das *bhikkhunīs*, em que as candidatas passam por um detalhado roteiro de perguntas, entre elas se a postulante à ordenação completa é *itthipaṇḍaka* ou *ubhatobyañjanaka*:

Você não tem genitais? Seus genitais estão incompletos? Você não menstrua? Você menstrua continuamente? Você sempre usa absorvente de menstruação? Você é incontinente? Você tem prolapso genital? **Você é *itthipaṇḍaka*? Você tem traços masculinos?** Você tem fístula? **Você é *ubhatobyañjanaka*?** Você tem alguma dessas doenças: hanseníase, abscessos, hanseníase leve, tuberculose ou epilepsia? você é humano? Você é uma mulher? Você está livre da escravidão? Você está livre de dívidas? Você é empregada do Rei? Você tem permissão de seus pais e marido? Você tem vinte anos? Você tem um conjunto completo de tigela e roupões? Qual o seu nome? Qual é o nome do seu mentor? (Vin Kd 20, HORNER, 1950, tradução nossa, grifo nosso)

Estas questões aparecem no código monástico feminino de outras tradições, em textos escritos em sânscrito que foram traduzidos em chinês e tibetano. Além de *itthipaṇḍaka*, outras três expressões despertam curiosidade por trazerem especificidades da sexualidade feminina: *animittā* (que não tem genital), *nimittamattā* (que tem a genital incompleta) e *vepurisikā* (que tem traços masculinos). O *Vinaya mūlasarvāstivādin* traz cinco variantes *itthipaṇḍaka*, assim como os tipos masculinos, relatados anteriormente, mas com outros critérios de definição. Quatro dos cinco tipos aparecem entre as perguntas feitas às noviças antes de sua ordenação final, mas na tradição páli não são consideradas *itthipaṇḍaka*: (1) *sadāprasravaṇī*: mulher que menstrua continuamente; (2) *alohinī*: mulher que não menstrua; (3) *sambhinnavyañjanā*: mulher com prolapso genital/retal; (4) *naimittikī*: mulher com genitais incompletos; (5)

viṣavyañjanakī: mulher com doença sexualmente transmissível. Ao que as classificações indicam, *itthipaṇḍaka* estaria associado a mulheres com ausência de feminilidade, ausência de genitais, problemas da saúde dos órgãos/genitais femininos, tais como distúrbios do ciclo menstrual e infecções sexuais. Do mesmo modo que na versão masculina os impeditivos se relacionam a questões fállicas, aqui há uma problematização com os órgãos/genitais da mulher, novamente colocando uma certa normatização de sexo/gênero como principal parâmetro de ordenação, sendo desviantes deste quadro, candidatos rejeitados e de que também deve-se manter distância (CABEZÓN, 2017; VIMALA, 2021).

Aqui, as atividades sexuais (homoeróticas ou não) de *itthipaṇḍakas* também não é questionada ou mencionada, uma vez que é pressuposto uma pessoa ordenada garantir a manutenção das regras monásticas e com isso o celibato. De uma maneira geral, o Vinaya também é falocêntrico em se tratando da sexualidade, já que apenas considera um ato sexual aquele que de alguma forma envolve a penetração, ou seja, o contato do pênis com algum orifício. O ato sexual penetrativo tem a maior gravidade e por isso o mais severo castigo, que seria a expulsão da comunidade. Entretanto, outros atos menores que envolve o prazer com o pênis, possui penalidades mais brandas, tais como a masturbação, que não acarreta exclusão. Com efeito, o prazer e sexualidade femininos passa praticamente despercebido no desenvolvimento do *pāṭimokkha*, por isso, *bhikkhunīs* são expulsas apenas se cometerem um ato sexual que envolva penetração, neste caso, quando envolve um homem. O código é severo ao ponto de banir uma mulher ordenada caso ela tenha qualquer outro tipo de contato com homens (ordenados ou não), sempre alguém do sexo/gênero masculino.

As demais restrições relacionadas à sexualidade feminina, se encontram no capítulo *Pācittiya* (ofensas que geram confissão) do *pāṭimokkha* das *bhikkhunīs*, que são encaradas de menor gravidade (*lahukāpatti*). Três delas são mais evidentes acerca do desejo e prazer feminino: *Talaghātakasikkhāpada* (sobre dar um tapa com a palma da mão), *Jatumaṭṭhakasikkhāpada* (sobre utilizar um dildo) e *Udakasuddhikasikkhāpada* (sobre a banhar-se com água). A primeira tem relação com uma história entre duas monjas, que ao terem pensamentos sexuais, entram no quarto juntas e batem na genital com a palma da mão. Ao ouvir o som, outras monjas entram no quarto e pergunta se estão tendo sexo com um homem, elas negam e contam o ocorrido. Ao saber do fato, o Buda proíbe tal ação. Já a segunda, tem relação com a ordenação de uma mulher que pertencia ao harém do rei. Certa vez uma *bhikkhunī* perguntou de que forma ela se satisfazia no período de inverno em que o rei não visitava o harém. A outra monja então conta sobre o dildo, o que seria e qual sua função e a curiosa *bhikkhunī* decide então fazer o mesmo. Outras *bhikkhunīs* ficam sabendo do fato e levam o

relato para o Buda, que proíbe o uso de qualquer objeto para penetrar a genital, especificando diversos tipos de materiais. Por fim, a terceira tem relação com o ritual do banho em água, em que certa vez, uma monja fez sua limpeza íntima muito profunda e acabou se machucando, ao saber do caso, o Buda deu instruções de como isso deveria ser feito, em que não mais que apenas dois dedos deveriam ser utilizados para a limpeza. Acima de dois dedos, era considerado uma falta e a *bhikkhunī* em questão deveria confessar (Vin Bi Pc 3, 4, 5; HORNER, 1942).

Outras regras são mais sutis, como: não tomar banho nua; não dividir a cama com outra *bhikkhunī*, não dividir um manto ou esteira com outra *bhikkhunī*, se alguma *bhikkhunī* massagear outra *bhikkhunī*, noviça ou dona de casa, ou receber massagem de alguma delas, sem motivo de doença (Vin Bi Pc 21, 31, 32, 90, 91, 92, 93; HORNER, 1942). Segundo Cabezón (2017), de certa maneira, até certo ponto, cânone budista menospreza a atividade homossexual feminina, considerando para as mulheres, apenas a atividade heterossexual como sexo, o que envolve uma relação com penetração, com um homem normativo.

Alguns autores costumam explicar o ponto de vista budista sobre sexo/gênero tomando emprestada a teoria do tetralema, ou em sânscrito, *catuṣkoṭi* (FAURE, 2003; ANDERSON, 2016; CABEZÓN, 2017; SCHERER, 2006, 2016, 2020, VIMALA, 2021), um sistema epistemológico utilizado por filósofos indianos e budistas para explicar os fenômenos a partir da estrutura de quatro fórmulas: x, não x, ambos x e não x, nem x e nem não x. Neste caso, ao analisar a literatura budista, percebe-se que a construção do sexo/gênero toma como ponto de partida a capacidade masculina, ou seja, o homem. Todos os parâmetros de análise utilizam aproximações ou distanciamento do que seria o sexo/gênero masculino, o que é um homem, e o que não é um homem. Sendo assim, teríamos o seguinte sistema, conforme o quadro 3 abaixo:

Quadro 3 – classificação budista de gênero/sexo utilizando o conceito tetralema

Tetralema/ <i>catuṣkoṭi</i>	x	não x	ambos x e não x	nem x, nem não x
Capacidade (<i>indriya</i>)	masculina	feminina	masc e/ou fem	nenhuma, nem outra
Características (<i>liṅga</i>)	<i>purisaliṅga</i>	<i>itthiliṅga</i>	ambos	nenhum, nem outro
Sexo/gênero	homem/ <i>purisa</i>	mulher/ <i>itthi</i>	<i>ubhatobyañjanakas</i>	<i>paṇḍaka</i>
Ordenação	permitida	permitida	proibida	proibida

Fonte: Elaboração própria.

2.2.5 – Transição de sexo/gênero no Budismo

Mudanças de sexo/gênero são relatadas em diversas tradições religiosas na Índia desde o período Veda em diante, sendo mais comum transições de homens para mulheres, alguns casos registrados de mulheres que transicionaram para homens, e segundo autores, raros são os casos de transições para o terceiro-sexo (SCHERER, 2006, 2020 CABEZON, 2017; KIEFFER-PÜLZ, 2018; DHAMMADINNĀ, 2019; VIMALA, 2021). A visão Budista sobre a mudança de sexo foi uma resposta a esta demanda já presente no cenário cultural em que o Buda surgiu e desenvolveu sua doutrina, porém com justificativas alinhadas ao seu sistema filosófico próprio, ou seja, um fenômeno assim como outros determinado pela agência da causalidade, ou seja, com profunda relação ao *karma* (GYATSO, 2003; SCHERER, 2006; KIEFFER-PÜLZ, 2018; ARTINGER, 2021; VIMALA, 2021).

Notas sobre transição de sexo/gênero aparecem no cânone de diversas tradições budistas, porém, à exceção de todas as escolas primitivas, os textos *theravādin* trazem este fenômeno entre as orientações da primeira *pārājika*, ou penalidade que intui expulsão da comunidade, que neste caso, era a proibição de relações sexuais com penetração. A estrutura destes textos legais é dividida em quatro seções: (1) parte introdutória, em que uma situação é dada; (2) a regra específica para determinada situação explicada palavra por palavra; (3) exemplos de casos em que são cometidas transgressões da regra e (4) exemplos em que a regra não é quebrada e não há ofensa (KIEFFER-PÜLZ, 2018). Esta é uma estrutura padrão para todos os *Vinayas*, porém os *theravādins* adicionaram uma espécie de apêndice contendo “estudos de casos” (*vinītavatthu*) dentro de cada uma das regras *pārājika* e *saṅghādisesa* dos *bhikkhus*. Estes casos também se encontram no cânone, porém localizados aparte destas regras em outra seção, chamada *Vinīta* (GYATSO, 2003; KIEFFER-PÜLZ, 2018; VIMALA, 2021).

Um dos diversos exemplos de situações citados no apêndice (*vinītavatthu*) do primeiro *pārājika* contido no *Pātimokkha theravādin* traz as seguintes orientações de como tratar a mudança de sexo/gênero de pessoas de ambos os *Saṅgha*:

Uma certa vez, as características de uma mulher surgiram em um monge. Então disseram ao Buda, que disse: “Monges, eu permito que tal praticante, com esta mesma ordenação com seu tempo como monge, seja transferido para a comunidade de monjas. As ofensas dos monges que são comuns com as monjas devem ser tratadas na presença das monjas. Para as ofensas dos monges que não são comuns com as das monjas, não haverá mais ofensa.”

Uma certa vez, as características de um homem surgiram em uma monja. Eles então disseram ao Buda, que disse: “Monges, eu permito que tal praticante, com essa mesma ordenação, com este mesmo tempo como monja, seja transferida para a comunidade de monges. As ofensas das monjas que são comuns aos monges devem ser tratadas na

presença dos monges. Para as ofensas das monjas que não são comuns com as dos monges, não haverá mais ofensa.”

Tena kho pana samayena aññatarassa bhikkhuno itthilingam pātubhūtam hoti. Bhagavato etamattham ārocesuṃ. “Anujānāmi, bhikkhave, taññeva upajjham tameva upasampadam tāniyeva vassāni bhikkhunīhi saṅgamitum. Yā āpattiyo bhikkhūnam bhikkhunīhi sādharmaṇā tā āpattiyo bhikkhunīnam santike vuṭṭhātum. Yā āpattiyo bhikkhūnam bhikkhunīhi asādharmaṇā tāhi āpattīhi anāpattī”ti.

Tena kho pana samayena aññatarissā bhikkhunīyā purisalingam pātubhūtam hoti. Bhagavato etamattham ārocesuṃ. “Anujānāmi, bhikkhave, taññeva upajjham tameva upasampadam tāniyeva vassāni bhikkhūhi saṅgamitum. Yā āpattiyo bhikkhunīnam bhikkhūhi sādharmaṇā tā āpattiyo bhikkhūnam santike vuṭṭhātum. Yā āpattiyo bhikkhunīnam bhikkhūhi asādharmaṇā tāhi āpattīhi anāpattī”ti (Vin Bu Pj 1, BRAHMALI, n.d., tradução nossa).

É preciso levar em consideração, em primeiro lugar, que é estranho tal situação se encontrar em uma regra relacionada à proibição de atos sexuais, uma vez que em nenhum momento, no caso citado, há nenhuma atividade que envolva sexo de qualquer tipo. Autores chamam atenção para esta evidência afirmando que tal presença de caso no meio desta regra apontariam para a confirmação desta passagem ser uma adição posterior, uma vez que a mesma passagem se encontra em uma seção diferente em outros cânones, especificamente próxima a orientações em relação à ordenação, o que em certa medida, faria mais sentido e estaria situada de maneira mais adequada e contextualizada (GYATSO, 2003; KIEFFER-PÜLZ, 2018; VIMALA, 2021).

Em relação ao fenômeno de mudança de sexo/gênero em si, não há muita explicação, porém dois pontos aqui se fazem importantes. O primeiro é que a mudança parece ocorrer de maneira súbita e espontânea. O segundo é o termo utilizado no texto para apontar a mudança de sexo/gênero: “*liṅgam*”, que como já analisamos, pode significar tanto o sexo biológico quanto as características atribuídas a determinado sexo biológico, sendo nos textos budistas utilizado para indicar uma coisa ou outra de acordo com o contexto, mas que neste caso, intui-se que implique no surgimento de ambas os significados. Em “*bhikkhuno itthilingam pātubhūtam*”, características de uma mulher surgiram em um monge, *liṅgam*/características deve ser interpretado como uma transição completa que inclui tudo aquilo que caracterizaria uma mulher, tornando o monge agora, uma monja (SCHERER, 2006; KIEFFER-PÜLZ, 2018; ARTINGER, 2021; VIMALA, 2021).

O restante da passagem são orientação de convivência da comunidade, uma adição à legislação do funcionamento dos grupos. A maneira breve como o Buda trata o fenômeno, mostra uma possível naturalidade deste tipo de evento. Ele dá por certa esta possibilidade e avança para instruções de como cada comunidade deve tratar esta pessoa, onde, segundo o texto, aquele ou aquela que transicionou, deve então ser transferido para o grupo o qual pertence seu novo sexo/gênero, sem nenhuma perda de status, garantindo sua ordenação e sua posição

hierárquica. Outro tema interessante nestes episódios retratados, diz respeito às ofensas que um determinado monge ou monja teriam até aquele momento da transição. Se alguma destas penalidades que determinada pessoa estava cumprindo, como por exemplo, uma suspensão ou necessidade de se confessar, tivesse paridade entre as duas comunidades, ou seja, fosse uma regra comum a monges e monjas, de agora em diante, deveria ser reportada à comunidade destino que a pessoa em questão seria direcionada. Caso a penalidade não tivesse correlação, o débito seria simplesmente sanado, sendo assim, a pessoa que passou pela transição não precisaria mais cumprir tal castigo (KIEFFER-PÜLZ, 2018; VIMALA, 2021).

Demais explicações apenas aparecem em comentários e sub-comentários ao *Vinaya* feitos séculos mais tarde. Buddhaghosa detalha os processos de mudança de sexo/gênero em algumas de suas obras, como o *Samantapāsādikā* e o *Atthasālinī*. Como já vimos, conforme este autor, a presença de *liṅgam* é consequência de *indriya* e que esta relação se dá no momento da concepção como resultado do *karma*, ou seja, o ser que apresenta *itthindriya* desenvolve *itthiliṅgam*, o que por fim o caracteriza como uma mulher. A mesma lógica está presente ao homem, um ser que apresenta *purindriya/purisalīṅgam*. Buddhaghosa afirma ainda que nenhum ser possui *itthindriya* e *purindriya* ao mesmo tempo, sendo possível apenas um, ou outro, a lembrar de sua explicação sobre *ubhatobyañjanakas*, que, embora possam manifestar ambos *itthiliṅgam* e *purisalīṅgam*, estas, por sua vez, possuem causalidade com o desejo sexual. Uma vez que na passagem a mudança de sexo/gênero é aceita e permitida pelo Buda, supõe-se, portanto, que a transição é feita dentro do sistema binário normativo de sexo/gênero homem-mulher, *bhikkhu/bhikkhunī*. Sendo assim, a transição tem a ver com a substituição de uma capacidade pela outra para que então seja modificadas as características. Se um *bhikkhu* se torna *bhikkhunī*, ele perde sua capacidade masculina (*purindriya*) que é substituída por uma capacidade feminina (*itthindriya*), logo suas características e genital masculinas (*purisalīṅgam*) são suspensas e trocadas por características e genital femininas (*itthiliṅgam*) (SCHERER, 2006; KIEFFER-PÜLZ, 2018; ANDERSON, 2020; VIMALA, 2021). Esta reflexão faz parte de uma argumentação do comentarista sobre uma passagem contida no livro *Yamaka* (questões feitas em pares) do *Abhidharma-Piṭaka*, em que estudiosos da doutrina discutem questões a respeito das várias capacidades (*indriya yamaka*): “Se a capacidade feminina surge para uma pessoa. A masculinidade também surge para essa pessoa? Não. Ou então, se a capacidade masculina surge para uma essa pessoa. A capacidade feminina surge para essa pessoa? Não.” (Abh Ya 10.2.1, KUMĀRĀBHIVĀMSA, n.d.).

Segundo Buddhaghosa, a perda de uma capacidade, seja ela feminina ou masculina, se dá devido a ações não virtuosas (*akusala-kamma*) e a obtenção de uma determinada capacidade

se dá por meio de ações virtuosas (*kusala-kamma*). O autor afirma que o sexo/gênero é mantido de uma vida para outra, mas que de acordo com suas ações e méritos, isso pode ser modificado. Homens renasceriam como mulheres devido a más condutas, principalmente sexuais, já mulheres, apenas nasceriam como homens se acumulassem méritos suficientes para almejar tal condição na próxima vida. Em outras palavras, um nascimento do sexo/gênero masculino é compreendido como desejado e virtuoso, já um nascimento do sexo/gênero feminino, algo indesejado e não virtuoso. Em se tratando de uma mudança de sexo, o desaparecimento da capacidade masculina e suas características, tem causalidade em grandes ações não virtuosas. Por conseguinte, o surgimento da capacidade feminina, tem causa em uma pequena ação virtuosa. O oposto tem processo semelhante, porém a perda da capacidade feminina e suas características se dá por meio de uma pequena ação não virtuosa, e o surgimento da capacidade masculina, tem causa em uma grande ação virtuosa (SCHERER, 2006, 2016; ANDERSON, 2020; CABEZÓN, 2017; KIEFFER-PÜLZ, 2018; ATINGER, 2021).

Demais discussões nos comentários budistas a este fenômeno direcionam explicações sobre quais procedimentos devem ser realizados quando esta eventualidade ocorrer. Os comentaristas afirmam que esta transição é algo não somente espontânea, mas que também acontece em um determinado momento específico, que seria enquanto a pessoa em questão estivesse dormindo. O fato é exemplificado através de uma história de um *bhikkhu* que passa pela mudança enquanto dorme. Ao acordar e se deparar com a súbita mudança, lembra um outro *bhikkhu* para contar o que acabara de acontecer. A história segue fornecendo instruções precisas, fazendo um passo a passo de como a comunidade masculina deve proceder com o caso. O *bhikkhu*, agora *bhikkhunī*, estaria cometendo uma série de ofensas somente por ter surgido no meio de uma comunidade masculina, sozinha. Porém, estas ofensas relacionadas à convivência de *bhikkhus* e *bhikkhunīs* são suspensas até que a *bhikkhunī* seja levada à comunidade feminina mais próxima. A partir daí são estipuladas diversas regras para orientar como esta *bhikkhunī* deve ser levada, apresentada e deixada em uma comunidade feminina, assim como a comunidade feminina deve receber e acolher esta nova *bhikkhunī*. (GYATSO, 2003; CABEZÓN, 2017; KIEFFER-PÜLZ, 2018) Kieffer-Pülz (2018) chama atenção para o fato de que era muito provável que a pessoa que passava por esse tipo de mudança, provavelmente era recebida na nova comunidade com uma certa suspeita e aversão, uma vez que esta transição de sexo/gênero era compreendida como resultado de alguma conduta inapropriada.

Para todas as tradições budistas, o fenômeno da mudança de sexo/gênero é algo que pode ser revertido, ou seja, é compreendido como um fato que pode ocorrer mais de uma vez. Entretanto, diferente da tradição *Theravāda* que não limita a quantidade de vezes que este

evento pode ocorrer, outras tradições declaram que apenas duas mudanças são possíveis para manter a ordenação, que uma terceira mudança acarretaria a perda da ordenação ou a proibição de ordenação caso a pessoa em questão ainda não fosse ordenada. Todas acordam, entretanto, para o fato de que as penalidades adquiridas por ofensas, não retornam quando uma reversão ocorre. Ou seja, um *bhikkhu* ou *bhikkhunī* que passam por uma transição e têm seus castigos suspensos por incompatibilidade de regras, não adquirem novamente este histórico apenas porque retornaram ao sexo/gênero original. Demais detalhes dizem respeito a uma grande variedade de casos e situações em que uma mudança de sexo/gênero pode acontecer e como as comunidades devem proceder (GYATSO, 2003; KIEFFER-PÜLZ, 2018).

A diferença entre as tradições está na quantidade de exemplos de casos descritos, em que a *Theravāda* apresenta a menor quantidade entre todas as tradições e a *Mūlasarvāstivāda* por exemplo, apresenta dezenas de exemplos, em um longo diálogo entre o Buda e o *bhikkhu* Upāli. Outra diferença expressiva das instruções *mūlasarvāstivādin* é o fato de que *bhikkhunī* que abandonaram a ordem feminina e depois mudaram de sexo/gênero poderiam ser perfeitamente ordenadas (*upasampadā*) novamente na ordem masculina, ou *bhikkhunī* que cometeram alguma ofensa Pārājika e foram expulsas do *bhikkhunīsaṅgha* mas depois trocaram de sexo e também possuiriam a oportunidade de ser reordenada no *bhikkhusaṅgha*. Estas oportunidades eram proibidas pela tradição *theravādin* (KIEFFER-PÜLZ, 2018).

2.3 – SEXUALIDADE DESVIANTE NO BUDISMO MAHĀYĀNA

As teorias sobre o engendramento da tradição *Mahāyāna* são diversas e historiadores não conseguem entrar em um consenso, muito devido a falta de indícios concretos que sustentem esta variedade de hipóteses, teses e algumas especulações. É suposto que os primeiros grupos tenham se estabelecidos entre os dois primeiros séculos EC, mas é possível que alguns textos que trazem ideias *mahāyānistas* já estivessem em circulação um pouco antes e sido escritos no final do primeiro século AEC (HIRAKAWA, 1990; YUICHI, 2006; MIZUNO, 1996; WILLIAMS, 2009). Como um movimento reformista entre as tradições budistas antigas, Mizuno (1996) sugere que é possível traçar uma essência de uma inquietação que viria a se desdobrar muito posteriormente no *mahāyānismo*, desde o primeiro cisma no segundo concílio. Este encontro, como já vimos, foi um momento de grande tensão que deu origem ao grupo *Mahāsāṃghika* de um lado, mais progressista, e do outro os *Sthaviravāda* (grupo dos anciãos), de onde surgiram escolas do período primitivo do budismo como a *Sarvāstivāda* e a *Theravāda*, conservadores que presavam por uma ortodoxia da doutrina.

Entre as inovações trazidas pelo novo grupo de seguidores *mahāyānistas*, o caminho do *bodhisattvas* merece destaque aqui. Este termo é utilizado em todas as tradições budistas, mas possui uma compreensão distinta entre escolas do budismo primitivo, tais como a *Theravāda*, que utilizava a expressão para se referir às vidas passadas do Buda, em que, desde um passado imemorável, havia acumulado méritos suficientes para este nascimento e finalmente despertar. O pensamento *Mahāyāna* se apropria da palavra e ressignifica o conceito, caracterizando como *bodhisattvas* qualquer ser que consegue atingir a realização última, mas adia seu despertar como um ato de compaixão e autosacrifício, recusando-se a desfrutar da iluminação para ajudar outros seres a concluir o mesmo objetivo. Diferente do caminho ascético do *arahant*, que atingiam o completo despertar no seio de mosteiros e florestas, distantes da sociedade, o caminho do *bodhisattva* busca não deixar a sociedade comum para trás, colocando monges e leigos juntos, lado a lado, na mesma oportunidade salvífica (MIZUNO, 1996; YUICHI, 2006). *Bodhisattvas* seriam, portanto, “modelos de educação, virtude e eloquência, são respeitados e amados por todos, cercados de admiradores. Eles são descritos em termos essencialmente ativos, sociais e seculares, onde o religioso e o profano se mesclam em uma só figura” (YUICHI, 2006, p.155-156).

Nossa intenção aqui não é esgotar e esmiuçar detalhes do desenvolvimento das doutrinas *mahāyānistas* ou mesmo traçar uma cronologia histórica, mas faz-se importante neste momento, frisar o potencial soteriológico equânime desta tradição, a partir deste novo conceito e objetivo de prática delineados pelo ideal *bodhisattva*, que ao lado de aspectos antinomianos com fortes traços devocionais, tentou promover uma prática menos exclusivista. Entretanto, um olhar mais atento ao arcabouço de textos desta tradição mostra que existe um ponto de vista ainda dividido quando o assunto é sobre aqueles que teriam uma sexualidade desviante (FAURE, 1998; SCHERER, 2006, 2021; CABEZÓN, 2017).

2.3.1 – Inclusão e exclusão a partir dos textos *mahāyānistas*

O *Avatamsaka Sūtra* (Sutra dos ornamentos do Buda ou Sutra da multidão de Budas) é recheado de passagens que relatam uma intenção compassiva do Buda em salvar todos os seres sem fazer distinções:

(...) por meio de mostrar o estágio do conhecimento que inclui o conhecimento e o conhecimento místico das faculdades, procedimentos e práticas de todos os seres e a destruição de suas várias aflições e hábitos; ao mostrar o estágio de conhecimento que inclui o conhecimento e o conhecimento místico dos vários resultados das ações de todos os seres – com tantos meios de desenvolver e guiar seres quanto átomos em incontáveis terras búdicas, esses seres iluminados foram vistos como tendo chegado

às moradas de todos os seres em todos os estados de existência; **com grande compaixão não discriminatória, com compromisso não discriminatório, com conhecimento não discriminatório, com esforço não discriminatório para salvar todos os seres** (CLEARLY, 1993, p. 1168-1169, grifo nosso).

Este é um exemplo claro do esforço despendido pelo Buda e *bodhisattvas* em criar uma rede de apoio para que todos possam seguir o caminho e atingir o mesmo objetivo religioso. Cabezón (2017) cita um outro texto, o *Pitāputrasamāgama*, que faz parte de uma coletânea maior de compilações *mahāyānistas* chamada *Mahāratnakūṭa Sūtra*, onde o Buda afirma que ensina o *Dharma* para todos os seres, independente do nível social ou capacidade mental que tiver, fossem eles homens, mulheres ou mesmo *paṇḍaka*.

Um outro texto desta mesma coletânea, o *Aśokadatta-vyākaraṇa*, conta a estória de uma princesa de doze anos, chamada *Aśokadatta* que nunca prestava reverência aos *bhikkhus* que entravam no palácio. Os *bhikkhus*, que pertenciam ao caminho do *arahat*, perguntaram à princesa, porque alguém que seguia o caminho do *Dharma* como ela, saudava aqueles que eram como chacais, se referindo a *bodhisattvas*. A princesa então explica a supremacia do caminho *bodhisattva* sobre a outra prática, que inclusive trazia uma inferioridade monástica feminina, um ponto de vista baixo e dual. Para provar isso, a princesa muda de sexo/gênero e se torna um homem, depois muda novamente de sexo/gênero e se torna uma garota. O sutra conta que sua forma feminina foi tomada por compaixão para conquistar o *Dharma*. O texto tem um teor progressista e traz contrastes importantes aos aspectos mais restritivos vistos anteriormente, encontrados no cânone das antigas tradições. O primeiro ponto é a possibilidade de transicionar de sexo/gênero para explicar a não dualidade dos fenômenos e até mesmo para desqualificar a própria noção de sexo/gênero como uma suposta barreira. O segundo ponto seria o caráter impositivo comum de textos *Mahāyāna* em se colocar como caminho superior às antigas tradições mais ortodoxas (WILLIAMS, 2009).

Alguns sutras caracterizados como descendente de um proto-*mahāyānismo*, ou seja, de um período tão antigo quanto alguns textos e compilações provenientes das escolas primitivas indianas, já trariam esse aspecto inclusivista tão típico deste movimento de um budismo mais liberal. Um bom exemplo desta amostra antiga de textos, importante para a nossa discussão, é um dos sutras que pertencem à uma corrente de pensamento denominada Terra Pura, chamado *Sukhāvativyūha Sūtra*, e que contempla duas versões classificadas como longa e curta. Segundo Williams (2009), historiadores divergem entre qual das versões seria a mais antiga, sendo mais comum a sugestão de que a versão curta seria a mais remota, pertencente ao primeiro século AEC, sendo a versão longa, portanto, um desenvolvimento posterior dos conceitos estabelecidos nesta primeira variante. Estes textos apresentariam ideias ainda mais antigas (séc.

II AEC), tais como (1) teoria sobre múltiplos Budas, no passado, presente e futuro, e (2) a ideia de terras búdicas (*buddhakṣetra*), um campo de atuação em outras esferas de existência em que um *bodhisattva* se torna Buda, assim como em nosso mundo surgiu o Buda histórico (TANAKA, 1990).

O *Sukhāvāṭīvyūha Sūtra* apresenta um *bodhisattva* chamado Dharmākara, discípulo do Buda Lokeśvararāja, que também aspira ele próprio se tornar um Buda. Dharmākara vislumbra estabelecer um novo campo búdico, um lugar que excederia todo e qualquer outro, chamando esta nova terra de Sukhāvātī (bem-aventurada, ou “cheia de felicidade”), uma terra pura onde ele se firmaria como o Buda Amitābha (ou Amitāyus²²), após completar uma série de 48²³ votos, promessas que ele pretende cumprir antes de se tornar um ser completamente desperto. Cada voto possui uma retórica comum, uma fórmula textual para introduzir tais comprometimentos: “Se, quando eu atingir o estado de Buda... [descrição do voto] ... que então eu não possa alcançar o perfeito despertar”, estabelecendo então as condições necessárias para que ele possa concluir sua meta para salvar todos os seres em todos os planos de existência possíveis. Entre estes votos, nos interessam alguns que parecem incluir a possibilidade de seres com sexualidade desviante também atingirem o despertar, vejamos cada um deles:

[voto 4] Se, quando eu atingir o estado de Buda, humanos e deuses em minha terra não tiverem a mesma aparência, e se houver distinções do que é belo ou feio, que então eu não possa alcançar o perfeito despertar;

[voto 18] Se, quando eu atingir o estado de Buda, os seres nas terras das dez direções que sincera e alegremente confiarem a mim, desejando nascer em minha terra e chamando por meu nome, mesmo que apenas dez vezes, não nascerem por lá, que então eu não possa alcançar o perfeito despertar;

[voto 35] Se, quando eu atingir o estado de Buda, mulheres de imensuráveis e inconcebíveis terras búdicas das dez direções que, tendo ouvido meu Nome, confiarem em mim e despertarem a aspiração pelo despertar e desejarem renunciar sua feminilidade, após a morte renascerem novamente como mulheres, que então eu não possa alcançar o perfeito despertar;

[voto 41] Se, quando eu atingir o estado de Buda, *bodhisattvas* nas terras de outras direções que ouvirem meu Nome tiverem, a qualquer momento antes de se tornarem, também Budas, órgãos sensoriais deficientes, inferiores ou incompletos, que então eu não possa alcançar o perfeito despertar;

(...)

Fiz votos inigualáveis em todos os mundos; certamente alcançarei o caminho insuperável. Se esses votos não forem cumpridos, que eu não alcance o perfeito despertar. (...) Com meu poder divino, exibirei grande luz, iluminando os mundos infinitamente. E dissipando as trevas das três impurezas, assim libertarei todos os seres da miséria (INAGAKI, 2003, p.13-18).

²² Na China, Vietnã, Coréia e Japão, Amitābha (luz infinita) e Amitāyus (vida imensurável) se fundiram em um só nome: ch. *Āmítuó*, vt. *A-di-dà*, ko. *Amit'a*, jp. *Amida*, O Buda da luz e vida infinitas.

²³ Algumas versões do texto apresentam 47 votos, como é o caso do sutra escrito em sânscrito (WILIAMS, 2009). Consideramos aqui, porém, o texto em chinês com 48 votos, por ser a versão que se estabeleceu nas escolas budistas terra purista em países do leste asiático, onde o texto teve maior relevância para o desenvolvimento do budismo de tradição *Mahāyāna*.

A ordem de nossa análise não altera a importância de nenhum dos votos, então ao nos atentarmos ao voto 18, encontramos o que seria, provavelmente, entre todos os votos, aquele que tem maior intenção salvífica, mesmo que de maneira genérica, utilizando uma fórmula simples baseada em um antigo ensinamento de mentalização em diferentes Budas e suas virtudes (*buddhānusmṛti*), prática que remonta até mesmo tradições antigas como as dos *theravādins* (WILLIAMS, 2009). Já os votos 4 e 41 nos importam à medida que demonstram uma reivindicação de que todos os seres presentes em sua terra tenham formas homogêneas, iguais, sem distinções, além de que estas manifestações fossem perfeitas em termos de órgãos, ainda que poucos parâmetros sejam apontados, não sabemos se seriam perdas de certas características ou ganho de certas características para que fossem equalizados. Entre todos os citados, talvez o 35 seja o mais polêmico, fruto de debates e discussão a respeito de sua interpretação e uso dentro da doutrina das escolas terra puristas (USUKI, 2007).

O voto 35 problematiza a capacidade feminina (*itthindriya*) favorecendo um nascimento masculino, com capacidade masculina (*purindriya*), apontando, em uma rápida leitura, um teor misógino entre os compromissos estabelecidos pelo Buda. Entretanto, Usuki (2007) chama atenção para o fato de que, no contexto cultural e temporal no qual o texto é desenvolvido, havia a percepção de que o nascimento com capacidade feminina é fruto de ações não virtuosas. Nesta perspectiva, o desejo do texto é mostrar o lado compassivo deste Buda, de que a intenção de seres com capacidade feminina em abrirem mão desta capacidade, pode ser atendida sem relutância ou hesitação, tendo como garantia certa de atingir o perfeito despertar e renascer em sua terra pura. O mesmo texto, em sânscrito, mostra uma outra ideia deste compromisso do *bodhisattva* Dharmākara:

...se, depois de eu obter a iluminação, mulheres em inmensuráveis, incontáveis... terras búdicas de todos os lados, após ouvirem meu nome, não direcionasse seus pensamentos para a iluminação, quando estivessem livres do renascimento, não desprezassem sua natureza feminina; e se, nascendo novamente, assumissem uma segunda natureza feminina, então que eu não obtenha o mais alto perfeito conhecimento (USUKI, 2007, p.25).

Esta outra versão não traz a necessidade de renascer com capacidades masculinas, ou seja, que precisaria nascer como homem, apenas que a capacidade feminina precisaria ser desprezada, evitada. Desta forma, é possível inferir que nem mesmo qualquer das capacidades, feminina ou masculina fosse necessária para renascer em Sukhāvātī, ficando a partir desta outra versão, mais aberto a uma interpretação.

