

**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP**

Ícaro Azevedo Matias

**O BUDISMO E O CUIR,
ENCONTROS E DESENCONTROS NAS DISSIDÊNCIAS DE GÊNERO**

Especialização em Ciência da Religião

**São Paulo
2021**

BANCA EXAMINADORA:

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço imensamente ao meu marido por todo o apoio moral e o suporte para houvesse as condições necessárias para a conclusão deste trabalho. Todo o carinho, atenção e principalmente paciência diante das horas consumidas e minha incomunicabilidade. Obrigado Artur!

Em segundo, também importantíssimo agradecimento, à minha orientadora, a professora Maria José Rosado Nunes, a Zeca, que em nossas conversas durante a orientação foi de uma gentileza e paciência que eu não saberia explicar em palavras. Mas para além disso, por me ensinar a importância de socializar o conhecimento; pelas inúmeras inspiração e motivação em suas aulas, palestras, troca de mensagens, por tudo que ela representa em termos de produção de conhecimento científico político para um mundo mais justo e mais igualitário.

Aos professores e professoras do curso de especialização em Ciência da Religião na PUC-SP, Frank, Valeska, Londoño, Maria Ângela, Wagner, Wesley, Fábio, Fernando, e sem esquecer também do coordenador mais querido e engajado, Eulálio. Todos importantíssimos que contribuíram pro meu crescimento e desenvolvimento nestes últimos dois anos.

Aos meus companheiros e amigos de classe, Carol, Ananias e Mateus, mas em especial à Barbara que me apoiou incondicionalmente, dando forças, ouvindo desabafos, fazendo piadas, criando discussões fantásticas e que continua me acompanhando no Mestrado. Obrigado Amiga!

Aos amigos que fazem parte da *Rainbow Sangha*, os monges, Tetsuji, Yakusan, Shoei e Kojun, por todos os ensinamentos e discussões, ainda que muitas vezes discordâncias surgissem, o carinho e paciência que têm comigo são fundamentais. Também queria agradecer à minha querida professora no Dharma que tanto me apoia, me ensina, me orienta e me motiva, no Dharma, na vida, obrigado Sayuri-sensei.

Por fim, obrigado mãe, por tudo.

(são muitos agradecimentos, mas o sentimento de gratidão jamais será demais)

RESUMO

A proposta do presente trabalho é delinear uma breve jornada sobre a homossexualidade no Budismo sob duas perspectivas: (1) o desenvolvimento da atitude desta religião diante das dissidências sexuais e de gênero, analisando os elementos doutrinários que deram ou não suporte a tais comportamentos ao longo da história da tradição; e (2) o desenvolvimento da atitude dos praticantes budistas LGBTQ dentro das comunidades religiosas diante de uma possível leitura queer da doutrina a partir de relações ou não com a teoria e ativismo moderno queer.

Palavras chave: religião, budismo, gênero, teoria queer, LGBTQ

ABSTRACT

The purpose of this paper is to outline a brief journey on homosexuality in Buddhism in two perspectives: (1) the development of the attitude of this religion towards sexual and gender dissidences, analyzing the doctrinal elements that have supported or not such behaviors throughout the history of tradition; and (2) the development of the attitude of LGBTQ Buddhist practitioners inside religious communities towards a possible queer reading of the doctrine based on connection they might or not do with modern queer theory and activism.

Keywords: religion, buddhism, gender, queer theory, LGBTQ

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Produção de teses e dissertações	10
Tabela 2 – Produção de artigos em revistas científicas na área da Ciência(s) da Religião(ões)	11

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO 1: BUDISMO E HOMOSSEXUALIDADE	14
1.1 – CONTEXTOS PRELIMINARES	14
1.2 – ATITUDES BUDISTAS DIANTE DA SEXUALIDADE DISSIDENTE	17
CAPÍTULO 2: TEORIA CUIR E A “DE-CUIRÇÃO” DO DHARMA	25
2.1 – EM SOCORRO AOS INDECENTES, EIS O CUIR	25
2.2 – O GIRO PERFORMATIVO E A CUIRÇÃO DO EU	28
CAPÍTULO 3: AS COMUNIDADES BUDSITAS LGBTQ.....	34
3.1 – CONSTRUINDO O MUNDO SOCIAL EM QUE VIVE O CUIR	34
3.2 – O CAMINHO DA ILUMINAÇÃO CUIR OU A ACOMODAÇÃO NO CONFORMISMO CUIR	28
CONCLUSÃO	45
BIBLIOGRAFIA	48

INTRODUÇÃO

A primeira ideia para este texto veio de um interesse já antigo em se aprofundar nas questões de gênero¹ em relação a estudos sobre o Budismo, esta religião cuja qual sou *insider*, ou seja, um praticante; um fato importante a ser colocado e apontado, uma vez que existe um lugar de fala do autor do qual é necessário se ter consciência, visto a importância deste bias na hora de construir um texto dito científico. Outro destes lugares de fala, é o fato de eu também ser homossexual e me identificar com o gênero **cuir**², endossando mais uma vez um interesse também pessoal nas questões que serão aqui exploradas adiante.

Em leituras pessoais, entre buscas por textos acadêmicos e literatura doutrinária, percebia a ausência de referências religiosas que fizessem relações a expressões de gênero dissidentes (não normativas, fora do eixo heterossexual). De um lado, até antes de iniciar esta pesquisa, encontrei poucos estudos que explorassem um posicionamento religioso desta tradição a respeito da população LGBTQ³ ou resgates e análises de personagens, mitos, símbolos ou figuras históricas dissidentes; por outro lado em minha vida religiosa, era sempre intrigante o quanto outras expressões de gênero eram silenciadas e invisibilizadas, a começar das mulheres que aparentemente sempre ocupavam um lugar inferior ao homem e por fim, outros espectros de gênero eram simplesmente ignorados.

¹ Iremos considerar enquanto conceito de Gênero, as colocações Béatrice de Gasquet em seu verbete “*genre*” para o “*Dictionnaire des faits religieux*” onde explica que: “A noção de ‘gênero’, introduzida nas ciências sociais desde a década de 1970, significa que ser ‘homem’ ou ‘mulher’ (status social, padrões de comportamento, relação com o corpo, traços de personalidade, etc.) tem um conteúdo e uma variável consequências sociais de acordo com grupos sociais e tempos. Os estudos de gênero baseiam-se em um duplo consenso: por um lado, a diferença entre os sexos é uma construção social e, por outro, as categorias masculina e feminina são sistematicamente hierárquicas, simbólicas e práticas. Podemos acrescentar um terceiro pilar metodológico: o gênero não é apenas um objeto de estudo, é uma grade de leitura que enriquece a análise de qualquer fenômeno social. Assim, identidade e prática religiosa não têm o mesmo significado para homens e mulheres: os fenômenos que interessam à sociologia das religiões (secularização, conversões, “retornos” à religião, desinstitucionalização religiosa, etc.) são, portanto, sempre ‘de gênero’”. (GASQUET, 2010, tradução nossa)

² Utilizaremos o termo *cuir* em substituição ao *queer* como forma de impulsionar uma tentativa de descolonizar estrangeirismos e na tentativa de encontrar uma transliteração a partir de uma aproximação sonora que remeta ao original inglês, já que não há nenhuma tradução formal ou oficial. Sabe-se, porém, que pensadores que dialogam com as epistemologias do hemisfério sul vêm tentando subverter o *queer* empregando por exemplo: “estudos transviados, desviantes ou enviados”, e até mesmo a ousada expressão “teoria do cu”. (BANDEIRA, 2019) Para uma rápida associação ao termo original e uma melhor leitura do texto, mas nos mantendo fiel ao nosso posicionamento político aqui presente, o uso do *cuir* é satisfatório.

³ O termo oficial utilizado pelas nações unidas é LGBTI (que engloba Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros e Intersexo), ainda que seu glossário também apresente o termo LGBT (<https://www.unfe.org/>). Porém, para o objetivo desta pesquisa, utilizaremos outro termo comumente utilizado ao redor no mundo e no Brasil, o acrônimo LGBTQ. Uma vez que iremos abordar como uma das chaves de leitura o não-binarismo neste texto, é importante dar visibilidade para aqueles que se reconhecem enquanto *cuir/queer*. Necessário ressaltar ainda, que nenhuma sigla é absolutamente suficiente para expressar o tamanho do espectro das expressões de gênero, mas que a partir de algumas destas possibilidades de uso de siglas, subtem-se que estamos falando de maneira geral de todo o espectro, e mais uma vez, ao usar o *cuir*, para representar o não-binarismo, a ideia é reforçar esta grande zona cinza que podemos chamar de gênero.

Essa demanda pessoal justificou o início de uma jornada de estudos obstinados e mais intensos, até que encontrei um elemento religioso que ao que parecia, vinha sendo utilizado como um eixo de releitura da doutrina entre praticantes LGBTQ. Este elemento era uma certa figura religiosa descrita no cânone da tradição Budista, cujo nome era Avalokitesvara⁴ e que representaria a característica compassiva do Buda, o valor ético da compaixão. A questão que envolve este personagem religioso é o fato da possibilidade dele transicionar entre formas de corpo e gênero, surgindo diante do praticante de acordo com sua necessidade específica, com a função de ensinar a doutrina e oferecer um meio salvífico para um dado sofrimento. De fato, ao longo da história, este personagem literalmente mudou de sexo, passando do masculino para o feminino quando o Budismo saiu de um contexto geográfico-cultural para outro em um de seus vários processos de transplantação religiosa⁵.

A ideia inicial, portanto, era avaliar que conexões se faziam na transição de sexo sofrida por tal figura religiosa para justificar o surgimento desta possível releitura da doutrina que sustentariam o surgimento recente de uma nova teologia budista (ou budologia) a qual nomeiam de *Dharma Queer*. Entretanto, durante o processo, à medida que leituras eram feitas, bem como investigações de comunidades e grupos virtuais budistas LGBTQ nos Estados Unidos e Europa (as quais irei explicar mais pra frente) mostraram que a hipótese que havia sido proposta não respondia as problemáticas iniciais e outras que surgiram. Outro problema de grande importância também emergiu diante de meu texto: ele corria um sério risco de virar uma pesquisa com forte índice de criptoteologia ou até mesmo um estudo apologético em certo sentido, riscos altos para um pesquisador *insider*.