Outra obra que também surge em meio à gênese do movimento *mahāyānista*, é o *Vimalakīrti Nirdeśa* (A exposição de Vimalakīrti). O período exato em que o texto aparece é incerto e sua versão em sânscrito foi perdida ao longo do tempo, ainda que alguns fragmentos

do sutra tenham sobrevivido em algumas coletâneas. Há registro de menções ao texto nos escritos de *Nāgārjuna*, que viveu entre o primeiro e segundo séculos EC, sendo, portanto, possível deduzir que esta seja uma obra anterior a este período. Houve algumas traduções para o chinês, sendo a mais popular entre elas, a realizada pelo monge budista chinês Kumārajīva (406 EC) (THURMAN, 1976; WATSON, 1999; WILLIAMS, 2009). Neste sutra, o capítulo sete traz o trecho que nos interessa, onde Vimalakīrti discute questões doutrinárias com alguns *arahats*. Em um determinado momento, uma deusa dos planos celestiais, que estava ouvindo a conversa no mesmo espaço, resolve se tornar visível para todos e entrar na discussão. Ela se dirige ao *arahat* Śāriputra e faz uma série de explicações sobre a natureza do *Dharma* e a não dualidade, até que, diante de tal conhecimento, Śāriputra questiona sua forma feminina, supondo que, qualquer mulher que tivesse tal poder ou realização, teria desejado abandonar a capacidade feminina:

Śāriputra (S) diz: “O que impede você de se transformar fora do seu estado feminino?” A deusa (D) responde: “Embora eu tenha buscado meu ‘estado feminino’ durante esses doze últimos anos, ainda não o encontrei. Śāriputra, se um feiticeiro fosse encarnar uma mulher por magia, você perguntaria a ela, ‘o que impede você de se transformar para fora do seu estado feminino?’” S. “Não! Tal mulher não existiria de fato, em que haveria de se transformar?” D. “Da mesma forma, todas as coisas não existem na realidade. Agora, você pensaria, ‘O que impede alguém cuja natureza é a de uma encarnação mágica de se transformar fora de seu estado feminino?’” (THURMAN, 1976, p.61)

Neste momento, a deusa transforma Śāriputra em sua forma feminina e transforma a si mesma na forma masculina de Śāriputra, e então faz a mesma pergunta realizada por ele: “O que impede você de se transformar fora de seu estado feminino?”, ele por sua vez responde:

S. “Eu não apareço mais na forma de um homem! Meu corpo mudou para a forma do corpo de uma mulher! Eu não sei o que transformar!”, D. continua: “Se o ancião pudesse novamente mudar seu estado feminino, então todas as mulheres também poderiam mudar seu estado feminino. Todas as mulheres aparecem na forma de mulheres do mesmo jeito que o ancião aparece na forma de uma mulher. Enquanto elas não são mulheres na realidade, elas aparecem na forma de mulheres. Com isso em mente, o Buda disse, ‘Em todas as coisas, não há nem masculino nem feminino’” (THURMAN, 1976, p.62)

Desta forma, a deusa relativiza o sexo/gênero por meio do ensinamento da não dualidade e do esvaziamento de significado das coisas e dos seres, mostrando que certas características são percepções da realidade, mas que essencialmente vazias de sentido. O personagem da deusa é um recurso pedagógico importante para mostrar que certos tipos de obstáculos antes impostos aos seres, são na verdade, irrelevantes para atingir a meta religiosa. Além disso, a discussão sobre as diferenças de sexo/gênero é feita por um personagem feminino, algo que é incomum ou raro nos textos budistas, este é um momento em que o protagonista Vimalakīrti sai de cena e dá espaço para que outro personagem, a deusa, tome um lugar de fala.

Há também textos como o *Mahāparinirvāṇa Sūtra* que possuem uma postura ambivalente. Aqui neste exemplo, a narrativa expõe que um *bodhisattva* pode se valer de diversos tipos de nascimento ou surgir em qualquer forma humana para ensinar a doutrina e ajudar outros seres a atingir o despertar:

Nessa mesma era (*bhaddakappa*), eu ganhei formas de vida como as de alguém com genitais imperfeitos (*paṇḍaka*), como os com apenas uma genital, com duas genitais (*ubhatobyañjanaka*) ou indefinidos. Verdade seja dita, o *bodhisattva-mahāsattva* não produz mais nenhum tipo de ação (*karma*) que exige retribuição. Sendo assim, a fim de permitir que os seres alcancem a emancipação, ele faz um grande voto e passa por tais tipos de vida. É aqui que dizemos que o *bodhisattva-mahāsattva* não se submete mais a ações não virtuosas (*akusala karma*), nem nesta vida, nem na próxima, nem em outras depois (YAMAMOTO, 1973, p.444).

O trecho explica a irreversibilidade do status de um *bodhisattva*, mesmo surgindo em uma forma cuja causalidade se deve ao acúmulo de ações impuras, além do fato de que, estando em determinada forma não desejável para os seres, não estaria cometendo ações depreciativas, uma vez que a intenção é coberta de compaixão (*karuṇā*). Porém, no mesmo sutra, um outro trecho cita seres sexualmente desviantes e acentua uma certa hostilidade:

Nenhum bom leigo (*upāsaka*) deve se aproximar de um tal *bhikkhu*, fazer oferendas ou prestar respeito a ele. Esse tal *bhikkhu* é chamado de “sem capacidades (*paṇḍaka*)” Tal *bhikkhu* também é denominado de “duas capacidades (*ubhatobyañjanaka*), ou aquele em que a capacidade é indefinível. Por capacidade indefinível, entende-se aquele caso em que uma pessoa cujo corpo se torna o de uma mulher, quando surge o desejo de ser mulher; e se torna o de um homem quando surge o desejo de ser homem. Qualquer um desses *bhikkhu* é de “capacidade maligna”. Ele não é nem homem nem mulher, nem *bhikkhu* e nem leigo. Não se deve chegar perto de tal *bhikkhu*, nem fazer oferendas a ele ou prestar-lhe respeito (YAMAMOTO, 1976, p.95).

O Buda orienta que as pessoas evitem relações com estas pessoas, reforçando um estigma já pré-existente na Índia antiga, onde pessoas do terceiro-sexo/gênero já eram marginalizadas e consideradas de camadas sociais inferiores. Em outra passagem, o Buda rejeita a natureza de corpos de sexo/gênero desviante, ao dizer:

Eu peço para todos os Budas e discípulos, para que eu sempre tenha uma mente alegre e seja perfeito nas cinco boas ações. Se todos os seres cortarem meu corpo, mãos e pés, cabeça e olhos e outras partes, ganharei um coração de grande bondade amorosa para com todos e me sentirei feliz. Todas essas pessoas me ajudarão no aumento de meu próprio despertar. Se não, como poderei realizar o despertar insuperável? Também faço voto: não me deixar ganhar um corpo que não tenha genital, que tenha duas genitais ou com a forma feminina (YAMAMOTO, 1876, p.394).

Aqui o Buda, apesar de demonstrar sua capacidade compassiva de fazer sacrifícios pelos seres, logo após faz uma declaração para que jamais venha a surgir em determinadas formas físicas, sendo bem específico em relação à genital, se referindo em especial às mulheres, *paṇḍaka* e *ubhatobyañjanaka*. Cabezón (2017) afirma que, embora haja uma aparente postura mais afirmativa em relação a outras sexualidades fora da normatividade binária, estas passagens são

mais raras e incomuns, prevalecendo uma atitude mais intolerante, como os últimos trechos analisados.

Para adicionar um último caso nesta investigação, podemos nos voltar ao *Saddharmapuṇḍarīka sūtra* (Sutra do lótus branco da verdadeira doutrina), também conhecido como Sutra do Lótus. Esta obra é uma coletânea de textos heterogêneos, compilados em períodos históricos distintos. Sua versão em sânscrito mais antiga data do sexto século EC, porém, a primeira tradução para o chinês foi realizada durante o terceiro século EC. Geralmente este sutra é dividido em três partes, nas quais a primeira (cap. 2-9), acredita-se ter sido escrita e compilada no final do primeiro século AEC; a segunda divisão (cap. 1, 10-21), entre os dois primeiros séculos EC, já o restante dos textos (ao todo seriam 27 capítulos na versão sânscrita e 28 capítulos na versão chinesas), seriam obras que provavelmente eram utilizadas de maneira isoladas e foram adicionadas ao texto final posteriormente. Esta cronologia é fruto de estudos filológicos e uso de obras adjacentes, como menções feitas ao texto, sendo a mais antiga delas em obras escritas por *Nāgārjuna* (REEVES, 2008; TEISER, STONE, 2009; WILLIAMS, 2009).

Entre todos os textos que compõem esta coletânea, dois deles nos interessam. O primeiro é um pequeno trecho do capítulo 14 (13)²⁴ chamado “Práticas fáceis e seguras”, que fala sobre como um *bodhisattva* deveria se comportar ao ensinar a doutrina para diferentes seres ou para quem deveria ensinar:

Mañjuśrī, um grande *bodhisattva* não deve ensinar o *Dharma* às mulheres de uma forma que possa despertar pensamentos apaixonados, nem deve ter prazer em ver mulheres. Se ele entrar na casa de outra pessoa, não deve conversar com moças, mulheres solteiras ou viúvas. Tampouco deve aproximar-se dos cinco tipos de *paṇḍakas* ou ter relações próxima com eles. Não deve entrar sozinho na casa de outra pessoa; e se por algum motivo ele tiver que entrar sozinho na casa de alguém, ele deve se concentrar em contemplar apenas o Buda (REEVES, 2008, p.262).

A mesma passagem construída em prosa, se repete mais adiante, porém simplificada e encurtada em versos. Aqui o Buda é enfático nas orientações, fazendo restrições que lembram em tom e conteúdo ao código monástico contido nos livros do *Vinaya-piṭaka*. Apesar do teor universalista no sentido salvífico, fazendo afirmações inclusivistas a partir do caminho compassivo da prática *bodhisattva*, mais uma vez encontramos uma contradição ao pontar a exclusão de sexualidades dissidentes.

O segundo texto, diz respeito ao capítulo 25 (24), cujo título é “O portão para todas as direções” em que o *bodhisattva* Avalokiteśvara é apresentado pelo Buda como aquele que salva a todos por um sentimento extremamente compassivo, compaixão esta comparada somente aos

²⁴ O número entre parênteses indica o capítulo na versão do texto em sânscrito.

do Budas perfeitamente despertos. Ao longo do texto, o *bodhisattva* é descrito em detalhes até que em um determinado momento é perguntado qual o meio hábil ele utiliza para atingir sua meta, eis que o Buda então responde:

O bodhisattva Akṣayamati dirigiu-se ao Buda, dizendo: “Ó perfeitamente iluminado! Como o *bodhisattva* Avalokiteśvara vagueia por este mundo? Como ele ensina o *Dharma* para o bem dos seres? E que tipo de meios hábeis ele utiliza?” O Buda então respondeu: “Ó querido filho! Se houver alguma terra onde os seres precisem de alguém no corpo de um Buda para serem salvos, o *bodhisattva* Avalokiteśvara então ensinará o *Dharma* **mudando-se para a forma de um Buda**. (...) Para aqueles que precisem de alguém no corpo de um *bhikkhu*, *bhikkhunī*, leigo ou leiga para serem salvos, **ele então surgirá como um *bhikkhu*, *bhikkhunī*, leigo ou leiga** para ensinar o *Dharma* para eles. Para aqueles que precisem de alguém no corpo da esposa de um ancião, ou de um cidadão comum, ou de um grande oficial, ou de um brâmane para serem salvos, **ele então surgirá como uma esposa** para ensinar o *Dharma* para eles. Para aqueles que precisam de alguém no corpo de um garoto ou garota para serem salvos, **ele então surgirá como um garoto ou garota** para ensinar o *Dharma* para eles. (...) Ó Akṣayamati! Este *bodhisattva* Avalokiteśvara exhibe tais qualidades, vagueia por muitas terras em várias formas e salva os seres (KUBO, YUYAMA, 2007, p.297-298, tradução nossa adaptada, friso nosso).

Ao todo, o Buda cita trinta e três formas em que o *bodhisattva* se transformaria, como um meio hábil pedagógico para ensinar a doutrina aos seres, a depender da necessidade de cada pessoa. Entre humanos e não humanos, sete destes seres são do sexo/gênero feminino: *bhikkhunīs*, praticantes leigas, diversos tipos de esposas e garotas. Este é um dos textos compilados no Sutra do Lótus que circulava sozinho antes de ser incluído no texto final da obra, e ainda assim, no leste asiático, foi considerado um sutra a parte, tamanho o prestígio deste *bodhisattva* para o budismo que se desenvolveu em algumas destas culturas, como a chinesa, coreana e japonesa (TEISER, STONE, 2009). O trecho selecionado acima, que demonstra a capacidade de Avalokiteśvara de modificar sua forma para atender às necessidades das pessoas, fez surgir a oportunidade do *bodhisattva* transicionar seu sexo/gênero ao longo do tempo e passar a ser considerado um *bodhisattva* feminino, não mais masculino, em especial na China.

2.3.2 – A transição de sexo/gênero de Avalokiteśvara

Em sânscrito, este *bodhisattva* é conhecido por dois nomes, Avalokiteśvara (Aquele que olha livremente para baixo, observando todos) ou Avalokitasvara (Aquele que ouve as vozes

de sofrimento do mundo)²⁵ e na china o nome foi traduzido para Guānshìyīn²⁶ (ou Guānyīn) (TANAHASHI, 2018). Reconhecido, entre todos os bodhisattvas, como o de maior prestígio e popularidade dos movimentos *Mahāyāna*, é possível encontrar cultos próprios na Índia desde meados do século quinto EC, o que fez dele uma figura importante no desenvolvimento da prática devocional nesta tradição. Considerado o mais compassivo entre todos, agindo constante e incansavelmente para o benefício de todos os seres sem discriminação, é dito que ele atende as lamúrias do mundo, capaz de tirar a ignorância, a insatisfação e o ódio daqueles que o chamam e imploram por ajuda (HIRAKAWA, 1990; WILLIAMS, 2009; PYE, 2003; HEDGES, 2011, 2012; WILF, 2020). Apesar de nos endereçarmos a este *bodhisattva* utilizando o Sutra do Lótus para introduzir sua habilidade em modificar seu corpo e seu sexo/gênero para ensinar a doutrina, sua primeira aparição se dá em um dos sutras terra puristas, o *Sukhāvativyūha Sūtra*. Neste texto, o *bodhisattva* é um atendente de Amitābha/Amitāyus em sua terra búdica, sendo uma emanção da compaixão deste Buda, ao lado de outro *bodhisattva*, Mahāsthāmaprāpta, sendo este a emanção da sabedoria do Buda (HEDGES, 2011, 2012).

Por muito tempo, Avalokiteśvara foi referido como um ser masculino, assim como todos os outros *bodhisattva*, mesmo porque, sendo ele mesmo uma representação ou emanção da compaixão do Buda, na Índia antiga, este era um valor masculino, diferente de outras culturas e religiões, como a Europa cristã que costuma classificar esta característica como feminina. Também no Tibete, Sri Lanka e em parte do sudeste asiático onde o Budismo se instalou, o *bodhisattva* sempre foi considerado e percebido como masculino. Avalokiteśvara também foi um dos mais eficientes recursos budistas para angariar patrocínio real por onde a religião se instaurou, servindo como recurso religioso para legitimar o poder real onde muitos dos imperadores e monarcas de diversas regiões eram considerados encarnações deste *bodhisattva*. Sua forma feminina é um fenômeno exclusivo da cultura Chinesa, ainda que por muito tempo também tenha imperado sua forma masculina (YÜ, 2001; WILLIAMS, 2009; WILF, 2020).

As primeiras imagens femininas do *bodhisattva* são resultado de um longo processo de domesticação chinesa de Avalokiteśvara e modulação do Budismo à cultura local. Esta era uma entidade que não apenas traria conhecimento espiritual, mas também ajudaria em momentos difíceis, garantiria satisfação material e até mesmo uma boa morte ou salvação pós morte, algo

²⁵ Era também chamado de Lokeśvara (Senhor do mundo) no Camboja, Vietnã e Java; Lokanātha (Protetor do mundo) em Mianmar; Nātha Deviyo no Sri Lanka; Chenresi (spyan-ras-gzigs, Aquele que vê com olhos) no Tibete (YÜ, 2001).

²⁶ Guānshìyīn (觀世音) é a tradução feita por Kumārajīva: aquele que ouve as lamúrias do mundo. Porém, em outra tradução para o chinês, feita por Xuanzang, outro termo é utilizado: Guānzìzài (觀自在): Aquele olha livremente pelos outros (TANAHASHI, 2018).

que, até aquele momento, um conjunto de habilidades que nenhum outro deus ou deusa chineses obtinham (YÜ, 2001).

Este processo de domesticação se deu em meio a uma tensão entre a ortodoxia da religião institucionalizada e manifestações populares imersas em um folclore religioso, onde o *bodhisattva* ficou conhecido entre leigos e leigas de todo o território chinês. A partir de um desenvolvimento dialético de escrituras, histórias miraculosas, lendas, arte, literatura, novos rituais e até mesmo peregrinações, monges, filósofos, poetas, artistas, mulheres e homens comuns, todos contribuíram para a criação, disseminação e manutenção do culto ao que, com o tempo, se tornou a deusa Guānshìyīn na China (YÜ, 2001; HEDGES, 2011, 2012).

Em meados do nono século EC, final da dinastia T'ang (581-618 EC), o *bodhisattva* deu início ao seu processo de transformação, quando começou a surgir envolto a um manto branco, mas formas mais femininas, com feições mais finas, corpo em posturas mais flexíveis, só surgiram depois, por volta do final do décimo século EC, no começo da dinastia Song (960-1279 EC). Entretanto, registros iconográficos desta época mostram o uso de imagens em templos e mosteiros em que Guānshìyīn aparece com bigodes e traços mais masculinizados, apontando uma certa resistência entre monges em aceitar tal transformação. O resultado desta tensão e contra movimento, foi um surgimento de expressões andrógenas e não binárias do *bodhisattva*, um momento intermediário em sua transição em que Guānshìyīn foi nem masculino, nem feminino. O processo final, com Guānshìyīn reconhecida completamente como um *bodhisattva* feminino ou como uma deusa local, se dá por volta da dinastia Ming (1368-1644 EC) (YÜ, 2001; HEDGES, 2011; WILF, 2020)

A principal contribuição deste processo está relacionada à lenda da princesa Miao-shan, baseada em uma obra vernacular, em que Guānshìyīn renasce neste mundo como uma garota:

Miao-shan era a terceira filha do Rei Miao-chuang. Ela era por natureza atraída pelo budismo, mantendo uma dieta vegetariana, lendo as escrituras durante o dia e meditando à noite desde quando nova. O rei não tinha filhos e esperava escolher um herdeiro entre seus genros. Quando Miao-shan atingiu a idade de se casar, no entanto, ao contrário de suas duas irmãs mais velhas, que haviam se casado obedientemente com os homens escolhidos por seu pai, ela se recusou. O rei ficou muito irritado com sua recusa e a puniu duramente de diferentes maneiras. Ela foi primeiro confinada e submetida a trabalhos forçados nos jardins. Quando, após a ajuda dos deuses, ela completou as tarefas, ela foi levada para um convento para passar por novas dificuldades na esperança de desencorajá-la a seguir o caminho religioso. Ela superou todos os desafios e o rei incendiou o convento, matou as quinhentas monjas e executou Miao-shan por seu comportamento desrespeitoso ao laço filial. Enquanto seu corpo estava protegido por um espírito da montanha, a alma de Miao-shan viajou pelo inferno e por lá salvou os seres pregando o *Dharma* para eles. Depois disso, ela voltou ao mundo, foi para a montanha Hsiang-shan, meditou por nove anos e alcançou a iluminação. A essa altura, o rei ficou gravemente doente com uma doença misteriosa que resistiu a todos os tratamentos médicos. Miao-shan, disfarçado de monge mendicante, veio ao palácio e disse ao rei moribundo que só havia um remédio que poderia salvá-lo: um remédio feito com os olhos e as mãos de alguém que nunca sentiu raiva. Ela ainda disse ao atônito rei

onde encontrar tal pessoa. Quando os mensageiros do rei chegaram, Miao-shan ofereceu de bom grado seus olhos e suas mãos. O pai se recuperou depois de tomar o remédio e veio a Hsiang-shan acompanhado da guarda Real em peregrinação para agradecer ao seu salvador. Ele reconheceu o asceta sem olhos e sem mãos como ninguém menos que sua própria filha. Dominado pelo remorso, ele e o resto da família Real se converteram ao budismo. Miao-shan foi transformada em sua verdadeira forma, a Guānshìyīn de mil olhos e mil braços. Após a apoteose, Miao-shan faleceu e um pagode foi erguido para abrigar suas relíquias (YÜ, 2001, p.293-294, tradução nossa, adaptada).

Yü (2001) afirma que, mais do que surgir em sonhos ou em aparições na forma feminina, os chineses tentaram administrar a transição de sexo/gênero do *bodhisattva* através de vários mitos e lendas em diversas localidades. Muitos deuses chineses eram referências a pessoas reais que teriam vivido em determinado período da história e em determinado lugar na China, desta forma mitos eram figuras culturais, deuses se tornavam heróis históricos que eram venerados, fundadores da civilização chinesa. Da mesma forma, Guānshìyīn (Avalokiteśvara), ao encarnar em uma garota, passou a ser endeusada posteriormente, quando assumiu sua forma real, após ter completado seus esforços compassivos para salvar seu pai e sua relação filial. “As características humanas dos deuses chineses são os fatores mais diferenciadores da religiosidade na China” (YÜ, 2001, p.295), mas embora a lenda de Miao-shan tenha sido decisiva para a transformação final deste *bodhisattva*, outros fatores também contribuíram para aproximar Guānshìyīn ao sexo/gênero feminino. Também no Sutra do Lótus, outra das habilidades de Avalokiteśvara é apoiar famílias que desejam ter filhos, exercendo uma função de fertilidade, é posto que o *bodhisattva* atenderia aos desejos dos pais que deveriam mentalizá-lo e fazer doações, sendo desta forma cultivado por muitas mulheres. A compaixão na China também era um valor ligado a características femininas, o que contribui para uma certa preferência em retratar suas aparições em sonhos como uma mulher. Para o budismo indiano, principalmente de tradição *Mahāyāna*, a compaixão era um atributo masculino, dada a importância desta qualidade enquanto principal característica de identidade religiosa, que tinha como doutrina fundamental o caminho do *bodhisattva* (YÜ, 2021; HEDGES, 2011; WILF, 2020).

Importante ressaltar que, para o clero budistas, ou seja, para os monges chineses, prevaleceu a forma masculina ou andrógena do *bodhisattva*, mesmo após sua transformação popular, uma vez que estes mantinham em mente a noção original provinda das escrituras. No quadro 4 é possível conferirmos as mudanças que o *bodhisattva* sofreu ao longo do tempo na China. A figura 1 mostra a representação masculina de Avalokiteśvara que prevaleceu nos arredores da Índia e sudeste asiático. As figuras 2 e 3 são representações chinesas masculinas chinesas, sendo a terceira reprodução dos primeiros indícios de afeminação do *bodhisattva* e a presença de bigode como contra movimento a esta tendência de uma representação feminina.

A figura 4 apresenta Guānshìyīn já feminina, com dorso protuberante, rosto afinado e corpo flexível. Por fim, a figura 5, o modelo interpretativo após a lenda da princesa Miao-shan se tornar disseminada por toda a China, trazendo um *bodhisattva* completamente feminino, em sua forma como uma mulher.

Quadro 4 – processo de transição de sexo/gênero do bodhisattva Avalokiteśvara em Guānshìyīn

Figura 1: Avalokiteśvara Índia, Kashmir: entre os séculos IV e V	Figura 2: Avalokiteśvara China: dinastia Sui (581-618 EC)	Figura 3: Potalaka Guānshìyīn China: dinastia Liao ou Jin (907-1234 EC)	Figura 4: Nan-hai Guānshìyīn China: dinastia Yuan (1280–1368 EC)	Figura 5: Guānshìyīn segurando uma cesta de peixes. China: dinastia Qing (1644-1912 EC)
				
Fonte: Los Angeles County Museums of Art	Fonte: The Metropolitan Museum of Art	Fonte: Rijks Museum	Fonte: Johnson Museum of Art	Fonte: Birmingham Museum of Art

Fonte: Elaboração própria.

Apesar de todo este esboço sobre sexo/gênero e uma legislação sobre a sexualidade arquitetados pelo Buda, episódios como este se tornaram recorrente com o tempo, durante a disseminação do Budismo por outros territórios. As inovações filosóficas *mahāyānistas*, assim como adições do pensamento tântrico bramânico no budismo (FAURE, 1998), deram luz às mais variadas ocorrências de transgressões no *Saṅgha*, como veremos no próximo capítulo.

2.3.3 – A ideologia transgressora no Budismo *Mahāyāna*

Do ponto de vista êmico, a contenção sexual é uma das condições para o controle do desejo, algo considerado importante entre os objetivos soteriológicos budista. Neste sentido, viver a vida monástica era se retirar do mundano e se distanciar do profano, buscando uma vida ascética com a intenção de purificar o corpo e a mente para atingir a realização última. Por consequência, o *Vinaya-piṭaka* seria o meio pelo qual a comunidade conseguiria atingir tal meta, ou seja, a disciplina moral era a engrenagem pela qual a cortina da ilusão deveria ser suspensa e revelar a verdade suprema. Porém, se colocarmos o desenvolvimento da comunidade numa perspectiva ética, é possível afirmar que a composição do código monástico seria um sistema jurídico, uma legislação que ordenava o mundo budista, estruturando o funcionamento e as relações de quem dela participava (FAURE, 1998; CABEZÓN, 2017). Vale resgatar ainda, que conforme analisamos, o *Vinaya* garantia a integridade da reputação do *Saṅgha* que precisava preservar a admiração dos leigos, que por sua vez, forneciam os meios de sobrevivência da comunidade.

Com o advento dos grupos *Mahāyānas* e o incremento de novos textos que traziam diferentes compreensões sobre a doutrina, aos poucos, o código monástico foi afrouxando e situações de transgressões passaram a ser comum. Textos como o *Prajñāpāramitā Sūtra* (Perfeita Sabedoria) estabelecia que todas as coisas são vazias de ser próprio e significado intrínseco, e nesta perspectiva de esvaziamento, não existiria dualidade pois não há diferenciações essenciais entre os fenômenos. Desta forma, o caminho do *bodhisattva* consistiria em desistir da realização final para ajudar outros seres a atingir o despertar, o que ocorreria no momento em que dessem conta de que não existe iluminação fora da ilusão. “A distinção entre corrupção e pureza é, em última análise, uma questão de apego egoísta” (YUICHI, 2006, p. 156). Nesta perspectiva, a literatura *mahāyānista* trouxe inúmeros exemplos de *bodhisattvas* que se valiam dos mais variados meios possíveis para conseguir eliminar o véu da não dualidade da mente dos seres, inclusive ter relações sexuais se assim fosse necessário (FAURE, 1998; CABEZÓN, 2017).

2.3.4 – Alguns casos de relações sexuais desviantes no Budismo asiático ao longo da história

A mudança de paradigma na prática e religiosidade budista com o foco no caminho do *bodhisattva*, a natureza búdica universal e o uso múltiplo da noção de meios hábeis como pedagogia salvífica, criou uma conjuntura propícia a diversas transgressões por parte do corpo

monástico. O uso de substâncias alcóolicas, a frequente presença de monges em lugares mundanos e até mesmo o rompimento do celibato ao cometer atos sexuais, foram ficando comuns em países do leste asiático como China, Coreia e Japão. Muitas destas atividades eram justificadas como modos de levar o *Dharma* a outros espaços e camadas sociais marginalizadas (FAURE, 1998).

Em relação à China, o confucionismo e taoísmo foram em certa medida tolerantes às atividades homossexuais, antes mesmo da chegada do Budismo. Alguns registros históricos guardaram situações emblemáticas de relações íntimas entre homens no seio da corte chinesa ao longo da dinastia Han (206 AEC – 220 EC). A mais famosa delas diz respeito ao imperador Ai (27 AEC – 1 EC), que segundo estória contada, estava tirando uma soneca durante o dia em seu palácio, vestindo um tradicional manto de longas mangas. Deitado em suas vestes, havia um jovem de cerca de vinte anos dormindo, Dong Xian. Tamanho era seu carinho e amor pelo rapaz que o imperador antes de se levantar, cortou a manga de seu manto para não ter que acordar Dong Xian. O episódio se espalhou por toda a corte, fazendo com que os cortesãos do imperador também cortassem uma de suas mangas para lhes prestar homenagem. Cortar a manga então virou um símbolo da intimidade entre dois homens e outras estórias foram registradas em coletâneas como a “Duan Xiu Pian” (Registros de mangas cortas), em que se pode encontrar outros imperadores que tinham costumes de manterem amantes rapazes, apesar de todos também serem casados com mulheres, apontando para uma possível bissexualidade (CROMPTON, 2003; PRAGER, 2020).

Registros de transgressões sexuais entre monges ou monjas não eram muito comuns no período em que o Budismo se estabeleceu na China, o que implicaria que a vida monástica era levada a sério por chineses. Apesar de alguns registros de transgressões, estes pareciam ser exceções, uma vez que o corpo intelectual confucionista investiu em críticas do Budismo, apontando um desconforto à adesão de chineses ao celibato já que a família e a continuidade ancestral tinham grande estima na China (CROMPTON, 2003; RYLANCE, 2011).

Neste contexto, o Budismo se tornou bastante atrativo para mulheres que queriam fugir das obrigações matrimoniais, sendo os conventos um caminho que garantiu para muitas uma autonomia sob a própria vida e independência econômica através do trabalho em conventos (RYLANCE, 2011). Algumas pesquisas (HARVEY, 2000; RYLANCE, 2011; CABEZÓN, 2017) sugerem que a vida em convento seria também uma saída para mulheres que preferiam se relacionar afetiva e sexualmente com outras mulheres, o que pôde ser avaliado novamente por meio de críticas a supostas atividades homossexuais entre monjas. Rylance (2011, p. 141) explica que as críticas foram também uma forma de questionar e colocar em dúvida o

compromisso das mulheres com a vida monástica, ao acusar uma suposta sexualidade desviante de mulheres como corrupção da doutrina. De toda forma, a afluência da vida monástica feminina inspirou mulheres ao longo do tempo na China e contos como “*Lien-Hsiang-pan*” (O amor pela companhia perfumada) escrito por Li Yu, ficaram famosos. A clássica estória traz duas mulheres lésbicas que fariam votos de renascer como marido e mulher e selam um relacionamento amoroso diante da imagem do Buda.

Outros registros de atividade homossexual na China, e também no Japão, podem ser encontrados em relatórios de missões jesuíticas, que descreveram budistas chineses e japoneses como moralmente depravados, denunciando-os como pecadores, sodomita, pederastas e pedófilos (FAURE, 1991, 1998). Entre os dois países, o Japão recebeu maior atenção dos missionários, prevalecendo uma maior intensidade de críticas, como mostra o registro feito pelo jesuíta Francisco Xavier:

Existiam poucos pecadores entre os leigos, e vejo que eles estão mais sujeitos à razão que aqueles que eles consideram sacerdotes, os quais eles chamam *bonzos*, que estão inclinados ao pecado incompatível com a natureza, e o qual eles confessam e não negam. E isso é tão publico e exposto a todos, ambos homens e mulheres, jovens e velhos, que eles não consideram algo estranho ou repugnante, uma vez que parece tão comum... Nós frequentemente dizemos aos *bonzos* que eles não deveriam cometer tais pecados, e o quanto eles ofendem a Deus; e tudo que dizemos os divertem, pois eles riem disso e não têm vergonha quando são abordados sobre um pecado tão vil. Os *bonzos* possuem muitos garotos em seus mosteiros, filhos de fidalgos, a quem eles ensinam como ler e escreve, e cometem suas corrupções com eles; e este pecado é tão comum que, ainda que pareça um mal para estes jovens, eles não se aborrecem com isso (SCHURHAMMER, 1982, p. 84 *apud* FAURE, 1998, p. 208).

Figura 6: O corte da manga



Fonte: The World of Chinese

Figura 7: Daigoji nanshoku-e



Fonte: USCDornise, 2019

Esta crítica, porém, também aparece na literatura budista japonesa, um exemplo expressivo disso é o texto *Ōjōyōshū* (Notas sobre os fundamentos do nascimento), escrito por Genshin (972 – 1017 EC), monge da escola *Tendai*. O tratado descreveria, entre outras coisas, as dimensões infernais de nascimento, a qual, algumas delas atribui o renascimento daqueles que cometem atividades homossexuais. Outros documentos notificam decretos de proibições ao uso de mantos de seda, pó branco e batons entre noviços em mosteiros Zen, e em alguns momentos até mesmo da admissão de novos alunos. Os relatos também informam casos de competições entre monges para garantir a preferência e atenção de belos rapazes. Da mesma forma, romance entre homens (*nanshoku*) também se desenvolveu em templos da tradição *Shingon*. Apesar de alguns registros refutando, condenando e proibindo atividades homossexuais, segundo Faure (1991, 1998), estas pareciam ser atitudes minoritárias, uma vez que a assimilação e naturalização deste tipo de comportamento pôde ser conferida com frequência em um estilo literário específico da época chamado *chigo no monogatari* (contos dos noviços). A ambivalência moral contida nas histórias mostra que embora condenadas estas relações, ao mesmo tempo eram vistas como bem menos grave que transgressões do celibato em relações heterossexuais.

Chigo pode ser traduzido de três maneiras, a primeira mais literal, seria algo como jovens adolescentes, crianças em torno dos doze anos; o segundo significado seria “garotos auxiliares de homens nobres ou monges”, e um terceiro sentido que teria a ver com “jovem parceiro de relações homoeróticas.” Além disso, *chigos* posteriormente foram considerados avatares de *bodhisattvas*, que vem de um antigo costume de envolver jovens em rituais esotéricos homoeróticos conhecidos como *kanjō*, para que renascessem como um *bodhissatva*. O ritual foi elaborado pela escola esotérica *Tendai* e tinha relação com o culto a *Avalokiteśvara*, era um longo processo que durava semanas, onde o jovem era preparado com vestes coloridas, cabelo preso em formato rabo-de-cavalo e seu rosto pintado com maquiagem. Além de tudo, *chigos* eram preparados para parecerem jovens mulheres, apresentando um status do que hoje poderia ser chamado de gênero não binário, estando em um espectro entre masculino e feminino, mas nem um, nem outro (SCHMIDT-HORI, 2021).

Segundo Faure (1998), atividades homossexuais no Japão foram consideradas características budistas, ainda que um comportamento introduzido pela China. Esta percepção era tal que passagens como “o amor das mulheres (*joshoku*) é o mistério do caminho do *kami*, o amor de homens (*nanshoku*) é o mistério do Buda *Dharma*” (FAURE, 1998, p. 237) se tornaram comuns. Uma das teorias recorrentes no período medieval, atribuiu a origem da relação entre homens ao fundador da escola *Shingon* de budismo esotérico, Kūkai (774 – 835

EC), também conhecido como Kōbō-Daishi, que após retornar de seu treinamento na China, as atividades homossexuais no Japão floresceram. A montanha *Kōya*, onde Kūkai estabeleceu sua escola se tornou um grande epicentro de relações entre homens, e mais tarde não apenas o Budismo expressava tal comportamento, mas também nobre senhores feudais e guerreiros samurais. Outra teoria forte responsabilizando o Budismo às atividades homossexuais entre homens, seria a de que o *bodhisattva* Mañjuśrī era o patrono dos homossexuais budistas japoneses por causa da transliteração de seu nome em sânscrito para a língua nipônica: *Monjushiri Bosatsu*, em que *shiri* significaria “nádegas” em japonês. À vista disto, era entendido que a homossexualidade teria sido revelada na Índia através de Mañjuśrī e no Japão através de Kūkai (FAURE, 1998).

Embora boa parte dos relatos sobre dissidentes sexuais sejam mais frequentemente relacionados às escolas *Tendai* e *Shingon*, as escolas de tradição *Zen* utilizou alguns termos “secretos” ou eufemismos para camuflar os casos de transgressões sexuais, por exemplo *kiku*, que significa crisântemo e era utilizado secretamente como ânus (FAURE, 1991, p. 250). Budistas japoneses também reivindicavam ideias budistas para justificar transgressões sexuais, como o ensinamento da não dualidade em que “forma”, *shiki*, em japonês, palavra que também era utilizada como eufemismo para designar sexo, e aplicada a uma passagem famosa do *Prajñāpāramitā sutra*: “forma é vazio, vazio é forma”, j. *shiki soku ze kū, kū soku ze shiki* (FAURE, 1991).

No Tibete, atividades sexuais desviantes se restringiram a uma categoria específica de jovens monges considerados os menos acadêmicos de todos, os *ldab ldobs*, trabalhadores e amantes de esportes, muitas vezes referidos como a polícia monástica (GOLDSTEIN, 1964; CABEZÓN, 1993). *Ldab ldobs* são conhecidos por adorarem uma briga, brigam com leigos e brigam inclusive entre eles, e muitas destas brigas giram entorno do interesse estes em atividades homossexuais, sequestrando jovens rapazes ou até mesmo homens adultos para se satisfazerem:

O sequestro pode começar com um *ldab ldob* iniciando uma conversa com um rapaz de aparência feminina (tanto monge quanto leigo). Se o rapaz não for receptivo a seus avanços, o *ldab ldob* pode levar o menino à força. A menos que o *ldab ldob* tenha um acordo com amigos para usar sua casa, ele terá que levar o menino de volta ao mosteiro para ter privacidade. Se for esse o caso, o menino será forçado a passar a noite lá por causa da distância. Os *ldab ldobs* não relutam em pegar um menino da aristocracia contra sua vontade, e alguns *ldab ldobs* são famosos por pegar os filhos dos nobres. Também há casos em que *ldab ldobs* sequestrou adultos e até aristocratas que eram funcionários do governo. Os *ldab ldobs* conseguem continuar com esse comportamento porque suas “vítimas” temem retaliações por parte dos *ldab ldobs*, mas mais pela vergonha de ter sido um parceiro homossexual (*mgron po*). No Tibete, o principal estigma vai para a vítima, ou para o parceiro voluntário, e não para o agente, o *ldab ldob* (GOLDSTEIN, 1964, p. 135).

Ao que parecem, estes monges encontraram uma forma de burlar o primeiro *pārājika* que indicava a expulsão caso houvesse sexo envolvendo penetração em qualquer dos orifícios, boca ou ânus e vagina. Em virtude disso, *ldab ldobs* alcançavam formas de prazeres sexuais encaixando o pênis entre as pernas do parceiro (GOLDSTEIN, 1964; CABEZÓN, 1993). Apesar de todas estas controvérsias sexuais, *ldab ldobs* eram tidos em grande estima por leigos e por outros monges devido a diversas outras qualidades, sendo uma classe monástica edificante do Budismo tibetano, responsáveis por atividades básicas fundamentais para garantir toda a remanescente estrutura monástica (CABEZÓN, 1993).

No que se refere à cultura Tailandesa, para citar mais um exemplo, o termo tailandês *kathoey* é considerado um conceito guarda-chuva que pode englobar diferentes tipos de pessoas de acordo com sua identidade de gênero e orientação sexual. Embora a palavra não tenha relação direta com os termos utilizados na língua páli, *ubhatobyañjanaka* e *paṇḍaka* foram utilizados como opções que faziam correlação com a concepção local pré-budista de gênero/sexualidade dissidente. Sendo assim, hoje *kathoey* é utilizado para designar ambos *ubhatobyañjanaka* e *paṇḍaka*, mas também como sinônimo para travestis, transgêneros e homossexuais. De maneira dialética, após o Budismo se enraizar na sociedade tailandesa, esta por sua vez passou a utilizar conceitos budistas para explicar a natureza de *kathoey*s impondo também as mesmas regras que foram postas aos seus supostos correlatos (JACKSON, 1998).

*Kathoey*s continuam proibidos de se ordenar ainda hoje na Tailândia, e apesarem de muitas vezes terem uma expressão masculina, o fato de ser uma categoria tão ampla, coloca à margem uma diversidade grande de pessoas. Durante a cerimônia de ordenação, o postulante é submetido a uma série de investigações e uma das perguntas seria: “você é homem, não é?”, ao que a resposta deveria ser afirmativa para que o processo pudesse seguir. Segundo Jackson (1998) afirma que esta seria uma pergunta artilosa, sugerindo que para os tailandeses seria mais adequado postular da seguinte forma: “você é um homem “de verdade”, não é?”, uma vez que o caso *paṇḍaka* teria mais a ver com determinados parâmetros físicos e anatômicos do que para o Budismo constituiria um homem “real”.

Mais recentemente, estas pessoas foram ainda mais recriminadas devido ao boom da pandemia do hiv/aids no final da década de 1980. Ideias como *karma* foram utilizadas para justificar um renascimento nesta condição, e a percepção de má conduta sexual, principalmente referente aos homens homossexuais, ampliou o estigma desta categoria, que recebeu fortes críticas de praticantes budistas.

Até aqui, podemos inferir que o Budismo ao longo do tempo e no processo de acomodação cultural, foi muitas vezes utilizado como recurso ideológico tanto para justificar

oportunidades de transgressões e desenvolvendo novos *ethos*, quanto igualmente para fortalecer estigmas e promover a marginalização de pessoas desviante das normas de gênero/sexo. O Budismo na contemporaneidade também se utilizou da mesma lógica para criar meios de compreender outras representações de corpos, gênero e sexo.

CAPÍTULO 3 – BUDISMO SOCIALMENTE ENGAJADO E O SURGIMENTO DE COMUNIDADES BUDISTAS LGBTI+

Nesta última parte de nosso estudo, antes de nos deparar com o surgimento de comunidades budistas LGBTI+, será preciso entender o status atual da religião Budista, passando pelos últimos acontecimentos históricos que promoveram transformações significativas. O Budismo antes de romper as fronteiras da Ásia precisou se adaptar a uma diversidade de influências externas que geraram novos arranjos religiosos os quais foram fio condutores do desenvolvimento de novas comunidades. Se no passado encontramos uma atitude mais engessada sobre a sexualidade, mas que aos poucos se tornou maleável e flexível ao longo da propagação do Budismo em outras culturas, no mundo contemporâneo esta atitude tomou novas proporções nunca vistas em solo asiático. O último estágio desta rápida introdução sobre a reconfiguração do budismo que permitiu uma presença global desta religião, foi um movimento de engajamento social religioso. Este ideal nos proporcionará uma série de indicadores os quais nos permitirão criar uma tipologia heurística para avaliar certas comunidades budistas LGBTI+ de acordo com suas práticas, atuações e ideologias. Além disso, apresentaremos brevemente o status da participação de pessoas LGBTI+ dentro do Budismo e como ao longo do tempo esta troca promoveu o surgimento de novas identidades religiosas e com isso novas comunidades budistas. Para encerrar, conheceremos três casos de comunidades budistas LGBTI+ ao redor do mundo para avaliarmos a possibilidade de existência de comunidades budistas LGBTI+ socialmente engajadas.

3.1 – ELEMENTOS DE UM ENGAJAMENTO RELIGIOSO DO BUDISMO

Os últimos séculos configuraram um período de relevantes transformações para o Budismo na Ásia, uma fase marcada por fortes influências externas provenientes principalmente do continente europeu e sua investida colonizadora, mas também ingerências norte-americanas já no último século. Estas transformações não foram uniformes, e se deram a partir de uma dinâmica dialética em que a atuação e interferência do cristianismo teve um papel importante, mas também outros tipos de pressões exercidas pelo capitalismo, comunismo, consumismo, nacionalismo e guerras atuaram neste processo. Se por um lado, esse conjunto de forças, instituições e pensamentos ameaçaram as estruturas e colocaram em xeque alguns dos

valores e práticas budistas, por outro, países do eixo Euro-Norte Americano²⁷ também foram influenciados por uma doutrina que por sua vez buscou adaptar-se e moldar-se para entrar em novos territórios (MCMAHAN, 2008; HARVEY, 2019; PAYNE, 2021a).

Entre estes movimentos, começaremos a discutir um caso emblemático que ocorreu no final do século XIX EC no Sri Lanka, e cujas transformações foram interpretadas por historiadores e cientistas da religião à luz de um “conceito heurístico de um Budismo em formato Protestante” (SHOJI, 2004, p.13).

3.1.1 – Budismo Protestante

A partir de 1815 EC, o governo britânico obteve completo controle da ilha de Lanka como sua colônia, depois destas terras já terem sido invadidas e dominadas previamente por portugueses e holandeses séculos antes. Este marco foi selado em um tratado chamado Convenção de Cândia, que entre outras procurou garantir que o Budismo, religião professada pelo reino e seus habitantes seria inviolável, além de seus ritos, clero e espaços religiosos serem mantidos e protegidos. Esta parte do acordo foi impugnada por missionários protestantes e o governo, após pressionado, precisou se distanciar do Budismo, que por sua vez foi perdendo cada vez mais influência e força política, até ser completamente separado do governo em meados de 1850. Os missionários protestantes controlaram todas as escolas oficializadas pelo governo, abriram igrejas próximas aos templos e fizeram diversas críticas à tradição budista apontando uma suposta postura de indiferença religiosa, dada à ausência de resposta às todas estas iniciativas cristãs. Na década seguinte, os *bhikkhus* começaram a contra-atacar e debaterem com os cristãos, sendo mais proeminentes deles o *bhikkhu* Mohottivatte Guṇānanda que criou a Sociedade para a Propagação do Budismo em 1862, espelhando modelos proselitistas das missões estrangeiras e distribuindo panfletos contra a propaganda protestante. A maioria dos debates eram liderados por Guṇānanda, cujo maior triunfo aconteceu em 1873, quando venceu uma epopeica discussão pública em Pānadura, que durou cerca de dois dias e, dizem registro, juntou aproximadamente dez mil espectadores (GOMBRICH, OBEYESEKERE, 1988; HARVEY, 2019).

²⁷ Tentaremos o quanto for possível evitar o termo Ocidente e Oriente, entendendo que tais classificações correspondem a uma tentativa de criar uma geografia imaginária ou ideológica, com demarcações simbólicas que pressupõe visões de mundo historicamente construídas, com conceitos generalistas, preconceituosos, estereotipados e negativamente estigmatizantes que ignoram a pluralidade de qualquer dos lados.(COSTA, 2022).

Estes contra-ataques e protestos por parte da elite budista promoveu um reinteresse da comunidade leiga cingalesa²⁸ na tradição, ficando notável a participação e atuação de duas outras figuras de grande relevância neste processo, o americano Henry Steel Olcott (1832-1907) e cingalês Anagārika Dharmapāla²⁹ (1864-1933). Cada um contribuiu de maneira proeminente para o reavivamento da doutrina no Sri Lanka no final do século XIX EC. Entre estes casos, se por um lado Guṇānanda deu o ponta pé inicial mobilizando uma agitação religiosa e levando o crédito de originador do que passou a ser chamado de Budismo Protestante, Dharmapāla foi o catalizador do movimento e Olcott seu organizador, tendo cada um deles um importante papel numa reforma da tradição e um reengajamento da população cingalesa redescobrimo a religião, sendo estes dois últimos atores importantes na divulgação do Budismo fora da Ásia (GOMBRICH, OBEYESEKERE, 1988; PROTHERO, 1995; MCMAHAN, 2008; HARVEY, 2019).

Olcott apoiou a comunidade budista local com seu poder de articulação e noções de administração e gestão, habilidades que utilizou para fundar a Sociedade Teosófica Budista (STB), uma instituição que pretendia copiar o modelo da organização que outrora teria também fundado antes na Índia, com a parceria de Helena Petrovna Blavatsky³⁰ (1831-1891). A STB criou e organizou diversas escolas budistas inspirado em programas educacionais euro-norte americanos em idioma inglês, colocando diversos praticantes leigos no papel de liderança religiosa (GOMBRICH, OBEYESEKERE, 1988; MCMAHAN, 2008; HARVEY, 2019). Para Prothero (1995), as ações de Olcott merecem grande destaque no sentido de que ele era:

uma figura liminar, o griô³¹ que, por causa de sua posição entra as gramáticas protestantes americanas de sua juventude e o léxico budista asiático de sua idade adulta, foi capaz de conjurar o budismo cingalês tradicional, o modernismo

²⁸ Atualmente o gentílico utilizado para quem nasce no Sri Lanka é o srilankuês, que engloba inclusive outras etnias além dos cingaleses. Entretanto manteremos o antigo gentílico por ser mais adequado à época das questões abordadas no texto, quando o país ainda era chamado de Ceilão.

²⁹ Nascido Don David Hewavitarne, adotou o epíteto *Anagārika* (o sem-teto), um termo utilizado no passado para designar o ideal de completa renúncia dos *bhikkhus*, mas neste caso utilizado para indicar uma nova atuação religiosa, entre o leigo e um *bhikkhu* ordenado. Este novo papel foi reforçado pelo termo seguinte *Dharmapāla* (defensor do *Dharma*), selando então seu compromisso com a tradição budista local. Antes de morrer, entrou para a ordem monástica, tornando-se um *bhikkhu* perfeitamente ordenado meses antes de morrer, ficando conhecido como: Venerável Sri Devamitta Dharmapala (GOMBRICH, OBEYESEKERE, 1988; JOHNSON, 2016; HARVEY, 2019).

³⁰ Também conhecida como Madame Blavatsky, foi uma das inauguradoras do pensamento teosófico moderno.

³¹ Griô é a tradução para o português do termo francês “*griot*” que foi utilizado para designar um certo grupo religiosos africanos da África Central, responsáveis pela transmissão oral de suas tradições. Para os povos originários da africa, a oralidade era sagrada e os griôs eram contadores de história, cantores ou poetas, que também eram referidos como *jali* (em mandês), *guewel* (em uolofe), *iggawen* (em hassania) ou *arokin* (em ioruba) (ASSOCIAÇÃO MAWON, 2019). Disponível em < <https://www.mawon.org/post/griots-os-guardiões-das-palavras>> Acessado em: 17, out. 2022.

protestante liberal, a burguesia urbana e o orientalismo³² acadêmico em uma tradição decididamente nova (PROTHERO, 1995, p. 296).

Olcott traria consigo um sentimento anti-colonialista americano daquela época, abraçando o budismo publicamente e ganhando prestígio local ao apoiar um sentimento nacionalista e incendiar com seu espírito catequético os protestos contra os cristãos. Entre diversas inovações que implementou, a bandeira budista teve significativo valor simbólico, sendo depois utilizada para marcar um movimento internacional (GOMBRICH, OBEYESEKERE, 1988).

Naquela época, uma nova elite cingalesa anglicanizada surgia como classe média urbana, educada por escolas missionárias inglesas na cultura do então estado colonial que se sediou em Colombo. Apesar de formarem uma parcela da população letrada e com cerne empreendedor, muitos trabalhavam em serviços públicos, mas eram privados de participar do sistema político-administrativo (JOHNSON, 2016). Quando o sentimento de desconforto diante das missões cristãs efervesceu, a classe média urbana cingalesa passou a se interessar no movimento reformista que estava crescendo em meio ao Budismo local. Mas esta atuação não veio sem questionamentos, e a elite passou a questionar uma série de rituais, místicas e interpretações de uma religiosidade popular que mantinham um foco devocional em diversas divindades locais, em uma mobilização por purificar a doutrina e os *Saṅgha*.

Segundo Johnson (2016), esta inquietação não era algo exatamente novo ou uma ação sem precedentes, na história do Budismo antigo, foi comum a intervenção de monarcas em prol da purificação do *Saṅgha*, convocando o corpo dirigente de *bhikkhus* para intervir quando a comunidade dava sinais de corrupção e diluição da doutrina. Portanto, neste caso, os traços de inovação por trás deste movimento estavam relacionados ao seu “teor urbano e tentativa de racionalizar a religião como um discurso científico, fazendo-a parecer progressista e moderna, permitindo assim sua própria reconciliação intelectual” (JOHNSON, 2016, p. 67). Este empenho em resgatar a supremacia e o status quo da doutrina budista esteve colado ao forte sentimento nacionalista, em que, liderados por Dharmapāla, mais tarde foram peças fundamentais na luta pela independência da ilha cingalesa. Tais entrelaçamentos entre religião e o sentimento nacionalista é bem explicado por Stark e Bainbridge (2008, p.395), quando dizem, em uma de suas proposições sobre reavivamento religioso, que:

Se as ideologias políticas disponíveis tiverem sido desacreditadas pela associação com inimigos nacionais, as revoluções populares e nacionalistas tenderão a reviver ou criar

³² Entendemos por orientalismo o intento intelectual formal da busca erudita e acadêmica para entender o dito “Oriente”. Chamando atenção ainda para o dato de que o orientalismo teria produzido até certo sentido, discursos e atitudes sobre o “Oriente” com uma perspectiva essencialista que dificultam ver o outro como ele realmente é. Este essencialismo teria ocorrido de duas maneiras: manifesta/explicita – como em práticas políticas de dominação colonial; e latente – que ocorreu sutilmente, através de representações e estereótipos generalizantes (COSTA, 2022, p. 708-709).

organizações religiosas em aliança com o Estado, estando frontalmente em alta tensão com outros Estados.

Apesar da ideia ter sido aplicada em relação a noção de seita como certos movimentos de inovação religiosa que romperia com a inflexibilidade ortodoxa de algumas tradições, podemos nos valer da reflexão em certas semelhanças no cenário cingalês do final do século XIX EC na emergência de combater o impacto colonialista no domínio do campo político, mas também religioso desta época.

Embora o correspondente sentido de protestos que a reforma budista exerceu, Dharmapāla acentuou do espírito protestante cristão a ênfase em aspectos como a liberdade de consciência e o foco nas experiências internas do indivíduo. Seus esforços apontavam para uma necessidade eliminar qualquer crença que impedisse a ação individual e reiterou que a confiança em si mesmo, a atividade em fazer o bem, a renúncia às paixões sensuais e a liberdade de dogmas religiosos eram os princípios essenciais do Budismo. Importante frisar ainda que, Dharmapāla não evocou uma laicização do Budismo, no entanto, ele procurou integrar uma nova funcionalidade que entrelaçava leigos e *bhikkhus* no *Saṅgha* (GOMBRICH, OBEYESEKERE, 1988; MCMAHAN, 2008; JOHNSON, 2016). Um potencial ativista, em que ele mesmo desempenhava “o papel de um tipo ideal: uma personalidade cujos traços complexos como: metodismo, pontualidade, pureza, ordem, consciência do tempo, dedicação e ‘sem paixões-sensuais’, foram racionalmente integrados” (JOHNSON, 2016, p. 77).

Enfim, para consolidarmos e sistematizarmos nosso entendimento, o conceito de Budismo Protestante representaria: 1) a valorização de fontes textuais em detrimento de cultos, ritos e símbolos como tentativa de purificar a doutrina suprimindo interpretações históricas e elementos supersticiosos locais; 2) o alto engajamento de praticantes leigos no *Saṅgha* incorporando traços do *ethos* monástico e assumindo lideranças religiosas, além do foco em uma perspectiva de salvação individual; 3) a compreensão do Budismo destacando seu aspecto mais filosófico, mais racionalizado e adequado ao pensamento científico moderno, ocupando um status proeminente em contrapartida ao cristianismo e até mesmo ao Budismo em formato mais devocional e popular (SHOJI, 2004, p. 14).

3.1.2 – Críticas à tipologia Budismo Protestante

O uso da tipologia Budismo Protestante não passou isento de críticas, uma vez que, diferente de seu modelo inspirador comparativo, o protestantismo puritano calvinista, os *bhikkhus* tiveram um papel importante nestas transformações, sendo este movimento menos

uma separação e isolamento da comunidade monástica e mais uma ressignificação do papel desta. Dharmapāla, por exemplo, tinha grande apreço pelo *Saṅgha* e incentivou que os *bhikkhus* passassem a participar mais da sociedade leiga, seu protesto foi restrito às particularidades de algumas práticas e não uma rejeição total dos aspectos estruturais da tradição. Holt (1991) foi um dos principais questionadores, apontando o caráter inapropriado do termo e chamando atenção para o seu uso reificante enquanto categoria heurística.

As críticas à criação e ao uso desta categoria teria a ver com o suposto poder de influência do Protestantismo no Budismo cingalês, em que é dado um caráter totalizante, reto e monocausal. Nele, os critérios estabelecidos seriam demasiadamente amplos, nos quais o aspecto totalizante de influência nunca se verificaria, no sentido de que:

tal totalidade não poderia ser discernida nos espaços discursivos do protestantismo ou do colonialismo. Mais importante ainda, a noção da totalidade da influência separaria “forma” de “vida”. A influência é reduzida a uma mera “forma”, distinta da “substância da vida.” (...) a temporalidade da religião não pode ser facilmente compreendida sem uma consideração da temporalidade das sensibilidades que constituem uma forma de vida (ABEYSEKARA, 2019, p. 2).

No que Abeysakara (2019) atesta, Holt (1991) explica que, ao nomear as atividades dos cingaleses budistas em Colombo como uma forma de Budismo Protestante, é ignorar as diversas transformações religiosas que ocorreram com o Budismo cingalês ao longo da história, onde tanto estes quanto “os tâmiles hindus e mais tarde muçulmanos se encontraram, se ajustaram, absorveram, rejeitaram e ainda coexistiram uns com os outros por muitos séculos antes da hegemonia cristão colonial” (HOLT, 1991, p. 307).

De maneira mais específica, a crítica de Holt (1991) teria a ver com o uso inadequado de uma análise weberiana promovida para sustentar um possível Budismo Protestante. A principal motivação dos estudos de Weber seria encontrar um link entre ideias religiosas e um comportamento econômico, ou seja, como ideias religiosas teriam afetado uma tal ação econômica. Neste sentido, o teórico identificaria noções de predestinação que teria afetado dispositivos mentais, como angústia ou ansiedade, em que motivou certas atividades economicamente racionalizadas, ou seja, um elo entre o cognitivo e o afetivo, entre ideias religiosas e comportamento racionalizado. Neste sentido, a análise feita por Obeyesekere (1970) e sua continuidade em parceria com Gombrich (1988), seria uma “irresponsabilidade hermenêutica” (HOLT, 1991, p. 308). Os cristãos protestantes missionários apenas teriam reacendido um espírito ativista historicamente natural aos budistas e que ao invés de um budismo protestantes, haveria no lugar um comportamento militante e missionário budista como uma espécie de resposta em que espelharam seus rivais no formato, mas não em substância.

Críticos (HOLT, 1991; PROTHERO, 1995) também apontam que, a proposta de análise weberiana utilizada para cunhar o termo Budismo Protestante sequer levou em consideração a natureza heterogênea do colonialismo cristão que influenciou a ilha de Lanka por séculos. O impacto das missões cristãs contou o com domínio Católico Romano durante a colônia portuguesa (séculos XVI-XVII), o impacto do Protestantismo Reformado com atitudes de extremo fundamentalismo das colônias holandesas (séculos XVII-XVIII) e o contraste do caráter liberal do Protestantismo Anglicano tardio que chegou com a colônia inglesa (séculos XIX-XX). Havia ainda a influência do Protestantismo Pietista Americano (final do século XIX) através da atuação de Olcott que foi inclusive considerado um “anti-missionário, missionário” por Gombrich e Obeyesekere (1988, p. 204), dada sua aversão às missões de colônias e seu apoio às tradições locais.

A militância budista cingalesa encontrou em seu último envolvimento com os protestantes ingleses e americanos, as ferramentas necessárias para se defender das enfadonhas provocações e repressões suportadas por séculos. Estes contra-ataques possuem em seu cerne ideias centrais budistas e são provindos da autopercepção produzida durante o longo período de contato com os outros estrangeiros, como explica bem Quli (2009) ao citar Jørn Borup dizendo que:

no século XIX, encontros com orientalistas euro-norte americanos, missionários, colonos e suas representações do Budismo levaram os budistas asiáticos a produzir contra-interpretações usando a retórica do “orientalismo-inverso”. Tal retórica permitiu que as categorias orientalistas ocidentais usadas para denegrir o “Outro Oriental” fossem apropriadas e giradas em seus eixos. Por exemplo, a categorização euro-norte americana do Budismo como supersticioso poderia ser contestada pelo argumento orientalista-inverso de que ele é realmente racional e científico (BORUP, 2004 apud QULI, 2009, p. 12).

Não é nosso propósito esgotar ou nos prolongar diante deste relevante tema, uma vez que mesmo as críticas feitas ao uso da tipologia Budismo Protestante também sofreram uma série de contra-críticas. Mas para nós é importante entender que estas críticas iniciais moldaram posteriormente outros tipos analíticos que dão luz às investigações das atividades das diferentes tradições budistas diante das ideias modernas euro-norte americanas dentro do território asiático e recursos para avaliar as ações missionárias budistas em solo estrangeiro, fora da Ásia.

Compreender a militância budista, e aqui iremos dar uma certa preferência ao modelo de análise de Holt (1991), é compreender que embora não devemos desconsiderar o impacto do contato com as diferentes missões cristãs, não devemos privilegiar as ideias desses sistemas religiosos ignorando a narrativa e agência dos atores envolvidos no desenvolvimento nas respostas dadas a este movimento budista, dentro de seus próprios termos (JOHNSON, 2016).

3.1.3 – Budismo Moderno

Outras nações asiáticas tiveram um percurso histórico diferente, contatos com maior ou menor intensidade com missões cristãs e uma diversidade de invasões coloniais trouxe respostas distintas em formas, mas que reavivou a tradição despertando o mesmo sentimento de ação militante e atividade missionária, produzindo novas estratégias de adaptação aos novos momentos e contextos culturais. Nem toda Ásia sofreu ocupação e domínio colonial, a exemplo da Tailândia e Japão, que lidaram de diferentes formas no contato com as ideias políticas, filosóficas e religiosas do estrangeiro euro-norte americano. A atuação dos *bhikkhus theravādins* em Mianmar³³ por exemplo merece destaque, pois tiveram participação ativa em agitações a favor da independência do domínio britânico. Após se separar da colônia, foi instituído um estado socialista como forma de alcançar a meta budista por uma sociedade mais justa, onde mais tarde, uma nova edição do Grande Concílio foi convocada pelo então primeiro-ministro com o objetivo de revitalizar a tradição, estimular a educação budista, realizar empreendimentos missionários e promover o bem-estar social. *Bhikkhus* e leigos de diversas tradições *Theravādas* de outras regiões vieram participar do evento, que reverberou resultados promovendo ações em outros locais no sudeste asiático (MCMAHAN, 2008; HARVEY, 2019).

Para citar um segundo exemplo, os impactos das invasões francesas no Camboja criaram respostas deste amplo discurso budista mais tarde entendido como uma expressão Moderna do Budismo ou Budismo Moderno. Ou seja, as rápidas mudanças geraram o sentimento de angústia, sensação de fragmentação, experiência de temporalidade e novos arranjos sociais, elementos que promoveram “uma progressiva autorreflexão de mudanças sociais e criticismo articulado em termos que eram simultaneamente budistas e modernos” (HANSEN, 2007, p. 45). À medida que o controle social e político francês se estabelecia, os líderes budistas começaram a criticar a degeneração da moral que se apresentava no que cada vez mais parecia ser um Camboja modernizado. A origem deste pensamento remonta desde o Budismo indiano, na ideia dos ciclos de degeneração do *Dharma*, uma concepção que ganhou forte popularidade em outras nações budistas como a China, Coreia e Japão. O conceito estava conectado com a expressão de um governo corrupto cujos erros causariam a proliferação da miséria, violência e comportamentos imorais, reduzindo o tempo de vida das pessoas a poucos anos. O ciclo de declínio se conclui com apenas algumas pessoas resistindo, onde o *Dharma* é renovado e pouco

³³ Utilizaremos o termo atualizado Mianmar, escolhido pela própria nação, para designar o país que no passado se chamou Burma ou Birmânia. Ainda que o nome Birmânia fosse o utilizado no período do contexto do texto, daremos preferência ao uso contemporâneo reconhecido pelas Organização das Nações Unidas (ONU).

a pouco regenerado, com a humanidade prosperando sob a gestão de um governo correto, liderado por um *dharmarāja* (um rei correto), orientado por um Buda, que neste caso seria Maitreya, como previsto nas escrituras. A este entendimento de seu próprio contexto por parte dos budistas cambojanos no final do século XIX, Hansen (2007) chamou de “milénarismo budista”, um movimento embrionário do que viria a ser uma expressão moderna do budismo local:

O milénarismo articulou uma forma budista tradicional de crítica social no sentido que se baseava em conceitos e símbolos budistas pré-modernos para responder ao contexto sociopolítico atual. A proeminência de ideias milénaristas neste período sugere ainda a percepção de disjunção entre as expectativas e a experiência da ordem social considerada de desordem e desarmonia (HANSEN, 2007, p. 57).

Este contexto foi palco para intercâmbios budistas com a Tailândia, onde encontraram um cenário diferente em termos de doutrina e prática budista, uma vez que o rei tailandês Mongkut (r. 1851-1868) conseguiu estimular transformações que adequassem o *ethos* local e a religião às influências externas, ainda que estas não tivessem sido forças dominantes e domesticadoras daquela região. Mongkut havia se ordenado *bhikkhu* quando jovem e seguiu a carreira monástica por mais de vinte anos até ser coroado rei (HANSEN, 2007; HARVEY, 2019).

Com o tempo, o *Saṅgha* cambojano incorporou novas ideias e formas de educação budistas que valorizavam a língua páli e a tradução de textos para melhor compreensão. Alguns *bhikkhus* desenvolveram um profundo interesse em purificar a doutrina e desenvolver um senso de autenticidade, marcados por um senso de diferença cultural (HANSEN, 2007, p. 99). Mais tarde estas propostas geram tensões por parte de *bhikkhus* mais ortodoxo e disputas em relação às práticas monásticas geraram um grande esforço por parte da comunidade em traduzir e reinterpretar o *Vinaya* e outros textos da doutrina, inclusive dando oportunidade aos leigos de lerem os textos sagrados e terem suas próprias conclusões. Noções soteriológicas também foram postas em xeque, uma vez que a leitura e interpretação dos textos ganhou maior relevância que outras práticas, alguns *bhikkhus* reivindicaram o status de despertados, algo que antes era restrito a uma hierarquia de mestres específicos que atingiam tal estado por meio de práticas meditativas complexas (HANSEN, 2007).

Novamente, não é de nosso interesse nos prolongarmos nas inúmeras situações em que estas reformas aconteceram, alguns exemplos nos ajudam a ilustrar essa mobilização principalmente para apontar que a agência dos budistas não pode ser considerada uma simples acomodação do Budismo a formas euro-norte americanas de modernidade. Fica claro que seja qual tenha sido o contexto cultural e religioso budista, estes repensaram determinadas categorias de sua própria tradição para utilizá-las no discurso modernista. Estas foram as

ferramentas que utilizaram para dialogar com a sociedade e criticar inclusive as fraquezas percebidas nos efeitos da modernização impostos em suas próprias nações., resistir ao colonialismo e afirmar suas próprias identidades religiosas e nacionais (MCMAHAN, 2008; PAYNE 2021).

Mcmahan (2008) aponta que o modernismo budista não se refere a todo o budismo que existe na contemporaneidade, mas sim formas de Budismo que surgiram a partir de trocas com as forças culturais e intelectuais dominantes da modernidade. Este seria então um conjunto dinâmico, complexo e plural de processos históricos como exemplificamos anteriormente, mas sem amarrações firmes e com delineamentos difusos. O termo Budismo Moderno teria sido criado antes mesmo que Budismo Protestante, em 1966 pelo alemão Heinz Berchert, que descreveu a tipologia como “um movimento reformista asiático amplo que desmitologizou o Budismo e reinterpretou como uma religião racional conectado a uma reforma social e movimentos nacionalistas” (GLEIG, 2019, p. 26).

Enquanto categoria útil para análise e investigação, poderíamos traçar os elementos que compõe uma expressão de Budismo Moderno que seriam: (1) uma reivindicação de um retorno aos ensinamentos originais do Buda, ansiando por um purismo atribuído aos cânones, com foco nos textos como forma de se afastar de distorções institucionais e sobreposições culturais; (2) a exaltação da razão, enquadrando o budismo como uma religião racional e científica, com tendência a rejeição aos rituais, superstições e cosmologias místicas; (3) a laicização ou democratização das estruturas internas, identificando papais para leigos e monges, ainda que as vezes de forma difusa, diluindo as barreiras entre o mundano e o supramundano; (4) a valorização da prática da meditação que passa a ser largamente difundida entre os leigos, ao lado de uma visão otimista do nirvana como uma meta alcançável nesta vida tanto para ordenados quanto para o praticante comum. (5) um interesse e engajamento em questões de necessidade social, como igualdade de gênero em que o status das mulheres na comunidade é elevado e a diferença do trabalho religioso com base no gênero é reduzida. (6) uma atitude ecumênica em relação a outras tradições budistas com grande interesse em intercâmbio de conhecimento e trabalho conjunto (MCMAHAN, 2008; QULI, 2009; GLEIG, 2019).

Estes elementos são de importante ajuda na hora de estudarmos movimentos budistas mais contemporâneos nos diferentes espaços geográficos e suas especificidades culturais, mas é novamente importante chamar atenção para o aspecto difuso entre o que pode caracterizar um pressuposto de uma expressão budista moderna a contrapartida de uma suposta expressão tradicional. Esta é uma missão importante para um cientista da religião que precisará ter a

sensibilidade de encontrar sutilezas e impor um rigor analítico para não incorrer em avaliações generalistas ou que tragam um bias reducionista, como nos alerta Quli (2009) ao dizer que:

Infelizmente, vários estudos recentes sobre Budismo nas sociedades não asiáticas continuam a empregar a distinção tradicional-modernista, porém sem cuidadosamente considerar que uma certa nostalgia imperialista sublinha e alimenta tais alegações. Particularmente preocupante para mim são afirmações recentes de que substituímos as categorias acadêmicas de “Budismo imigrantes” e “Budismo branco” nos Estados Unidos (categorias estas, longe de serem perfeitas) pelas categorias “tradicional” e “modernista”. Essa compreensão dos americanos asiáticos como “tradicionais” e dos americanos brancos como “modernos” simplesmente reitera a noção orientalista ultrapassada de que o Ocidente é ativo e o Oriente é passivo, ou que os americanos asiáticos são “conservadores” enquanto os americanos brancos seriam “inovadores” (QULI, 2009, p. 27-28, tradução nossa adaptada).

Este curto contexto sobre algumas mudanças importantes pelas quais a tradição budista vem passando, tem lugar de importância em nosso trabalho, uma vez que a partir desta perspectiva e entendimento do Budismo sob uma lente moderna é o cenário em que surgem as comunidades budistas LGBTI+ em meados do século XX. E aqui vale darmos destaque ao elemento mais promissor que permite a criação destes grupos, que seria o interesse e engajamento em questões de necessidades sociais.

3.1.4 – Budismo Secularizado

Recentemente, termos como “Budismo secular”, “*Dharma* secular”, “Budismo pragmático”, e “*Dharma* prático” tem surgido como possíveis desenvolvimentos da modernização do Budismo e adaptação da doutrina no mundo contemporâneo, principalmente no eixo do Norte Global. Os termos foram utilizados por grupos contemporâneos que pretendiam promover uma suposta secularização do Budismo, selecionando elementos da doutrina para criar práticas particulares descritas em termos do que é secular. Estas tentativas se valeriam ainda de outras disciplinas seculares, fundindo ideias da psicologia, feminismo, ecologia etc., a teorias budistas como insubstancialidade, interdependência e atenção-plena (MCMAHAN, 2021; SHAW, 2021).

Neste contexto, Payne (2021a), afirma que existe uma distinção clara que delimita e determina Budismo Moderno e Budismo secularizado como coisas distintas, porém interligadas, quando explica que:

Budismo Moderno é uma categoria descritiva, uma estrutura ideológica, enquanto o **Budismo Secularizado é um movimento** – não há líderes proclamando o Budismo Moderno, apenas estudiosos usando o termo para identificar um complexo de ideias que se apoiam mutuamente e descrever as mudanças nas instituições e ensinamentos budistas nos últimos um século e meio. Em contraste, existem proponentes ativos que defendem a secularização do Budismo e a construção de instituições e grupos. Novamente, Budismo Secularizado não pretende identificar um tipo de Budismo, mas

sim um processo ou dinâmica que está em ação no Budismo atual (PAYNE, 2021a, p. 18, grifo nosso).

Desta forma, aqueles que procuram secularizar o Budismo, rearticulam a doutrina em seus próprios contornos culturais e para seu próprio tempo. E sendo assim, seria possível inclusive dizer que estes tipos de praticantes budistas estariam fazendo, em certa medida, o mesmo que as sociedades anfitriãs outrora fizeram com o Budismo quando este teve seus primeiros momentos de expansão pelo território asiático. Em outras palavras, esse movimento em direção à secularização tenta se adaptar às expectativas da sociedade moderna, refletindo uma flexibilidade da doutrina que pode ser encontrada em diversos momentos históricos (HIGGINS, 2021; SHAW, 2021).

Até aqui utilizamos alguns termos que merecem uma rápida contextualização. É importante traçar o que entendemos por secularismo, secular e secularização, conceitos que, apesar de correspondentes, possuem sentidos distintos, mudando o sentido e compreensão do que queremos afirmar a depender de como são utilizados.

(1) Secularismo seria um termo empregado como conceito ideológico com conotação valorativa, ora positiva, ora negativa, muitas vezes entendido como a libertação do homem moderno da submissão da religião. Seria um ponto de vista moderno no que concerne à religião, mas também um projeto normativo de estado que propõe um esquema constitucional que separa as instituições políticas da religião (BERGER, 2018; CASANOVA, 2011). Para Asad (2003), secularismo como doutrina política nasce na Euro-América moderna e que não deveria ser pensado apenas como separação das instituições religiosas do governo secular, pois estas tentativas já remontariam desde o cristianismo medieval ou até mesmo em impérios islâmicos. O que distinguiria, portanto, o secularismo, seriam novos conceitos de “religião”, “ética” e “políticas”. Além de não ser um processo universal ou natural, estaria intimamente ligado ao surgimento de um sistema de estados capitalistas extremamente desiguais em poder e prosperidade, que ameaçariam contextos histórico-geográficos de maneiras igualmente diferentes.

(2) Secularização, por sua vez, teria a ver com o “processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (BERGER, 1985, p. 144) ou seja, a perda progressiva da influência e dos valores religiosos na esfera pública. As teorias clássicas sobre este processo se dividiram em três possibilidades: (a) tentativas de diferenciação institucional das chamadas esferas relacionadas ao mundano como o Estado, a economia, a ciência, das instituições e normas religiosas; (b) condições para o declínio progressivo das crenças e práticas religiosas de acordo com o nível de maturação dos

ideais modernos; (c) oscilação no grau de privatização da religião como pré-condição da política moderna democrática (CASANOVA, 2011; REINHARDT, 2020). Sob essa demanda, importante sublinhar que, no mundo fora do eixo Euro-Norte Americano, as noções do secularismo foram embutidas em um conjunto ideológico e foram transmitidas como resultado da colonização (ASAD, 2003).