Sabemos o quão importante é ter em mente que a Ciência da Religião “não está preocupada em encontrar a verdade da religião ou fazer uma comprovação da teoria e prática religiosa” (FRANKE, 2001, p.47) per si, e que é preciso manter um rigor metodológico que preza pelo valor da neutralidade em certo nível onde é preciso investigar, categorizar e analisar afirmações feitas no nível objeto, onde devemos nos abster de fazer certos julgamentos, mantendo-se fieis às técnicas agnósticas da disciplina. (FRANKE, 2001)

⁴ Avalokitesvara em sânscrito quer dizer “aquele que olha para baixo (e vê o mundo)”, em chinês foi transliterado para Kuan Shih Ying ou Guanshiyin e traduzido como “aquele que percebe os sons do mundo”. As versões mais conhecidas do nome são as chinesas Kuan Yin, Guanyin ou a japonesa Kannon, versão curta de Kanzeon.

⁵ Entendemos por “transplantação religiosa” o processo dialético de construção de identidade que uma religião estrangeira enfrenta para se adequar em um território anfitrião de contexto cultural distinto; conceito elaborado por Michael Pye (1969) em seu texto *The Transplantation of Religions* e mais tarde desenvolvido por Martin Baumann (1994) no texto *The transplantation of Buddhism to Germany: Processive modes and strategies of adaptation*.

E é em meio a esta crise que nasce a proposta do texto a seguir, onde procuramos nos manter ainda com o objetivo de analisar o Budismo sob as lentes da categoria de gênero no campo de estudo da Ciência da Religião, especificamente investigando as tensões de leituras cuir em relação à doutrina no desenvolvimento de comunidades LGBTQs.

Uma vez que a temática da crítica feminista dentro da tradição budista contra possíveis interferências interpretativas dos papéis sexuais, e que possuem uma abordagem sociológica das religiões, tem sido mais frequente em outros países ocidentais em que o Budismo se tornou mais expressivo, como Estados Unidos e França (ROSADO, 2001), a temática dentro de uma perspectiva cuir ainda é incipiente e está em desenvolvimento. Aqui no Brasil, a primeira temática ainda tem sido pouco explorada, já a segunda é praticamente inexistente, como podemos perceber na Tabela 1 a seguir, construída durante o processo do estado da questão para esta pesquisa:

Tabela 1 – Produção de teses e dissertações⁶

CAPES	Gênero	LGBT	Queer	Homossexualidade	LGBTQ	Budismo*
Dissertações	205	9	5	18	-	45 (1)
Teses	60	-	-	3	1	7 (1)
TOTAL	265	9	8	21	1	52 (0)

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

O resultado da análise mostrou uma escassa produção científica envolvendo estudos sobre o Budismo e Gênero, foram encontradas apenas duas pesquisas científicas, uma dissertação (2009) e uma tese (2011), ambas da mesma pesquisadora⁷ sob orientação de Frank Usarski e Maria José Rosado Nunes. De maneira geral, embora atualmente exista um número expressivo de produções utilizando a categoria gênero para analisar outras tradições religiosas, percebemos que por outro lado, existe um baixo número de estudos na temática cuir e LGBTQ em Ciência da Religião, e nenhuma dissertação ou tese abordando gênero, cuir ou LGBTQs no Budismo.

⁶ Utilizamos como fonte de investigação o catálogo de teses e dissertações do portal da CAPES. 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 suas diversas variações do termo. Outros critérios de inclusão importantes que foram levados em consideração dizem respeito aos temas que envolve a pesquisa proposta, Gênero, Budismo e *Queer*, mas também outras chaves de leitura como LGBT, LGBTQ e Homossexualidade.

⁷ Maria de Lourdes dos Santos, que pesquisou sobre a situação de mulheres na instituição budista de leigos - Brasil Soka Gakkai Internacional (BSGI).

Continuando nossa investigação, uma segunda pesquisa foi realizada, desta vez em revistas científicas de universidades que apresentam o curso de Ciência da Religião (em todas suas variantes de nomenclatura), mas o resultado não se mostrou tão diferente. Como podemos observar na Tabela 2 abaixo, entre as revistas pesquisadas, há um baixo número de produção de textos científicos que consideram o cruzamento temático proposto neste projeto. Foram encontrados apenas quatro textos, dos quais, três são sobre “gênero, mulheres e budismo”, e um último texto sobre “gênero, sexualidade e budismo”.

Tabela 2 – Produção de artigos em revistas científicas na área da Ciência(s) da Religião(ões)⁸

Revistas	Gênero	LGBT	Queer	Homossexualidade	LGBTQ	Budismo*
Caminhos (PUC-Goiás)	15	-	-	-	-	2 (1)
Diversidade Religiosa (UFPB)	6	-	1	1	-	3
Estudos da Religião (UMESP)	40	15	3	10	-	5
Fragmentos de Cultura (PUC-Goiás)	16	-	-	-	-	-
Horizonte (PUC-Minas)	21	1	-	2	-	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	-	65 (4)

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

Concluimos assim, a suspeita que relatamos em depoimento no início desta introdução, que a produção científica na área de Ciência da Religião no Brasil envolvendo o tema Budismo e Gênero é extremamente inexpressiva e inexistente quando se trata dos temas relacionados a população LGBTQ aos quais pertenceriam a chave de leitura cuir. Existe, portanto, uma lacuna

⁸ Foram utilizados os mesmos critérios de inclusão da primeira pesquisa, entretanto, considerando os últimos 14 anos de produção científica (tempo máximo possível de investigar utilizando os sites das revistas científicas da área da Ciência da Religião). Porém, é importante ressaltar que nesta segunda investigação, foram elencados alguns critérios de exclusão, pois consideramos apenas a produção de artigos feitos por brasileiros disponíveis nestas revistas, desconsiderando, portanto, resenhas, entrevistas, traduções, apresentações, relatórios e sumários.

a ser preenchida no que diz respeito a contribuições de conhecimento científico no campo de estudos de gênero relacionados ao budismo e à religiosidade LGBTQ no Brasil.

Paralelamente a esta investigação, durante as leituras feitas ao longo da primeira proposição de projeto, foram encontrados obras e estudos que procuravam aproximar conceitos budistas com o pensamento moderno cuir; e que a partir destas conexões, dissidentes de gênero passaram a encontrar no Budismo uma possibilidade de expressão e prática religiosa, criando assim os primeiros grupos LGBTQ's budista no Ocidente. Com isso em mente, nossa proposta final passou a ser, então, delinear uma jornada sobre a homossexualidade no Budismo sob duas perspectivas: (1) o desenvolvimento da atitude desta religião diante das dissidências sexuais e de gênero, analisando os elementos doutrinários que deram ou não suporte a tais comportamentos ao longo da história da tradição; e (2) o desenvolvimento da atitude dos praticantes budistas LGBTQ dentro das comunidades religiosas diante de uma possível leitura cuir da doutrina a partir de relações ou não com a teoria e ativismo moderno cuir.

Algumas perguntas serviram para direcionar as escolhas dos autores para contar esta jornada e montar o quadro teórico, entre elas, gostaria de listar as seguintes: Existe algum elemento religioso dentro do ethos budista que implicaria em uma normatividade de gênero pautada em binarismos ou que justifique qualquer relação de poder entre as dissidências sexuais? Existiria alguma norma doutrinária que produziria alguma proibição sexual pautada em diferenças de gênero e sexualidade? Existe algum traço ético que criaria a noção de valor do corpo ou da sexualidade que fundamentasse a produção de desviantes sexuais e que deveriam ser disciplinados? Existiria algum elemento nos ensinamentos budista que endossaria a perspectiva da teoria cuir? Haveria no pensamento cuir sobre as relações de poder e a resistência às identidades de gênero, alguma influência na leitura que os praticantes budistas LGBTQ tem da doutrina religiosa e que apontaria alguma práxis budista alinhada a uma agenda política relacionada aos problemas de gênero?

Desta forma, iniciamos nossa jornada apresentando o primeiro capítulo como um breve resumo da historiografia budista, descrevendo rapidamente o desenrolar da tradição e alguns elementos básicos necessários para entender a discussão proposta ao longo do texto. Ainda neste capítulo, fazemos uma pequena revisão sobre a atitude religiosa no Budismo a respeito das diversas dissidências sexuais, entendendo como se configura a homossexualidade dentro do Budismo antigo e suas primeiras movimentações no início de sua transplantação religiosa para outras culturas.

Após contextualizar a doutrina e sua perspectiva em relação a homossexualidade, o segundo capítulo apresenta as definições a respeito do conceito cuir e o desenvolvimento do

que hoje é compreendido como teoria e ativismo cuir, apresentando suas propostas de análise e agenda política desta categoria. A partir disso, selecionamos a filósofa Judith Butler e sua ideia de performatividade do gênero como principal teoria para compor nossa discussão, elegendo também o texto de Paddy McQueen para colocar a filósofa do gênero em diálogo com o Budismo e demonstrar conexões entre as ideias da teoria social e as ideias lançadas pelo Buda.

Chegando no terceiro e último capítulo, encerraremos nossa jornada avaliando o desenvolvimento das primeiras comunidades budistas LGBTQ a partir de estudos qualitativos feitos por Roger Corless, Ann Gleig, Andre K.T. Yip e Sharon Smith, além de apontamentos de Peter Harvey. Mas antes traremos Geertz e Peter Berg para compreender a constituição do grupo social e o papel da religião na manutenção do mundo. Adicionamos também, pequenas contribuições de algumas comunidades budistas LGBTQ que surgiram recentemente, além de personalidades que aparentemente fissurariam uma compreensão mais conservadora da doutrina com suas identidades cuir.

Finalmente, é preciso confessar que o exercício de me manter no rigor metodológico nem sempre se mostrou uma tarefa fácil e o processo de escrita se revelou uma eterna mediação, colocando os autores para conversar ao invés do meu bias conversar com os autores, ainda que nem sempre isso na prática aconteça de maneira perfeita e isenta de qualquer viés. Esta então seria uma pequena contribuição para o campo de estudo das religiões, trazendo para o interior da Ciência da Religião alguma discussão entre gênero, pensamento cuir e Budismo.

CAPÍTULO 1: BUDISMO E HOMOSSEXUALIDADE

Monges, a forma não é o “eu”, porque se a forma fosse o “eu”, monges, essa forma não conduziria à aflição, e seria possível determinar a forma: ‘Que minha forma seja assim; que minha forma não seja assim’. Mas porque a forma não é o “eu”, a forma conduz à aflição, e não é possível determinar a forma: ‘Que minha forma seja assim, que a minha forma não seja assim’.

- Buda

Antes de conhecer e analisar o ponto de vista doutrinário e a atuação da prática Budista diante da homossexualidade e outras dissidências sexuais, é importante entendermos o cenário religioso no qual o Budismo surgiu e esteve inserido em sua gênese. Para isso vamos descrever um breve preâmbulo apontando alguns marcos e conceitos religiosos importantes para contextualizar e introduzir o estudo proposto.