(3) Secular, enfim, seria uma categoria com dimensões “filosófico-religiosa, legal-polícia, cultural-antropológica para construir, codificar, apreender e experimentar um domínio ou a realidade diferenciada do religioso” (CASANOVA, 2011, p. 54). A partir desta ideia, alguém pode vivenciar diferentes tipos de secularidades, uma vez que são fenômenos que muitas vezes se concretizam em formas institucionalizados. Contudo, transformações modernas de religiosidade também podem ser consideradas secular, sendo possível encontrar ambos imbricados na sociedade contemporânea, é preciso chamar atenção ao fato de que a própria tentativa de conceituar a religião têm sido um plano de secularização. Para Asad (2003, 2012), definir algo é sempre um ato histórico, e circular um sistema de crenças, a religiosidade e o que chamaríamos de religião, foi um projeto para investir na separação entre sagrado e o secular, e que de certa forma constituiu o secular como o domínio epistemológico na qual a história existe como história:

O ato de definir (ou redefinir) a religião está enraizado em disputas passionais; está ligado a angústias e compensações, é afetado por concepções mutáveis de conhecimento e interesse e está relacionado a disciplinas institucionais. No passado, as administrações coloniais usavam definições de religião para classificar, controlar e regular as práticas e identidades dos sujeitos. Hoje, a democracia liberal é obrigada a se pronunciar sobre o status legal de tais definições e, assim, definir imunidades e obrigações civis. Quando as definições de religião são produzidas, elas endossam ou rejeitam certos usos de um vocabulário que têm profundas implicações para a organização da vida social e as possibilidades da experiência pessoal (ASAD, 2012, p. 39).

Sendo assim, hoje, a dimensão secular é muitas vezes difusa ou interdependente da religião a depender do que podemos entender por religião, a depender do espaço cultural ou até mesmo do aspecto temporal.

Estas discussões nos interessam à medida em que o Budismo Secularizado se dá em um contexto no qual justamente o religioso rompe a fronteira do secular e vice-versa. Para Shaw (2021), o processo de entrosar com tradições em diferentes áreas, e adaptar às demandas de novas gerações é um padrão antigo da evolução do Budismo. Conseqüentemente, grupos budistas têm mostrado uma cuidadosa e compassiva forma de adequar a doutrina às expectativas da sociedade moderna e sustentam seu movimento no ensinamento de “*akālika*”, ou seja, de que o Budismo é conveniente ao seu tempo (SHAW, 2021, p. 44). Com isso, os budistas passam a entender que o religioso e o secular, como todo binarismo, são construídos,

entrelaçados, cultural e historicamente circunstanciados. Do ponto de vista do Budismo Secularizado, religiosidade e secular seriam formas que surgem interdependentemente, invenções recentes de configurar o mundo e constituir nossa experiência (MACMAHAN, 2020).

Desta forma, a prática budista secularizada teria menos a ver com o processo tradicional como descrito acima, de redução, divisão e isolamento, mas sim uma seleção, adequação e utilização que evidenciam a agência dos praticantes em implicações éticas, sociais, políticas e até mesmo ambientais. Uma urgência da ação em que noções como não eu e interdependência se tornam recursos para chamar atenção sobre o dito “sofrimento sistêmico” (MCMAHAN, 2021, p. 81), criando grupos que interagem em políticas públicas ou precisam lidar com sistemas modernos como economia e capitalismo globalizado.

Diante de todo esse contexto, a fim de consolidarmos o exposto até este momento, montamos um quadro comparativo no qual é possível visualizar claramente os constituintes de um engajamento social do budismo:

Quadro 5 – Elementos de um engajamento religioso do Budismo

	Budismo Protestante	Budismo Moderno	Budismo Secular
Formato	Organizacional	Ideológico, conceitual	Movimento
Expressão	Militância e missões	Reformas e adaptações	Grupos leigos
Características	<ul style="list-style-type: none"> - Protestos - Liderança religiosa leiga - Racionalização e purismo - Valorização de textos - Ascensão da meditação - Adequação à ciência - Educação Budista 	<ul style="list-style-type: none"> - Laicização - Democratização das estruturas - Racionalismo e purismo - Valorização de textos - Enaltecimento da meditação - Adequação à ciência - Soteriologia otimista - Salvação possível para todos - Engajamento social - Atitude ecumênica 	<ul style="list-style-type: none"> - Laicização - Seletividade doutrinal - Promoção d meditação - Engajamento social - Implicações políticas - Urgência de ação - [Re]interpretação à luz de outras disciplinas
Período	Fim séc. XIX	Fim séc. XIX – presente	Fim séc. XX – presente
Localização	Colônias cristãs na Ásia	Globalmente	Globalmente

Fonte: Elaboração própria.

O uso destes elementos como parâmetro de análise nos ajuda a avaliar expressões budistas sem cair no clássico discurso polarizando de que, algo moderno pressupõe um outro tradicional, e que algo secular pressupõe um outro religioso em que a religião seria algo tradicional e o secular algo moderno. Nesse contexto, muitas vezes o discurso secularista buscou suprimir o discurso religioso, onde o tradicional deveria ser superado pelo moderno. Outras vezes o discurso religioso tentou se impor ao discurso secular, onde o moderno é criticado pelo tradicional em uma investida fundamentalista opressor (PAYNE, 2021b). Ao

utilizar, enfim, este modelo de análise, tentaremos fugir desta cilada, tratando os fenômenos tais como eles são, sem utilizar as ferramentas de análise com caráter valorativo, apenas como pressupostos de identificação.

3.2 – BUDISMO SOCIALMENTE ENGAJADO

Esta tipologia que destaca um engajamento budista, pode ser considerada consequência deste longo processo de transformações que ocorreram nestes dois últimos séculos e que começou por volta da década de 1950, meados do século XX. Nesta época começou a surgir algumas atividades de militância política e serviços sociais na Ásia e em alguns países do eixo Euro-Norte América, por parte da comunidade e organizações budistas. Estes movimentos eram caracterizados pela sua atitude pacifista, liberal e uma forte crítica ao sistema de poder, reinterpretando os ensinamentos para alavancar novas maneiras de praticar o Budismo aplicando na sociedade (MAIN, LAI; 2013). Apesar do principal argumento do Budismo ser o ensinamento sobre o sofrimento e este ser o principal foco da doutrina e o ponto de partida do Buda, por muito tempo a prática foi considerada introspectiva e solitária (FULLER, 2021). Quando nos dirigimos para os tipos de sofrimento originados pela vida moderna, nos deparamos com questões como racismo, sexismo, homofobia, intolerância religiosa, violência doméstica, miséria, crises climáticas etc. Desta forma, muitos budistas têm mostrado uma preocupação em encontrar recursos religiosos para suportar um ativismo social que procura reduzir o nível de sofrimento percebido nas sociedades contemporâneas. Líderes religiosos budistas como Bodhi (2018), têm chamado atenção, publicamente, de praticantes para a participação ativa de budistas em questões de urgência social e interesse coletivo:

Sim, a política é frequentemente corrupta, suja e cheia de segregações. Disputas políticas são normalmente guiadas por apego ao poder ou pelo desejo de personalidades egocêntricas para brilharem nos holofotes. Mas política também é um campo onde grandes questões morais de nosso tempo estão sendo discutidas e decididas. O vergonhoso racismo sistêmico, o tratamento com imigrantes, crises climáticas, problemas de saúde, guerra e militarismo – todas estas crises se unem em suas profundas e convincentes dimensões morais no palco da política nacional. Por esta razão, se quisermos cumprir com nossas responsabilidades éticas, não é suficiente somente adotar os preceitos budistas como guias para uma conduta pessoal, viver uma vida de integridade moral e cultivar pensamentos compassivos no conforto de nossos espaços de meditação. **É crucial que nós entremos na esfera da ação** (BODHI, 2018, p. 26, tradução nossa adaptada, grifo nosso.).

Devemos, portanto, entender a origem deste movimento, como ele se configura e de que forma podemos utilizá-lo para estudar grupos LGBTI+ que vem surgindo nas últimas décadas.

3.2.1 – A origem do epíteto e as questões entorno de uma definição do conceito

O termo Budismo Engajado é utilizado pela primeira vez pelo monge vietnamita Thich Nhat Hanh (1926-2022) na década de 1960. Nhat Hanh reivindica que já em 1963 o termo vinha sendo cunhado em seus discursos, mas somente em 1964 foi publicado no Vietnã um livro escrito por ele mesmo chamado *Dao Phat Di Vao Cuoc Doi*, cuja tradução literal seria “Budismo entrando na sociedade”. Segundo Fuller (2021), no ano seguinte, em 1965, uma tradução para o inglês foi feita por Trinh Van Du que traduziu o título como Budismo Engajado (*Engaged Buddhism – With Other Essays*). Não se sabe ao certo o paradeiro do tradutor, e se ele se ele sozinho traduziu o título desta forma ou em parceria com o autor, o fato é que somente em 1967 Nhat Hanh utilizaria pela primeira vez o termo Budismo Engajado em inglês fora do Vietnã (FULLER, 2021).

Ainda que o termo tenha se popularizado ao redor do trabalho de Nhat Hanh, é importante evidenciar que o próprio autor discute a originalidade do termo. A ideia por trás do conceito, assume ele, teria feito parte de uma continuidade de pensamentos que deu luz a movimentos ativistas anteriores à Segunda Guerra Mundial. Nhat Hanh cita o monge chinês reformista Taixu (1890-1947) como umas das principais inspirações na restauração do Budismo Vietnamita entre as décadas de 1920 e 1930. O Budismo teria grande participação na independência do Vietnã da colônia francesa, estando ativo na vida social e política da nação, além de próximo ao Estado. Ambos, Nhat Hanh e Taixu, rejeitariam a ideia de que o Budismo seria desengajado, e apontariam que este é um falso estereótipo consequência de um processo de avaliações de orientalistas e críticas de missionários cristãos. Ambos também defenderiam uma prática budista articulada socialmente como a versão original e autêntica do Budismo postulado por Buda e praticado em seu tempo (MAIN, LAI; 2013).

Os primeiros estudos a respeito do tema e análises sobre grupos considerados do tipo Budismo Engajado só vieram surgir nas últimas décadas do século XX. A primeira coletânea de artigos foi editada por Christopher S. Queen e Sallie B. King, “Budismo Engajado – Movimentos Budistas de Libertação na Ásia” (*Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*), publicado em 1996, seguido de um segundo livro, publicado nos anos 2000, quatro anos depois, também editado por Christopher S. Queen, chamado “Budismo Engajado no Ocidente” (*Engaged Buddhism in the West*) (FULLER, 2021). Ao longo destes anos, muitos acadêmicos passaram a prestar atenção aos tipos de atividades de grupos budistas considerados modernos, o desafio até então foi conceber um modelo de análise que vinculasse

todos estes movimentos, muitos deles independentes e globalmente dispersos (MAIN; LAI, 2013).

Para Queen (1996), Budismo Engajado poderia ser comparado em formato com outros movimentos liberais religiosos, porém sempre de caráter não violento. Seria caracterizado por um compromisso fundamental em tornar o Budismo sensibilizado ao sofrimento de outras pessoas. Como uma espécie de movimento de libertação, o Budismo Engajado estaria empenhado em mobilizar praticantes budistas a se tornarem conscientes de suas próprias necessidades econômicas, sociais, políticas e espirituais. Teria como objetivo ainda, contribuir para melhorar as condições daquilo que produz sofrimento a todos os seres vivos. A utilização das ideias budistas com o foco no alívio dos males causados por problemas econômicos, sociais, políticos e ambientais, seria justamente o que enquadraria o Budismo Engajado como um movimento de libertação (Queen, 1996, p. x-xi). Esta definição, colocaria o Budismo Engajado, portanto, como um movimento budista secular específico, com traços do ideal budista moderno, que teria como foco um ativismo de caráter social.

Budismo Engajado teria uma atuação clara nos assuntos seculares ainda que essencialmente entrelaçado à espiritualidade budista, e apesar de ser um movimento que carrega certos ideais, não estaria limitado a uma determinada geografia e tão pouco pertenceria a alguma tradição específica. Tão pouco estaria atrelado a um líder específico ou seria produto exclusivo de alguma instituição. Para King, (2009), seria um movimento descentralizado, mas que se define e ganha seu caráter de coesão a medida em que budistas de qualquer espécie estariam dispostos a “aplicar os valores e ensinamentos budistas aos problemas da sociedade de uma maneira não violenta” (KING, 2009, p. 2). Porém, a autora afirma ainda que, apesar do Budismo Engajado ter uma narrativa intimamente tradicional, somente surgiu porque o Budismo precisou responder às novas crise demandas que a engrenagem moderna trazida com a colonização impôs em solo asiático. Esta resposta seria uma comprovação da capacidade de adaptação da doutrina e do Budismo em se mostrar uma religião relevante às mudanças culturais e sociais que a impermanência e o tempo impõem (KING, 2009; TEMPRANO, 2013).

Yarnall (2003) afirma que, muitos estudiosos acadêmicos colocam o Budismo Engajado como uma consequência da Era Moderna, outros autores tradicionalistas afirmam que o Budismo nunca aceitou uma dualidade que separasse o religioso do social. Estes autores tradicionais, como por exemplo, Nhat Hanh, argumentariam que se engajar em uma vida espiritual pressupõe se engajar socialmente, e que desde o tempo do Buda existiu, de alguma forma, uma articulação sociopolítica ao lado da dimensão soteriológica. Assim, estes autores

defendem que o Buda seria, ele mesmo, um reformador social e que por isso o Budismo sempre teve um espírito e mensagem sociopolítica (FULLER, 2021, YARNALL, 2003).

A tentativa de definir o Budismo Engajado se revelou um esforço em encontrar precedentes históricos, vasculhar fundamentos doutrinários e até mesmo determinar seu lugar na comunidade budista, um empreendimento este que tem sido motivo de grande debate nos estudos sobre o tema (TEMPRARO, 2013). A alegação de que o Budismo sempre foi engajado desde sua concepção a partir do Buda é criticada por Lele (2019) que defende que o Budismo é uma religião que encontra em sua prática dois caminhos oportunos, de um lado a possibilidade de se engajar socialmente, do outro, a existência de uma atitude “desengajadora”, trazendo para a discussão uma segunda categoria chamada “Budismo Desengajado”. Segundo o autor, a ética social do Budismo Engajado teria mais a ver com a religiosidade americana que das fontes budistas, e para provar seu diagnóstico, aponta diversos textos que desencorajam o envolvimento em política ou outras formas de ativismo. Sua grande seleção de textos mostraria que esta atitude “desengajadora” teria sido amplamente disseminada pelo Budismo nas mais diversas regiões por onde passou, e que optar por uma definição tão normativa e essencialista do Budismo Engajado, seria ao mesmo tempo dizer que este grande número de pensadores tão importantes e seus textos não seriam um Budismo verdadeiro (LELE, 2019).

A tentativa normativa de definir o Budismo Engajado como uma prática exclusivamente não violenta e naturalmente Budista, fizeram com que muitos autores reivindicassem o *status quo* da doutrina Budista como uma tradição per se não violenta e sempre engajada socialmente. Temprano (2013) chama atenção para estudos científicos apologéticos que se esforçaram em classificar o que viria a ser, ou não, Budismo Engajado, à medida que em igual proporção qualificaram o que seria, ou não, o verdadeiro Budismo. Estes trabalhos acadêmicos teriam aplicado um purismo analítico que sobreporia momentos históricos distintos para comparar a prática budista desrespeitando a continuidade da tradição. Com isso, certos autores estariam proclamando que teriam acessado o núcleo do pensamento Budista, julgando a legitimidade de certas práticas budistas de acordo com o que acreditariam ser próprio ou não do Buda.

A legitimação passa por apropriação, e a reinterpretação religiosa faz parte da necessidade de a tradição continuar vivendo e sobrevivendo, onde parte deste processo é reaplicar símbolos e textos no tempo e no espaço:

Diferentes tradições se relacionam com um núcleo de várias maneiras, mas isso é feito dentro das tradições e deve ser estudado, em vez de confirmado ou refutado, por acadêmicos. (...) Quando a autoridade acadêmica e secular, incorporada de capital simbólico acumulado, é direcionada para apoiar e autorizar uma tradição budista e para denegrir e deslegitimar outras, é algo totalmente diferente das disputas internas entre as próprias tradições religiosas. Estas avaliações sobre as tradições religiosas

acabam se baseando principalmente em preconceitos pessoais e ignoram inteiramente a realidade de que os budistas de diferentes tradições praticam legitimamente em uma ampla variedade de maneiras diferentes e até opostas. Os pesquisadores certamente podem discutir como as opiniões sobre o ódio e a violência nas tradições e comunidades budistas mudaram ao longo dos anos, mas usar essas observações para fazer um julgamento sobre como as tradições devem ser praticadas é, na melhor das hipóteses, questionável. A condenação da violência não apenas como algo ruim, mas como não budista, é um julgamento que os budistas devem fazer, não um julgamento para os estudiosos disseminarem para uma sociedade global por meio da academia (TEMPRANO, 2013, p. 272-273).

Esta discussão nos interessa do ponto de vista de que precisamos pensar o Budismo Engajado menos como uma categoria apologética e mais como uma lente capaz de ser aplicada numa ampla diversidade religiosa da qual o Budismo faz parte, evitando uma análise que utilize como parâmetro elementos que possam imputar julgamentos de valor.

3.2.2 – A construção de uma categoria analítica

Budismo Engajado como foi primeiramente concebido, “Budismo entrando na sociedade”, teria mais a ver com a capacidade das pessoas atuarem na sociedade de maneira compassiva e dentro dos valores éticos e morais budistas. Budismo Socialmente Engajado é um termo recentemente criado como alternativa para descriminar movimentos ativistas que utilizariam ideias budistas para se envolver e pensar problemas sociais, econômicos e políticas públicas (FULLER, 2021). Nesta mesma esteira, Main e Lai (2013) afirmam que, o que une os grupos ou movimentos típicos do Budismo Socialmente Engajado, não seria um determinado posicionamento político, um formato de ativismo, alguma liderança carismática ou pertença a uma organização, mas sim uma maneira de raciocinar moralmente, a aplicação das ideias soteriológicas e uma particular resistência à secularização, ou seja, reagir contra a ideia de restringir a religião à esfera privada, não limitando a religiosidade à uma experiência interior dos indivíduos (MAIN, LAI, 2013, p. 6-7).

Budismo Socialmente Engajado emprega a ação social como uma prática budista, e visto desta maneira, pode enfrentar questões de identidade como racial/étnica, gênero/sexual, nacional etc. dando voz para apoiar agendas políticas progressistas ou até mesmo conservadoras (MAIN, LAI, 2013; FULLER, 2021). A partir desta ideia, Budismo Socialmente Engajado pode ser “político, nacionalista, socialista, sectário, local e cultural” (FULLER, 2021, p.6) e para legitimar suas ações, procuram na tradição recursos retóricos necessários que tornem suas atividades autenticamente budistas. Desta maneira, “as ações sociais e políticas são definidas como prática budista com valores soteriológicos” (MAIN, LAI, 2013, p. 12). Aqui, embora o Budismo Socialmente Engajado busque sua validade demonstrando suas raízes no próprio Buda,

procuram se diferenciar dos grupos tradicionais proclamando uma certa originalidade e inovação quando criticam a alienação e ostracismo do Budismo institucionalizado diante dos problemas urgentes da sociedade moderna (MAIN, LAI, 2013).

Como vimos, dois fatores são cruciais para compor a tipologia Budismo Socialmente Engajado como uma categoria analítica útil, o primeiro seria um critério de inclusão, (1) que considera os grupos com atitude anti-secular, participando da esfera pública, utilizando os aparatos do Estado ou criticando-os, a fim de repensar e reconstruir cada aspecto da sociedade; já o segundo, um critério de exclusão, (2) que desconsidera grupos que não utilizam um modo específico de reflexão moral, que seria o de que a ação social, pública ou política é de natureza budista, o que não quer dizer que estas ações precisem ser pacifistas (MAIN, LAI, 2013). Estes aspectos são importantes do ponto de vista que diferenciam estes movimentos de simples ações altruístas como a caridade, que são atividades criticadas pelo Budismo por considerar que existe uma relação hierárquica em que um age com benevolência e o outro recebe a benevolência. O Budismo Socialmente engajado reconhece “a ação como moral apenas quando ela muda a natureza das relações e situações sociais que levariam o outro a experiência sofrimento, privação e exclusão” (MAIN, LAI, 2013, p. 24).

Fuller (2021) aponta alguns modelos possíveis de atuação de grupos budistas socialmente engajados, concluindo que estariam ligados entre si a partir de três ideias-chave que ecoariam entre todos: (1) potencial de ação; (2) consciência da interdependência; e (3) orientação compassiva. Importante explicar que, aqui, o atributo compaixão diz respeito à sensibilidade de perceber um problema e compadecer do mesmo, sendo mais uma capacidade latente de gerar ação do que atribuir valor à ação como pacífica ou não.

Quadro 6 – esquema para utilizar a categoria analítica

Categoria analítica	Crítérios de escolha	Parâmetros de militância
Budismo Socialmente Engajado	Atitude anti-secular: esfera social como campo de ação legítimo para budistas gerarem mudanças sistêmicas	Potencial de ação; Consciência da interdependência;
	Ação definida como prática religiosa: ativismo uma expressão direta dos valores soteriológicos budistas.	Raciocínio moral.

Fonte: elaboração própria.

O quadro 6 traz um resumo com os critérios para escolha e classificação de quais grupos podem ser considerados Budismo Socialmente Engajado, além de parâmetros para qualificar a

militância destes movimentos. Temos agora o repertório necessário para analisar grupos budistas LGBTI+, avaliando se podem ser considerados do tipo socialmente engajado ou não.

3.3 – COMUNIDADES BUDISTAS LGBTI+

3.3.1 – Identidade Religiosa LGBTI+ como pressuposto para a criação de comunidades

As pessoas são parte fundamental na construção de uma identidade cultural e por consequência, suas identidades não são concebidas de forma isolada. DaMatta (2010, p.199) fala que “o homem não se enxerga sozinho (...) ele precisa do outro como seu espelho e seu guia” e assim traduz um processo da relação inerente entre as pessoas para que haja uma identidade cultural. Seria possível dizer que a identidade cultural se forma, portanto, dentro de um sistema de comunidade. A problemática de responsabilizar o surgimento desta identidade através de sujeitos é ressaltada por Kuper (2002, p.297) quando adiciona que “o termo identidade é um oxímoro quando usado em relação a um indivíduo, pois como pode um indivíduo corresponder - ser idêntico - a ele mesmo?” O processo de identificação como apropriação por uma pessoa de uma identidade, ou de um conjunto de identidades, é o que permite compreender por qual razão pessoas procuram desempenhar certo papel social. A identidade situa-se em estruturas profundas psíquicas, sustentada por um acúmulo de confiança e num sentimento interior de continuidade do próprio ser, e neste sentido, muitas vezes a Religião tem um papel importante na formação da identidade, uma vez aqui, sua função tem a ver com sacramentar cosmovisões interiores (MONIZ, 2022, p. 550-551).

É assim, levando em consideração de que parte da identidade está relacionada ao Eu (*self*), que este é moldado sob interferências externas, estabelecendo suas propriedades eventuais e complementando as essenciais. Esta identidade não existe isoladamente, sendo necessário um diálogo com o mundo para que possa surgir. Para Kuper (2002, p.298) “o Eu interior descobre seu lugar no mundo ao participar da identidade de uma coletividade”, sendo, portanto, o processo de identidade inserido na mecânica cultural do grupo, criando uma relação interdependente, quando um “eu” não pode existir sem o outro. Eliot reforça este argumento ao falar “que a cultura do indivíduo não pode ser isolada do grupo e que a cultura do grupo não pode ser abstraída da sociedade inteira” (ELIOT, 1988, p.36) criando assim um efeito em cadeia de subordinação recíproca.

Para Geertz (1989), a religião é também parte estruturante e edificante da cultura, onde os símbolos sagrados ajudariam a organizar o *ethos* de um povo, estabelecendo uma visão de

mundo a partir de ideias que auxiliariam a criar uma ordem social. Esta perspectiva sobre a dimensão funcional da religião pode nos ajudar a entender por que novas comunidades religiosas com diferentes identidades vêm surgindo na contemporaneidade. Vejamos nas palavras deste autor citado, o que seria uma religião:

Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realista (GEERTZ, 1989, p. 67).

A manutenção deste sistema simbólico, ou padrões culturais, dá sentido, mas também regula a realidade social e psicológica humana. Sendo esta significância uma das causas que induziria as pessoas em épocas e lugares diferentes a agirem a partir de motivações cheias de significados próprios. Os símbolos religiosos, portanto, ofereceriam uma possibilidade de compreender o mundo e a partir disso dar sentido à própria existência, ajudando as pessoas a suportarem situações adversas (GEERTZ, 1989). Entretanto, concordamos com Asad (2010) que os símbolos não deveriam ser tratados apenas como pré-condição para a experiência religiosa e sim como ferramentas que também gera condições para se engajar na vida. Neste sentido, precisamos lembrar que a ideia de identidade homossexual surge exatamente numa construção simbólica em meio ao diálogo ente ciência, medicina e religião, no mundo moderno europeu, para o controle dos corpos e impondo uma lógica de padrões binários do sexo e gênero com base na simbiose natural/divino (FERRARI, 2019).

Na esteira de Geertz (1989), Berger (2018) afirmou que a religião ocupa um lugar fundamental na construção de mundo, a partir da ideia de sociedade enquanto um fenômeno dialético entre relações, diálogos e experiências humanas. Este processo, para o autor, dar-se-ia em três momentos: (1) exteriorização, (2) objetificação e (3) interiorização (BERGER, 2018).

No primeiro momento, teríamos a expansão humana que em sendo uma necessidade antropológica, não pode ser concebida como algo isolado de si mesmo, mas que se exterioriza no mundo. Não possuindo uma relação preestabelecida no mundo, precisa estabelecer-se continuamente no mundo, pondo-se em equilíbrio com seu corpo e com o que há em torno de si. Nesta relação, as pessoas entendem a si próprias por meio de suas atividades no mundo, construindo assim, também, a ideia de mundo ao seu redor. Em resumo, “não só produz um mundo, como também se produz a si mesmo. Mais precisamente, se produz a si mesmo no mundo” (BERGER, 2018, p.21)

Desta forma, estabelece as estruturas para experimentar o mundo, produzindo a cultura, que seria per si, a totalidade da produção humana, que pode ser material ou não. A sociedade então seria uma das partes não materiais, constituídas e mantidas pela humanidade em ação

como um empreendimento coletivo. A sociedade seria não apenas um resultado, mas a condição necessária da cultura, pois ela “estrutura, distribui e coordena as atividades de construção do mundo (...) e só nela podem durar” (BERGER, 2018, p. 24). Uma vez criados, o mundo, a cultura e a sociedade não podem ser mais subjetivados, ou seja, ganham caráter de realidade objetiva. É aqui que encontramos o segundo momento, o da objetificação:

Se se credita à cultura o status de objetividade, isso se dá em dois sentidos. A cultura é objetiva por se defrontar ao homem como um conjunto de objetos do mundo real existente fora de sua consciência. A cultura está lá. Mas a cultura também é objetiva porque pode ser experimentada e apreendida, por assim dizer, em companhia. A cultura lá está à disposição de qualquer um. O que significa que os objetos da cultura podem ser compartilhados com os outros (BERGER, 2018, p.27).

Durante esse processo, esse mundo objetificado e reapreendido cria as estruturas da própria consciência, ou seja, a ordem social se torna elemento constituinte da formação da consciência individual. A pessoa absorve os sentidos objetificados, como também se identifica com eles e é moldado por eles, tornando-se “não só alguém que possui esses sentidos, mas alguém que os representa e os exprime” (BERGER, 2018, p. 33). Este seria então o processo de socialização, cuja continuidade e permanência no mundo, dependeria da manutenção deste mundo construído a partir do diálogo com quem constrói e para quem estes sentidos seriam significativos. Nesta lógica, a pessoa não é formada passivamente, mas em meio a esta dialética em que ocupa um lugar participante, coproduzindo o mundo social (BERGER, 2018).

Ainda segundo o autor, este mundo socialmente construído, seria uma ordenação da experiência, ou seja, existiria uma norma³⁴ que regularia a experiência humana, exercida no caráter coletivo desta atividade ordenadora. Porém, assim como não existiria alguém totalmente socializado, também sempre haverá alguém fora da regulação da norma. Um outro aspecto importante para este debate aqui presente, é o fato de que a linguagem, segundo Berger (2018) seria um dos elementos objetificantes, utilizada para manter e impor a ordem desta experiência:

a linguagem nomiza, impondo diferenciação e estrutura no fluxo ininterrupto da experiência. Quando um item da experiência é nomeado, é *ipso facto* retirado desse fluxo e ganha estabilidade como a entidade assim nomeada. A linguagem proporciona, além disso, uma ordem fundamental de relações pela adição da sintaxe e da gramática ao vocabulário. É impossível usar a linguagem sem participar de sua ordem. Pode-se dizer que toda linguagem empírica constitui um *nomos* em formação, ou com igual validade, uma consequência histórica da atividade nomizante de gerações. O ato nominante original é dizer que um item é *isto* e, portanto, *não aquilo* (BERGER, 2018, p.39).

A factualidade dos conceitos para uma ordem de existência geral em Geertz (1989) encontra sua aura quando Berger (2018) põe a religião como um dos fatores de legitimação

³⁴ Do grego *Nomos* – *Νόμος* – que na mitologia grega seria o *daemon* das leis, estatuto e normas, representando a materialização da lei humana.

desta ordem. A legitimação seria “o saber socialmente objetivado que serve para explicar e justificar a ordem social” (BERGER, 2018, p.51) e que este saber se daria no interior de uma determinada coletividade. Para o autor, a religião seria provavelmente a mais antiga forma de legitimação, que daria à ordem institucional estrutura divina/sagrada, criando a relação sociedade e cosmo. Exemplos disso seria o entendimento da sexualidade e da reprodução baseadas na criação divina; ou a família como reflexo da estrutura cósmica; só para elegermos alguns. Sendo assim, a religião teria uma:

capacidade única de situar os fenômenos humanos em um quadro cósmico de referência. Toda legitimação serve para manter a realidade – isto é, a realidade, definida numa coletividade humana particular. A legitimação religiosa pretende relacionar a realidade humanamente definida com a realidade última, universal e sagrada. As construções da atividade humana, intrinsecamente precárias e contraditórias, recebem assim, a aparência de definitiva segurança e permanência (BERGER, 2018, p.59).

A identidade religiosa é construída em um contexto ideológico, social e espiritual ditados pela própria religião ou grupos religiosos. Porém, nas sociedades contemporâneas, esta relação não é uniforme e impermeável, pois as religiões não seriam o único repositório que sacramentaria a identidade. A identidade é composta através de uma interseção de identificação que sofre influência de outras instituições sociais e até mesmo de uma diversidade de tradições religiosas, que juntas compõem o repertório simbólico que colam nos sujeitos contemporâneos (MONIZ, 2022). De ante de tal fragmentação cultural e religiosa, o sujeito constrói sua identidade religiosa a partir da negociação da afluência simbólica que escolhe para traduzir o entendimento de si mesmo. E neste sentido, uma identidade religiosa LGBTI+ é composta na medida que estas pessoas conseguem (re)conciliar ou não sua posição e existência em determinado sistema religioso (O’BRIEN, 2014).

O surgimento de grupos budistas LGBTI+, portanto, surge a partir da necessidade de interpretar a doutrina para refletir narrativas em questões de gênero e sexualidades, uma vez que a reconciliação de uma identidade religiosa LGBTI+ só pode ser possível a partir do momento que há um aparato simbólico que gere alguma identificação, ou seja, a partir de um contexto ideológico, social e espiritual adequados (O’BRIEN, 2014).

Para aqueles fora das barreiras da normatividade sexual, a relação dialética entre pessoas, sociedade, cultura e religiões, seguem a lógica do ideal performático de Butler (2003). A performatividade entende o gênero como um constante devir de ações e experiências repletas de significados que modelam o corpo e a identidade, estes que por sua vez se formam, reformam e “des-formam” no tempo e espaço. Ou seja, identidades religiosas para pessoas LGBTI+ se tornam uma via de negociação, mas também de fragmentação e construção intencional. Dessa maneira, quando é possível haver aceitação e conformidade na construção

de identidades religiosas LGBTI+, estas podem ser aplicadas a novas estratégias de ativismo social através dos grupos que mediarão tais construções de identidade religiosa (WILCOX, 2012).

3.3.2 – Movimentos de inclusão que antecederam ao surgimento das comunidades

3.3.2.1 – Centros budistas inclusivos

Os primeiros grupos budistas LGBTI+ surgiram nos Estados Unidos em resposta a uma crescente demanda entre praticantes que se identificavam como homossexuais, reflexo da evolução e fortalecimento da comunidade LGBTI+ nas últimas décadas do século XX. Segundo Corless (1998) o Budismo por muito tempo se mostrou neutro quanto à homossexualidade, mas com o tempo os leigos passaram a exigir um posicionamento, o que de maneira geral sempre demonstrou atitudes positivas das instituições.

Os primeiros movimentos de aproximação e acolhimento da população LGBTI+ pelo Budismo datam da década de 1970, em São Francisco, em meio aos movimentos sociais das lutas pelos direitos homossexuais nos Estados Unidos. É nesta época que acontece o primeiro casamento homoafetivo, realizado pelo então reverendo Koshin Ogui da missão budista americana de tradição da Terra Pura, a escola *Jodo Shinshu Hongwanji-ha*, que nos EUA ganhou o nome de BCA – *Buddhist Church of America*, a também primeira tradição budista a entrar no país. Naquela época, casamento entre pessoas de mesmo sexo era ilegal na América, o que apenas foi permitido judicialmente a partir de 2015. Neste meio tempo, todos os templos da BCA passaram a performar ritos de casamento homoafetivo e nas décadas seguintes outras tradições budistas nos EUA também passaram a realizar cerimônias entre gays, lésbicas e até mesmo pessoas trans (WILSON, 2012). Na Europa, apesar de pioneiros em termos de legalização do casamento entre pessoas de mesmo sexo, com a Holanda (2001) e Bélgica (2003), o primeiro registro de um casamento Budista homoafetivo apenas surge em 1995, uma cerimônia de tradição tibetana realizada em Paris, França (VERMEULEN, 2017).

Com o passar do tempo, a opinião de líderes religiosos começara a surgir, advogando por uma tradição que procurasse acolher as pessoas independente das diferenças entre a identidade de gênero e orientação sexual. Entre estes, Robert Aitken Roshi, monge ordenado na tradição Zen japonesa e ativista social pelos direitos dos gays, mulheres e comunidade haitiana, se posicionou certa vez no *San Francisco Zen Center* que “Se você não se conectar

com sua sexualidade, você não está praticando Zen. Você não consegue praticar *zazen*³⁵ estando no armário” (CORLESS, 1998, p.256). Popularmente conhecido em todo o mundo asiático e fora dele, Sua Santidade Dalai Lama estipulou que homossexualidade não seria errado desde as pessoas envolvidas concordem com os termos da relação e não causem nenhum sofrimento uma ao outra, ou que não se esteja sob as condições de celibato (CORLESS, 1998).

Corless (1998) conta que até certo ponto, os centros de estudo e prática budista americanos foram o meio procurado pela população LGBTI+, especialmente homens gays, como espaço para expressar sua identidade sexual homossexual e “sair do armário”, uma vez que este processo social era muitas vezes inibido e oprimido pela heteronormatividade compulsiva legitimada pelos valores cristãos. Durante o advento da epidemia da aids, o medo, a tristeza, a raiva, o isolamento e diversas crises e síndromes pós-traumáticas assolaram a população gay. Ser homossexual e ter uma religião, ou até mesmo espiritualidade, era tomado como identidades opostas (CORLESS, 1998). Neste contexto, em 1981, surge o Hartford Street Zen Center, também conhecido como Issan-ji, em San Francisco. O centro-temple foi fundado por Tommy Dorsey, uma bem-sucedida *drag queen* dos anos 60, que mais tarde é ordenado monge (Issan Dorsey) e inicia um grupo com intensa atividade militante, apoiando diversos gays hiv positivos. Em 1990, após a morte de Dorsey devido a complicações referente a aids, o templo também passa a funcionar como um centro de acolhimento para pacientes em estágio terminal da doença. Atualmente o templo mantém cerimônias, grupos de estudo e reuniões de meditação específicas para homens e quem se identifica com o gênero masculino, outras para mulheres e quem se identifica com o gênero feminino, outras direcionadas para grupos heterogêneos independente do gênero e sexualidade, e enfim, reuniões de meditação específica para pessoas hiv positivo.