1.1 – CONTEXTOS PRELIMINARES

Entender a história do Buda e do Budismo não é uma tarefa simples, como aponta Nakamura Hajime (2004), pois o conteúdo das obras e textos que relatam sua vida envolvem muitos elementos lendários-mitológicos, sendo difícil acessar os fatos históricos. Sophia Royer, outra autora proeminente em estudos biográficos do Buda, 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). Entre textos biográficos e coletâneas do próprio cânone, o *Nidana-Katha* junto ao *Lalitavistara* são as fontes mais completas e com menor ruído diante interesses científicos e tentativa de racionalização dos fatos.

Durante o período em que Buda viveu, em meados do século VI a.C., o contexto indiano era de grande desenvolvimento religioso e filosófico, refletido em agitações sociais que influenciariam diretamente o pensamento de sua futura doutrina. André 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 (*Sangha*⁹), são acontecimentos tidos como o nascimento do Budismo. (ROYER, 2012) Mais adiante, detalharemos como a comunidade foi edificada e quais os impactos do seu desenvolvimento ao longo do tempo para o objeto proposto, bem como alguns destes ensinamentos que foram posteriormente eleitos como essenciais para uma releitura moderna da doutrina.

Considerado um grande reformista de seu tempo, Buda 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 tempo¹⁰ e a posição social em que a mulher se encontrava na Índia Antiga.

Apesar de considerada uma religião mundial, é importante salientar que, como aponta ainda 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”. Sendo assim, o conceito de Budismo no singular seria o alinhamento das convergências que estas diversas vertentes enfatizam enquanto elementos doutrinários.

O Buda não deixou nenhum sucessor e orientou que seus seguidores utilizassem o próprio ensinamento (*Dharma*) como seu guia. Ao longo do tempo, a tradição oral se manteve e os ensinamentos eram memorizados. 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) Os textos do cânone budista são escritos póstumos, sendo alguns deles registrados até mesmo séculos após a morte do mestre, e até este

⁹ Utilizaremos a grafia original do sânscrito *Dharma* e *Sangha*, assim como identificaremos ambos os termos utilizando o gênero masculino exatamente como são nomeados na língua citada.

¹⁰ A historiadora Karen Armstrong (2001) posiciona o Buda e o nascimento do Budismo em um período que ficou conhecido como “Era Axial”, teoria cunhada por Karl Jasper em seu livro *The Origin and Goal of History*, onde discute conceitos históricos sobre o início da humanidade como conhecemos hoje. O conceito estabelece que o homem encontra sua subjetivação se dando conta de sua existência, natureza e limitações; e que este insight acontece em períodos quase que simultaneamente em diversas culturas ao redor do mundo.

período as divergências entre os grupos se acentuaram e mais tarde formaram duas correntes que passaram a ser conhecidas como *Hinayana*¹¹ e *Mahayana*. (USARSKI, 2009)

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 *Hinayana*. Destes grupos, os *Theravadins* são os únicos que sobreviveram aos tempos atuais, e por isso, *Theravada* e *Hinayana* por muito tempo se tornaram sinônimos. (USARSKI, 2009) Já a corrente *Mahayana* 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 instintas *Mahasamghika* e *Sarvastivada*. Três componentes principais diferenciavam as escolas *Mahayanas* dos *Theravadins*, o primeiro seria o foco no caminho do *Bodhisattva*¹², 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 ficou conhecida como o ensinamento da vacuidade (*shunyata*¹³). (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. Porém é importante explicar os diferentes pontos de vista a respeito do ideal de *Bodhisattva* a partir de cada uma destas correntes e escolas, um conceito primordial que caracteriza a estrutura da comunidade ao longo do tempo, que em escolas *Mahayanas* ganha uma dimensão importante de prática leiga.

Nos textos *Theravadins*, os quais são conhecidos como Cânone Pali, o termo *Bodhisattva* é utilizado para determinar a condição do Buda histórico Siddhartha Gautama anterior à iluminação. O termo também é encontrado nas centenas de estórias sobre as vidas passadas do Buda em que ele passa por situações que o leva a realizar ações que o tornariam apto e aspirante ao despertar final. Estes contos se encontram registrados em uma coletânea chamada *Jatakas*. Já para a tradição *Mahayana*, o termo ganha um novo sentido soteriológico e é empregado para designar seres que teriam potencial suficiente para atingir a iluminação,

¹¹ O termo *Hinayana* é frequentemente desencorajado e não será utilizado ao longo do texto. Seu contexto de uso se dá em um cenário de disputa entre os grupos e foi empregado para desqualificar a corrente em questão, sua tradução mais apropriada segundo Usarski (2009) seria “veículo inferior”, enquanto *Mahayana* seria “grande veículo”.

¹² *Bodhisattva*, literalmente “ser (*sattva*) que se aproxima da iluminação (*bodhi*)”, ou seja, aquele que está prestes a se libertar completamente das amarras do sofrimento.

¹³ *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)

mas que desistiriam de dar o último passo e abdicariam esta última realização para se dedicar à salvação de todos os outros seres vivos. Neste sentido, a doutrina *Mahayana* leva em conta a influência e interferência externa na vida do praticante leigo ou monge, diferença expressiva do caminho *Theravadin* que pregaria o esforço próprio e as consequências de ações passadas (*karma*) como condição exclusiva para atingir a iluminação.

O termo *Sangha* para designar a comunidade Budista foi inicialmente utilizado apenas no sentido de grupo monástico, ou seja, monges (*bhiksu*) e monjas (*bhiksuni*) ordenados ou aqueles já perfeitamente iluminados (*arhat*). Para a comunidade em um sentido mais amplo, a qual incluía os homens e mulheres leigos, esta era chamada de *Parisad*. Neste sentido, aos homens que tomavam refúgio nas chamadas Três Jóias (Buda, *Dharma*, *Sangha*), 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 *Mahayanista* 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, 2003)

1.2 – ATITUDES BUDISTAS DIANTE DA SEXUALIDADE DISSIDENTE

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) Cabezon (1993) reforça e esclarece bem esta ideia 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, não podemos deixar de examinar as escrituras do Budismo primitivo em seu contexto Indiano (SCHERER, 2006). Antes de mais nada, o Budismo inicialmente foi uma religião estritamente monástica com códigos de disciplina e normas éticas (*vinaya*) que garantiam a harmonia entre o grupo e o desenvolvimento de todos no caminho doutrinário. 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, podemos dizer, 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) Analisaremos rapidamente a seguir, alguns fatores que nos levam a fazer tal afirmação.

Mas antes de tudo, é preciso situar o termo homossexualidade e dizer que este é um conceito ocidental, relativamente recente e moderno, cunhado em meados do século XIX, que atribui à expressão do desejo 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. Uma palavra que incorporou as sexualidades que fugiam de uma certa norma médico-biológica entendida como convencional (cisgênero) e o formato cristão da reprodução e do casamento monogâmico (heterossexual). Um novo jeito de olhar a sociedade a partir de uma hierarquia de emoções e comportamentos, que seriam ainda identificadas 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 de normalidades. (FERRARI, 2019) Por isso, enfim, o termo homossexual “serve 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)

Como vimos, homossexualidade enquanto identidade, tipologia e orientação sexual, é uma equação que não faz sentido em outras culturas no passado e por isso, um termo que não aparece em nenhuma literatura Budista. Porém relacionamentos entre o mesmo sexo dos mais variados tipos, seja entre homens ou entre mulheres, podem ser observados ao longo da história da humanidade e era costumeiramente algo admirado, sendo apenas a partir do século XI algo antiético no Ocidente a partir da cosmologia Judaico-Cristã. (ZWILLING, 1992; HARVEY, 2000; HERDT, 2005)

De acordo com Herdt (2005), podemos encontrar três formas de atividade homossexual que co-existiram transculturalmente durante o desenvolvimento da humanidade:

(1) homossexualidade estruturada por idade, na qual pessoas do mesmo sexo, mas de idades diferentes, estariam sexualmente envolvidas; (2) homossexualidade de inversão de gênero, em que uma pessoa adota roupas, atitudes e atividades sexuais do sexo oposto; e (3) homossexualidade a partir de uma atribuição especializada, em que uma pessoa, em virtude de seu papel social ou religioso, tem o direito de se envolver 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.

Embora o termo homossexualidade seja utilizado para homens e mulheres, lesbianidade muitas vezes é a palavra mais empregada pra falar das relações sexuais entre as mulheres, e além disso, na história das religiões, estas são relações menos comentadas, analisadas e muitas vezes invisibilizadas. No Budismo não é diferente, e em estudo recente, Rylance (2011) aponta para a pouca menção sobre normas a respeito de relações entre as monjas ou até mesmo entre leigas mulheres, denunciando o caráter patriarcal e de dominação masculina da doutrina budista.

As fontes primárias para avaliarmos as atitudes budistas a respeito da homossexualidade (e, ou lesbianidade) certamente são os códigos monásticos, ou a parte do cânone chamada de *Vinaya*, sendo estes, os considerados mais antigos que sobreviveram aos dias de hoje, os textos na língua Pali que pertencem ao ramo *Theravadin*, que se estabeleceram no sul asiático e no Sri Lanka. Outros textos importantes também são o *Abhidharma* e seus diversos comentários, tanto em Pali quanto em Sânscrito, os quais dizem respeito às tradições *Mahayanistas*.

Vamos começar analisando primeiro as proibições com base em impedimentos e depois as proibições com base em punições para dividirmos nosso texto entre aqueles que foram negados do direito de entrar na comunidade monástica por uma suposta impossibilidade de iluminação, e aqueles que faziam parte dela e poderiam ser advertidos, penalizados ou até mesmo expulsos dela.

Dentre as proibições com base em impedimentos, estariam os “*ubhato-byañjanaka*” e os “*pandaka*”. Os primeiros seriam o que por muito tempo acreditou-se serem hermafroditas e o que hoje se reconhece como intersexo¹⁴, ou seja, pessoas com características sexuais biológicas que não se encaixam no binarismo ferminino ou masculino, ou que possuam ambas as características¹⁵. O Vinaya é específico em relação a estas pessoas, onde apontaria que o fato delas poderem seduzir tanto os monges quanto as monjas, aos intersexo deveria ser proibida a ordenação. Entre alguns comentaristas da doutrina, o monge Buddhaghosa sustentou a opinião de que “uma mulher intersexo” poderia tanto ficar grávida quanto engravidar alguém, “um homem intersexo” embora não pudesse engravidar, poderia ser sexualmente atraente para homens e mulheres. Este tipo de passagem é entendido por alguns especialistas como uma

¹⁴ Embora grande parte dos estudos acadêmicos realizados sobre as questões homossexuais no Budismo utilizem o termo hemafródita, neste texto daremos preferência ao conceito que atualmente é utilizado para designar este gênero, ou seja, intersexo.