Outros dois grupos surgem a partir dos anos 1991, também em São Francisco, o primeiro deles, exclusivamente de homens gays, *The Gay Buddhist Fellowship*, e o segundo chamado *Dharma Sisters*, como o próprio nome indica, exclusivamente de mulheres lésbicas e bissexuais. Em meados de 1996, o grupo *Dharma Sisters* encerra suas atividades e nesta época, o *The Gay Buddhist Fellowship* tinha o dobro do tamanho em termos de inscritos e interessados (CORLESS, 1998). Atualmente o grupo masculino faz encontros virtuais para estudar os ensinamentos budistas, reuniões virtuais de meditação e possui um enorme arquivo de newsletters com textos escritos por gays praticantes budistas, pesquisadores acadêmicos e monges convidados, desde sua fundação. O conteúdo é diverso, mas basicamente promove uma

³⁵ *Zazen* é literalmente “sentar em zen”, termo utilizado para designar uma técnica própria desta tradição para a meditação budista.

visão de auto-aceitação, a interpretação da doutrina diante da sexualidade dissidente, como viver um estilo de vida homossexual budista e promover orgulho gay budista. O material existe desde 1994, sendo um dos primeiros conteúdos religiosos budistas produzidos especificamente para o público LGBTI+

O mosteiro Zen Shasta Abbey foi fundado em 1971 pela monja Jiyu-Kennett e passou a ordenar e receber leigos homossexuais. Segundo o monge residente Daizui, “o progresso no treinamento é indiferente entre heterossexuais, o único problema seria ter que lidar com a homofobia internalizada pela sociedade, que enxerga os gays como doentes, maléficos ou anormais, e que, portanto, enfrentavam o dilema entre se sentirem envergonhados ou terem orgulho de suas identidades” (HARVEY, 2000, p.431). Para Daizui, segundo relata Harvey (2000), praticantes budistas, que participam ou não do monastério, deveriam renunciar a sua identidade sexual, mas que valeria para qualquer pessoa independente do gênero, ele continua dizendo que todos deveriam estar dispostos a abrir mão e desapegar de qualquer coisa para alcançar o despertar (HARVEY, 2000).

Tanto o estudo de Corless (1998) quanto o exemplo trazido por Harvey (2000), mostram grupos LGBTI+ que se formaram e se desenvolveram em uma perspectiva inclusiva em que o Budismo é colocado como uma ferramenta de apaziguamento social. São espaços de acolhimento onde não haveriam estranhamentos e opressões, enfatizando mais a semelhança e igualdade, e menos elaborações sobre as diferentes possibilidades de identidade de gênero onde a heteronormatividade e padrões sociais pudessem ser questionados.

Um outro estudo foi realizado por Gleig (2012, 2014) em Oakland, no East Bay Meditation Center com um grupo voltado para a população LGBTI+ chamado *Alphabet Saṅgha*. O grupo foi formado em 2004 pela praticante leiga budista Joan Doyle em resposta a uma frustração pessoal em frequentar outros grupos budistas lésbicos, porém em sua maioria compostos por mulheres brancas de classe média. A ideia era criar um grupo mais diverso em termos de gênero, raça e classe, para atender uma demanda local da comunidade LGBTI+ em Oakland. Com o tempo, o *East Bay Meditation Center* passou a ser celebrado por ser uma das maiores comunidades budistas com foco em diversidade. O centro tem como premissa a manutenção desta heterogeneidade e que as pessoas responsáveis pelas orientações no *Alphabet Saṅgha* deveriam obrigatoriamente se identificarem com algum gênero LGBTI+. A ideia é que estas pessoas estivessem preparadas para lidar com tal diversidade não só em questões de gênero, mas também de classe e raça, além de serem capacitadas para ensinar através destas óticas. Segundo Gleig (2012, 2014) participantes relataram ainda um senso de segurança devido ao acolhimento e aceitação de suas expressões de gênero, e que sentiam que a condição não

normativa, seria um portão de entrada para os ensinamentos do Buda, uma vez que pessoas LGBTI+ seriam logicamente “mais receptivas ao entendimento do conceito budista de que tudo na vida resulta em *dukkha*, ou sofrimento” (GLEIG, 2012, p.207).

A conclusão do estudo de Gleig (2012, 2014) com o grupo Alphanet *Saṅgha* foi que existe um gap entre uma adaptação dos ensinamentos budistas à realidade LGBTI+ e a real prática dos budistas LGBTI+. A maioria, praticantes gays e lésbicas brandos, tendiam a acomodar suas identidades de gênero/sexo à tradição, diferente de outras minorias como praticantes homossexuais de diferentes raças/etnias, e até mesmo trans que se percebiam menos adequados e teriam mais dificuldade de se sentirem adequados. Neste sentido, apenas a consciência e a afirmação da diferença e da marginalidade é que poderia determinar o quanto os praticantes LGBTI+ se engajariam em procurar adaptar o Budismo ou buscariam uma acomodação de si mesmos no Budismo. Gleig (2012, p. 212) afirma ainda que, esta consciência certamente não viria de budistas brancos de classe média, ainda que homossexuais. A população LGBTI+ que se identifica com os valores liberais conservadores, utilizaria os ensinamentos budistas da não substancialidade para se incluir e se igualar, acabando se normalizando ao invés de na verdade desafiar a normatividade Budista.

Do outro lado das águas do norte-atlântico, Yip e Smith (2010) analisaram as atitudes de espaços budistas que recebiam praticantes LGBTI+ em Londres, Inglaterra. O estudo mostrou que, assim como a vivência em espaços de convivência social como bares, restaurantes e clubes específicos para esta população, normas e padrões de papéis de gênero eram impostas. As pessoas entrevistadas se mostraram mais ou menos sensíveis ao circularem em certos espaços a partir da maneira que eram oprimidas ou não por determinadas normas de gênero. Neste aspecto, homens gays brancos formariam o grupo com menor sensibilidade e maior circulação. Em uma comparação simétrica, os autores definiram uma estrutura de análise para as comunidade budistas baseada em três metáforas: (1) peixes dentro d'água, para quem assumia sua identidade de gênero socialmente e estaria acomodado melhor acomodado na comunidade religiosa por se adequar às normas de gênero, representados sumariamente por homens gays brancos; (2) peixes de água salgada em água doce, aquele que não sentia completa aceitação na comunidade religiosa onde praticava, causando frustração de alguma maneira com a inadequação de sua sexualidade e expressão de gênero, representados em sua maioria pelas mulheres lésbicas e pessoas bissexuais; (3) peixes fora d'água tentando nadar e respirar, quem se sentia à margem e pressionados pela heteronormatividade compulsória por causa de suas expressões de gênero, representados por praticantes de identidade transgênera e não binária (YIP, SMITH, 2010).

O estudo conclui que apesar de haver uma proposta de leitura LGBTI+ do Budismo, esta interpretação tem sido promovida do ponto de vista do homem gay, branco e de classe média, o que ajudaria a promover uma certa “homonormatividade” dos espaços budistas inclusivos para a comunidade LGBTI+, marginalizando dessa forma, outras identidades de. Yip e Smith (2010) relatam ainda que, em uma perspectiva interseccional os espaços se mostrariam ainda mais problemáticos uma vez que ao colocar a perspectiva da raça e da classe, a marginalização desta população estaria ainda mais acentuada.

3.3.2.2 – Literatura Budista inclusiva

Neste cenário, em que relações de inclusão e exclusão se sobrepõe na prática budista LGBTI+, surgem as primeiras iniciativas de adequação da doutrina para necessidades exclusivas destes praticantes com diferentes identidades. Um destes movimentos é idealizado por pessoas que se reconhecem marginalizadas na comunidade religiosa, a população transgênera, que desenvolveu um coletivo chamado Trans Buddhists, afirmando que são:

praticantes budistas de diferentes tradições que buscam abordar a exclusão sistêmica de transgêneros e pessoas não binárias dos espaços budistas. Trabalhamos para apoiar todas as *Saṅghas* a terem as informações e os recursos de que precisam para acolher as pessoas trans. Servimos como um fórum para praticantes trans receberem ajuda com desafios relacionados à logística de prática em suas residências e problemas relacionados à comunidade. Acreditamos que o refúgio e a conexão disponíveis por meio do compartilhamento da prática do Dharma possuem grande poder de cura e nos dedicamos a torná-las mais acessíveis (TRANS BUDDHISTS, 2014).

O grupo desenvolveu um documento chamado “Desenvolvendo a competência Trans: um curto guia para melhorar a experiência transgênera em meditação e centros de retiro” (*Developing Trans*Competence: a short guide to improving transgender experience at meditation and retreat centers*). O guia apresenta conceitos básicos sobre teoria de gênero e como lidar com identidades de gênero trans, além de trazer orientações sobre como identificar, se relacionar e se comunicar com estas pessoas com o objetivo de torná-las parte da comunidade religiosa.

Figura 8: Capa do guia

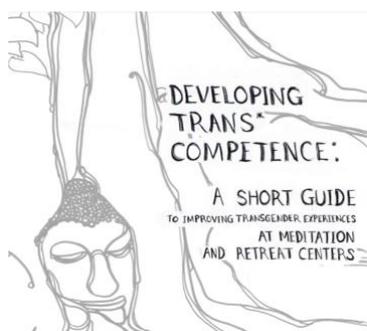


Figura 9: Sumário do guia

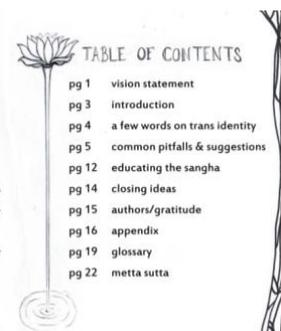
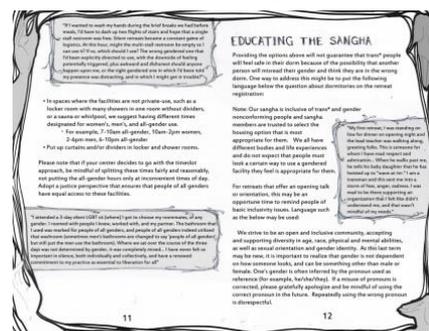


Figura 10: Exemplo de página interna



Para Ortuño (2020, p. 211), “as hierarquias de gênero não são interrompidas se alguns espaços de normalização forem ampliados, nem se algumas comunidades religiosas de pessoas que se denominam homossexuais forem instituídas.” A autora chama atenção para a crítica à normalização dos dissidentes sexuais e de gênero, processo pelo qual não apenas se deu na história dos movimentos feministas homossexuais, mas também outras tradições religiosas que tentaram desenvolver teologias da diferença, que surgiam como uma proposta de radicalização e variante da teologia da libertação, a exemplo dos cristãos (ORTUÑO, 2020). Nesta mesma direção, produções literárias budista começaram a surgir, fossem elas biográficas, com experiência de praticantes que vivem suas identidades de gênero/sexo dissidentes à luz da doutrina, ou mesmo textos propondo uma nova hermenêutica budista, interpretando os ensinamentos budistas para pensar questões de gênero.

Entre as publicações lançadas nos últimos anos, exemplos como “*Out of the ordinary: a life of gender and spiritual transitions*” (Fora do comum: uma vida de transições de gênero e espiritual, 2016), “*Awakening together: the spiritual practice of inclusivity and community*” (Despertando juntos: a prática espiritual da inclusão e comunidade, 2017) e “*My Buddha is Pink: Buddhism from a LGBTI+ perspective*” (Meu Buda é rosa: budismo pela perspectiva LGBTI+, 2019), demonstram uma leitura inclusiva do Budismo, em que monges e leigos budistas selecionam referências dissidentes e fazem uma leitura contextual moderna propondo aplicação prática da doutrina na vida dos LGBTI+. A obra “Meu Buda é Rosa”, por exemplo, em uma passagem sob o título “Sucesso nos encontros e esforço correto” desenvolve uma crítica sobre situações do cotidiano contemporâneo da população gay masculina. Situações como a experiência em aplicativos de encontros casuais, a efemeridade dos relacionamentos e a objetificação dos corpos no sexo, dando instruções de como aplicar os ensinamentos do Buda para contornar experiências negativas, mas sem as questionar ou problematizar.

Por outro lado, paralelamente, obras como: “*The way of tenderness: awakening through race, sexuality and gender*” (O caminho da ternura: despertando através da raça, sexualidade e gênero, 2015); “*Radical Dharma: talking race, love and liberation*” (Dharma Radical: falando sobre raça, amor e libertação, 2016) e “*Transcending: trans buddhist voices*” (Transcendendo: vozes trans budistas, 2019) propõem uma leitura LGBTI+ interseccional³⁶, pretendendo uma

³⁶ Nas palavras de Patrícia Hill Collins e Sirma Bilge (2020): “A interseccionalidade investiga como as relações interseccionais de poder influenciam as relações sociais em sociedades marcadas pela diversidade, bem como as experiências individuais na vida cotidiana. Como ferramenta analítica, a interseccionalidade considera que as categorias de raça, classe, gênero, orientação sexual, nacionalidade, capacidade, etnia e faixa etária – entre outras – são inter-relacionadas e moldam-se mutuamente. A interseccionalidade é uma forma de entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e da experiência humana” (COLLINS, BILGE, 2020, p.15-16).

práxis ativista budista para romper não somente as normas de gênero, mas também subvertendo noções de raça e classe que causariam sofrimento sistêmico. As obras trazem dois conceitos importantes, o primeiro, título de um deles, *Radical Dharma*, seria uma adequação da prática budista que convida a explorar os limites dos ensinamentos, radicalizando o ideal de compaixão de acordo com a urgência de uma agenda política que incentiva uma militância social religiosa: “*Dharma Radical* leva ao extremo da iluminação, indo além da transformação pessoal para transcender as normas sociais dominantes e nos entregar à libertação coletiva” (WILLIAMS, 2016, p. xi). O segundo conceito seria a noção de *Queer Dharma*, que sugere reinterpretar o budismo para acolher a diversidade de expressões de gênero e sexualidades, e ajudar a construir ambas as identidades religiosas e LGBTI+ budistas.

No passado, o termo *queer* era empregado como um xingamento, um insulto, para designar o estranho, o extravagante, o anormal, o dissidente, o desviante. Mas seria também nenhum deles, pois em certo sentido, o *queer* aparece como uma “falha na representação linguística: nem isso, nem aquilo, mas ‘*queer*’ (...) entendido como abjeto, uma falha representacional” (LEOPOLDO, 2020, p.25). O termo tinha, portanto, o propósito de violento uso linguístico para apagar e invisibilizar o diferente.

A partir da segunda metade dos anos 80, o *queer* ganha novos sentidos e transforma-se conceitualmente, principalmente em meio à epidemia da aids³⁷ nos Estados Unidos. A epidemia foi um fato biológico, mas também social. Algo culturalmente construído, estigmatizado como praga divina, um castigo para limpar as impurezas de práticas sexuais “indecentes”, não tradicionais, e principalmente entre homens. Estas atribuições mostraram o advento de valores conservadores e o surgimento de uma nova biopolítica em função de controle dos corpos, que em contrapartida, como efeito colateral, promoveu também o aparecimento de grupos de resistência. Entre estes grupos, principalmente o ACT UP e o *Queer Nation* se apropriaram do termo como reação às normas e à sociedade normalizadora, (MISKOLCI, 2012; LEOPOLDO, 2020) onde a problemática não seria sobre a homossexualidade, mas sim da abjeção, sendo esta:

que se refere ao espaço a que a coletividade costuma relegar aqueles e aquelas que considera uma ameaça ao seu bom funcionamento, à ordem social e política. (...) o abjeto não é simplesmente o que ameaça a saúde coletiva ou a visão de pureza que delinea o social, mas antes, o que perturba a identidade, o sistema, a ordem. A Abjeção, em termos sociais, constitui a experiência de ser temido e recusado com repugnância, pois sua própria existência ameaça uma visão homogênea e estável do que é a comunidade. O “aidético”, é identidade do doente de aids na década de 1980, encarnava esse fantasma ameaçador contra o qual a coletividade expunha seu código moral (MISKOLCI, 2012, p.24).

³⁷ Oficialmente, *aids* é uma palavra que deve ser escrita como letras minúscula em meio ao texto, não se deve mais utilizar em caixa alta, tão pouco a primeira letra “a” da palavra maiúscula. Ver: <https://www12.senado.leg.br/manualdecomunicacao/redacao-e-estilo/estilo/aids>

Assim, o *queer* não seria uma teoria homossexual, gay ou lesbiana, pois estes movimentos até aquele momento já se encontravam consolidados enquanto pensamento feminista, ávidos por sua vez, pela aceitação e incorporação social, adaptando-se muitas vezes às demandas das normas tradicionais e conservadoras (MISKOLCI, 2012). Do lado oposto, o *queer* seria uma “micropolítica pós-gay e pós-lesbiana, entendendo este ‘pós’ não como algo que vem ‘depois’, mas sobretudo, como uma crítica forte a estas identidades” (LEOPOLDO, 2020, p. 28). *Queer* critica as exigências, valores e demandas de uma sociedade autoritária e preconceituosa, às quais muitas vezes tais homossexuais eram subjugados e normalizados para nela viverem e sobreviverem. A teoria *queer*, então, seria “uma vertente do feminismo” (MISKOLCI, 2012, p.32) que inclusive questionou o próprio pensamento feminista enquanto produção de mulheres, ou o pressuposto de que gênero seria mulher. O *queer* pretende fissurar as identidades apontando suas fragilidades, pretende desconstruir a ideia de gênero não como algo fixo, mas um constructo fluido, pretende combater constrangimentos culturais sustentados na ideia de uma heteronormatividade compulsória (CONNELL, PEARSE, 2015). O pensamento *queer* seria, portanto, pós-identitário, denunciando exclusões, mesmo entre gays e lésbicas. Seria um questionamento contínuo de identidades, mas também dos processos de naturalização e normalização (LEOPOLDO, 2020).

A literatura budista tradicional, seja o cânone ou escritos tardios, tratados, comentários etc., abordaram minimamente as questões da sexualidade de pessoas de sexo/gênero dissidentes, ou seja, pessoas LGBTI+ (CORLESS, 2004). Como vimos, as discussões teológicas budistas, budologia, ou ainda *dharmologia*, como propõe Corless (2004), vêm sendo submetidas cada vez mais aos critérios de teorias do pensamento moderno. Budistas considerados modernos, adicionam novas chaves de leituras com categorias suplementares para criar novas hermenêuticas, interpretando o Budismo dentro de contextos de raça, classe e gênero. Se Radical *Dharma* vem empreendendo tentativas de racializar a doutrina budista como forma interpretativa de práticas inclusivas para a diversidade de raça e etnias, o mesmo pode ser dito sobre *Queer Dharma*. Para Corless (2004), o exercício de aplicar conceitos *queer* à *dharmologia*, “deve muito a trabalhos pioneiros de budólogas feministas como Rita Gross” (p. 237), que propõem releituras dos textos cânones atravessando seus contextos históricos com estudos feministas para exteriorizar possíveis traços de misoginia. A partir desta problematização, em um processo dialético, construiriam novas leituras que permitem a inclusão de mulheres não só na prática, mas como protagonistas ao lado dos homens nas lideranças religiosas.

Embora como vimos nos capítulos anteriores, muitas passagens do cânone tenham sido, em certa maneira, negativas em relação às sexualidades dissidentes, ou em certos momentos até mesmo neutros, parte da literatura budista permite a possibilidade de leituras positivas dão a oportunidade de afirmar identidades e práticas budistas LGBTI+. A possibilidade de uma leitura *queer dharmológica* é proposta por Muncaster (2022) através de um *framework* (estrutura) hermenêutico também *queer* utilizando conceitos teóricos de autores *queer* como Eve Sedwick. Esta hermenêutica proposta pretenderia aplicar um olhar crítico para valorizar uma leitura reparativa contra o que Sedwick chamaria de leitura paranoica. A leitura paranoica seria a tentativa de encontrar traços negativos, gerando aversão e angústia ao realizar que certo texto pretenderia incitar atitudes homofóbicas. Já a leitura reparativa, teria como intenção resgatar possibilidades de afirmar uma prática LGBTI+, fazendo interpretações críticas a novos contextos contemporâneos, dando a oportunidade de vivenciar a religião a novos formatos de vida e sociedade (SEDWICK, 2003 *apud* MUNCASTER, 2022).

A produção literária recente citada anteriormente, vem tentando construir o conceito *Queer Dharma* utilizando a proposta de uma hermenêutica *queer* reparativa como na lógica esclarecida por Muncaster (2002). Neste sentido, estas produções recentes, ao lado da eclosão de novos líderes religiosos LGBTI+ budistas, têm permitido a inclusão de uma prática LGBTI+ como veremos mais adiante.

3.3.2.3 – Surgimento de líderes budistas LGBTI+ militantes

Desde a última metade do século XX, cada vez mais pessoas não asiáticas passaram a se ordenar em tradições budistas, e entre elas, gays, lésbicas e até mesmo pessoas trans. Já citamos rapidamente o caso de Issan Dorley, ordenado monge em meados dos anos 1970. Porém, antes dele, Michael Dillon recebeu sua primeira ordenação como *sāmaṇera* (noviço) em 1959, sendo o primeiro homem-trans a se tornar uma pessoa ordenada no Budismo. Seu nome búdico, Jivaka, foi dado pelo *bhikkhu* Sangharakshita³⁸, na Índia, e inspirado no nome do médico que cuidou do Buda, segundo consta os textos biográficos do Buda no cânone (KENNEDY, 2007).

Michael Dillon nasceu Laura Dillon em 1915, em Londres, apenas um ano após o começo da Primeira Guerra Mundial. Sua cirurgia de ressignificação sexual foi um processo

³⁸ Sangharakshita é o nome búdico, como *bhikkhu* perfeitamente ordenado, de Dennis Philip Edward Lingwood (1925-2018). Lingwood se tornou monge noviço, *sāmaṇera*, em 1949 e conseguiu sua ordenação completa em 1950, recebendo os preceitos pelo *bhikkhu* birmanês, U Kawinda.

compreendido por trezes cirurgias, sendo a primeira em 1945 e a última em 1949, ficando conhecido em todo o mundo como o primeiro caso médico do tipo. Em 1958 viajou para a Índia e passou a morar na comunidade budista *Triyana Vardhana Vihara*, onde residia Sangharakshita. Após se tornar noviço, Dillon, agora Jivaka, passou a estudar a doutrina intensamente e solicitou ordenação completa algumas vezes, todas negadas. Jivaka então resolveu frequentar a comunidade budista tibetana após conhecer alguns Lamas, que sabendo de sua jornada, o convida a receber sua segunda ordenação como noviço (*getsul*). Em sua autobiografia, Jivaka conta que Sangharakshita sabia de sua condição como homem-trans, e enviou uma carta aos Lamas tibetanos responsáveis em transmitir os preceitos, não recomendando sua ordenação. Apesar disso, em 1960 Jivaka se tornou *getsul* e passou a ser chamado Lobzang Jivaka. Sua ordenação completa foi prometida após alguns anos de treinamento, porém Jivaka morreu em 1962 antes de recebê-las (DILLON, 2017).

Apesar de ser uma figura importante enquanto referência LGBTI+ como o primeiro homem-trans a ser ordenado no Budismo nos últimos séculos, e até mesmo o primeiro não asiático a ser ordenado em uma tradição budista tibetana, Jivaka não foi exatamente um líder religioso, tão pouco seus trabalhos escritos fizeram qualquer relação entre o Budismo e sua experiência enquanto homem-trans. Diferente de Tommy Dorsey e seu proeminente trabalho com a comunidade LGBTI+ em São Francisco nos Estados Unidos. Dorsey nasceu em 1933, em Santa Bárbara, Califórnia, e teve uma vida conturbada, cheio de altos e baixos. Trabalhou como *drag queen* boa parte de sua juventude, em alguns momentos precisou se prostituir para conseguir comer e, além disso, teve um longo histórico de vício em drogas (SCHNEIDER, 2000).

Após se recuperar e se tornar uma pessoa sóbria, começou a frequentar centros de meditação Zen e estudar o Budismo. Em 1970, recebe os preceitos leigos de Suzuki *Rōshi*, na tradição japonesa *Sōtō Zen*, ganhando o nome búdico, Issan. cinco anos depois, em 1975, se tornou monge, recebendo a ordenação de Richard Baker *Rōshi*, e em 1977 se torna monge-chefe (*shusō*) de Tassajara Zen Mountain Center. Pouco tempo depois, Issan corta relações com Baker *Rōshi*, que anos mais tarde é envolvido em escândalos de assédio e abusos sexuais. Em 1980 funda o *Gay Buddhist Club* (Club Gay Budista) após ouvir diversas reclamações de praticantes homossexuais solicitando um espaço mais exclusivo que atendesse a demanda especial destas pessoas. Mais tarde o espaço se tornaria o Hartford Street Zen Center, que em 1987 abre o primeiro centro médico para cuidar de pacientes hiv positivos, o Maitri *Hospice*. Em 1989, Issan Dorsey é condecorado abade do Hartford Street Zen Center, mas morre alguns meses depois, em 1990 (SCHNEIDER, 2000). A história de Issan foi registrada em uma

biografia chamada “*Street Zen, The Life and Work of Issan Dorsey*” (Rua Zen, a vida e o trabalho de Issan Dorsey), se tornando um líder religioso LGBTI+ conhecido em todo o mundo.

Quadro 7 – Alguns líderes religiosos LGBTI+ budistas

Fotografia 1: Lobzang Jivaka	Fotografia 2: Issan Dorsey	Fotografia 3: Kodo Nishimura	Fotografia 4: Soshuku Shibatani	Fotografia 5: Robina Courtin
				
Fonte: Hodgkinson	Fonte: instagram	Fonte: Times	Fonte: matcha-jp	Fonte: Courtin

Recentemente outros líderes religiosos LGBTI+ vêm ganhando reconhecimento internacional na comunidade budista. Entre os japoneses, duas personalidades se destacam na comunidade budista, uma delas é Kodo Nishimura que além de ser *drag queen*, também trabalha maquiando celebridades. Kodo é monge budista do ramo *Jōdo Shū*, de tradição *Mahāyāna* Terra Pura, se identifica com o gênero não binário e recentemente lançou um livro chamado “*This Monk Wears Heels: Be Who You Are*” (Este monge usa salto: seja quem você é) em que conta sua jornada como monge budista LGBTI+, performance *drag queen* e profissional de maquiagem. Kodo também tem um trabalho de militância dentro da comunidade Budista, advogando o budismo para praticantes LGBTI+ ao redor do mundo. Além disso, apareceu em um dos episódios do *reality show*, *Queer Eye: We’re in Japan!* (Queer Eye: luz, câmera, Japão!), na plataforma de *streaming* Netlix, onde dá conselhos sobre como aceitar a própria sexualidade à luz do Budismo. Ambos seus pai e mãe são ordenados no budismo e cuidam de um templo onde Kodo nasceu e passou a trabalhar desde seus 24 anos quando foi ordenado monge. Durante seu período de estudos e treinamento, ele relata que embora tenha ficado apreensível, seus colegas e professores o acolheram independente de sua expressão de gênero e sexualidade, ouvindo bons conselhos como: “Todos podem ser igualmente despertos. O budismo aceita e não nega ninguém com base em sua sexualidade, cor, etnia, sexo ou deficiência” (TIMES, 2021).

Além de Kodo, Soshuku Shibatani (1954 -) é a primeira monja trans entre as tradições budistas japonesas e chefe do templo Shozenji de tradição *Shingon Shū*, em Osaka, um templo cuja proposta é ser um refúgio para a comunidade LGBTI+. Tornou-se monge budista em 1999, mas sua jornada no Budismo iniciou bem antes quando costumava fazer a peregrinação dos 88 templos da região de Shikoku, um percurso considerado sagrado e dedicado ao *bodhisattva* Kannon (Avalokitesvara). Shibatani seguiu com estudos avançados, estudando no templo matriz de sua tradição que fica isolado numa montanha chamada Koya, lá conseguiu o grau de mestrado e doutorado, se tornando pesquisadora budista. Passou pela cirurgia de ressignificação do sexo, transicionando de masculino para feminino em 2010. Shibatani relatou que não era algo comum transicionar de sexo enquanto pessoa ordenada, mas que não teve nenhuma objeção em sua tradição. Desde então, além do trabalho de acolhimento no templo Shozenji, dá palestra sobre questões de sexualidade, identidade de gênero e budismo em todo o Japão, além de promover mesas de debate internet para responder dúvidas sobre o assunto (PEOPLEPILL, 2020; MATCHA-JP, 2020). Para Shibatani, “O Buda vê para além das diferenças de gênero” (MATCHA-JP, 2020).

Uma última liderança LGBTI+ merece ser também mencionada, uma monja australiana assumidamente lésbica, de tradição tibetana *Gelugpa*, chamada Robina Courtin. Courtin foi ordenada em 1978, recebendo os preceitos de monja por Tarab Tulku, depois de uma longa jornada atuando como militante em grupos radicais do feminismo lésbico separatista, viver em comunidades hippies e se envolver com diversos ativismos políticos. Atualmente é um dos principais nomes do feminismo budista, atuando em defesa pela igualdade de gênero no Budismo de tradição tibetana. Está desde 1976 na Fundação para a Preservação dos Ensinamentos *Mahāyāna* e se dedica a projetos em prisões na Austrália (CURVE, 2013).

3.3.3 – O Advento de comunidades budistas LGBTI+

O Budismo vem dando continuidade ao seu processo de transformações que sofreu nos últimos séculos. Nos últimos anos as comunidades se tornaram cada vez mais inclusiva para acolher a diversidade (de gênero, raça, classe etc.), estas por sua vez dão início a um processo de reinterpretção da doutrina utilizando uma hermenêutica específica com conceitos de teorias contemporâneas, além do aparecimento de novos líderes religiosos LGBTI+ budistas, ativistas socialmente. Estas mudanças aos poucos se tornaram subsídios e incentivo para aproximar pessoas LGBTI+ desta religiosidade que vem se tornando uma oportunidade de expressar uma

identidade religiosa para quem antes estava à margem (PAGE, YIP, 2021, MUNCASTER, 2022).

Esta jornada nos leva ao objetivo final deste trabalho que é compreender o papel de novas comunidades budistas que surgiram na última década com a proposta de serem comunidade especificamente LGBTI+. Escolhemos três comunidades distribuídas geograficamente pelo globo para avaliar a possibilidade de classificá-las como uma expressão de Budismo Socialmente Engajado de acordo com as atividades que vêm realizando.

3.3.3.1 – Rainbow Sangha – European Buddhist Union (EBU)

O encontro do Budismo com a Europa tem uma jornada histórica de cerca de trezentos anos, remontando ao tempo das missões cristãs na China e no Japão, registrados em relatórios dos jesuítas em meados do século XVI. Os textos contavam impressões a respeito de um falso deus chamado “Bod”, em que interpretavam ideias budistas como impermanência e não eu como conceitos niilistas. De lá para cá, os cem últimos anos testemunharam a institucionalização do Budismo em solo europeu, em que as influências originais desta religiosidade asiática encontraram diferentes interpretações, criando uma presença nenhum pouco uniforme. Os último cinquenta anos desta longa jornada foram marcados pelo crescimento exponencial de centros, templos e monumentos, além de comunidades e grupos que impactaram o ambiente social europeu criando centros médicos, cemitérios, cooperativas etc (BAUMANN, 2019).

De acordo com Baumann (2019, p. 183), a popularização do Budismo na Europa pode ser explicada em três diferentes fatores: (1) a imagem positiva que o Budismo conquistou como alternativa religiosa acessível, registrada no crescimento acelerado de centros; (2) técnicas de meditação vipassanā e suas formas seculares se tornaram bastante praticadas com o objetivo de aliviar o estresse e desenvolver uma mente consciente; (3) o mercado de consumo capitalista que propagandeou o Budismo como pacífico, tolerante e positivo através da comercialização de inúmeros produtos religiosos típicos da tradição, como sinos, quadros, etc.

Neste contexto de pulverização da tradição, em 1975 é criada a *European Buddhist Union* (EBU) com o objetivo de reunir e organiza o Budismo institucionalizado no continente, juntando hoje cerca de 50 instituições budistas em toda a Europa. Além disso, a EBU mantém uma série de grupos temáticos (*networks*) que têm como propósito discutir diversas questões de interesse comum à comunidade budista europeia, entre elas, a posição das mulheres na

doutrina, questões de preconceito de raça, direitos migratórios e o acolhimento da população LGBTI+, esta última nomeada Rainbow Sangha (RS) em 2015 (VERMEULEN, 2022).

Entre os propósitos da RS estão a luta pelos direitos humanos diante para a população LGBTI+, o combate às terapias de conversão e a promoção de eventos e encontros dentro dos *Saṅghas* europeus que fazem parte do guarda-chuvas EBU. Em 2019, a coordenação da comunidade RS escreveu um documento para estabelecer a missão e os objetivos do grupo, em que podemos captar detalhes de seu propósito:

Rainbow Sangha é uma rede não sectária de budistas LGBTI+, amigos e aliados, aberta a todas as tradições budistas. Queremos conectar budistas LGBTI+, incluindo amigos e aliados, e facilitar a amizade espiritual; queremos tornar visíveis as comunidades budistas LGBTI+ e acabar com o isolamento dos budistas LGBTI+; também queremos dar voz ao Budismo LGBTI+ e apoiar ações budistas engajadas motivadas por valores como a não discriminação e os direitos humanos (EBU, 2019, p. 1).

O seguinte trecho da passagem merece nossa atenção: “queremos dar voz ao Budismo LGBTI+”, em que o grupo pressupõe um formato de Budismo específico, sugerindo neste momento uma interpretação própria dos praticantes LGBTI+. O trecho se torna mais compreensível quando o documento detalha os objetivos do grupo, quando dizem: “Queremos ensinar e informar sobre a história budista LGBTI+ e o *Dharma queer*” (EBU, 2019, p. 2), retificando o já exposto anteriormente sobre a proposição de uma hermenêutica à luz de conceitos estabelecidos na teoria feminista *queer*.

Em relação aos objetivos do grupo em apoiar ações budistas engajas, o documento especifica como a comunidade RS pretenderia tornar isso realidade:

Queremos contribuir para uma sociedade mais igualitária, justa e receptiva, apoiando ações e ideias budistas engajadas motivadas por valores inspirados no budismo, como a não discriminação e a promoção e implementação dos direitos humanos.

A comunidade estaria de acordo ainda com os valores da EBU, em especial: “Apoiamos a implementação dos Direitos Humanos, igualdade e responsabilidade individual para todos, independentemente de etnia, gênero, orientação sexual, idioma, religião, nacionalidade, origem social, estado de nascimento ou qualquer outra distinção.”

Assim como com todos os 10 objetivos declarados pela EBU, especialmente: “construir parcerias com outras organizações para acabar com a discriminação e o preconceito e promover os direitos humanos e o florescimento de todos os seres vivos” (EBU, 2019, p. 2-3).

A partir desta intenção, diversas outras comunidades se estabelecem ao redor da Europa ou se uniram à iniciativa da RS na EBU, entre algumas, as mais antigas são o *Gay Buddhist Fellowship* de Londres, Inglaterra, aos moldes da comunidade americana em São Francisco; o grupo alemão *Buddhismus unterm regenbogen* em Berlim, a comunidade francesa *Meditation LGBTI+ Paris* pertencente ao tradicional *Saṅgha Plum Village* do monge vietnamita Thich

Nhat Hanh, na França e o Centro Zen L'Arco, em Roma. Todas elas se apresentando, a partir de então, como Rainbow Sanghas.

Cada um dos ramos europeus da RS realiza suas atividades. Além dos encontros presenciais ou online seja para sessões de meditação ou discutir Budismo em formato para praticantes LGBTI+. De acordo com registro em alguns perfis de redes sociais destes grupos, foi possível também identificar mobilizações públicas em atos por direitos humanos ou estando presente em Paradas do Orgulho LGBTI+.

Fotografia 6: Divulgação RS



Fonte: Instagram, Deutsche Buddhistische Union, 2022

Fotografia 7: Divulgação RS



Fonte: Facebook, Centro Zen L'Arco, 2016

Um dos grupos mais ativos na Europa é a *Buddhismus unterm regenbogen*, a RS alemã que fica situada em Berlim. A comunidade promoveu a primeira “Conferência Internacional Budista Queer (*International Queer Buddhist Conference*), IQBC. A conferência foi realizada virtualmente e reuniu budistas LGBTI+ de todo o mundo, assim como acadêmicos interessados no tema como objeto de estudo. Com duas edições realizadas (2021 e 2022), a conferência surgiu para ampliar a consciência desta expressão budistas e destes praticantes, bem como aproximar a comunidade budista LGBTI+ do universo de pesquisa científica a fim de com isso promover políticas públicas. Além disso, a comunidade também produz conteúdo publicando em revistas alemãs especializadas, como a *Buddhismus Aktuell* criada pela Deutsche Buddhistische Union (DBU) no final dos anos 1980; e em 2021 produziu uma parceria com a revista “*Ursache\Wirkung*” (Causa\Efeito), criando uma edição especial “Budismo sob o arco-íris” com cerca de 100 páginas abordando assuntos relacionados à comunidade LGBTI+ e o Budismo. Em 2019, a EBU também criou sua própria revista para divulgar a diversidade de iniciativas desenvolvidas pela organização e como recurso de divulgação do Budismo pensando

a tradição em problemas contemporâneos como ecologia, defesa dos animais, juventude, educação e direitos da população LGBTI+.