¹⁵ Sobre o gênero intersexo, ler o documento oficial das Nações Unidas: <https://www.unfe.org/wp-content/uploads/2017/05/UNFE-Intersex.pdf>

confusão entre o que seria intersexo ou o que pode ter sido expressões de bissexualidade na Índia Antiga. (HARVEY, 2000; ZWILLING, 1992) Outro texto budista como o *Milindapañha*¹⁶ diz que alguém intersexo teria dificuldade de conseguir entender o Dharma, ainda que se tentasse praticar corretamente (HARVEY, 2000), o que não apenas aponta questões da sexualidade, mas que também atribuiria características psicológicas a estas expressões.

O *pandaka* seria uma classificação mais complexa, o termo utilizado é uma palavra antiga, pré-budista e que literalmente significaria “aquele sem testículo”. Porém o *pandaka* não deveria ser comparado com os eunucos, aqueles que tiveram seus órgãos cortados devido alguma punição, mas como aponta Zwilling (1992), teria mais a ver com alguém desprovido de masculinidade, que possuía alguma disfunção sexual ou que nasceu sem a capacidade reprodutiva, ou seja, aquele que falhou em cumprir as expectativas do papel masculino. O autor ainda coloca que em textos pré-budistas como *Artharva Veda*, *pandaka* é visto como travesti, em contraste com o Budismo onde *pandaka* é visto como nem homem, nem mulher¹⁷. (ZWILLING, 1992) De fato existe o tipo *pandaka* feminino, ainda que pouquíssimo falado, que de maneira semelhante, seriam as mulheres que possuiriam disfunções sexuais, irregularidades nos seus órgãos reprodutivos ou até mesmo masculinizadas. (HARVEY, 2000)

Um *Pandaka* é compreendido como alguém socialmente estigmatizado, incapaz de se abster de sua sexualidade, muitas vezes apontado como um homossexual promíscuo e passivo (aquele que receberia a penetração), comparado até mesmo com prostitutas. Devido a esta suposta insaciável sexualidade e não-masculinidade, o *pandaka* não deveria ser ordenado. Além disso, o *Vinaya* apontaria ainda como regra de que um monge não deveria ficar sozinho ao lado de um *pandaka*, ainda que esta fosse uma ofensa menor que sentar sozinho ao lado de uma mulher. (CABEZÓN, 1993; HARVEY, 2000) O Buda via, portanto, como problemática a ordenação de um *pandaka*, sendo a sua proibição de entrada no sangha uma forma de manter a harmonia entre monges, mas também de preservar a imagem da comunidade diante da sociedade Indiana, uma vez que estas normas refletiam os tabus e as preocupações daquela cultura. (ZWILLING, 1992) Por fim, monges budistas¹⁸, em comentários posteriormente,

¹⁶ O texto *Milindapañha* é uma adição posterior que é encontrado em algumas tradições como dos *Theravadins* em Mianmar (antiga Burma) e uma versão menor no cânone chinês *Mahayana*. A tradição do Sri Lanka não considera este texto.

¹⁷ Esta lógica faz parte da ideia do Tetralema Budista muito utilizado pelo monge Nagarjuna da escola *Madhyamaka* em que se pode dizer existir quatro tipos de negações: algo, não-algo, ambos algo e não-algo, nem algo e nem não-algo; autores fazem este paralelo para discutir questões de gênero no budismo fazendo o seguinte paralelo: algo (masculino), não-algo (feminino), ambos masculino e feminino, nem masculino e nem feminino. (SCHERER, 2006)

¹⁸ A saber, Buddhaghosa, Vasubandhu, Gampopa; (ZWILLING, 1992; HARVEY, 2000)

também atribuíram ao *pandaka* obstruções mentais em compreender o *Dharma*, realizar qualquer tipo de meditação e que por isso seriam incapazes de atingirem o *Nirvana*¹⁹.

No que diz respeito sobre as proibições com base em punições, o Budismo não deu nenhuma orientação especial para atividades homossexuais, sendo estas igualmente condenáveis aos monges e monjas como as entendidas como heterossexuais, uma vez que qualquer relação que envolvesse penetração era considerada motivo de expulsão e qualquer relação sexual que não envolvesse necessariamente penetração, seria castigada, sendo considerada de menor penalidade. (RYLANCE, 2011) As diretrizes do código monástico descritos no *Vinaya* em relação às proibições sexuais são detalhadas, para os monges as mais comuns diziam respeito a qualquer tipo de masturbação, de si ou de outrem; trocas de intimidades e carícias; e até mesmo amizades íntimas ou qualquer tipo de favoritismo. Já para mulheres, dentre as pouquíssimas regras ditas, a de que as monjas não poderiam dividir a mesma cama ou cobertor, e a partir disso subtem-se que as regras deveriam ser as mesmas, assim como as punições. (CABEZON, 1993; HARVEY, 2000; RYLANCE 2011)

Mas nem tudo é sobre punição ou exclusão, em seus discursos, o Buda também abordou e se posicionou quanto à mudança de sexo formulando orientações quando surgissem exemplos de monges ou monjas trans em meio ao *Sangha*. A ordem é clara, se caso ao monge surgissem sinais de uma mulher, que agora ela possa encontrar a comunidade feminina para que não ofenda os monges, uma vez que em se apresentando tais traços, monjas não seriam ofendidas. De maneira análoga, ele continua, se caso à monja surgissem sinais de um homem, que agora ele possa encontrar a comunidade masculina para que não ofenda as monjas, uma vez que em se apresentando tais traços, monges não seriam ofendidos. (SCHERER, 2006) A postura aqui colocada pelo Buda mostram preocupações sobre as regras do celibato imposta à comunidade, uma vez que, em casos de comunidades não mistas, que estas dissidências de sexo não existissem e por isso a simples realocação do monge ou monja trans, não intuindo tais acontecimentos nas regras de punição. Scherer (2006) chama atenção ainda que o discurso do Buda não detalha como estas transições acontecem ou em que consiste tal mudança, apenas toma isso como um fato comum na sociedade, posicionando assim o status de pessoas trans na Índia antiga.

Aos leigos, as condutas sexuais estão descritas em uma lista de cinco preceitos que ambos, homens e mulheres deveriam manter, entre estas a terceira fala especificamente sobre má conduta sexual e adultério, e ainda que a literatura especifique em detalhes de que maneira

¹⁹ *Nirvana* seria o estágio final da prática budista, o fim da jornada na luta para cessar o sofrimento, ou seja, o despertar final, a iluminação.

evitar tais más condutas, todas elas diriam respeito a relações heterossexuais. Exceto pelo adultério e relações sem fins reprodutivos, os preceitos falariam sumariamente sobre os diversos tipos de mulheres as quais deveriam ser evitadas relações sexuais. Apenas mais tarde, novamente, monges comentaristas²⁰ da doutrina colocam relações sexuais entre o mesmo sexo em questão, praticamente as do tipo masculina, invisibilizando novamente qualquer expressão supostamente lésbica. (CABEZON, 1993, RYLANCE, 2011)

Quanto outras atitudes e expressões de atividades sexuais entre o mesmo sexo em culturas onde o Budismo se estabeleceu ao longo do tempo, pode-se falar rapidamente (devido às limitações e propósito deste texto) que no sudeste asiático as opiniões se dividem entre censura e respaldo. Para alguns, homossexualidade seria perigosa mas que poderia ser suprimida por longas sessões de meditação; outros passaram a proibir a ordenação tanto quanto no passado fizeram com *pandakas*, porém alguns relembram que quanto ao Buda, nada havia sido especificado em relação à homossexualidade, mas sim ao uso do sexo de forma prejudicial. (HARVEY, 2000) No Tibete, a homossexualidade é condenada entre os leigos, mas relações homossexuais masculinas era comum entre os monges de uma comunidade específica, chamada *lDob ldob*. (CABEZON, 1993)

Em relação à China, autores comentam que há poucos registros em relação ao assunto no período imperial, mas sabe-se que entre as dinastias Han (206 a.C. – 220 d.C.) e Sung (960 – 1279 d.C.) as relações entre ambos os sexos eram comuns, até mesmo sob influências Confucionistas ou Taoistas, onde a primeira criticava a homossexualidade apenas quando atrapalhava a estrutura familiar ou enquanto que a segunda se preocupava com o uso da energia sexual de uma maneira saudável. Devido a uma atitude mais neutra do Budismos, a vida nos mosteiros budistas passou então a ser uma alternativa religiosa adequada às sexualidades dissidentes, ainda que não houvesse qualquer ato propriamente sexual. (CABEZÓN, 1993) Registros antigos de missões jesuítas nas China apontam para o espanto quanto a liberdade sexual naquele tempo. (FAURE, 1991) Apenas a partir da dinastia Ch'ing e o advento do neo-confucionismo e mesmo em período recente com a influência da política comunista que a homossexualidade passou a ser reprimida e rejeitada. (HARVEY, 2000)

Autores como Cabezon (1993) avaliam o Budismo como em grande parte neutro em relação à homossexualidade, e até aqui vimos que com o desenvolvimento da religião no tempo e espaço, as atitudes foram se moldando e diferentes orientações surgiram, ora a favor e até mesmo enaltecendo, ora rejeitando e principalmente condenando. Esta seria uma característica

²⁰ A saber Buddhaghosa, Santideva, Gampopa; (HARVEY, 2000)

típica do processo de transposição religiosa em que o Budismo vai sendo moldado e recebendo influências do ethos daquela cultura anfitriã. (CABEZÓN, 1993; USARSKI, 2009)

O Japão foi uma cultura que mostrou ambas as atitudes citadas acima, em que trabalhos como o tratado *Ojo Yoshu* (Os princípios do renascimento na Terra Pura) escrito pelo monge Genshin (942 – 1017 d.C.) da escola Tendai, diz que homossexuais cairiam direto no inferno devido suas transgressões morais e apegos a desejos sexuais, (FAURE, 1991) monges de escolas Zen alertavam outros monges de que sexo homossexual com noviços resultaria em um renascimento ruim. (HARVEY, 2000) Porém, outros registros famosos como os textos medievais no estilo literário “*chigo monogatari*”²¹ mostram que relações homossexuais entre os monges não eram condenadas e quando foram, aparentemente eram consideradas de uma gravidade menor que as relações heterossexuais. (FAURE, 1991) De fato, expressões como “*ichi chigo ni sanno*” (o jovem vem antes, o deus da montanha, depois) refletem o predomínio das relações sexuais entre monges e jovens (*chigo*). (CHILDS, 1980) Tradicionalmente, atribuiu-se a origem da homossexualidade no Japão ao monge Kukai (Kobo Daishi, 774 – 835 d.C.), fundador da escola de budismo esotérico Shingon, uma vez registrado que após seu retorno quando treinava na China, a homossexualidade passou a ficar comum no Japão, inclusive sendo praticada por samurais, mercadores, membros da corte ou outros homens da alta sociedade japonesa. (FAURE, 1991) Exceto no Japão, os padrões éticos originais do Budismo Indiano em relação a sexualidade prevaleceram na maior parte por onde a tradição religiosa se estabeleceu, em que qualquer tipo de ato sexual que envolvesse penetração acarretaria na expulsão do monge do *Sangha*. (HARVEY, 2000) De fato, os registros novamente mostram uma maior frequência da expressão masculina da homossexualidade e a lesbianidade mais uma vez é ignorada e invisibilizada no que diz respeito ao Budismo japonês. Expressões como “o amor entre mulheres, é o mistério do caminho dos deuses (*kami*), o amor entre homens é o mistério do caminho do Buda Dharma” (FAURE, 1991, p.254) endossam a predominância de um certo tipo de relação em cada uma das religiões, Xintoísmo e Budismo.

Antes de avançarmos e entendermos o surgimento de comunidades budistas LGBTQ considera-se necessário conhecer as ideias do pensamento que possibilita uma leitura peculiar da doutrina a partir do olhar da própria experiência com base na expressão e identidade de gênero. É importante caminharmos, mesmo que a passos largos, através do processo histórico em que se desenvolve a teoria cuir onde se estabelecem os conceitos elementares absorvidos

²¹ *Chigo* é uma palavra japonesa que tem dois sentidos: (a) jovens de 7 a 15 anos, ou (b) jovens adultos que mantinham relações homossexuais com os monges. *Monogatari* é o termo utilizado para contos, estórias, lendas.

pela população LGBTQ como uma forma de resistência, política e social, mas que também vem servido como elo para a construção de novas comunidades LGBTQ budistas.

CAPÍTULO 2: TEORIA CUIR E A “DE-CUIRÇÃO”²² DO DHARMA

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 Beatriz Preciado

Portanto, monges, seja qual for a aforma, quer passada, futura ou presente, interna ou externa, grosseira ou sutil, inferior ou superior, distante ou próxima – deve-se enxergar a forma como ela é de fato (...) ‘Isto não é meu’, ‘Isto não sou eu’, ‘Isto não é meu eu’

- Buda

Entraremos agora rapidamente em alguns detalhes do desenrolar histórico desta narrativa teórica, elegendo a ideia de performatividade da filósofa do gênero Judith Butler como conceito possível de tecelagem ao Budismo revisitando estudos científicos produzidos já nesta proposta e adicionando o surgimento de literatura religiosa que demonstrariam tais conexões. Mas vamos por partes.

2.1 – EM SOCORRO AOS INDECENTES, EIS O CUIR

O Cuir surge em meio a crise da normatividade, como um “impulso em relação à ordem sexual contemporânea, associado às demandas daqueles que, na década de 60, eram chamados de novos movimentos sociais”. (MISKOLCI, 2012, p.21) Estes movimentos vieram depois da primeira onda feminista e eram assim chamados, novos, por trazerem uma perspectiva não só econômica, da qual o feminismo inicialmente teria sido rotulado, mas a perspectiva do corpo, desejo e sexualidade como veículos pelos quais se expressavam relações de poder. Entre grupo de mulheres, a população negra e os homossexuais que traziam, cada um deles, suas próprias

²² “De”, em “de-cuirção” seria uma tentativa nossa, inspirada pelo termo “*dequeering*” de fazer um neologismo e uma alusão a uma possibilidade de apropriação cuir do budismo; aqui “de” teria o sentido de posse, proveniência, causa, agente, dimensão, caráter e estado, ou seja, em todo o seu sentido quando utilizado como um prefixo e seus significados do latim.

reivindicações, o movimento tinha em comum a demanda de colocar em xeque padrões morais. (MISKOLCI, 2012)

Mas o que chamamos de cuir hoje, antes tinha outro significado. Em inglês, o termo *queer* era empregado como um xingamento, um insulto, para designar o estranho, o extravagante, o anormal, e entre tantos dissidentes e desviantes que poderíamos nomear aqui, seria também nenhum deles, pois em certo sentido, o cuir aparece como uma “falha na representação linguística: nem isso, nem aquilo, mas ‘*queer*’ (...) entendido como abjeto, mas acima de tudo, como uma falha representacional.” (LEOPOLDO, 2020, p.25) Tinha, portanto, o um propósito de violento uso linguístico para apagar e invisibilizar o outro diferente.

É a partir da segunda metade dos anos 80 que o cuir ganha novos sentidos e transforma-se conceitualmente, principalmente em meio à epidemia da aids²³ nos Estados Unidos. A epidemia foi um fato biológico, mas também social e algo culturalmente construído, estigmatizada 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 novamente em função de controle dos corpos, que em contra partida, como efeito colateral, 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 delineia 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)

Assim, o cuir não seria uma teoria homossexual, gay ou lesbiana, pois estes movimentos até o momento já se encontravam consolidados, 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 cuir seria uma “micropolítica pós-gay e pós-lesbiana, entendendo este ‘pós’ não como algo que vem ‘depois’, mas sobretudo, como

²³ 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>

uma crítica forte a estas identidades” (LEOPOLDO, 2020, p. 28), criticando 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.

Se por um lado, a primeira onda feminista (final do século XIX) questionou as instituições no que diz respeito à manutenção de relações patriarcais que reproduziam a dominação feminina e buscaram a condição democrática e igualdade política entre os sexos; a segunda onda (décadas de 60 e 70) por sua vez, introduz o conceito de gênero como perspectiva de análise do sujeito, valorizando a diferença e políticas do diferente, colocando que mulheres e homossexuais oprimidos deveriam lutar por sua liberdade. A partir dos anos 80, com a difusão do conceito de gênero e a propagação de ideias de autores como Foucault, Derrida e Deleuze²⁴, o prisma feminista desliza o gênero do sujeito para a cultura, apontando esta como o princípio estruturante de normas, formando assim uma terceira onda do pensamento feminista. (MATOS, 2008; MISKOLCI, 2012)

Seria enfim, a teoria cuir, fruto do pensamento feminista, entre mulheres e homens, ou melhor, o cuir seria “uma vertente do feminismo” (MISKOLCI, 2012, p.32) que inclusive questionou o próprio feminismo enquanto produção de mulheres, ou o pressuposto de que gênero seria mulher. O cuir vem fissurar as identidades apontando suas fragilidades, vem desconstruir a ideia de gênero não como algo fixo, mas um constructo fluido, vem combater constrangimentos culturais sustentados na ideia de uma heteronormatividade compulsória. (CONNELL, PEARSE, 2015) O pensamento cuir é pós-identitário, denuncia exclusões, mesmo entre gays e lésbicas, é um questionamento contínuo de identidades, mas também dos processos de naturalização e normalização. (LEOPOLDO, 2020)

Caminhando pro campo religioso, Schippert (2005) explica que alguns estudiosos criticam a abordagem cuir às religiões por relacionarem problemas como falta de aplicação prática, parcialidades e viés, secularização, entre outros fatores os quais colocariam como barreiras de análise; outros, assim como acontece com a perspectiva feminista, resistem em utilizar terminologias de desvio de sexo ou até mesmo o discurso de gênero como centro analítico. De outro modo, para muitos no campo de estudos da religião, a insistência da teoria cuir na resistência da produção da normatividade seria um ponto de partida para estudar

²⁴ Michel Foucault: aplicação feminista de estudos sobre a micropolítica e a regulação dos corpos; Jacques Derrida: a ideia de antecipação contínua da linguagem e desconstrução filosófica como formas questionar à estabilidade de conceitos e as formas de identidades; (CONNELL; PEARSE, 20015, p.141) Gilles Deleuze, diferença entre “ação teórica” e “ação prática” questionando uma totalidade teórica, a exclusividade do saber intelectual e a adição do saber da multidão, sendo portanto, o campus teórico composto de múltiplas partes e não um sistema fechado, neste sentido o pensamento cuir seria um sistema aberto, a-centrado. (LEOPOLDO, 2020).

práticas, identidades, ética e a religião em si. (SCHIPPERT, 2005) Estes estudos começam a surgir no final da década de 90 e, entre eles, aqueles inspirados pela teologia da libertação seriam precursores, provocando a teologia cristã em si. (ORTUÑO, 2020) No âmbito acadêmico, posteriormente, pesquisas que investigaram o surgimento de identidade judaica e homossexual no Ocidente e suas conexões a partir da perspectiva cultural e cuir, abriram portas para que outras pudessem surgir. (SCHIPPERT, 2005)

2.2 – O GIRO PERFORMATIVO²⁵ E A CUIRÇÃO DO EU

Diversos autores e trabalhos fundantes compuseram o que hoje chamamos de pensamento cuir, e ajudaram a montar seu arcabouço teórico: Guy Hocquenghem (O desejo homossexual, 1972), Eve Sedgwick (Entre Homens, 1985; Epistemologia do armário, 1990), Hanna Haraway (Manifesto Ciborgue, 1985), Teresa de Lauretis (Tecnologias do gênero, 1987; Teoria queer, 1991), Paul B. Preciado (Manifesto contrassexual, 2002; Testojunkie, 2008) para citar alguns.

Entre eles, selecionamos a já citada Judith Butler e sua obra magna “Problemas de gênero” (lançada em 1990) onde tentaremos costurar a ideia central desta tese às ideias budológicas²⁶, ou seja, conceitos essenciais da doutrina religiosa budista. Esta obra é reconhecida como uma das mais influentes dentro do pensamento cuir, ganhando leituras para além do campo teórico e influenciando movimentos ativistas ao redor do mundo. No trabalho, Butler faz uma crítica forte a reificação de conceitos que até então estudos feministas vinham defendendo, colocando que não há fundamentos fixos nas categorias de gênero, radicalizando este conceito a partir da ideia de que o gênero seria algo praticável, onde justamente surgiam identidades a partir de ações repetidas ao invés de serem expressões de realidades preexistentes. (CONNELL, PEASER, 2015) A proposta seria então subverter o gênero e as identidades, quebrando dicotomias e binarismo, fissurando as normas.