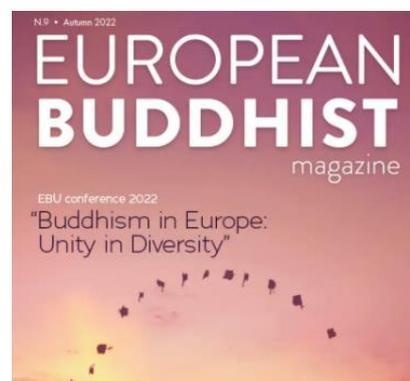
Figura 11: Divulgação RS



Figura 12: Divulgação RS



Figura 13: Divulgação RS



Fonte: Instagram de RSs EBU

As diversas RS também vêm se envolvendo em atividades políticas, reivindicando respostas dos governos em relação a direitos humanos e segurança pública da comunidade LGBTI+. Entre 2018 e 2021, a EBU atuou ao lado de outras organizações religiosas para combater terapias de conversão cristãs. Em um pronunciamento feito pela EBU ao governo britânico, a organização afirmou que a terapia de conversão não tem lugar no mundo médico e espiritual moderno:

Em uma escala raramente vista, uma ampla gama de organizações e professores budistas europeus - cobrindo todas as principais escolas e tradições budistas e se estendendo da Suécia à Espanha - expressam sua solidariedade com as vítimas da terapia de conversão.

A orientação sexual, especificamente, não foi elaborada por Siddhartha Gautama, nem há qualquer referência ou orientação para leigos sobre orientação sexual ou comportamento entre pessoas do mesmo sexo no Cânone Páli, os textos das escrituras que contêm os ensinamentos originais do Buda. O *Vinaya*, texto budista para monges, proíbe os monges e monjas budistas de terem relações sexuais com homens, mulheres e pessoas de outros gêneros, como *pandanka* (interpretado como aqueles com características sexuais indeterminadas ou pessoas que não se enquadram em normas sexuais, como como prostitutas) (WHITAKER, 2021).

Uma carta também foi enviada ao governo britânico por meio do Dhamma Center Colchester, em que dizia:

Nós afirmamos que qualquer prática que procure mudar, curar, cancelar ou superar a sexualidade de uma pessoa, sua identidade de gênero ou expressão de gênero (processo do qual chamam “terapia de conversão), não há lugar no mundo moderno, é antiético e prejudicial, além de não ter nenhuma evidência que suporte tal processo. Portanto, nós solicitamos que o governo proíba esta degradante e prejudicial prática sem demora (WHITAKER, 2021).

Um outro trabalho, desta vez também liderado pela comunidade RS alemã teria a ver com uma iniciativa de apoio à comunidade de refugiados LGBTI+, em nota, o grupo chamou atenção dos praticantes budistas LGBTI+:

A Rainbow Sangha da União Budista Europeia está solicitando atenção especial às necessidades dos refugiados LGBTI+ (lésbicas, gays, bissexuais, trans e intersexuais e queer), pois muitas vezes enfrentam discriminação extra quando chegam à Europa, tanto de outros refugiados quanto às vezes de autoridades europeias. Além disso, se forem 'denunciados' aqui e depois devolvidos, podem até enfrentar a pena de morte em seu país de origem (EBU – RS Germany, 2021, p. 1).

As ações vão desde receber as pessoas em casa oferecendo refúgio, até promover práticas meditativas para ajudar na saúde mental destas pessoas, arrecadação de fundos e tradução de textos budistas para a língua dos refugiados.

Figura 14: Divulgação RS



Figura 15: Divulgação RS



Figura 16: Divulgação RS



Fonte: Instagram de RSs EBU

3.3.3.2 – Rainbodhi Austrália

O Budismo chega na Austrália na metade do século XIX durante um período que ficou conhecido como “corrida do ouro” (*Gold Rush*), primeiro por uma forte onda migratória de chineses, seguida de imigrantes cingaleses que desembarcaram no país. Mais tarde, com o fim da Guerra do Vietnã, uma onda de refugiados budistas do Camboja, Laos e Vietnã migraram para o país e começaram a se estabelecer. Em um terceiro momento, outros budistas, desta vez do Tibete, Mianmar, Tailândia, Malásia e Cingapura também encontraram refúgio na Austrália ou vieram como imigrantes a partir da década de 1970. Neste contexto tão diverso, de uma origem transacional plural do Budismo no país, o final do século XX foi marcado por constantes visitas de importantes professores e praticantes budistas, atraindo atenção de muitos australianos que passaram a se converter ao Budismo (HALAFOFF, FITZPATRICK, LAM, 2012). Atualmente, o último censo australiano em 2021, marcou 2,4% de sua população se

identificando com a religião budista, sendo esta a quarta maior religião do país, atrás dos cristãos (cerca de 20%), muçulmanos e hindus (ABS, 2021).

Em novembro de 2019 em Sydney, Austrália, surge um novo grupo budista LGBTI+ chamado Rainbodhi (RB), formado por um *bhikkhu theravādin*, Bhante Akaliko, que se identifica como não binário, juntamente com uma monja de tradição zen coreano, Ven. Bom Hyon Sunim. A proposta é ser uma comunidade plural, que promove o acolhimento de quaisquer pessoas, mas principalmente a comunidade LGBTI+ no país. Utilizando o próprio texto do grupo, como eles mesmo se autodeclararam:

é um grupo de amizade espiritual para budistas LGBTI+ e um defensor de mais inclusão e diversidade na comunidade budista mais ampla. Oferecemos meditação, discussão de *Dhamma* e eventos sociais em um ambiente seguro e de apoio. Damos as boas-vindas a todos, independentemente de raça, gênero, sexualidade ou habilidade. Rainbodhi é um grupo budista não sectário, acolhendo pessoas de todas as fés ou sem fé. Todos os nossos eventos são gratuitos. Nosso nome combina duas palavras: *rainbow* (arco-íris), representando nossa comunidade diversificada e *bodhi*, o conceito budista de iluminação. Acreditamos na inclusão, na compaixão e na sabedoria (RAINBODHI, 2019?).

Ao ser questionado sobre a necessidade de se criar um grupo budista LGBTI+, Akaliko menciona sobre a necessidade de a religião ter liberdade em debater as políticas australiana. O *bhikkhu* menciona uma situação em que participou de uma discussão pública acalorada sobre igualdade de direitos de casamento em 2017, uma questão importante para a comunidade LGBTI+ e que está ligada ao bem-estar e segurança desta população. Segundo o *bhikkhu*, a comunidade LGBTI+ não deveria sofrer nenhuma discriminação religiosa em relação a direitos humanos (POTTS, 2019). Segundo Akaliko,

A mensagem da Rainbodhi é que não há problema em ser *queer* ou qualquer diversidade de gênero e também ser budista. Você não precisa escolher entre essas duas partes de si mesmo. Queremos que nossa comunidade Rainbodhi saiba que eles são bem-vindos, aceitos e amados por quem eles são. Todos merecem amor e compaixão. Esses são valores budistas fundamentais (POTTS, 2019).

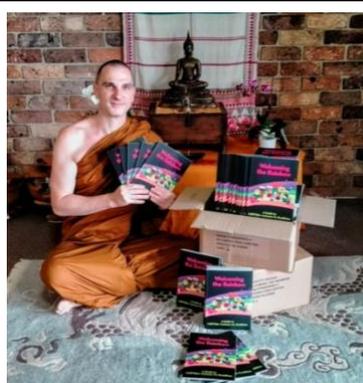
A intenção da comunidade é unir budistas LGBTI+ de todas as tradições e atrair interessados em Budismo como uma opção religiosa que acolhe diferentes sexualidades e gêneros. O grupo vem arrecadando fundos para apoiar uma organização internacional que advoga pelos direitos da população LGBTI+ (POTTS, 2019).

A comunidade tem como atividade principal facilitar debates criando eventos virtuais e presenciais para discutir o Budismo contextualizado nas experiências de vida de pessoas LGBTI+ e criar uma ponte para dividir vivências de praticantes budistas LGBTI+ compartilhando dificuldades e necessidades deste grupo. Além disso, os líderes religiosos que compõem a comunidade promovem encontros para realizar meditação guiada e retiros específicos para pessoas LGBTI+.

Fotografia 8: Divulgação RB**Fotografia 9:** Divulgação RB**Fotografia 10:** Divulgação RB

Fonte: Website, Facebook, Rainbodhi, 2019, 2020, 2022

Outra iniciativa do grupo foi o lançamento do guia “*Welcoming the Rainbow*” (Algo como, “Recebendo o Arco-íris” traduzindo literalmente, ou “Acolhendo a diversidade”, em uma tradução mais livre), um documento para guiar outras comunidades budistas a receberem pessoas LGBTI+ no *Saṅgha*. O guia pode ser baixado gratuitamente no website da RB³⁹ e contém uma série de explicações contextualizando a diversidade de gênero e sexualidade, indicando como ser um aliado da comunidade, além de apontar barreiras impostas a estas pessoas como visões e falas preconceituosas. O documento foi traduzido para o tailandês e ambas as versões vêm sendo utilizadas por comunidades budistas na Ásia e Europa. Em anúncio feito pela comunidade em seu grupo no *Facebook*, a comunidade budista LGBTI+ Rainbow Sangha Brasil (próximo grupo a ser discutido mais adiante) está traduzindo o documento para o português e publicará uma nova versão em breve.

Fotografia 11: Divulgação RB**Fotografia 12:** Divulgação RB:**Fotografia 13:** Divulgação RB

Fonte: Facebook, Rainbodhi, 2022

A comunidade realiza uma série de painéis de discussões convidando outros líderes religiosos budistas LGBTI+ para discutir hermenêutica *queer* budista, dando pistas de como

³⁹ Para baixar o guia *Welcoming the Rainbow*: <https://rainbodhi.org/wp-content/uploads/2022/11/Welcoming-the-Rainbow-Web-Version.pdf> (versão em inglês) e <https://rainbodhi.org/wp-content/uploads/2022/11/Thai-Final-Welcoming-the-Rainbow-1.pdf> (versão em tailandês)

contextualizar a tradição para a contemporaneidade e adequando à realidade de praticantes LGBTI+.

Figura 17: Divulgação RB



Figura 18: Divulgação RB



Fonte: Youtube, Rainbodhi, 2021, 2022

Além de tudo, de acordo com imagens publicadas no grupo de Facebook da RB, os praticantes LGBTI+ budistas e os líderes religiosos da comunidade participam ativamente de protestos a favor de direitos humanos para a diversidade de gênero/sexo, mostrando traços de ativismo político e militância desta comunidade religiosa em espaços públicos, inseridos na vida cotidiana da sociedade. Outra recente mobilização da comunidade RB, diz respeito ao apoio às comunidades LGBTI+ de Singapura contra a lei 377A, uma ementa criada no período da colonização em que proibiam relações afetivas entre pessoas de mesmo sexo. A RB vem produzindo alguns conteúdos para conscientizar as pessoas em um ativismo a favor da legalização do casamento entre pessoas de mesmo sexo naquele país e a não condenação de pessoas de acordo com a sua sexualidade.

Fotografia 14: Divulgação RB



Fotografia 15: Divulgação RB



Fotografia 16: Divulgação RB



Fonte: Facebook, Rainbodhi, 2020, 2021.

A RB participou ainda de uma pesquisa realizada por Kerry (2021) a fim de entender melhor o perfil dos budistas LGBTI+ que participavam da comunidade, entre outros que também se engajavam virtualmente com o grupo, através de um questionário on-line. O formulário foi submetido entre os meses de abril e outubro de 2020 e obteve 82 respostas, além disso, uma segunda fase da pesquisa contemplou dezesseis entrevistas em profundidade que aconteceram em fevereiro de 2021, e foram realizadas por telefone devido à pandemia do COVID-19 (KERRY, 2021).

De acordo com o resultado, os participantes eram em sua maioria homens, representando 38,46% da amostra, seguidos de mulheres com 35,43%. O restante se identificou como trans, não binários e gênero *queer*. Entre eles, a maioria se afirmou sexualmente homossexual, entre gays representando 31,38%, uma parcela menor de lésbicas, 19,23% e bissexuais 14,17%, outros informaram serem pansexuais (pessoas que se atraem por outras independente do gênero ou sexualidade) ou poliamorosas (pessoas que se relacionam com várias outras ao mesmo tempo). A maioria dos budistas LGBTI+ participantes tinham entre 35 e 55 anos, correspondendo a 39,48%; e 30,37% representavam pessoas acima de 55 anos, o que indicava uma faixa etária mais madura entre os praticantes LGBTI+. Em relação a etnia, a grande maioria era branca caucasiana, em um total de 59,73%, o restante pertenciam a etnias do sudeste asiático, sul asiático e hispânicos/latinos (KERRY, 2021).

Em relação à identidade religiosa, a maioria foi criada em religiões cristãs, representando 45,55% da amostra, entre estes, 56% informaram ser católicos no passado e 29% era anglicanos. Em relação à religião atual, 60,74% dos respondentes afirmavam serem budistas, contra 19% que diziam não terem nenhuma religião. Segundo Kerry (2021), em respostas abertas, a maioria afirmou serem pessoas religiosas, outros diziam praticar o Budismo, mas não se perceberem como pessoas religiosas, não compreendendo o Budismo como uma religião. Quase metade dos respondentes seguiam a tradição *Theravāda*, representando 37,46%, sem segundo lugar praticantes de alguma das escolas de tradição tibetana, com 22,27%, e alguma das escolas Zen/Cha, compreendendo outros 18,22% entre os budistas LGBTI+. Além disso, entre todos, 65,80% dos budistas LGBTI+ respondentes alegaram participar de algum grupo, centro ou templo budista (GCT). Quem não participava de algum GCT, relatou que o motivo se devia à falta de oportunidade na região em que morava, e duas pessoas comentaram que não foram bem recebidos nos GCT budistas em suas regiões. Em relação a eventos que participavam, como retiros, a maioria respondeu que as iniciativas eram inclusivas ou neutras em relação a pessoas LGBTI+, mas que de certa forma apresentavam organizações sexistas, separando as pessoas por gênero/sexo (KERRY, 2021).

Sobre os motivos que levaram estas pessoas a se aproximarem do Budismo, as respostas indicaram que as razões tinham a ver com espiritualidade, compaixão e o desejo de auto-perfeioamento. Alguns afirmaram especificamente sobre a união entre assuntos relacionados a sexo, gênero, sexualidade e budismo, relatando uma percepção sobre uma neutralidade religiosa em relação a pessoas LGBTI+. Entre todos os LGBTI+ budistas respondentes, 41,59% afirmaram ter revelado sua identidade LGBTI+ para seus GCT budistas; já o restante, 22% comentaram estarem incertos sobre esta possibilidade e 19% não revelaram. A razão para não revelar suas identidades LGBTI+ teria a ver com outras experiências sócias negativas por que passaram no passado. Cerca de 28% dos que “saíram do armário” em seus GCT, afirmavam que este movimento era muito importante para eles; porém, outros 28% disseram que não era assim tão importante. Sobre serem silenciados ou ignorados dentro das comunidades budista, 23 pessoas disseram que as vezes sim, outras 14 pessoas afirmaram que frequentemente, além de quatro pessoas que confessaram que são ignoradas ou silenciadas o tempo inteiro. O que aponta para algum nível de opressão ou descaso em relação a pessoas LGBTI+ dentro de comunidades budistas nestas regiões. Por fim, em relação a discriminação, os principais fatores apontados foram racismo e classismo (KERRY, 2021). Este último dado pode nos induzir a levantar certas hipóteses sobre o perfil de comunidades não LGBTI+ em que estas pessoas costumam frequentar, como por exemplo, classificar estes lugares como GCT que apresentariam um certo nível de segregação e elitização.

Kerry (2021) conclui em seu estudo que de maneira geral, praticantes LGBTI+ não demonstraram terem problemas em relação às suas identidades LGBTI+ ou sexualidade, ainda que até certo ponto, alguns GCT demonstrassem um certo tom de misoginia e poucos casos de homofobia. Algumas poucas pessoas comentaram em entrevistas em profundidade que membros de GCT budistas afirmaram que as suas identidades LGBTI+ não estariam de acordo com a doutrina budista. Estes fatos demonstram que o Budismo poderia também apresentar uma certa atitude opressora, não sendo 100% inclusivo.

3.3.3.3 – Rainbow Sangha Brasil – Budismo LGBTI+

Os primeiros contatos do Budismo no Brasil estão associados com a imigração de população asiática na primeira metade do século XX, principalmente com os japoneses que começaram a entrar em território brasileiro a partir da primeira década, em 1908. Desde então, como sugerem Usarski e Shoji (2017), a trajetória do Budismo no país pode ser contada através de quatro períodos.

(1) A primeira etapa data até o final da Segunda Guerra Mundial, e compreenderia um período de assentamento, em que asiáticos se estabeleceriam no país mantendo seus costumes tradicionais, rotinas culturais e hábitos espirituais de caráter privado da prática budista. A falta de líderes religiosos provocou uma fase de práticas informais e autonomia dos leigos que precisaram executar certos ritos, como os fúnebres, quando necessário. Diante deste contexto, surgiram as primeiras missões japonesas que vieram para apoiar a população imigrante; (2) a segunda etapa marca o processo de aculturação dos imigrantes, se acomodando às condições culturais da sociedade brasileira. O Budismo continuou de caráter étnico, onde a religião manteve seu papel às necessidades espirituais das famílias asiáticas, com cerimônias domésticas e comunitária, aumentando sua importância e se firmando institucionalmente; (3) Na terceira etapa, novas ondas migratórias ampliaram o campo budista em solos brasileiros. Publicações sobre Budismo em língua portuguesa começaram a surgir no país a partir da década de 1960, iniciando um interesse de brasileiros pela religião e pelas técnicas de meditação budista. Além disso, as tradições e seus templos aos poucos começaram a quebrar as barreiras étnicas e inaugurando um processo de conversão de brasileiros que iram passar a ter um papel ativo de propagação religiosa. (4) A última etapa foi marcada pela diversificação da religiosidade budista, com novas tradições se estabelecendo no Brasil, como o segmento tibetano que passou a atrair cada vez mais brasileiros convertidos. Neste período também ficou evidente a emancipação gradual do Budismo de suas raízes étnicas, uma vez que havia um número crescente de nipo-brasileiros não mais praticantes budistas e o crescimento do segmento de convertidos como consequência dos esforços missionários voltados para esta população. Na década de 1980 o Budismo já se tornara “não amarelo”, com uma população praticante de brasileiros convertidos tendo superado os descendentes asiáticos (USARSKI, SHOJI, 2017).

Diante deste cenário, o grupo budista Rainbow Sangha Brasil – Budismo LGBTI+ (RSBr), como se auto-intitulam, surge no final da segunda década do século XXI, em 2019 com a proposta de ser:

um grupo budista com o objetivo de ser uma representação LGBTI+ no Budismo, e ao mesmo tempo uma representação do Budismo para o público LGBTI+. Nosso propósito é acolher a todos com um projeto unificado demonstrando como o budismo pode contribuir com respostas para as demandas sociais e espirituais mais urgentes desta comunidade. Com a intenção de acolher a todos independente de gênero, sexualidade, classe, raça ou idade (RAINBOW SANGHA BRASIL, 2019?a).

O grupo, enquanto comunidade, é liderado por praticantes leigos e pessoas ordenadas em diferentes tradições budistas, todos eles afirmando uma identidade religiosa LGBTI+. De acordo com a comunicação no website oficial da RSBr, a comunidade realizaria encontros e

eventos para apresentar a doutrina e discutir como o Budismo pode ser apresentado para a realidade de pessoas LGBTI+, relatando ainda que este grupo passaria por “diversas dificuldades enfrentadas na sociedade como preconceitos, agressões no ceio de suas famílias ou em espaços públicos” (RAINBOW SANGHA, 2019?b) Além disso, afirmam promover o Budismo como um caminho de realização espiritual para pessoas LGBTI+ e uma ferramenta para facilitar a auto-aceitação, melhorar auto-estima e enfrentar problemas do cotidiano.

De acordo com a divulgação da RSBBr, a comunidade também realiza atividades inter-religiosas, onde, em contato com outras tradições, “promoveriam uma mensagem de paz e inclusão na pauta LGBTI+, conscientizando também a sociedade como um todo para disseminar a inclusão de maneira séria e dar visibilidade a todos de que a religião e a espiritualidade podem pensar direitos humanos” (RAINBOW SANGHA, 2019?b adaptado).

Segundo é possível conferir na cronologia de postagens do perfil do grupo em redes sociais (Instagram e Facebook), a comunidade RSBBr iniciou suas atividades realizando encontros presenciais na cidade de São Paulo, para discutir o Budismo como proposta de uma religiosidade acolhedora para pessoas LGBTI+. Além de praticantes leigos LGBTI+, os encontros também uniam diferentes tradições budistas, apontando um certo caráter “ecumênico” dentro da própria religião, uma vez que o objetivo era ser uma ponte entre a doutrina e diversidade sexual e menos uma atividade de proselitismo de alguma escola específica.

Fotografia 17: Divulgação RSBBr



Fotografia 18: Divulgação RSBBr



Fotografia 19: Divulgação RSBBr



Fonte: Instagram, Rainbow Sangha Brasil, 2019

Fora dos encontros entre participantes da comunidade, a RSBBr participou da “Feira Cultural da Diversidade LGBTI+ 2019” no Vale do Anhangabaú, no centro da cidade de São Paulo, onde dividiu uma barraca com praticantes Mórmons LGBTI+ e fizeram divulgação da comunidade para as pessoas que transitavam em torno da Feira. Neste evento, líderes religiosos budistas estiveram paramentados para afirmar uma identidade religiosa, junto com praticantes leigos que também se identificavam com acessórios religiosos. Na barraca um altar foi montado

com uma imagem do Buda, sino, velas e incenso, que foram postos em cima da bandeira LGBTI+. Materiais de comunicação, como panfletos, foram distribuídos, além de um porta-estandarte que foi posto de pé e continha a mensagem: “Vamos viver a diversidade e não a adversidade”.

Fotografia 20: Divulgação RSBBr



Fotografia 21: Divulgação RSBBr



Fotografia 22: Divulga. RSBBr



Fonte: *Instagram*, Rainbow Sangha Brasil, 2019

O grupo RSBBr também compareceu à “Parada do Orgulho LGBTI+” em 2019, com a mesma intenção e dinâmica com que apareceu à Feira, reverendos LGBTI+ ordenados foram paramentados ao lado de leigos praticantes que vestiam uma camiseta que identificava o grupo como uma comunidade budista LGBTI+, em que havia uma espécie de logotipo da RSBBr estampado na região do peito, além de uma ilustração do Buda nas cores do arco-íris, simbologia da diversidade de gênero/sexo. A Comunidade RSBBr estava acompanhada de outros grupos religiosos LGBTI+, em um bloco inter-religioso chamado “Gente de Fé”, que tem como intenção unir uma pluralidade religiosa representada por grupos de praticantes LGBTI+. Novamente, o intuito da mobilização neste evento foi apresentar o ponto de vista do grupo, comunicando o Budismo como uma religião que acolheria uma diversidade de pessoas, utilizando mais uma vez, um porta-estandarte e panfletagem.

Fotografia 23: Divulgação RSBBr



Fotografia 24: Divulgação RSBBr



Fonte: *Website*, Rainbow Sangha Brasil, 2019

Ainda em 2019, a comunidade organiza dois eventos abertos ao público geral. O primeiro foi sediado no Museu da Diversidade Sexual do Estado de São Paulo (MDS), intitulado “Rainbow Sangha Convida” e trouxe alguns líderes religiosos para falar sobre o tema “Espiritualidade e Diversidade”. Compareceram ao evento representantes da Igreja da Comunidade Metropolitana, uma mãe de santo candomblecista e um mórmon, que juntos com reverendos budistas dialogaram com a comunidade sobre identidade LGBTI+ religiosa e a experiência de ser uma pessoa LGBTI+ e estar em um ambiente religioso.

Figura 19: Divulgação RSB



Fotografia 25: Divulgação RSB



Fotografia 26: Divulga RSB



Fonte: *Instagram*, Rainbow Sangha Brasil, 2019

O segundo evento, desta vez sediado na Câmara Municipal dos Vereadores de São Paulo, tinha como objetivo criar um painel para discutir mais uma vez diversidade e espiritualidade, contando com organizações não governamentais, movimentos religiosos e profissionais leigos da área de direito. Segundo registros em redes sociais, o propósito do evento foi apresentar uma diversidade de assuntos, entre religião, direitos humanos, envelhecimento, saúde e parentalidade, onde tiveram presentes líderes religiosos, budistas, cristãos e mórmons, além de organizações como Católicas pelo Direito de Existir, Mães pela Diversidade, Eternamente Sou e uma Advogada.

Este é um evento que deixa claro o rompimento da barreira entre o religioso e o secular, uma vez que é um território de caráter laico, político, sendo ocupado por algumas tradições religiosas, organizado pela comunidade RSB.

Fotografia 27: Divulgação RSBr**Fotografia 28:** Divulga RSBr**Fotografia 29:** Divulga RSBr

Fonte: *Instagram*, Rainbow Sangha Brasil, 2019

Em 2020, quando se deu a pandemia do COVID-19, o grupo passou a realizar encontros quinzenais de forma virtual, dando a possibilidade de pessoas LGBTI+ interessadas em Budismo, espalhadas pelo Brasil participarem dos eventos. Segundo a comunicação destes eventos, a proposta se dividiu entre palestras sobre Budismo e algum assunto de interesse de LGBTI+, como sexualidade, saúde mental e segurança; mas também encontros inter-religiosos ao convidar outros líderes religiosos LGBTI+, cristãos, candomblecistas etc., para trocar experiências sobre trabalhos de inclusão com outras comunidades religiosas.

Somente em 2022 o grupo retornou com eventos presenciais, participando mais uma vez da semana da “Parada do Orgulho LGBTI+”. Um dia antes do desfile da Parada, a comunidade RSBr se reuniu em um ato religioso pela diversidade de gênero/sexo, com comunidades de praticantes LGBTI+ cristãos católicos, cristãos protestantes, espíritas, judeus, umbandistas e candomblecistas. Os grupos se reuniram na Praça do Arouche, onde fizeram uma espécie de altar universal, reunindo uma variedade de símbolos religiosos ao lado de bandeiras coloridas com as cores do arco-íris representando a diversidade de gênero/sexo.

O evento foi transmitido ao-vivo, virtualmente, para que outros LGBTI+ pudessem acompanhar o ato. Durante este evento, cada representante das religiões, alguns leigos, outros líderes religiosos, fizeram um rápido discurso sobre o acolhimento religioso para pessoas LGBTI+ e algumas falas sobre o momento político em um ano de eleição. Todos se pronunciaram contra o atual Presidente da República, Jair Messias Bolsonaro. Em vários momentos houve intervenção dos participantes que gritavam a expressão “Fora Bolsonaro”. Em meio ao ato foram expostas duas grandes faixas com os dizeres: “O amor lança fora todo medo!” e “Por uma fé que abraça, acolhe e liberta”. Além dos discursos religiosos políticos, compareceu ao evento a co-vereadora Caroline Iara do Partido Socialismo e Liberdade de São Paulo (PSOL-SP), que apoiou e ajudou a organizar o evento. Caroline Iara faz parte da bancada

feminista de seu partido e fez um discurso para encerrar o ato religioso, onde contou que é mulher-trans, intersexo, negra, hiv-positivo e candomblecista, falando sobre sua experiência como uma LGBTI+ que também professava uma religião, além de se posicionar politicamente. Para concluir o evento, o reverendo Jean Tetsuji, um dos representantes da RSBr pediu para que todos se unissem em um minuto de silêncio dedicado às vítimas da pandemia do COVID-19 e durante todo o momento tocou um sino, que, segundo ele, representava a propagação das intenções do *Dharma* e do coração de cada um naquele momento.

Fotografia 30: Divulgação RSBr

Fotografia 31: Divulgação RSBr

Fotografia 32: Divulgação RSBr



Fonte: *Instagram*, Rainbow Sangha Brasil, 2022

O último evento registrado pela comunidade RSBr foi a presença na “Parada do Orgulho LGBTI+” de 2022, o primeiro desfile pós pandemia, que que o grupo se reuniu novamente com os mesmos representantes LGBTI+ que compareceram no ato religioso, unidos como o “Bloco Gente de Fé”, no mesmo formato ocorrido em 2019.

Fotografia 33: Divulgação RSBr

Fotografia 34: Divulgação RSBr



Fonte: *Instagram*, Rainbow Sangha Brasil, 2022

Novamente a RSBr fez um pronunciamento político, desta vez com justificativas religiosas apontando elementos da doutrina para defender um posicionamento partidário durante o período de eleições para a presidência do ano de 2022. As publicações do conteúdo

ocorreram em dias próximos ao primeiro turno e novamente na semana do segundo turno de votação. Uma das mensagens elencava 13 motivos para um budista fazer uma reflexão antes de votar. A lista apontava o que fazia uma pessoa não ser considerada budista de acordo com um determinado tipo de postura ou atitude, como por exemplo: “Você não pode ser budista e ser fascista”, ou “ser homofóbico, ser preconceituoso, ser violento, ser racista etc. A explicação dada no texto que descrevia a imagem era de que, todas essas atitudes causavam sofrimento e que um budista deveria procurar tomar decisões com base em reduzir o sofrimento alheio. O número 13 e a cor vermelha, deixavam claros um certo apoio político a um dos candidatos que concorriam às eleições. Em outras postagens, estas em época do segundo turno, o tom partidário ficou mais claro e evidente quando anunciaram apoio à candidatura de Luís Inácio Lula da Silva, do Partido dos Trabalhadores (PT), anunciando um posicionamento político contra o atual Presidente da República Jair Messias Bolsonaro, então também candidato à reeleição, sob justificativa de ser nocivo à comunidade LGBTI+.

Figura 18: Divulgação RSBr

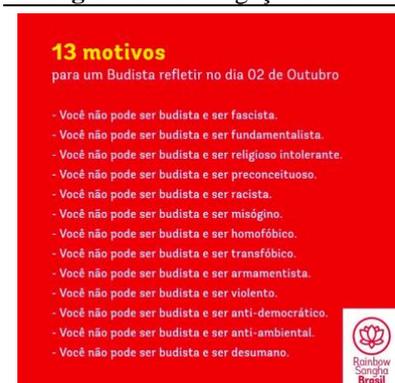


Figura 19: Divulgação RSBr



Figura 20: Divulgação RSBr



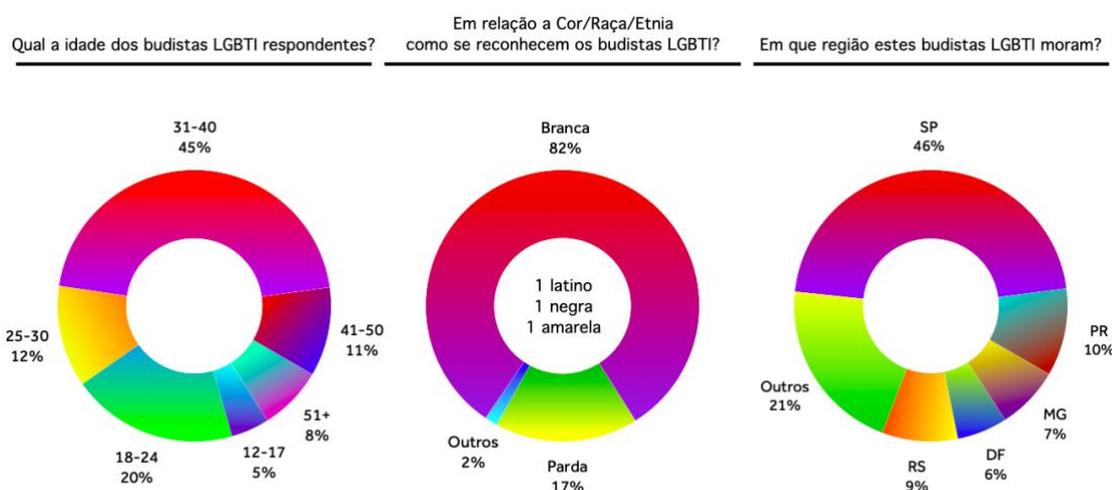
Fonte: Facebook, Instagram, Rainbow Sangha Brasil, 2022

Além de todas estas atividades utilizadas para discutir direitos LGBTI+, eventos inter-religiosos e ativismo político, a RSBr também passou a produzir uma pesquisa para entender o perfil dos interessados em Budismo para a população LGBTI+, produzindo um questionário de pesquisa on-line e divulgando nos perfis da comunidade nas redes sociais. Estas pesquisas trazem alguns dados interessantes sobre o retrato de praticantes budistas LGBTI+⁴⁰. A pesquisa obteve 120 respondentes e aconteceu entre o mês de agosto e outubro de 2022 (RAINBOW SANGHA, 2022). Destes 120 respondentes, 60% eram budistas e outros 40% pertenciam a outras religiões, mas se interessavam no Budismo através da comunidade RSBr.

⁴⁰ A pesquisas produzida em 2021 pela comunidade RSBr pode ser conferida no site oficial da comunidade: <http://budismolgbt.com.br/o-perfil-de-seguidores-da-rainbow-sangha/>

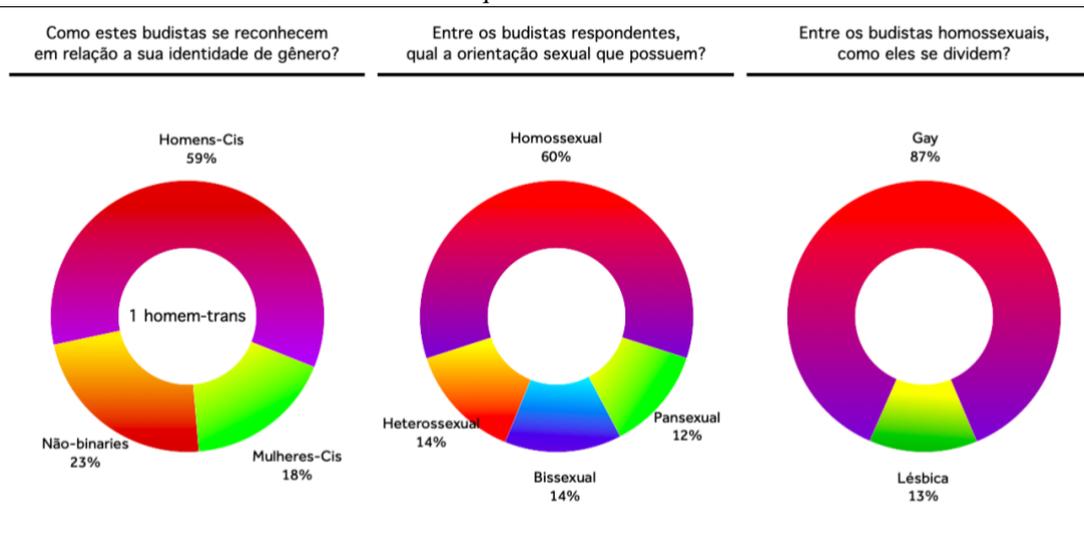
O primeiro dado relevante mostra o recorte por faixa etária, identidade de raça/etnia e onde estes praticantes budistas LGBTI+ se encontram espalhados pelo Brasil. Segundo a pesquisa, a maioria destes budistas LGBTI+ são adultos entre 31-40 anos com 45% da amostra respondente. Mas o resultado também aponta 32% de jovens entre 18-30 anos. Além disso, ficou evidente que estamos falando de um perfil de praticantes LGBTI+ primordialmente branco, representando 82% dos respondentes, contra 11% de pessoas consideradas pardas. Apenas uma pessoa que se identificava como latina, uma negra e uma amarela, apontando também para uma possível predominância de um Budismo de brasileiros convertidos. Uma vez que apenas uma pessoa auto-identificada como amarela, ou seja, descendente de alguma etnia asiática, e que poderia representar um Budismo compreendido como étnico (USARSKI, SHOJI, 2017), a RSBr poderia ser classificada como um fenômeno que responde a questões típicas da sociedade brasileira, para os brasileiros budistas. A maioria dos budistas LGBTI+ morariam no Estado de São Paulo, representando 46% de quem respondeu, contra 10% de residentes no estado do Paraná, ou seja, dois dos três estados com maior população budista, sendo a maior São Paulo, seguido do Rio de Janeiro e Paraná em terceiro lugar (IBGE, 2010).