Segundo Butler (1990, p.122), “as identificações constitutivas de uma narrativa autobiográfica, são sempre parcialmente fabricadas”, estas identificações seriam múltiplas e coexistentes, sem qualquer relação de ordem primária ou fundante, o que sugeriria uma ausência de caráter determinante e singular. A partir disso, o gênero seria, portanto, uma

²⁵ Termo cunhado por Rafael Leopoldo (2020);

²⁶ Muitos autores e pesquisadores muitas vezes utilizam o termo **teologia budista** na busca de criar um paralelo entre com o esqueleto literário, filosófico e fenomenológico de outras religiões como o cristianismo. Porém, preferiremos utilizar a palavra **budologia** por acreditar ser mais adequada ao Budismo.

representação que constituiria performativamente a aparência de sua própria ideia interior de fixidez. (BUTLER, 1990) O gênero como uma produção disciplinada, coerente e estável, estaria a serviço da construção e regulação da heteronormatividade e ocultaria descontinuidade de gêneros (cuir), invisibilizando desta forma todo o espectro do qual pertenceria as formas de expressão de gênero LGBTQ.

A ideia de gênero, para Butler, como algo instável, fluído e performativamente construído é denunciada por um mecanismo estruturado da seguinte forma, em seus próprios termos:

palavras, atos, gestos e desejo 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. Esses atos, gestos e atuações, entendidos em termos gerais, são performativos, no sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são fabricações manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos. O fato de o corpo gênero ser marcado pelo performativo sugere que ele não tem status ontológico separado dos vários atos que constituem sua realidade. (...) os atos e gestos, os desejos articulados e postos em ato criam a ilusão de um núcleo interno e organizador do gênero, ilusão mantida discursivamente com o propósito de regular a sexualidade nos termos da estrutura obrigatória da heterossexualidade reprodutora. (BUTLER, 2003, p.235)

Por meio desta explicação, Butler (2003) rejeita claramente a ideia de “minha sexualidade” ou “meu gênero” concebidos como algo unificado, próprio e imutável, o que coloca em ressonância com a incapacidade de encontrar, desta mesma forma, a ideia de um “eu” no sentido de um sujeito que possua um gênero em qualquer sentido reificado. Embora não rejeite a ideia da existência de gênero ou queria dizer que alguém não tenha um gênero ou não possa se identificar com determinadas atribuições e papéis, “seu trabalho tem a intenção de subverter nossas concepções de identidade de gênero, revelando as formas como ela é produzida e reproduzida. (MCQUEEN, 2010 p.139)

A fim de sustentar nossa posição em manter nosso agnosticismo metodológico, utilizaremos textos que analisam os encontros entre o cuir e o budismo a partir de produções existentes para posteriormente apontar o surgimento de comunidades que utilizariam esta trama para ler a doutrina. A partir do texto “Butler e o Budismo”, McQueen (2010) traça a ideia de que é possível criar uma ponte direta entre a performatividade de Butler e o conceito de *anatman* (literalmente, não-eu).

McQueen (2010) faz alguns alertas antes de delinear comparações entre autores em tempo e espaços tão distintos, e erros cometidos no passado diante deste mesmo exercício entre pensadores europeus e o Budismo. Entre os cuidados a serem tomados estariam os problemas de traduções, entendimentos superficiais do budismo, ou até mesmo o perigo de “distorcer a

filosofia budista a fim de produzir conexões simplórias com os conceitos ocidentais”. (MCQUEEN, 2010, p.140)

É necessário, então, entender melhor o conceito budista de *anatman*, o qual é parte essencial da prática ensinada pelo Buda. A ideia por trás da formulação de “não-eu” é a de que todo e qualquer fenômeno, coisas ou até mesmo nós, somos desprovidos de qualquer essência permanente e independente, ou seja, ou seja a negação de alguma substancialidade. (MIZUNO, 2003) A expressão *anatman* é composta por *atman* na conjunção do prefixo “a” de negação e a consoante conjuntiva “n”, demonstrando uma rejeição do Buda ao ideal de uma essência imutável das coisas (*atman*), algo semelhante a alma em termos cristãos, ou espírito em outras religiões, que por sua vez faria parte de um todo absoluto (*Brahman*), ideias populares de sua época em que predominavam filosofias Vedantas do mundo antigo indiano. (MIZUNO, 2003; USARSKI 2009)

Não existia assim a lógica do “Isto é meu, este sou eu, este é o meu Eu” (HARVEY, 2019, p.87), qualquer parte do todo seria neste sentido impermanente, transitório e vazio de significado. Acreditar na ideia de *atman*, ou seja, de uma noção de um Eu fixo, permanente e substancial, produziria pensamentos negativos e prejudiciais sobre si próprio, sobre o que se acredita ser “meu”, um desejo egoísta e apego, além de uma mente impura. (MCQUEEN, 2010; HARVEY, 2019;) A ideia de apego a este Eu imutável é colocada da seguinte forma por Usarski:

A ideia de um self cultivado pelo indivíduo nasce de um engano fundamental, determinado pelo hábito de mergulhar no fluxo permanente de atividades corporais, mentais e emocionais que o levam a se perceber como portador “autônomo” de todas as experiências, sensações e conteúdos mentais. A ilusão de um self nasce e intensifica-se a partir de uma carência continuamente frustrada no ser humano e de sua busca incessante por algo permanente e seguro de que poderia determinar um preenchimento satisfatório. (USARSKI, 2009, p.30)

Sendo assim, a compreensão correta de *anatman* (não-eu, não substancialidade) seriam essenciais para encerrar o sofrimento e sair do contínuo ciclo de nascer e morrer. Vale chamar atenção para o fato de que o Buda jamais disse que não existiria um “eu”, mas na verdade que este “eu” é transitório, está o tempo inteiro mudando e seria, em essência, vazio de qualquer substância.

Postos e perfeitamente compreendidos o conceito, voltemo-nos à trama tecida por McQueen (2010) que para entrelaçar ambas as visões, apresenta quatro fios condutores: (1) se Butler (2003) lutou contra a predominante ideia de um substancialismo do gênero no pensamento feminista de sua época, o Buda rejeitou qualquer essencialismo em relação ao Eu (*self/anatman*); (2) ambos procuraram reconfigurar seus respectivos objetos de crítica de

maneira a resistirem à qualquer tentativa de reificação, demonstrando que o que pode parecer substancial e fixo, seria uma ideia uma fantasia, enganosamente real, em última análise, vazio de significância. (3) nossa percepção equivocada sobre tais conceitos e ilusões nos manteriam presos em ciclos de sofrimento, contribuindo para a manutenção destes “mitos” e internalizando-os até que se tornem a verdade por traz de nosso ser, o núcleo de nossa existência. (4) por fim, a salvação estaria em desvendar essas charadas, retirando a camada de explicação que tentam naturalizar de alguma forma esta ilusão, como explicações biológicas, sociológicas e psicológicas. (MCQUEEN, 2010, p. 143)

Apesar das ideias de Butler se sustentarem a partir de uma visão fundamentalmente política sobre o gênero e do Buda uma resposta às questões relacionadas ao sofrimento humano, a ideia por trás do não-eu tem sinergia com a análise da performatividade da identidade de gênero. As articulações de McQueen vão adiante ao demonstrar a práxis budista como parte essencial da compreensão de *anatman*, apontando o processo meditativo para a contemplação da natureza transitória da mente que por sua vez desencorajaria qualquer entendimento de natureza física e independente das coisas, e a partir disso entender a si próprio como parte causal de eventos interdependentes. Continua ainda formulando que ao não se apegar a ideia de um eu fixo, existe a oportunidade de observar o outro, sendo esta a base da compaixão universal budista. Por fim, ao se perceber como um processo contínuo, entende-se que neste processo está a interação com os outros, e neste sentido, apegar-se a ideia de gênero como algo que faz parte de nós, ou de uma identidade própria, seria permitir a opressão e regulação dos corpos.

Se como disse Geertz (1989), que a religião dispõe de aparato simbólico que impulsiona e motiva através de conceitos que estabelecem uma ordem de existência, seria desse modo, a de-cuirção do budismo uma tentativa de práxis político religiosa na realocação do abjeto, ou seja, de entender pessoas cuir como parte do todo e não parte excluída, possibilitando assim uma existência religiosa cuir?

Analisemos rapidamente, por exemplo, como o cuir permeou o cristianismo. Para Ortuño (2020), “as hierarquias de gênero não são interrompidas se alguns espaços de normalização forem ampliados, nem se algumas igrejas 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 passou a teologia cristã ao longo do desenvolvimento das teologias da diferença que surgem como uma proposta de radicalização e variante da teologia da libertação. (ORTUÑO, 2020) Neste sentido, Musskopf (2008) explicaria melhor este processo ao contar sobre os três tipos de desenvolvimento do que seria em Ortuño, teologias da diferença, a saber, teologia homossexual, teologia gay e teologia *queer*. A primeira,

seria justamente o processo hermenêutico que procurou incluir, justificar e normalizar os dissidentes na doutrina. Já a segunda, se sustenta em uma postura mais ofensiva, onde houve releitura da literatura religiosa como uma forma de descriminalizar gays e lésbicas no espaço religioso. Além disso, uma procura de referenciais homoafetivos na bíblia para relacionar e significar expressões não-normativas. Por fim, a terceira e última, alinhada ao pensamento cuir, teria o propósito de desenvolver uma hermenêutica da transgressão e perversão da fé, onde as tensões entre representações masculinas e femininas não fazem mais sentido e a ideia de um Deus cuir. (MUSSKOPF, 2008; ORTUÑO, 2020)

Para os budistas, esta jornada parece estar apenas começando. De acordo com 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 LGBTQI perspective*” (Meu Buda é rosa: budismo pela perspectiva LGBTQI, 2019), demonstram uma leitura inclusiva do budismo semelhante ao proposto pela teologia cristã homossexual e gay, em que monges e leigos budistas selecionam referências dissidentes e fazem uma leitura contextual moderna propondo aplicação prática da doutrina na vida dos LGBTQs. 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 moderno da população gay masculina referente aos aplicativos de encontros casuais, a efemeridade dos relacionamentos e o descarte dos corpos no sexo, dando instruções de como aplicar ensinamentos do Buda para contornar tais experiências, mas não as questiona.

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) propõe uma leitura cuir interseccional²⁷, pretendendo uma práxis ativista budista para romper não somente as normas de gênero mas também subvertendo noções de raça e classe. As obras trazem dois conceitos importantes, o primeiro, título de um deles,

²⁷ 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 mutualmente. 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)

Radical Dharma, seria uma de-cuirção da prática budista ao convidar a explorar os limites dos ensinamentos, radicalizando o ideal de compaixão como uma agenda urgente de mobilização social; o segundo deles, a noção de *Queer* Dharma sugere a desconstrução total da identidade de gênero como forma de auto expressão e auto aceitação. Vejamos como exemplo em um trecho que consta no prefácio de um dos livros: “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)

Estas são literaturas recentes que apontam como comentado acima, o princípio de uma construção de leitura cuir da doutrina ou como também gostaríamos de insistir a partir da discussão feita aqui, a de-cuirção do Budismo. No capítulo a seguir, desenvolveremos sobre o surgimento de grupos budistas LGBTQs para avaliar uma possível identidade religiosa cuir budista a partir de estudos já realizados e uma rápida e tímida análise de duas comunidades LGBTQ budistas virtuais.

CAPÍTULO 3: AS COMUNIDADES BUDSITAS LGBTQ

Depois de alguns anos de prática, felizmente descobri na internet que havia uma Professora Dharma Trans chamada Caitriona Reed no sul da Califórnia. Fiquei muito feliz por finalmente me reconhecer em alguém e contatei Caitriona imediatamente. Sua ternura, bondade, generosidade e abordagem firme no Dharma me levaram a participar de um de seus retiros para trans em Manzanita Village.

- La Sarmiento

(praticante budista que se auto identifica de maneira não-binária, gênero-cuir)

Sabendo que a dinâmica entre as pessoas²⁸ e a produção de símbolos e significados que são transmitidos historicamente, caracterizam a ideia de cultura dentro de uma mecânica de relacionamentos entre grupos (GEERTZ, 1989), tentaremos adiante entender como a sociedade é constituída e a partir disso os grupos, avaliando também o papel da Religião como parte da estrutura edificante do grupo social para então compreender a formação de comunidades budistas LGBTQ.

3.1 – CONSTRUINDO O MUNDO SOCIAL EM QUE VIVE O CUIR

O sujeito é parte fundamental na construção de uma identidade cultural e por consequência, sua identidade não é concebida de forma isolada. DaMatta fala que “o homem não se enxerga sozinho (...) ele precisa do outro como seu espelho e seu guia” (DAMATTA, 2010, p.199) 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 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?” (KUPER, 2002, p.297)

Então é assim, levando em consideração de que parte da identidade está relacionada ao Eu (*self*), mas que este é moldado sob interferências externas, estabelecendo suas propriedades

²⁸ Tentaremos sempre que possível, evitar vocábulos que atribuam binaridade de gênero ao longo da construção do nosso texto. Palavras como, sujeito, indivíduo e “o homem” enquanto ilustração da humanidade, carregam em si uma construção patriarcal do pensamento e por isso tentaremos evitar usar estes termos ou os utilizaremos de maneira neutra, trocando o artigo “o” por “e”.

eventuais complementando as essenciais. Esta identidade não existe isoladamente, sendo necessário um diálogo com o mundo para que possa surgir. Para Kuper "o Eu interior descobre seu lugar no mundo ao participar da identidade de uma coletividade" (KUPER, 2002, p.298), sendo, portanto, o processo de identidade inserido na mecânica cultural do grupo criando uma relação interdependente, sendo que um não possa existir sem o outro. Eliot reforça este argumento ao falar "que a cultura do indivíduo não pode ser isolada da 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 parte estruturante e edificante da cultura, onde os símbolos sagrados ajudariam a organizar o ethos de um povo, uma visão de mundo, as ideias que ajudam a criar uma ordem social. Este ponto de vista e sua famosa definição para o que seria religião nos ajudariam a costurar os argumentos que iremos expor em seguida. Vejamos nas palavras do autor, 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 o 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) Neste sentido, precisamos lembrar que a ideia de identidade homossexual surge exatamente numa construção simbólica em meio ao diálogo ente ciência, medicina e a religião para o controle dos corpos, impondo uma lógica e padrão binários de sexo e gênero com base na simbiose natural/divino. (FERRARI, 2019)

Da mesma forma que Geertz (1989), Berger (2018) acredita 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 momento: (1) exteriorização, (2) objetificação e (3) interiorização. (BERGER, 2018)

No primeiro momento, teríamos a expansão e efusão humana, sendo essa uma necessidade antropológica, não podendo ser concebido como algo isolado de si mesmo, 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

entorno de si. Nesta relação, entende a si próprio por meio de sua atividade 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 do homem, que pode ser material ou não. A sociedade então seria uma das partes não materiais, constituídas e mantidas pela humanidade em ação, portanto, 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 criado, o mundo, a cultura, 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 reapreendido e 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 represente e os exprime”. (BERGER, 2018, p. 33) Este seria então o processo de socialização, cuja qual continuidade e permanência no mundo, dependeria da manutenção deste mundo construído a partir do diálogo com aqueles para quem os são 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 norma²⁹ que regularia a experiência humana, exercida no caráter coletivo desta atividade ordenadora. Porém, assim como não existiria alguém totalmente socializado, assim 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

²⁹ Do grego *Nomos* – *Nóμος* – que na mitologia grega seria o *daemon* das leis, estatuto e normas, representando a materialização da lei humana.

(2018) seria um dos elementos objetificantes utilizada para manter impor e manter 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)

Esta estrutura nos ajudar a dar vida à formulação de Geertz (1989) na relação dialética entre pessoa, sociedade, cultura, religião e ainda encontra voz na formulação do ideal performático de Butler (2003) que entende o gênero como um constante devir de ações e experiências repletas de significados que modelam o corpo e a identidade, que se formam, re-formam e des-formam no tempo e espaço. Para o *cuir*, entender estes mecanismos é ajuda a fissurar a normatividade compulsiva que regula os corpos e que criam uma experiência binária e reificada da humanidade, marginalizando aqueles dissidentes, divergentes, discordantes, diferentes. Mas é através deste mesmo mecanismo que é possível reconfigurar a ordem, imbuindo novos significados, renovando todos os elementos simbólicos, materiais ou não.

Voltando a dialogar entre os autores, 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 diversos níveis de legitimação 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 do cosmo, criando a relação sociedade e cosmo. Exemplos disso seria o entendimento a sexualidade e a reprodução baseadas na criação divina, a família como reflexo da estrutura cósmica, só pra eleger 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)

Se como vimos, o *cuir* nasce do que seria uma proposta teórico ativista de romper com as normas, algumas delas principalmente legitimadas por algumas religiões, como o binarismo de gênero, questões de direitos reprodutivos, regulação dos corpos e seus órgãos sexuais, entre outras questões que se resumem na chamada heteronormatividade compulsória, mas que

também propões olhar e não esquecer outros dissidentes na dimensão de classe, raça, idade, etc; Seriam a criação de comunidades LGBTQ budistas uma forma de resistência às normas e a antiga realidade socialmente construída? Estariam elas fazendo alguma leitura cuir da doutrina budista uma via para construção de um novo mundo social que opere neste entendimento até aqui construído? Seriam estes termos, mais acima citados, como Radical Dharma e Dharma Queer uma de-cuirção do Budismo como proposta de repensar e fissurar estruturas estabelecidas?

Vamos agora analisar rapidamente algumas comunidades que se formaram nos últimos anos a partir de quatro estudos acadêmicos: Corless (1998), Harvey (2000), Yip e Smith (2010), e Gleig (2012) que descreveram não apenas o desenvolvimento de grupos budistas LGBTQ, mas analisaram a dinâmica e abordagem dos grupos a partir da perspectiva cuir.

3.2 – O CAMINHO DA ILUMINAÇÃO CUIR OU A ACOMODAÇÃO NO CONFORMISMO CUIR

Os primeiros grupos homossexuais nos Estados Unidos surgem em resposta a uma crescente demanda evolução e fortalecimento da comunidade cuir. Segundo Corless (1998) o Budismo por muito tempo se mostrou neutro quanto à homossexualidade, mas que com o tempo os leigos passaram a exigir um posicionamento, o que de maneira geral sempre demonstrou atitudes positivas das instituições. O primeiro casamento entre pessoas de mesmo sexo se deu já no começo dos anos 70³⁰, o rito foi realizado pela missão 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 primeira tradição a entrar no país. Robert Aitken Roshi, monge ordenado na tradição Zen 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*³¹ estando no armário’. (CORLESS, 1998, p.256) Popularmente conhecido em todo o mundo ocidental, Sua Santidade Dalai Lama estipulou que homossexualidade não seria errado desde que ambos os parceiros ao concordarem com os termos da relação não causem nenhum sofrimento um ao outro, ou que não se esteja sob as condições de celibato. (CORLESS, 1998)

³⁰ Para mais detalhes sobre casamentos entre pessoas de mesmo sexo no budismo ver matéria publicada na Revista Budista Tricycle: <https://tricycle.org/trikedaily/big-gay-history-same-sex-marriage-sangha/>

³¹ Zazen é literalmente “sentar em zen”, termo utilizado para designar uma técnica própria desta tradição para a meditação budista.

Corless (1998) conta que até certo ponto, os centros de estudo e prática budista americanos foram o meio procurado pela população cuir, 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 ou cuir e ter uma religião ou até mesmo espiritualidade, era tomado como coisas opostas. (CORLESS, 1998) Neste contexto, em 1981, surge o Hartford Street Zen Center, também conhecido por Issan-ji, em San Francisco, fundado por Tommy Dorsey, uma bem sucedida Drag Queen nos anos 60 que mais tarde é ordenado monge e inicia um grupo que termina por apoiar a comunidade de gays hiv positivos. Em 1990 devido a aids, e o templo também passa a funcionar como um centro de acolhimento para pacientes em estágio terminal da aids. 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 todas e quaisquer pessoas e por fim, 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 visão de auto aceitação, a visão da doutrina diante da sexualidade dissidente, estilo de vida homossexual e orgulho gay.