Gráfico 2: Pesquisa Budistas LGBTI+ RSBr



Fonte: Rainbow Sangha Brasil, 2022

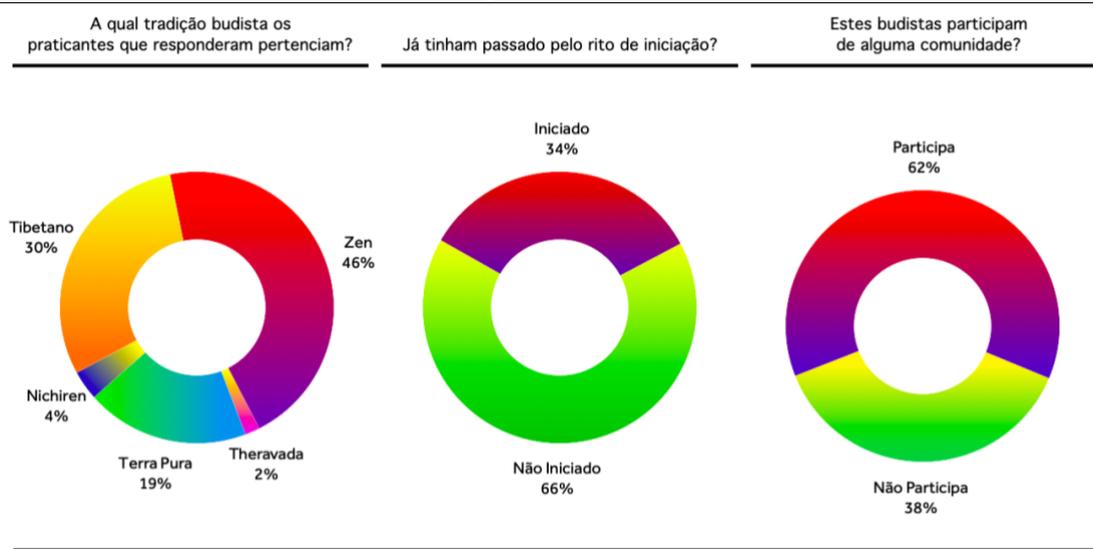
Em relação à identidade de gênero, o resultado apontou que entre as pessoas que se engajaram na pesquisa, 59% eram homens cisgêneros, ou seja, homens que se identificam com o sexo biológico. 23% dos respondentes não se identificam com nenhum dos sexos e se reconhecem como não binários, além dos 18% restantes representando mulheres cisgênero. Entre os respondentes, nenhuma pessoa se identificou como mulher-trans ou travesti e apenas uma pessoa homem-trans respondeu a pesquisa.

Gráfico 3: Pesquisa Budistas LGBTI+ RSBr

Fonte: Rainbow Sangha Brasil, 2022

Quanto à sexualidade, a maior parte dos respondentes afirmou ser homossexual, com 60% entre os que participaram, em segundo lugar os bissexuais com 14% e pansexuais com 12%. Um total de 86% de budistas LGBTI+ respondentes. Entre os budistas que disseram ser homossexuais, 87% seriam homens gays, o que indica que homens-cis gays e brancos provavelmente sejam a grande maioria dos budistas LGBTI+ que vem se engajando com a comunidade RSBr, contra um número menor de mulheres-cis lésbicas, independente de raça ou etnia.

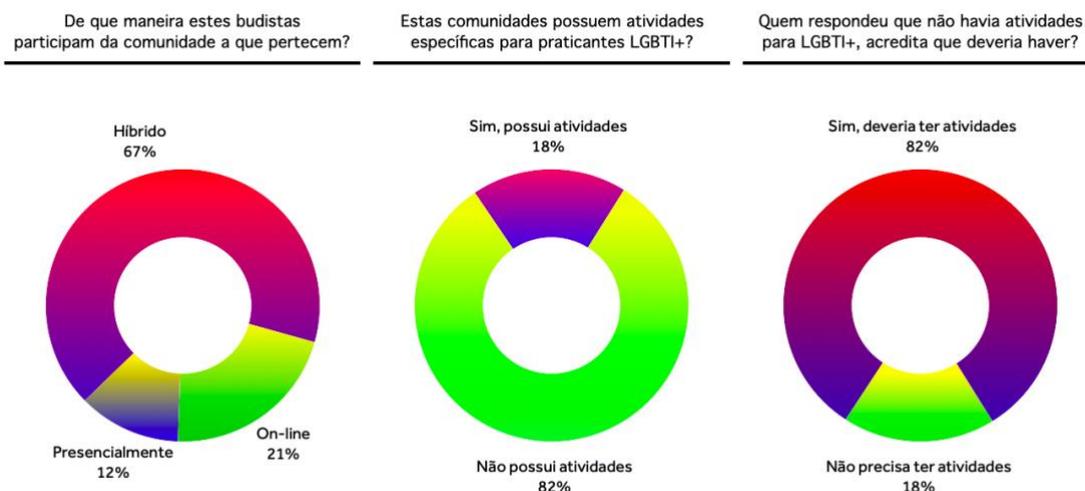
Em relação às tradições budistas às quais pertenciam, a pesquisa mostrou que 46% dos budistas LGBTI+ praticam o Budismo de tradição *Zen* japonês, em especial a escola *Sōtō-shū* (RAINBOW SANGHA, 2022). Logo atrás em popularidade, estariam os LGBTI+ tibetanos e os praticantes LGBTI+ da tradição japonesa Terra Pura. LGBTI+ da tradição japonesa *Nichiren* e *theravādins* foram quase inexpressivos. Entre todos estes budistas dissidentes, apenas 34% passaram por alguma cerimônia de iniciação em alguma das tradições que relataram pertencer. Ademais, pouco mais que a metade participa de alguma comunidade, representando 62%.

Gráfico 4: Pesquisa Budistas LGBTI+ RSB

Fonte: Rainbow Sangha Brasil, 2022

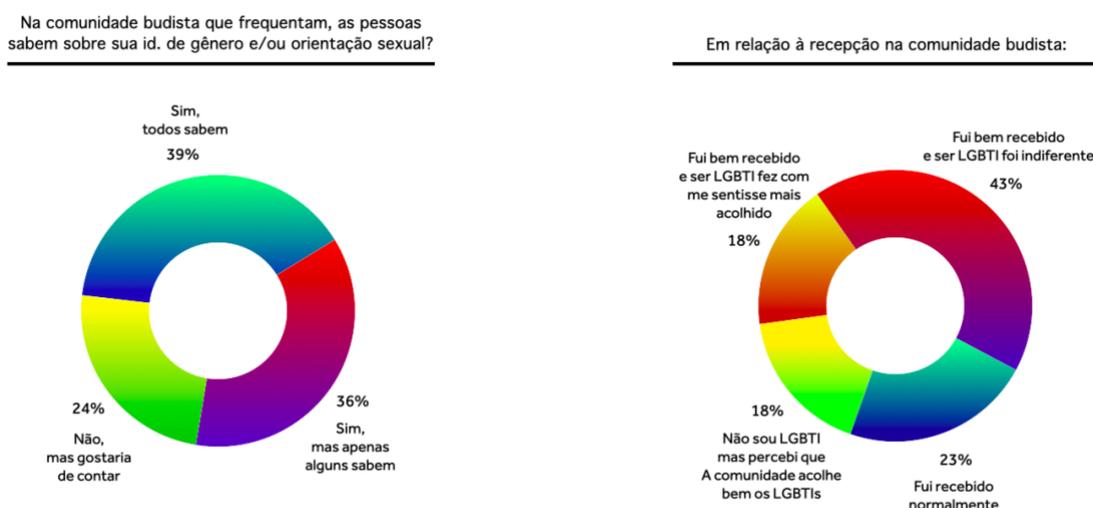
Entre os praticantes LGBTI+ que faziam parte de alguma comunidade, 67% afirmaram que vêm frequentando as atividades ou eventos presencialmente e virtualmente, adotando uma participação em modelo híbrido, muito provavelmente um comportamento pós pandêmico em que as comunidades religiosas precisaram se adaptar ao *lockdown*, contra apenas 12% que preferiu continuar sua participação na comunidade presencialmente apenas.

Em relação a uma agenda com iniciativas específicas para os budistas LGBTI+, 82% relataram que não existe atividade específica para estes praticantes, e entre estes respondentes um total de 82% afirmam que as comunidades em que participam deveriam ter atividades direcionadas para budistas LGBTI+. Este resultado aponta uma lacuna de oportunidades para esta tradição religiosa que poderiam aumentar o engajamento deste público. Quando perguntados que tipo de atividades poderia existir, budistas LGBTI+ sugeriram que eventos, cursos, palestras e rodas de conversas poderiam ser mais promovidos para discutir assuntos de interesse destes praticantes. Os respondentes também deram outras ideias como, criar um espaço de escuta para praticantes se sentirem confiantes e seguros, programas de conscientização e educação sobre a diversidade em centros e templos e formar lideranças LGBTI+ budistas.

Gráfico 5: Pesquisa Budistas LGBTI+ RSB

Fonte: Rainbow Sangha Brasil, 2022

A pesquisa produzida pela RSBBr também trouxe informações sobre a maneira como os budistas LGBTI+ se relacionavam dentro de suas comunidades, em relação a privacidade da identidade de gênero e orientação sexual, 75% declararam que pelo menos algumas pessoas sabem de sua identidade LGBTI+, sendo que destes, quase 40% informaram que todos sabem, mostrando uma certa segurança em relação à sexualidade e gênero dentro das comunidades. Porém, 24% responderam que não revelaram, mas que gostariam de que outros membros da comunidade soubessem sobre sua identidade ou sexualidade. Ser um budista LGBTI+ não pareceu ser um problema dentro das comunidades religiosas, e todos responderam que foram bem acolhidos, onde entre eles, 18% falaram que ser LGBTI+ tornou a recepção mais positiva.

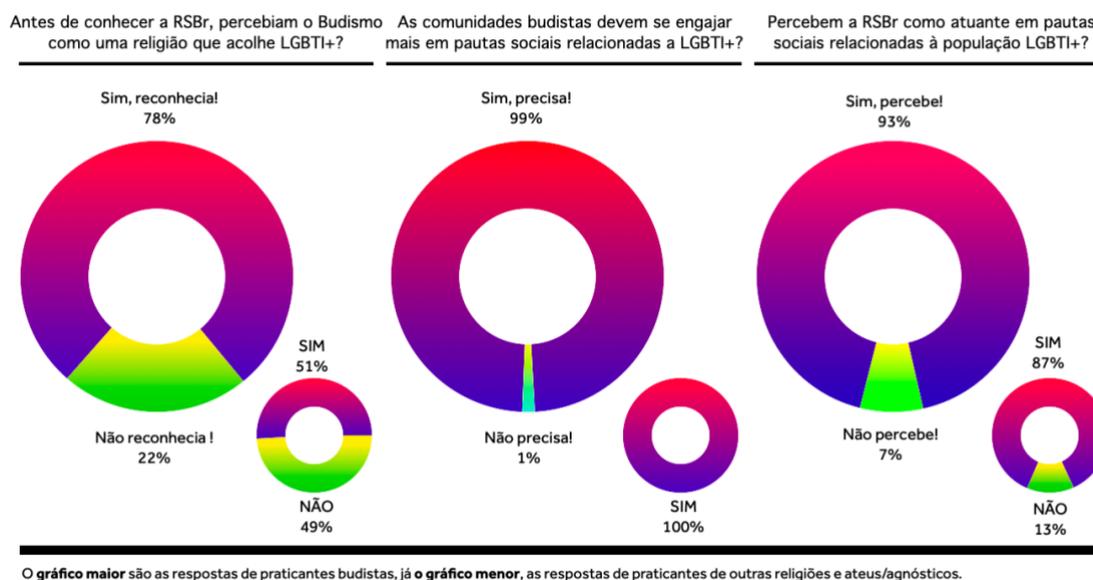
Gráfico 6: Pesquisa Budistas LGBTI+ RSB

Fonte: Rainbow Sangha Brasil, 2022.

Por fim, a pesquisa mostrou que entre todos os praticantes budistas que responderam, LGBTI+ ou heterossexuais, apenas 22% não percebiam o Budismo como uma religião inclusiva para pessoas LGBTI+ antes de conhecer a comunidade RSBr. Porém este número aumenta para quase a metade para pessoas de outras religiões, onde 59% não sabiam que o Budismo poderia ser uma religião inclusiva para a diversidade de gênero/sexo. Para budistas que já percebiam o Budismo como inclusivo, estes afirmaram que teria a ver com o fato desta religião considerar a igualdade entre os seres, citaram o caráter andrógino do *bodhisattva* Avalokiteśvara, o universalismo soteriológico do Buda Amida, o conceito de impermanência, *anattā* e vazio aplicados à sexualidade e identidade de gênero, a falta de dogmas religiosos, a relação de compaixão e não causar sofrimento ao outro com proposta de acolhimento, desapego a categorias discriminatórias, percepção de que não há relatos de exclusão na história do budismo nem nos textos sagrados desta religião etc.

Praticamente todos percebem o Budismo como uma religião inclusiva, deveria se engajar em pautas sociais relacionadas à comunidade LGBTI+. Quando perguntados de que forma isso poderia acontecer, tanto budistas quanto respondentes de outras religiões sugeriram alguns caminhos, como se envolver com meios de comunicação para gerar conteúdo especializado e ampliar a divulgação, não se restringir à comunidade LGBTI+ budista pois outras pessoas devem entender o fator inclusão desta religião, relatar mais fatos históricos, personalidades e mitos LGBTI+ budistas para criar identificação e proximidade, dar voz e visibilidade a toda a diversidade de praticantes budistas LGBTI+, ocupar espaços públicos e se engajar com outras organizações humanitárias, criar projetos filantrópicos e participar do desenvolvimento de políticas públicas etc.

Além disso, entre os budistas respondentes, 93% reconheciam a comunidade RSBr como um grupo que é atuante em pautas sociais importantes para as pessoas LGBTI+. Este número cai entre as pessoas de outras religiões que possuem menos conhecimento sobre a RSBr, mas ainda assim, uma maioria de 87% acredita que a RSBr se engaja em assuntos sociais relacionados à diversidade de gênero/sexo.

Gráfico 7: Pesquisa Budistas LGBTI+ RSB

Fonte: Rainbow Sangha Brasil, 2022.

3.4 – AVALIANDO AS COMUNIDADES BUDISTAS LGBTI+ ENQUANTO BUDISMO SOCIALMENTE ENGAJADO

Chegamos ao momento em que é preciso aplicar os conceitos definidos previamente com os critérios e parâmetros que poderiam avaliar estas comunidades como Budismo Socialmente Engajado. Importante lembrar que descartamos enquanto metodologia, a inclusão de indicadores como (1) não violência ou pacifismo; e (2) isolamento ou distanciamento do Estado/política. Para nós, era importante entender o modelo de atuação destas comunidades como parte integral da sociedade que, enquanto consciência religiosa e atuação prática, buscariam igualdade de direitos humanos para a população LGBTI+, o que implicaria também, para budistas LGBTI+, em articulação política.

Ao ampliar a estrutura de análise, o quadro 8 abaixo foi proposto para apoiar as conclusões que este estudo pretendia chegar e ajudar a visualizar o panorama de fatores que incluem estas comunidades budistas LGBTI+ como expressão de um Budismo Socialmente Engajado.

Quadro 8 – Análise das comunidades como Budismo Socialmente Engajado (Bud-SE)

Comunidade	Critérios de escolha		Parâmetros de militância	Bud-SE
	Atitude anti-secular	Ação como prática religiosa:		
Rainbow Sangha EBU	Atos públicos sociais e relações com os governos.	Utilização de ideias budistas como: não dualidade, não eu, vazio e interdependência, para justificar propostas de mudanças sociais e políticas de forma prática.	Passeatas, encontros, congressos, fomento científico, filantropia, articulação política, consciência coletiva, impacto social, budistas éticos-políticos, disseminação de ideias budistas e hermenêutica <i>queer</i> budista, identidade religiosa queer.	Sim
Rainbodhi AU	Atos públicos sociais e militância política		Passeatas, educação e conscientização das estruturas budistas, protestos políticos, consciência coletiva, budistas éticos-políticos, disseminação de ideias budistas e hermenêutica <i>queer</i> budista, identidade religiosa queer.	Sim
Rainbow Sangha BR	Atos públicos inter-religiosos, militância política, presença em espaços políticos.		Articulação inter-religiosa, passeatas, encontros, protestos e posicionamento político, consciência política, budistas éticos-políticos, disseminação de ideias budistas, hermenêutica <i>queer</i> budista, identidade religiosa queer.	Sim

Fonte: elaboração própria

Ao investigar e monitorar em detalhe a atuação destas comunidades e organizá-las metodologicamente de acordo com a aplicação da categoria de análise, ficou evidente para nós dois caminhos de atuação que se expressam igualmente como Budismo Socialmente Engajado. Em primeiro lugar, a atuação destas comunidades pareceu buscar mudanças e impactos sociais dentro das próprias estruturas, em um ambiente social mais controlado e interno. Ainda que de forma incipiente, a busca por uma hermenêutica própria, resgatando ideias, contextos e símbolos religiosos que vem sendo interpretado para dar vida à experiências religiosas particulares para praticantes LGBTI+ tem dois objetivos: de forma mais direta, tornar possível o desenvolvimento de uma identidade religiosa (budista) *queer* (ou LGBTI+); e, de maneira mais indireta, tornar consciente a comunidade budista como um todo de que é possível acolher estas pessoas à luz dos ensinamentos, preparando também os espaços religiosos para este público mais diverso. Esta atitude para dentro deve também ser considerada um tipo de

engajamento social, uma vez que a atuação de fora para dentro se mostrou uma questão importante para estas comunidades como forma de torna ampla uma mobilização secular.

Em segundo lugar, estas comunidades se mostraram atentas à agenda política de suas regiões, monitorando as atitudes do Estado e agindo com outras estruturas para impelir programas sociais que estejam de acordo com as aspirações da comunidade LGBTI+ como um todo, mas não somente. A partir de uma consciência religiosa com base em ensinamentos como interdependência e o raciocínio moral compassivo, estas comunidades geram sujeitos ético-políticos que ocupam espaços públicos com a intensão de reivindicar justiça social para grupos marginalizados diversos que atingem direta ou indiretamente a população LGBTI+, como apoiar direitos reprodutivos de mulheres que afeta a população transmasculina ou lutar contra preconceitos raciais e de classe que também impactam pessoas LGBTI+.

Este movimento de dentro para fora, interno-externo que estes budistas LGBTI+ vêm promovendo ao longo das últimas décadas, foi um tipo de agência fundamental para tornar possível o surgimento de comunidades budistas LGBTI+ socialmente engajadas. Os fatores opressores das instituições religiosas (fossem elas budistas ou não), mas também de outras instituições como a família, o Estado e por sua vez a sociedade, deram condições para o surgimento de ações próprias a partir de uma nova agência religiosa.

Se a agência humana surge no seio de estruturas de subordinação como forma de resistência a ordem dominante a partir da subversão dos significados hegemônicos das práticas culturais e da sua reinterpretação em função de interesses e agendas próprias, (MAHMOOD, 2019) devemos então dizer com certeza que estas foram as ferramentas que tornaram iminentes tais grupos. O gradativo poder de agência destes budistas permitiu explorar sua tradição religiosa em termos de recursos ideológicos e práticos que vêm sendo oferecidos para a comunidade LGBTI budista e não budista. A partir disso, o meio secular se tornou a via para praticar um Budismo LGBTI+/*queer* que em certa medida também proselitista, mas fundamentalmente político-social. Esta práxis de cunho político-social tem justificativa soteriológica semelhante a argumentação feita no passado em que certas transgressões foram entendidas como meio habilidoso da prática *bodhisattva*, que procuraram atuar no mundo mundano para permitir que todos pudessem atingir o despertar. Este caminho socialmente engajado das comunidades budistas LGBTI+ parece não diferenciar a prática introspectiva do trabalho religioso secular, assim como outrora, para muitos budistas não haveria o *nirvana* fora do *samsāra*.

CONCLUSÕES

Acreditamos que os objetivos propostos no início deste estudo foram atingidos, uma vez que obtemos argumentos claros para responder todas as perguntas norteadoras formuladas para estruturar o trabalho. Se por um lado primeiro precisávamos entender os contextos e conceitos fundamentais do pensamento budista sobre a diversidade sexual e de gênero que justificavam uma certa postura diante de LGBTI+, por outro, a partir desta compreensão, obtemos os insumos necessários para compreender a gênese de novos grupos budistas LGBTI+ e avaliar sua caracterização como Budismo Socialmente Engajado.

Sobre as questões preliminares e antecipatórias, ao longo da jornada desta pesquisa, pudemos perceber que a atitude budista não consiste em uma postura inflexível e que, apesar de um cânone como ponto de referência, este não faz parte de uma conjuntura estática, sendo construído a partir de uma dinâmica heterogênea no espaço/tempo. Embora muitos pesquisadores consideraram a postura budista como geralmente neutra, esta se mostrou uma conclusão apressada e simplista. A matriz do pensamento budista sobre sexualidade possui traços de neutralidade, mas estes seriam devido ao caráter monástico celibatário da comunidade original, onde as proibições sobre as relações sexuais feitas pelo próprio Buda, ponderou ambas as atividades heterossexuais e homossexuais.

Em diversos momentos, o Buda também apontou para a necessidade de superar o gênero/sexo. Por exemplo, na cosmologia do sexo, há duas maneiras de entender os ensinamentos dos planos de existência: (1) como um renascimento possível nos altos planos em que não há genitália e desejo, ou seja, os seres não apresentavam gênero/sexo, (2) ou como etapas de realização mental nas quais a noção de gênero/sexo também deveria ser superada. Além disso, ao explicar o desenvolvimento das capacidades feminina e masculina, o Buda indicou que estas deveriam ser desconstruídas e que o praticante deveria abrir mão destes conceitos, se afastando das expressões femininas ou masculinas que acarretavam destas capacidades.

Ainda sobre o Budismo primitivo, o Buda criou uma legislação com normas baseadas na binaridade do sexo biológico, ou seja, apenas pessoas consideradas homens e mulheres eram permitidas serem ordenadas na comunidade. Este binarismo era classificado de acordo com a quantidade de orifícios das pessoas e a funcionalidade de suas genitálias e órgãos sexuais, o que gerou uma taxonomia trelêmica dos seres humanos tomando como ponto de partida um prisma masculino: homem; não homem (mulher); simultaneamente homem e não homem (*ubhatobyañjanaka*); nem homem e nem não homem (*pañḍaka*). Sendo assim,

ubhatobyañjanaka e *paṇḍaka* eram proibidos de participarem da comunidade ordenada, e esta de se relacionar com estas pessoas. A transição de sexo/gênero era possível no interior da comunidade, porém, novamente apenas se a mudança acontecesse dentro do binarismo sexual, homem-mulher, mulher-homem, sendo proibida a permanência de pessoas que mudassem para os considerados terceiro gênero/sexo.

Por isso, é possível concluir que a atitude inicial do Budismo foi ambivalente tendendo para um aspecto negativo, uma vez que excluiu a possibilidade de pessoas participarem da comunidade religiosa. A princípio, o Buda não detalhou explicações nem forneceu fundamentos para justificar esta postura, o pressuposto histórico levanta a hipótese da preservação da reputação da comunidade original. Na Índia Antiga, estas pessoas fora da norma binária do sexo já tinham um lugar estigmatizante na sociedade indiana e que a marginalização as empurrou para o trabalho sexual, sendo compreendidas, portanto, como um perigo para a estrutura organizacional de praticantes ordenados.

O caminho histórico que o Budismo percorreu entre seus deslocamentos e processo de acomodação em outras culturas, mostrou que estas trocas demandaram adaptações que ampliaram as oportunidades de transgressões da comunidade ou a deixaram-na com uma legislação ainda mais rígida. Esta capacidade de ajustamento do Budismo e a ausência de argumentos específicos, promoveu uma completa ambivalência ao longo da história, revelando uma religião bastante flexível. Desta forma, novas gerações de praticantes tiveram que negociar suas realidades de acordo com os fundamentos doutrinários, a fim de conseguir institucionalizar novas maneiras de prática como legitimamente budistas. A dinâmica de uma nova práxis hermenêutica, fez com que outras epistemologias do sexo surgissem para preencher lacunas doutrinárias a respeito da sexualidade.

Portando, o Budismo com o passar do tempo conviveu com uma tenção entre atitudes negativas e positivas em relação a pessoas LGBTI+. Em relação à postura negativa, afirmava-se que pessoas fora da binaridade do sexo/gênero seriam incapazes de atingirem as metas soteriológicas budistas, ou seja, realizar a iluminação. As explicações apontariam para uma certa desqualificação mental devido a uma sexualidade exacerbada, o que impediria que pessoas *ubhatobyañjanaka* e *paṇḍaka* suprimissem o desejo sexual, desenvolvessem habilidades meditativas e mantivessem os preceitos éticos.

Já em relação às posturas positivas e inclusivas, foram elaboradas a partir do desenvolvimento do ideal do *bodhisattva* e a universalidade salvífica, uma postura majoritariamente *mahāyānista*, que permitiu a possibilidade de todos atingirem o despertar, uma vez que todos os seres eram providos de natureza búdica. O caminho do *bodhisattva*

também incentivou uma atitude compassiva que induzia que ambos, pessoas ordenadas ou leigos, acolhesse uns aos outros no desenvolvimento da prática. Esta perspectiva consentiu desvios na legislação religiosa e o desenvolvimento de novos textos com histórias de seres iluminados que apresentariam uma prática antes considerada inapropriada, mas permitida na intenção de beneficiar outros seres.

Além de questionarmos sobre a atitude religiosa budista em relação às pessoas LGBTI+, suas características, seus fundamentos, contextos, também foi de nosso interesse investigar se o Budismo tentou explicar a sexualidade e o gênero das pessoas. Neste sentido, para o Buda, as capacidades feminina ou masculina materializavam respectivamente uma forma feminina ou masculina, que por sua vez também expressavam um certo comportamento feminino ou masculino. Sendo assim, o Buda explicou os seres sob um ponto de vista binário e normativo, no sentido em que a genitália e o comportamento estavam diretamente ligados à uma das capacidades, sugerindo uma natureza ideal da sexualidade de acordo com um componente constitutivo que se dava no momento da concepção de acordo com condições *karmicas* prévias.

Outros pensadores, mais tarde, esmiuçaram esta “fisiologia do sexo” e sexologia budistas, explicando que, se os sexos/gêneros eram concebidos de acordo com a teoria da transmigração *karmica*, as ações virtuosas acarretariam renascimento binários e as ações não virtuosas, renascimentos desviantes da binaridade.

Quadro 9 – Consequências transmigratórias de acordo com a regência do karma

⇐Quanto mais ações virtuosas		Quanto mais ações não virtuosas⇒	
Homem	Mulher	<i>ubhatobyañjanaka</i>	<i>pañḍaka</i>

Fonte: elaboração própria.

De acordo com o quadro 9, os homens seriam o renascimento ideal e em consequência disto, no extremo oposto, *pañḍakas* eram considerados a situação mais desfavorável de renascimento.

Diferente das pessoas ordenadas que faziam parte da comunidade intelectual com dedicação exclusivamente religiosa, em relação à sexualidade dos leigos, o Buda prescreveu um único preceito, que estabelecia um modo de vida com uma conduta sexual apropriada. Neste caso, o termo “apropriado” para o Budismo teria sempre a ver com evitar causar sofrimento, para si e para outras pessoas, e novamente, o mestre deixaria uma orientação genérica com possibilidades interpretativas. Ao longo do tempo, os budistas foram especificando o que viria a ser uma conduta sexual apropriada, a qual sumariamente teria a ver com evitar adultério e não realizar relações sexuais em determinados lugares, períodos do dia e momentos da vida. Também especificou que o homem não deveria se relacionar com outro homem ou *pañḍaka*.

Ainda mais tardia, foram as noções de implicações *karmicas* de acordo com estas relações, em que vários textos surgem detalhando localizações especiais nos reinos infernais destinados a quem praticasse relações homossexuais. Por outro lado, as transgressões sexuais que ocorreram ao longo do tempo, naturalizou a atividade homossexual em algumas regiões, como China, Japão e Tibete, sendo o Japão medieval o caso mais emblemático com intensa atividade homossexual justificada pela filosofia budista.

O contato do Budismo com ideias não asiáticas do mundo moderno promoveu novas formas de agência entre budistas LGBTI+, permitindo que estes praticantes pudessem resistir às normas impostas dentro da própria religião ou mesmo como suporte para resistir às normas sociais. As transformações que o Budismo passou nos dois últimos séculos no contato com colonizadores euro-norte americanos, permitiu que a religião ampliasse seu poder de engajamento social e passasse a ocupar espaços públicos, gerando ondas de praticantes preocupados com demandas de sócio-políticas, indo na contramão do ideal secularista europeu.

Estes novos contextos inseriram o Budismo em novos paradigmas religiosos que obrigaram esta tradição a repensar seu papel, suas estruturas e sua maneira de atuar interna ou externamente. A racionalização da doutrina, a desmistificação da prática e o caráter secular que ganhou a atuação desta religião, fez com que o Budismo passasse por novas acomodações em solo não-asiático. Estes novos budistas estariam preocupados em transformar a soteriologia em uma práxis social secular, adaptando os conceitos para resolver problemas do cotidiano e demandar por novas reflexões a partir de outras experiências de vida. As novas comunidades focavam nas posturas mais positivas e inclusivas, acolhendo uma diversidade de classe, raça e gênero/sexo. Novas lideranças passaram a ser formadas e com elas, uma reformulação no jeito religioso de atuar na sociedade.

Ainda do ponto de vista êmico, o surgimento da hermenêutica *queer* budista deu luz a uma nova identidade religiosa LGBTI+ que por sua vez permitiu o desenvolvimento de novos núcleos comunitários com atividades específicas. Ainda que incipiente, o chamado *Dharma Queer* vem revisando a cosmologia e soteriologia budistas, transcendendo substancialmente seus significados para proporcionar uma nova oferta religiosa que se conecte intimamente com a vivência destes praticantes.

Este foi o contexto para a formação das comunidades budistas LGBTI+, cujo desenvolvimento também possibilitou a construção de uma identidade religiosa *queer*/LGBTI+. Apesar de breves, as pesquisas produzidas por duas comunidades budistas LGBTI+, apontaram uma necessidade destes praticantes em conhecer recursos religiosos que os ajudassem a se reconhecer enquanto LGBTI+ budista. Também mostrou uma demanda por atividades

específicas nos centros e templos tradicionais que acolhessem estes praticantes LGBTI+, mas que também viabilizem ações práticas na vida social para conscientizar o acolhimento da diversidade sexual e de gênero.

Neste sentido, comunidades budistas que se engajavam socialmente primeiro criavam um senso de identidade coletiva com consciência política, para só depois se engajar em uma ação social. Segundo Bernstein (1997), a implementação destas identidades aconteceria em três níveis: empoderamento das pessoas, criação de um objetivo e a expressão através de ação. E esta implementação pode assumir duas formas, educação e crítica. Quando utilizada para educar, a identidade religiosa LGBTI+ pode desafiar a percepção da maioria sobre a minoria ou tentar obter legitimidade jogando com temas controversos; já quando utilizada para criticar, envolve confrontar os valores, as categorias e a prática da cultura dominante (apud HOPKINS, 2014, p. 166).

Os eventos e conteúdos que vêm sendo produzidos apontaram que estes grupos apresentariam os três níveis, exposição de recursos de familiaridade para reconhecimento e empoderamento de praticantes LGBTI+; sensibilização pelo bem da comunidade LGBTI+ mostrando o Budismo como religião inclusiva e uma possibilidade de criar uma sociedade igualitária e sem preconceitos; presença ativa em pautas sociais enquanto budistas preocupados com políticas públicas que beneficiem a todos sem distinção. Neste sentido, os formatos de ação tanto eram educativos quanto críticos, mostrando que estas comunidades budistas LGBTI+ estão abrindo possibilidades concretas de implementação destas identidades político-religiosas *queer* entre seus integrantes.

Do ponto de vista educativo, estas comunidades budistas LGBTI+ se alinhavam com as comunidades tradicionais a fim de promover um movimento de conscientização interna, desejo de legitimação e suporte, além de explorar caminhos de articulação conjunta para a promoção do Budismo. Do ponto de vista crítico, estes praticantes LGBTI+ tencionavam a ortodoxia à medida que reivindicavam renovações da prática e releituras dos textos sagrados, denunciando traços de arbitrariedade e intolerância que precisavam ser mudados.

A princípio, o Budismo Socialmente Engajado era entendido como uma expressão de grupos budistas que procuravam resolver questões sociais atuando de acordo com a ética e moral Budista. Esta atuação precisava ser pacífica, tendo como característica o uso da não violência, mas também como premissa o distanciamento do Estado. Neste tipo de avaliação, estudiosos da religião naturalizavam a tipologia Socialmente Engajado como condição per si, de ser ou não Budismo. Esta maneira de perceber um certo engajamento social acabou por se mostrar ideológica, uma vez que estes critérios excluía outros grupos tão socialmente

engajados quanto, mas que se articulavam politicamente, se aproximavam do poder estatal e nem sempre eram exatamente pacíficos. Também eram naturalmente budistas, pois, apesar de fugir destes critérios, estes grupos também entendiam suas atividades como prática budista, justificando-as a partir de uma visão soteriológica.

Para evitarmos cair em uma avaliação também ideológica, procuramos utilizar referências bibliográficas que forneceram parâmetros mais analíticos, permitindo avaliar as comunidades sem correr o risco de qualificar apologeticamente quais seriam ou não Budismo. Vale lembrar ainda que tínhamos estreita proximidade com o objeto de estudo, e nossa preocupação em escolher formatos analíticos apropriados nos ajudaram a manter o agnosticismo metodológico tão necessário para obter resultados concretos e válidos em um trabalho científico. Sendo assim, os critérios utilizados para qualificar as comunidades budistas LGBTI+ como Socialmente Engajadas seriam dois: (1) atuação que mostrasse resistência à secularização; (2) atividade social com justificativa soteriológica.

Com isso, ao aplicar esta estrutura analítica da categoria Budismo Socialmente Engajado, ficou evidente para nós o completo enquadramento destas comunidades budistas LGBTI+ na tipologia. A RS, RB e RSBr, agiam com completa resistência ao ideal de secularização, promovendo eventos públicos para discutir alteridade, pluralidade religiosa, intolerância religiosa, políticas públicas e direitos humanos; estiveram presentes em eventos laicos e espaços políticos, se articulando com representantes do estado para realizar parcerias em prol da comunidade LGBTI+ como um todo; criaram encontros para compartilhar conhecimento entre líderes religiosos e membros da comunidade científica, etc.

Também mostraram que todas as suas formas de atuação se justificavam como prática budista, uma vez que estavam comprometidos enquanto propósito com a prática do *bodhisattva*, advogavam os ensinamentos da interdependência, da não dualidade e não eu, como conceitos anti-heteronormativos, criticando as normas sociais como antibudistas. Ao unirem diferentes praticantes LGBTI+ reivindicam o direito de serem legitimamente budistas dentro de suas próprias tradições. E quando ocupam lugares públicos, ou espaços tipicamente políticos, demandam por direitos humanos e políticas públicas com o intuito de reduzir o sofrimento da população e promover a possibilidades de igualdade entre todos os seres.

Importante notar ainda que, embora não possamos afirmar com plena certeza, estas comunidades e praticantes parecem ignorar ou desconhecerem a atitude histórica do Budismo em relação às sexualidades desviantes, como os impedimentos e repressões relacionados às atividades homossexuais, tomando como certo uma religião que pareceu ser constantemente neutra, positiva e inclusiva. Novas investigações poderiam tomar corpo para entender melhor

como estes praticantes realmente vêm interpretando a doutrina, suas ideias e práticas. De que maneira dão significado ou ressignificam o arcabouço teórico desta religião? Como vem se constituindo esta nova hermenêutica *queer* budista? Que conceitos são escolhidos e por quê? Com que argumentos realizam as ressignificações? Que outros repertórios teóricos utilizam para compor esta hermenêutica *queer*?

Outras questões que merecem atenção no futuro seria investigar mais profundamente as identidades religiosas destes budistas LGBTI+. Algumas perguntas podem surgir a partir deste tema, como: de que maneira estes praticantes se percebem? De que maneira estes praticantes se expressam? Qual a necessidade ou a função desta identidade religiosa LGBTI+? Quais as referências para compor esta identidade? Que tipo de negociação precisaram fazer para construir estas identidades religiosas? Quais tensões ou oportunidades surgem a partir desta identidade religiosa LGBTI+?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABEYSEKARA, Amanda. Protestant Buddhism and “influence”: the temporality of a concept. In: **Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences**. Vol. 28, N. 1, 2019, p. 1-75. Disponível em: <<https://doi.org/10.1215/10418385-7522565>> Acessado em: 17, out. 2022.

ABS – Australian Bureau of Statistics. **2021 Census of Population and Housing: General Community Profile**. Planilha excel, tabela G14, 2021. Disponível em: <https://www.abs.gov.au/census/find-census-data/community-profiles/2021/AUS/download/GCP_AUS.xlsx> Acessado em: 15, nov. 2022.

ANDERSON, Carol S. Gender in Pāli Buddhist Traditions. In HOWARD, Veena R. (Org.). **The Bloomsbury Research Handbook of Indian Philosophy and Gender**. London: Bloomsbury, 2020.

ANZALDÚA, Gloria. **A vulva é uma ferida aberta e outros ensaios**. Rio de Janeiro: A Bolha Editora, 2021.

ARTINGER, Brenna Grace. On pāli Vinaya conceptions of sex and precedents for transgender ordination. In: **Journal of Buddhist Ethics**. Vol, 28, 2021, p. 1-46. Disponível em: <https://blogs.dickinson.edu/buddhistethics/files/2021/12/Artinger_21_FD.pdf> Acessado em: 25, out. 2022.

ASAD, Talal. **Formations of Secular: Christianity, Islam, Modernity**. California: Stanford University Press, 2003.

_____. A construção da religião como uma categoria antropológica. In: **Cadernos de Campo (São Paulo, 1991)**. Vol. 19, N. 19, 2010, p. 263-284. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v19i19p263-284>> Acessado em: 10, out. 2022.

BAUMANN, Martin. Buddhism in Europe: history, current state of affairs, and adaptations to European large-scale social trends. In: NHAT TU, Thich (Org.). **Buddhism around the world**. Vietnam: Religion Publisher, 2019.

BAREAU, André. **Les origines de la pensee bouddhiques**, 1987. Disponível em: <<http://cusi.free.fr/fra/fra0070.htm>> Acesso em: 20 mar. 2020

BERGER, Peter L. **Dossel Sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião**. Petrópolis, RJ: Paulus, 2018.

BODHI, Bhikkhu. **Nas Palavras do Buda: Uma Antologia de Discursos do Cânone Páli**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2020.

_____. The world out there: a call to conscience. In: **Tricycle, the Buddhist Review**. N. 1, Fall, 2018, p. 26-27.

BRAHMALI, Bhikkhu. The first training rule on expulsion: Paṭhamapārājikasikkhāpada. In: **SuttaCentral**. Website, n.d.-a Disponível em: <<https://suttacentral.net/pli-tv-bu-vb-pj1/en/brahmali>> Acessado em: 02, out. 2022

_____. Going forth: Mahākhanda. In: **SuttaCentral**. Website, n.d.-b Disponível em: <<https://suttacentral.net/pli-tv-kd1/en/brahmali>> Acessado em: 20, out. 2022.

BUSWELL JR, Robert E.; LOPEZ JR, Donald S. **The Princeton Dictionary of Buddhism**. New Jersey: Princeton University Press, 2014.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Editora Civilização brasileira, 2003.

CABEZÓN, José Ignacio. Homosexuality and Buddhism. In: SWIDLER, Arlene (Org.). **Homosexuality and world religions**. Valley Forge: Trinity Press International, 1993.

_____. **Sexuality in Classical South Asian Buddhism**. Somerville: Wisdom Publications, 2017.

CARRANZA, Brenda; ROSADO-NUNES, Maria José F. Feminismo. In: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (Orgs.). **Dicionário de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus; Paulinas; Edições Loyola, 2022.

CARPENTER, Morgan. The “normalization” of intersex bodies and “othering” of intersex identities. In: SCHERPE, Jens M., DUTTA, Anatol, HELMS, Tobias (Org.). **The legal status of intersex persons**. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.1017/9781780687704.028>> Acessado em: 20, set. 2022.

CASANOVA, José. The secular, secularizations, secularisms. In: CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; VANANTWERPEN, Jonathan (Org.). **Rethinking Secularism**. New York: Oxford University Press, 2011.

CHOEDUP, Tashi. My faith has helped me with my queerness and my queerness helps me in making my faith inclusive. In: **Salzburg Global Seminar**. Website, 2020. Disponível em: <<https://www.salzburgglobal.org/news/latest-news/article/tashi-choedup-my-faith-has-helped-me-with-my-queerness-and-my-queerness-helps-me-in-making-my-faith-inclusive>> Acessado em: 10, nov. 200.

CLARKE, Shayne. Monks Who have sex: *Pārājika* Penance in Indian Buddhist Monasticisms. In: **Journal of Indian Philosophy**. N. 37, 2009, p. 1-43. Disponível em: <<https://link.springer.com/article/10.1007/s10781-008-9059-3#citeas>> Acessado em: 5, mar. 2022.

CLEARY, Thomas. **The flower ornament scripture**: a translation of the Avatamsaka sutra. Boston & London: Shambhala, 1993.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. São Paulo: Boitempo, 2021.

CONNELL, Raewyn; PEARSE, Rebecca. **Gênero**: uma perspectiva global. São Paulo: nVersos Editora, 2015.

CORLESS, Roger. Coming out in the sangha: queer community in American buddhism. In: PREBISH, Charles S. TANAKA, Kenneth K (Org.). **The faces of buddhism in America**. University of California Press, 1998.

_____. Towards a Queer Dharmology of Sex. In: **Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal**, Vol. 5, N. 2, p. 229-243, 2004. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1080/143830042000225457>> Acessado em: 19, fev. 2022.

COSTA, Matheus Oliva da. Ocidente/Oriente. In: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (Orgs.). **Dicionário de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus; Paulinas; Edições Loyola, 2022.

CROMPTON, Louis. **Homosexuality & civilization**. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2003.

DAMATTA, Roberto. **Revitalizando**: uma introdução a antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

DHAMMADINNĀ, Bhikkhunī. Soreyya/ā's double sex-change: on gender relevance and Buddhist values. In: **Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University**. Vol. XXII, 2019, p. 9-34. Disponível em: <https://www.academia.edu/38659166/Soreyya_%C4%81_s_double_sex_change_on_gender_relevance_and_Buddhist_values> Acessado em: 02, out. 2022.

DILLON, Michael. **Out of the Ordinary**: a life of gender and spiritual transitions. New York: Fordham University Press, 2017.

ELIOT, T. S. **Notas para uma definição de cultura**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1988.

FALQUET, Jules-France. Lesbianismo. In: HIRATA, Helena et al. (Org.). **Dicionário Crítico do Feminismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

FAURE, Bernard. **The rhetoric of immediacy**: a cultural critique of cha/zen Buddhism. New Jersey: Princeton University Press, 1991.

_____. **The Red Thread: Buddhist Approaches to Sexuality.** New Jersey: Princeton University Press, 1998.

FÉRES, Letícia. **Experiências sobre editar um corpo.** Rio de Janeiro: Garupa, 2020.

FERNANDES, Estevão Rafael. Quanto existir é resistir: two-spirit como crítica colonial. In: **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas.** Vol. 11, N. 1, 2017, p. 100-122. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/view/14929/13250>> Acessado em, 07, out. 2022.

FERRARI, Anderson. Homossexualidade. In: COLLING, Ana Maria, TEDESCHI, Losandro Antonio (Org.). **Dicionário crítico de gênero.** Dourados, MG: Ed. Universidade Federal de Grande Dourados, 2019.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1: a vontade de saber.** São Paulo: Editora Paz e Terra, 2015.

FULLER, Paul. **An Introduction to Engaged Buddhism.** New York: Bloomsbury Academic, 2021.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GETHIN, Rupert. **The Foundations of Buddhism.** New York: Oxford University Press, 1998.

GLEIG, Ann. Queering buddhism or buddhist de-queering? reflecting on differences amongst western lgbtqi buddhist and limits of liberal convert buddhism. **Theology & Sexuality**, Vol. 18, N. 3, 2012, p. 198-214. Disponível em: <<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1179/1355835813Z.00000000015>> Acessado em: 05, mar. 2021.

_____. Dharma diversity and deep inclusivity at the east bay meditation center: from Buddhist modernism to Buddhist postmodernism? In: **Contemporary Buddhism: an interdisciplinary journal.** Vol. 15, N. 2, 2014, p. 312-331. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/14639947.2014.932487>> Acessado em: 17, out. 2022.

_____. **American Dharma: Buddhism beyond modernity.** Texas: Yale University Press, 2019.

GIUMBELLI, Emerson. **O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França.** São Paulo: Attar Editorial, 2002.

GOLDSTEIN, Melvyn C. A study of the “ldab ldob”. In: **Central Asiatic Journal.** Vol. 9, N. 2, 1964, p. 123-141. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/41926608>> Acessado em: 15, nov. 2022.

GOMBRICH, Richard F. **How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of Early Teachings**. New York: Routledge, 2006a.

_____. **Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo**. New York: Routledge, 2006b.

_____.; OBEYESEKERE, Gananath. **Buddhism transformed: religious change in Sri Lanka**. New Jersey: Princeton University Press, 1988.

GREENBERG, David F., BYSTRYN, Marcia H. Christian Intolerance of Homosexuality. In: **American Journal of Sociology**, Vol. 88, N. 3, 1982. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/2779118>> Acessado em: 20, set. 2022.

GROSS, Rita M. **Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism**. Albany: State University of New York Press, 1993.

_____. **Buddhism Beyond Gender: liberation from attachment to identity**. Colorado: Shambhala, 2018.

GYATSO, Janet. One Plus One Makes Three: Buddhist Gender, Monasticism, and the Law of the Non-excluded Middle. In: **History of Religions**. Vol. 43, N. 2, 2003, p. 89-115. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/10.1086/423006?origin=JSTOR-pdf>> Acessado em: 17, nov. 2022.

HAJIME, Nakamura. **Budismo da terra pura: um guia**. São Paulo: Comunidade Budista Sul Americana da Escola Jodo Shinshu Honpa Hongwanji, 2004.

HALAFOFF, Anna; FITZPATRICK, Ruth; LAM, Kin. Buddhism in Australia: an emerging field of study. In: **Journal of Global Buddhism**. Vol. 13, 2021, p. 9-25. Disponível em: <<https://www.globalbuddhism.org/article/view/1192/1027>> Acessado em: 15, nov. 2022.

HANSEN, Anne Ruth. **How to behave: Buddhism and Modernity in colonial Cambodia, 1860-1930**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007.

HARROLD, Richard. **My Buddha is Pink: Buddhism from a LGBTQI perspective**. Sumeru Press Inc, 2019.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

HARVEY, Peter. **An Introduction to buddhist ethics: foundations, values and issues**. New York: Cambridge Universs Press, 2000.

_____. **A tradição do budismo:** história, filosofia, literatura, ensinamentos e práticas. São Paulo: Cultrix, 2019.

HECKER, Jamie. **Entender gênero.** Ponta Grossa, PR: Editora Monstro dos Mares, 2019.

HEDGES, Paul. Guanyin, queer theology, and subversive religiosity: an experiment in interreligious theology. In: **Interreligious Hermeneutics in Pluralistic Europe.** Vol. 40, p.203-229, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1163/9789401200370_013> Acessado em: 20, set. 2022.

_____. The identity of Guanyin: religion, convention and subversion. In: **Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal.** Vol. 13:1, p. 91-106, 2012. Disponível em <<https://doi.org/10.1080/14755610.2012.658426>> Acessado em: 20, set. 2022.

HERDT, Gilbert. Homosexuality. In: JONES, Lindsay (Org.). **Encyclopedia of religion.** Michigan: Thomson Gale, 2005.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido:** a religião em movimento. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2015.

HIGGINS, Winton. **Revamp:** writings on secular buddhism. New Zealand, The Tuwhiri Project, 2021.

HIRAKAWA, Akira. **A history of Indian Buddhism:** from Shakyamuni to early Mahayana. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990.

HOLT, John C. Protestant Buddhism? In: **Religious Studies Review,** Vol. 17, N. 4, 1991. P. 289-331. <<https://doi.org/10.1111/j.1748-0922.1991.tb00082.x>> Acessado em: 17, out. 2022.

HOPKINS, Jason J. Sacralizing Queerness: LGBT Faith Movements and Identity Deployment. In: TAYLOR, Yvette; SNOWDON, Ria. (Org.) **Queering Religion, Religious Queers.** New York: Routledge, 2014.

HORNER, I.B. Bhikkhunī confessions: bhikkhunī vibhaṅga pācittiya. In: **SuttaCentral.** Website, 1942. Disponível em: < <https://suttacentral.net/pli-tv-bi-vb-pc?view=normal>> Acessado em: 29, set. 2022.

_____. Chapters on Legal Topics: Nuns: Bhikkhunikkhandhaka. In: **SuttaCentral.** Website, 1950. Disponível em: < <https://suttacentral.net/pli-tv-kd20/en/brahmali?reference=none&highlight=false>> Acessado em: 29, set. 2022.

I AM both ancient and trendy. He's a buddhist monk, a makeup artist and an LGBTQ activist. **Time,** 2021. Disponível em: <<https://time.com/6103204/kodo-nishimura-next-generation-leaders/>> Acessado em: 10, nov. 2022.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Tabela 2103 – **População residente, por situação do domicílio, sexo, grupos de idade e religião**. Rio de Janeiro: 2010. Disponível em: <<https://sidra.ibge.gov.br/tabela/2103#resultado>> Acessado em: 15, nov. 2022.

INAGAKI, Hisao. **The three pure land Sutras**. California: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2003.

JACKSON, Peter A. Male Homosexuality and Transgenderism in the Thai Buddhist Tradition. In: LEYLAND, Winston (Org.). **Queer Dharma: Voices of Gay Buddhists**. San Francisco: Vol. 1 Gay Sunshine Press, 1998

JOHNSON, Irving C. The Buddha and the Puritan: weberian reflections on protestant Buddhism. In: **Sri Lanka Journal of Social Sciences**. Vol. 27, N. 1, 2016, p. 61-105. Disponível em: <<http://doi.org/10.4038/sljs.v27i1.7411>> Acessado em: 17, out. 2022.

KENNEDY, Pagan. Becoming Jivaka: the story of Michael Dillion, a transgender man and aspiring Buddhist monk. In: **Tricycle: The Buddhist Review**. Revista, 2007. Disponível em: <<https://tricycle.org/magazine/michael-dillon/>> Acessado em: 25, fev. 2022.

KERRY, Stephen. Australian LGBTQIA+ Buddhists. In: **1st International Queer Buddhist Conference**. 2021, p. 1-27. Disponível em: <<https://researchers.cdu.edu.au/en/publications/australian-lgbtqia-buddhists>> Acessado em: 15, nov. 2022.

KIEFFER-PÜLZ, Petra. Sex-change in Buddhist Legal Literature with a focus on the Theravāda tradition. In: **Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University**. 2018, p. 27-62. Disponível em: <https://www.academia.edu/35917841/Petra_Kieffer_P%C3%BClz_Sex_change_in_Buddhist_Legal_Literature_with_a_focus_on_the_Therav%C4%81da_tradition_ARIRIAB_XXI_2018_27_62> Acessado em: 17, nov. 2022.

KING, Sallie B. **Socially Engaged Buddhism**. Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2009.

KUBO, Tsugunari; YUYAMA, Akira. **The lotus sutra**. California: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2007.

KUMĀRĀBHIVĀMSA, U. Chapter on the present: Paccupannavāra. In: **SuttaCentral**. Website, n.d. Disponível em: <<https://suttacentral.net/ya10.2.1/en/ukumarabhivamsa?reference=none&highlight=false>> Acessado em: 02, out. 2022.

KUPER, Adam. **Cultura: a visão dos antropólogos**. Bauru: EDUSC, 2002.

LANGENBERG, Amy Paris. Sex and Sexuality in Buddhism: A Tetralemma. In: **Religion Compass**, V.9, I.9, p. 277-186, 2015. Disponível em: <<https://compass.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/rec3.12162>> Acessado em 05, mar. 2022.

LAW, Bimala Churn. **A History of Pali Literature**. Varanasi: Indica Books, 2000.

LELE, Amod. Desingaged Buddhism. In: **Journal of Buddhist Ethics**. N. 26, 2019, p. 240-289. Disponível em: <<https://open.bu.edu/handle/2144/38523>> Acessado em: 25, out. 2022.

LEOPOLDO, Rafael. **Cartografia do pensamento queer**. Salvador: Editora Devires, 2020.

LIKHITPREECHAKUL, Paisarn. Semen, viagra and pandaka: ancient endocrinology and modern day discrimination. In: **Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies**. Vol. 3, 2012, p.91-127. Disponível em: <<http://jocbs.org/index.php/jocbs/article/view/28> > Acessado em: 26, out. 2022.

MAES, Claire. Flirtation with the other: an examination of the processes of othering in the Pali Vinaya. In: **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, Vol. 79, N. 3, October 2016, p. 535-557. Disponível em: <<https://doi.org/10.1017/S0041977X16000549>> Acessado em: 20, set. 2022.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. In: **Etnográfica**. Vol. 23, N,1, 2019, p. 135-175. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/etnografica/6431>> Acessado em: 16, nov. 2022.

MAIN, Jessica L.; LAI, Rongdao. Introduction: Reformulating “Socially Engaged Buddhism” as an Analytical Category. In: **The Eastern Buddhist (New Series)**, Vol. 44, N. 2013, p. 1-34. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/44362566>> Acessado em 25, fev. 2022

MCMAHAN, David L. **The making of Buddhism modernism**. New York: Oxford University Press, 2008.

_____. Buddhism and Secular Subjectivities: individualism and fragmentation in the mirrors of secularism. In: PAYNE, Richard K. (Org.). **Secularizing Buddhism: new perspectives on a dynamic tradition**. Colorado: Shambhala Publications, 2021.

MISKOLCI, Richard. **Teoria queer: um aprendizado pelas diferenças**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

MIZUNO, Kogen. **Essentials of Buddhism: Basic Terminology and Concepts of Buddhist Philosophy and Practice**. Tokyo: Kosei Publishing Co., 1996.

MONIZ, Jorge Botelho. Identidade. In: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (Orgs.). **Dicionário de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus; Paulinas; Edições Loyola, 2022.

MUNCASTER, Kody. Towards a queer Buddhist hermeneutics: reparative readings of queer and trans Buddhist histories. In: ADMANS, James (Org.). **Beyond worship: meditations on queer worship, liturgy & theology**. New York: Riverdale Avenue Books, 2022.

MURCOTT, Susan. **First Buddhist women: poems and stories of awakening**. California: Parallax Press, 2006.

NANAMOLI, Bhikkhu. **The Path of Purification: Visuddhimagga**. Kandy: Buddhist Publication Society 2010

NUMRICH, Paul David. The Problem with Sex According to Buddhism. In: **Dialog: A Journal of Theology**. Vol. 48, N. 1, p. 62-63, 2009. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1540-6385.2009.00431.x>> Acessado em: 18, fev. 2022.

O'BRIEN, Jodi. Outing Religion in LGBT Studies. In: TAYLOR, Yvette; SNOWDON, Ria. (Org.) **Queering Religion, Religious Queers**. New Work: Routledge, 2014.

ORTUÑO, Gabriela González. Como viver uma fé queer? Os desafios das teologias da libertação, as tensões entre o exercício da fé e as dissidências sexuais. In: Heloisa Buarque de Hollanda (Org.). **Pensamento feminista hoje: sexualidades do sul global**. Rio de Janeiro, Bazar do Tempo, 2020.

PADGUG, Robert A. Sexual Matters: on conceptualizing sexuality in History. In: **Radical History Review**. Vol. 20, 1979, p.3-23. Disponível em: <<https://doi.org/10.1215/01636545-1979-20-3>> Acessado em: 20, set. 2022.

PAGE, Sarah-Jane; YIP, Andrew Kam-Tuck. Navigating youth transitions as a Buddhist: reflexivity and sexuality. In: **Journal of Global Buddhism**. Vol. 22, N. 2, 2021, p. 380-398. Disponível em: <<https://www.globalbuddhism.org/article/view/1987/1725>> Acessado em: 15, nov. 2022.

PAYNE, Richard K. Editor's Introduction. In: PAYNE, Richard K. (Org.). **Secularizing Buddhism: new perspectives on a dynamic tradition**. Colorado: Shambhala Publications, 2021a.

_____. Conscious and unconscious dynamic in the secularizing discourse. In: PAYNE, Richard K. (Org.). **Secularizing Buddhism: new perspectives on a dynamic tradition**. Colorado: Shambhala Publications, 2021b.

POTTS, Andrew M. New LGBTIQ Buddhist group Rainbodhi launches in November. In: **Star Observer**, 2019. Disponível em: <<https://www.starobserver.com.au/news/new-lgbtqi-buddhist-group-rainbodhi-launches-in-november/189148>> Acessado em: 15, nov. 2022.

POWERS, John. **A bull of a man**: images of masculinity, sex, and the body in Indian buddhism. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

PRAGER, Sarah. In Han dynasty China, bisexuality was the norm. In: **Jstor Daily**. Website, 2020. Disponível em: <<https://daily.jstor.org/in-han-dynasty-china-bisexuality-was-the-norm/>> Acessado em: 20, out. 2022.

PRECIADO, Paul B. **Um apartamento em urano**: crônicas da travessia. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

PROTHERO, Stephen. Henry Steel Olcott and Protestant Buddhism. In: **Journal of the American Academy of Religion**, Vol. 63, N. 2, 1995, p. 281-302. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1465402>> Acessado em: 17, out. 2022.

PYE, Michael. **Skilful means**: a concept in Mahayana buddhism. New York: Routledge, 2003.

QUEEN, Christopher S. Introduction: The Shapes and Sources of Engaged Buddhism. In: QUEEN, Christopher S; KING, Sallie B. (Org.) **Engaged Buddhism**: Buddhist liberation movements in Asia. Albany: University of New York Press, 1996.

QULI, Natalie E. Western self, Asian other: modernity, authenticity, and nostalgia for “tradition” in buddhist studies. In: **Journal of Buddhist Ethics**. Vol. 16, 2009. Disponível em: <<https://blogs.dickinson.edu/buddhistethics/files/2010/05/quli-article.pdf>> Acessado em: 17, out, 2022.

REEVES, Gene. **The lotus sutra**: a contemporary translation of a buddhist classic. Boston: Wisdom Publication, 2008.

REINHARDT, Bruno. Os estudos críticos da religião e do secularismo: virada ou paradigma? In: **Revista de Crítica de Ciências Sociais**. N. 123, 2020, p. 97-120. Disponível em: <<https://doi.org/10.4000/rccs.11148>> Acessado em: 25, out. 2022.

RHYS DAVIDS, Caroline A.F. **Dhammasangani**: Compendium of States or Phenomena. Oxford: The Pali Text Society, 2004.

RHYS-DAVIDS, T.W. Dilemma the Seventy-Eighth. Conversion And Conduct: Dhammābhisamayapañha. In: **SuttaCentral**. Website, 1890. Disponível em: <https://suttacentral.net/mil6.3.8/en/tw_rhysdavids> Acessado em: 26, out. 2022.

_____. Material forms: Rūpavibhatti. In: **SuttaCentral**. Website, 1990. Disponível em: < https://suttacentral.net/ds2.2.3/en/rhysdavids_litt > Acessado em: 15, out. 2022.

RHYS DAVIDS, Caroline A.F; RHYS-DAVIDS, T.W. The origin of the world: Aggaññasutta. In: **SuttaCentral**. Website, 1921. Disponível em: < https://suttacentral.net/dn27/en/tw-caf_rhysdavids > Acessado em: 10, out. 2022.

ROSADO-NUNES, Maria José F. Religiões. In: HIRATA, Helena et al. (Org.). **Dicionário Crítico do Feminismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

ROYER, Sophie. **Buda**. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2012.

RYLANCE, Valerie J. **Lesbian Buddhism?** SOAS, University of London. 2011. Disponível em: <https://eprints.soas.ac.uk/18468/1/Rylance_3306.pdf> Acessado em: 10, mar. 2021

SADAKATA, Akira. **Buddhist Cosmology: Philosophy and Origins**. Tokyo: Kosei Publishing Co.,1997.

SANGPO, Gelong Lodro. **Abhidharmakośa-Bhāṣya of Vasubandhu: the treasury of the Abhidharma and its (auto) commentary vol.1**. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2012.

_____. **Abhidharmakośa-Bhāṣya of Vasubandhu: the treasury of the Abhidharma and its (auto) commentary vol.2**. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2012.

SCHNEIDER, David. **Street Zen: the life and work of Issan Dorsey**. New York, Marlowe & Co., 2000.

SCHERER, Bee. Gender transformed and meta-gendered enlightenment: reading Buddhist narratives as paradigms of inclusiveness. In: **REVER – Revista de Estudos da Religião**. N. 3, 2006, p. 65-76. Disponível em: <www.pucsp.br/rever/rv3_2006/p_scherer.pdf> Acessado em: 18, fev. 2022.

_____. Variant Dharma: Buddhist Queers, Queering Buddhisms. In: SCHERER, Bee. (Org.) **Queering Paradigms VI: Interventions, Ethics and Glocalities**. Bristol: Peter Lang Ltd, International Academic Publishers, 2016.

_____. Queering Buddhist Traditions. In: **Oxford Research Encyclopedia of Religion**. Oxford University Press, 2021. Disponível em: <<https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-765#acrefore-9780199340378-e-765-note-1>> Acessado em: 18, fev. 2022.

SCHMIDT-HORI, Sachi. **Tales of idolized boys: male-male love in medieval japanese Buddhist narratives**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2021.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org.). **Pensamento Feminista**: conceitos fundamentais.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. **Epistemology of the closet**. California: University of California Press, 1990.

SHAW, Sarah. Has secularism become a religion? Some observations on páli Buddhism's movement to the international stage. In: PAYNE, Richard K. (Org.). **Secularizing Buddhism**: new perspectives on a dynamic tradition. Colorado: Shambhala Publications, 2021.

SHOJI, Rafael. **The Nativization of East Asian Buddhism in Brazil**. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Gottfried Wilhelm Leibniz Universität Hannover. Alemanha, p. 241, 2004.

SHOZENJI, an LGBTQ safe temple run by a transgender nun. **Matcha-jp**, 2020. Disponível em: <<https://matcha-jp.com/en/9828>> Acessado em: 10, nov. 2022.

SOSHUKU Shibatani Biography - 柴谷 宗叔. **PeoplePill**, 2020. Disponível em: <<https://peoplepill.com/people/soshuku-shibatani>> Acessado em: 10, nov. 2022.

STANCES of Faiths on LGBTQ Issues: Buddhism. **HRC – Human Rights Campaign**. Website, n.d. Disponível em: <<https://www.hrc.org/resources/stances-of-faiths-on-lgbt-issues-buddhism>> Acessado em: 10, nov. 2022.

STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William Sims. **Uma teoria da religião**. São Paulo: Paulinas, 2008.

STRONG, John S. **Buddhism**: An Introduction. London: Oneworld Publication, 2015.

SUJATO, Bhikkhu. The politics of the Buddha's genital. **Sutta Central**: Discuss & Discover, 2017. Disponível em: <<https://discourse.suttacentral.net/t/the-politics-of-the-buddha-s-genitals/4876?u=vimala>> Acessado em: 20, set. 2022.

_____. Meditation on Universals: Kasīnasutta. In: **SuttaCentral**. Website, n.d.-a Disponível em: <<https://suttacentral.net/an10.25/en/sujato>> Acessado em: 29, set. 2022.

_____. Suspected: Ussañkitasutta. In: **SuttaCentral**. Website, n.d.-b Disponível em: <<https://suttacentral.net/an5.102/en/sujato>> Acessado em: 20, out. 2022.

_____. Suspending the Recitation of the Monastic Code: Pātimokkhaṭṭhapanāsutta. In: **SuttaCentral**. Website, n.d.-c Disponível em: <<https://suttacentral.net/an10.32/en/sujato>> Acessado em: 20, out. 2022.

_____. The Marks of a Great Man: Lakkhaṇasutta. In: **SuttaCentral**. Website, n.d.-d Disponível em: < <https://suttacentral.net/dn30/en/sujato>> Acessado em: 18, out. 2022.

SUMMERS, Claude J. Homosexuality and renaissance literature, or the anxieties of anachronism. In: **South Central Review**. Vol. 9, N. 1, 1992, p. 2-23. Disponível em: <<https://doi.org/10.2307/3189384>> Acessado em: 20, set. 2022.

SWEET, Michael J.; ZWILLING, Leonard. the first medicalization: The taxonomy and etiology of queerness in classical Indian medicine. In: **Journal of the History of Sexuality**. Vol. 3, N. 4, p.590-607. Austin: University of Texas Press, 1993. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/3704394>> Acessado em: 20, set. 2022.

TANAHASHI, Kazuaki. **O Sutra do Coração: um guia abrangente para o clássico do budismo mahayana**. Teresópolis, RJ: Lúcida Letra, 2018.

TANAKA, Kenneth K. **The dawn of Chinese pure land Buddhist doctrine: ching-ying Hui-yūan's commentary on the Visualization sutra**. Albany, State University of New York Press, 1990.

TAMURA, Yoshiro. **Japanese Buddhism, A Cultural History**. Tokyo: Kosei Publishing Co., 2000.

TEISER, Stephen F., STONE, Jacqueline L. Interpreting the lotus sutra. In: TEISER, Stephen F., STONE, Jacqueline L. (Org.) **Readings of the lotus sutra**. New York: Columbia University Press, 2009.

TEMPRANO, Victor Gerard. Defining engaged Buddhism: tradicionists, modernists, and scholastic power. In: **Buddhist Studies Review**, Vol. 30, N. 2, 2013, p. 261-274. Disponível em <https://doi.org/10.1558/bsrv.v30i2.261>, Acessado em: 25, out. 2022.

ṬHĀNISSARO, Bhikkhu. **The Buddhist Monastic Code I**. Valley Center: Metta Forest Monastery, 2013.

_____. Bound and Unbound: Saṃyogasutta. In: **SuttaCentral**. Website, 1998. Disponível em: <<https://suttacentral.net/an7.51/en/thanissaro>> Acessado em: 10, out. 2022.

THE FASTEST lesbian Buddhist nun in the west. **Curve Mag**, 2013. Disponível em: < <https://www.curvemag.com/blog/religion-spirituality/the-fastest-nun-in-the-west/>> Acessado em: 10, nov. 2022.

THITTILA, U. Analysis of the Controlling Faculties: Indriyavibhaṅga. In: **SuttaCentral**, website, 1969. Disponível em: <<https://suttacentral.net/vb5/en/thittila>> Acessado em: 10, out. 2022.

THURMAN, Robert A. F. Monasticismo e Civilização. In. YOSHINORI, Takeushi. (Org.) **A Espiritualidade Budista I**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2006

_____. **The Holy Teaching of Vimalakirti: A Mahayana Scripture**. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1976.

USARSKI, Frank. **O Budismo e as outras: Encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais**. Aparecida, SP: Editora Idéias & Letras, 2009.

_____; SHOJI, Rafael. Perspectiva sociológica sobre a expansão do Budismo e das religiões japonesas no Brasil. In: **REVER**. Vol. 17, N. 2, 2017. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/rever/article/view/34127/23461>> Acessado em: 12, nov. 2022.

USUKI, Patricia Kanaya. **Currents of change: American buddhist women speak out on Jodo Shinshu**. Califórnia: Institute of Buddhist Studies, 2007.

VARMA, Vishwanath Prasad. **Early Buddhism and Its Origins**. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1973.

VERMEULEN, Michael. The rise of Rainbow Dharma: Buddhism on sexual diversity and same-sex marriage. In: **Special Rapporteur's Compilation of Articles on Freedom of Religion or Belief and Sexuality**. Setembro, 2017. Disponível em: <<http://europeanbuddhism.org/wp-content/uploads/2015/07/TheRiseOfRainbowDharma-UNSpecialRapporteurOnFORB-CompilationOfArticlesOnFORBAndSexuality-Sep-2017.pdf>> Acessado em: 25, fev. 2022.

VIMALA, Vem. Through the yellow gate: Ordination of gender-nonconforming people in the Buddhist Vinaya. In: **SuttaCentral: Discuss & Discover**. Disponível em: <<https://discourse.suttacentral.net/t/through-the-yellow-gate-ordination-of-gender-nonconforming-people-in-the-buddhist-vinaya/18752>> Acessado em: 13, nov. 2022.

WATSON, Burton. **The Vimalakirti Sutra: from the Chinese version by Kumarajiva**. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WHITAKER, Justin. Buddhists and Hindus in the UK Call for a Ban on “Conversion Therapy”. In: **Buddhist Door**. Website, 2021. Disponível em: <<https://www.buddhistdoor.net/news/buddhists-and-hindus-in-the-uk-call-for-ban-on-conversion-therapy/>> Acessado em: 15, nov. 2022.

WILCOX, Melissa M. Outlaws or In-Laws? In: **Journal of homosexuality**. Vol. 52, N. 2, 2012, p. 73-100. Disponível em: < https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1300/J082v52n01_04 > Acessado em: 16, out. 2022.

WILF, Robert. The transition of Guanyin: reinterpreting queerness and Buddha nature in medieval east asia. In: **Religious Studies Honors Papers**, 2020. Disponível em: https://digitalcommons.ursinus.edu/rel_hon/4/, Acessado em: 20, set. 2022.

WILLIAMS, Paul. **Mahayana buddhism: the doctrinal foundations**. New York: Routledge, 2009.

WILLIAMS, Angel Kyodo; OWENS, Rod; SYEDULLAH, Jasmine. **Radical dharma: talking race, love and liberation**. Berkeley, Ca, North Atlantic Books, 2016.

WILSON, Jeff. All Beings Are Equally Embraced By Amida Buddha": Jodo Shinshu Buddhism and Same-Sex Marriage in the United States. In: **Journal of Global Buddhism**. Vol. 13, 2012, 31-59. Disponível em: <file:///Users/icomatias/Documents/PUCSP/MESTRADO/CAPI%CC%81TULO%2002/Artigos/manager,+wilson12.pdf>> Acessado em: 16, out. 2022.

YAMAMOTO, Kosho. **The mahayana mahaparinirvana sutra**. Nirvanasutra.org.uk, 1973:2007. Disponível em: www.shabkar.org/download/pdf/Mahaparinirvana_Sutra_Yamamoto_Page_2007.pdf> Acessado em: 25, out. 2022.

YARNALL, Thomas F. Engaged Buddhism: new and improved? Made in the USA of Asian materials. In: QUEEN, Christopher; PREBISH, Charles; KEOWN, Damien. (Orgs.) **Action Dharma: New Studies in Engaged Buddhism**. London: Routledge Curzon, 2003.

YIP, Andrew K.T.; SMITH, Sharon. Queerness and Sangha Exploring Buddhist Lives. In: BROWNE, Kath; MUNT, Sally R.; YIP, Andrew K.T (Org.). **Queer Spiritual Spaces: Sexuality and Sacred Places**, London, Routledge, 2010.

YUICHI, Kajiyama. O Prajñāpāramitā e o surgimento da tradição Mahāyāna. In: YOSHINORI, Takeushi (Org.). **A espiritualidade budista I**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

YÜ, Chün-fang. **Kuan-yin: the Chinese transformation of Avalokitesvara**. New York: Columbia University Press, 2001.

ZWILLING, Leonard. Homosexuality as seen in Indian Buddhist text. In: CABEZÓN, José Ignacio (Org.). **Buddhism, sexuality, and gender**. New York: State University of New York Press, 1992.

_____. Avoidance and Exclusion: Same-Sex Sexuality in Indian Buddhism. In: LEYLAND, Winston (Org.). **Queer Dharma: Voices of Gay Buddhists**. San Francisco: Vol. 1 Gay Sunshine Press, 1998

FONTES UTILIZADAS DAS COMUNIDADES BUDISTAS LGBTI+

EUROPEAN Buddhism and queer refugees: a plea for compassion and awareness. **EBU – Rainbow Sangha Germany**. Website, 2021. Disponível em: <https://jimdo-storage.global.ssl.fastly.net/file/779c1fbd-b933-4335-aa56-e8d07b2e802a/European%20Buddhism%20and%20queer%20refugees.pdf>> Acessado em: 15, nov. 2022.

O PERFIL de seguidores da Rainbow Sangha Brasil – 2022. **Rainbow Sangha Brasil**. Website, 2022. Disponível em: <<http://budismolgbt.com.br/o-perfil-de-seguidores-da-rainbow-sangha-brasil-2022/>> Acessado em: 18, nov. 2022.

RAINBODHI. **Home page**. Website, 2019? Disponível em: <<https://rainbodhi.org/>> Acessado em: 15, nov. 2022.

RAINBOW Sangha mission and goals. **EBU – Rainbow Sangha**. Grupo de Facebook, 2019. Disponível em: <<https://www.facebook.com/groups/EBURainbowSangha/permalink/1181150052274759/>> Acessado em: 15, nov. 2022.

RAINBOW Sangha Brasil. **Home page**. Website, 2019?a. Disponível em: <<https://budismolgbt.com.br/>> Acessado em: 12, nov. 2022.

SOBRE a Rainbow Sangha Brasil. **Rainbow Sangha Brasil**. Website, 2019?b. Disponível em: <<http://budismolgbt.com.br/sobre-o-rainbow-sangha/>> Acessado em: 12, nov. 2022.