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), o praticante budista, leigo ou monástico, deveria abrir mão de 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 LGBTQ 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) em Oakland, no *East Bay Meditation Center* com um grupo voltado para a população LGBTQ chamado *Alphabet Sangha*. 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 cuir em Oakland. Segundo o autor da pesquisa, *East Bay Meditation Center* é celebrada por ser uma das maiores comunidades budistas com foco em diversidade. Seu estudo relata que o centro tem como premissa a manutenção desta heterogeneidade e que os instrutores budistas da *Alphabet Sangha* por exemplo devem obrigatoriamente se identificarem com o gênero cuir, estando portanto preparados para lidar com tal diversidade de pessoas em questões de gênero, mas também classe e raça, além de serem capacitados para ensinar através desta ótica cuir. Segundo Gleig (2012) os participantes relataram ainda um senso de segurança em se sentirem acolhidos e aceitos dentro 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 cuir seriam logicamente “mais receptivos 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) com o grupo Alphabet Sangha é de que seria mais a consciência e reconhecimento da diferença e marginalidade do que ser LGBTQ em si que faria com que as pessoas se engajassem mais em uma de-cuirção do Budismo ou se revelassem Budistas de-cuircivos (ativistas cuir). Esta consciência certamente não viria de budistas brancos de classe média, ainda que homossexuais. Por fim, para o autor, a população LGBTQ 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. (GLEIG, 2012, p.212)

Os pesquisadores Yip e Smith (2010) as atitudes de espaços budistas que recebiam praticantes LGBTQ 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, os entrevistados se mostraram mais ou menos sensíveis a circularem em certos espaços a partir da maneira que eram oprimidos ou não por esta normalização do gênero. Neste aspecto, homens gays brancos seria 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 prismas, (1) peixes dentro d'água, aqueles que assumiriam sua identidade de gênero socialmente e estariam acomodados na comunidade, relacionados sumariamente aos homens gays brancos; (2) peixes de água salgada em água doce, que seriam as identidades de gênero dissidentes procurando engajamento, aqueles que não se sentiam completamente aceitos na tradição que praticavam e se sentiam frustrados de alguma maneira com a inadequação de sua sexualidade e expressão de gênero, representados em sua maioria pelas mulheres lésbicas e bissexuais; (3) peixes fora d'água tentando nadar e respirar, aqueles marginalizados e que sentiam a pressão da heteronormatividade compulsória diante de suas expressões de gênero, estes últimos representados pelos praticantes de identidade transgênera. (YIP, SMITH, 2010)

O estudo conclui que apesar haver uma proposta de leitura cuir 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 supostamente voltados para a comunidade LGBTQ, marginalizando outras identidades de gênero e se revelando um engajamento antagonicamente cuir. Yip e Smith (2010) relatam ainda que, em uma perspectiva interseccional os espaços se mostrariam ainda mais problemáticos uma vez que ao trazer o ângulo da raça, a marginalização desta população estaria ainda mais acentuada.

Recentemente, em novembro de 2019 em Sydney, Austrália, surge um novo grupo budista cuir chamado *Rainbodhi*³², formado curiosamente por um monge *Theravadin* chamado Akaliko *Bhikkhu*, que se identifica com o gênero cuir, não binário, juntamente com uma monja de tradição zen coreano, Ven. Bom Hyon Sunim. A proposta do grupo é ser uma comunidade não sectária que promove o encontro de diversas tradições a favor de acolher a comunidade LGBTQ no país, que no último censo em 2016, marcou 36% de sua população se identificando com a religião budista³³. O grupo se auto declara um espaço seguro para receber pessoas

³² Sobre a Rainbodhi: <https://rainbodhi.org/about-us/>

³³ Para a referência sobre o censo australiano: <https://www.starobserver.com.au/news/new-lgbtqi-buddhist-group-rainbodhi-launches-in-november/189148>

independente da raça, classe, gênero ou sexualidade ao explicar a construção do nome a partir da combinação de *Rainbow*, o arco-íris que traz a diversidade, com *Bodhi*, palavra que representa o conceito de iluminação budista.

No Brasil, em mesma época, fevereiro de 2019, surge um grupo em São Paulo chamado *Rainbow Sangha*³⁴, fundado por monges³⁵ e leigos de tradição Soto Zen e Shin budistas. A proposta é semelhante, criar uma comunidade que reúna monges e praticantes budistas LGBTQ de todas as tradições como um espaço de acolhimento e possibilidade de expressão religiosa em qualquer identidade de gênero. O grupo participou da parada gay em 2019³⁶, e realiza encontros virtuais desde então, promovendo os ensinamentos budistas para praticantes LGBTQ, além de diálogos interreligiosos discutindo propostas de acolhimento das questões relacionadas às pessoas cuir. Em uma pesquisa recentemente realizada pelo grupo sobre o perfil demográfico do público que se envolvia com a comunidade e acompanhavam seu conteúdo, descobriu-se que 76% dos respondentes se identificavam como praticante budistas. Os outros 24% eram simpatizantes do grupo e pertenciam a outras religiões. Destes 76% budistas, 13,5% se revelaram budistas de dupla pertença, se dividindo entre católicos e religiões de matriz africana. Em termos de tradições, o perfil budista que acompanhava o grupo se dividia da seguinte forma: 58,9% Zen, 15% Terra Pura, 15% Tibetano/Vajrayana e 8,2% Nichiren; o restante ainda não se identificava com nenhuma tradição budista. Quanto ao sexo, 67% dos respondentes eram budistas masculinos e 24,6% budistas femininas, praticamente todos eles cisgênero, o restante 8,4% não se identificavam nem com masculino e nem com feminino. A pesquisa ainda apresentou um budista homem trans (gênero) e um budista intersexo. No que diz respeito à orientação sexual, o perfil se configurou da seguinte forma: 52% budistas homossexuais, 19% budistas heterossexuais simpatizantes com o grupo LGBTQ e 22% budistas bissexuais, os outros 7% restantes se diziam pansexuais ou assexuados. Entre os budistas homossexuais, identificou-se que 89,5% eram gays e 10,5% lésbicas. Ao trazer a perspectiva da cor e raça, percebeu-se que havia entre os budistas respondentes uma maioria de 78% branca, seguidos de 13,6% que se reconheciam como pardos e 4,1% como amarelos. A pesquisa apresentou apenas um indígena e dois negros que se reconheciam como budistas. Quanto aos dados etários e geográficos, 38% dos budistas residiam em São Paulo e uma grande maioria de 67% em idades

³⁴ Sobre a Rainbow Sangha: <http://budismolgbt.com.br>

³⁵ Em sua maioria, o Budismo brasileiro de tradições japonesas não é formada por monásticos, o termo correto em japonês seria sōryo 僧侶 que pode ser traduzido por reverendo ou ministro do Dharma. Utilizamos o termo monge por fluidez na leitura do texto e rápido reconhecimento.

³⁶ Imagem da participação do grupo na parada gay 2019, acessar o link: <https://www.facebook.com/budismolgbt/photos/499301954143482>

entre 20 e 40 anos. Segundo a comunidade, a pesquisa foi realizada entre fevereiro e março de 2021 em comemoração aos dois anos de fundação do grupo e tiveram um total de 96 respondentes.

Ao avaliar a pesquisa realizada pelo grupo budista brasileiro LGBTQ *Rainbow Sangha*, podemos relacionar aos estudos científicos analisados ao longo deste texto que de fato há uma predominância de jovens homens gays brancos que permeiam o Budismo e que essa falta de diversidade pode dificultar a construção de uma perspectiva cuir uma vez que esta população tende a ser sistematicamente normativa em sua maioria. O perfil reflete as características dos fundadores, que entre monges e leigos, são homens gays brancos.

Apesar de observarmos esta aparente hegemonia branca, masculina e gay entre os dissidentes de gênero budista, outros budistas cuir tem se esforçado para colocar a doutrina em perspectiva e utilizar o Budismo como plataforma de ativismo cuir religioso. Duas personalidades religiosas exemplificam bem esta tentativa, é o caso do monge japonês cuir Kodo Nishimura que além de monge é *Drag Queen* e maquiador de celebridades. Kodo é monge budista do ramo *Jodo Shu* da tradição *mahayana* da Terra Pura, se identifica com o gênero não binário³⁷ e recentemente lançou um livro chamado “Posso viver como eu gosto”³⁸ em que conta sua jornada enquanto monge, artista e maquiador. Ainda que o Japão não seja um país considerado relativamente liberal em comparação com outros países na Ásia e que a homossexualidade é legal no país desde 1880, não existe nenhuma lei contra homofobia e o casamento entre ambos os sexos ainda não é legalizado³⁹. Além de Kodo, é preciso apontar um outro exemplo de expressão cuir budista religiosa, Soshuku Shibatani, a primeira monja trans entre as tradições budistas japonesas e também chefe do templo *Shozenji* em Osaka, um templo cuja proposta seria um refúgio para a comunidade LGBTQ⁴⁰. Shibatani tem 65 anos e passou pela cirurgia de ressignificação do sexo, transicionando de masculino para feminino e assim se tornando uma mulher trans. De acordo com a monja, que pertence à tradição Zen budista, “O Buda enxergava além das diferenças de gênero”, ela conta que durante seu período de formação, quando ainda não teria feito sua transição, já realizava sua prática se vestindo de mulher e se identificando com um gênero dissidente. Durante este tempo, conta que passou por

³⁷ Maiores informações sobre Kodo Nishimura acessar seu TEDxTalk em que o monge conta sua história e experiência enquanto prática budista: <https://www.youtube.com/watch?v=vWQ4lzXesmE> ou seu perfil no instagram: <https://www.instagram.com/kodomakeup/>

³⁸ Outros detalhes do livro, acessar: <https://www.amazon.co.jp/gp/product/4763138316/>

³⁹ Para detalhes sobre a legalização do casamento homoafetivo no Japão, ver: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2021/03/17/pela-1a-vez-tribunal-japones-julga-que-proibir-uniao-entre-pessoas-do-mesmo-sexo-e-inconstitucional.ghtml>

⁴⁰ Sobre detalhes do perfil da monja e do templo, acessar: <https://matcha-jp.com/en/9828>

recriminações e que os mestres japoneses enfatizam a tradição colocando diferenças entre homens e mulheres, mas que isso não teria nenhum fundamento doutrinário, sendo, portanto, construção de uma cultura e sociedade fundamentada em uma estrutura patriarcal instituída na história da humanidade. A monja utiliza ainda como meio pedagógico o exemplo do *bodhisattva Avalokitesvara (Kannon)*, cujo qual não teria gênero e transicionava entre diversas possibilidades para ensinar o *Dharma* e a compaixão para as pessoas. Estes seriam alguns exemplos que demonstrariam uma resistência cuir dentro da tradição budista, fazendo uma leitura doutrinária cuir (de-cuirção, cuir/*queer dharma*, *radical dharma*) buscando não apenas acolher a comunidade budista LGBTQ mas também criando uma consciência de um ativismo budista cuir (de-cuircivo).

CONCLUSÃO

No decorrer do caminho que traçamos ao longo deste trabalho, entendemos que particularmente o Budismo em sua essência, pouco se pronunciou em relação às sexualidades dissidentes; sua postura mais conservadora se deu diante dos corpos intersexo e aparentemente travesti (*padankas*), muito relacionado a uma preocupação com o status e reconhecimento da ordem monástica diante da sociedade, mas também atenção às instruções de manutenção das regras monásticas no que dizia respeito ao celibato. Neste aspecto, o Buda se revelou igualmente contrário às atividades heterossexuais quanto homossexuais, uma vez que o objeto de questão era o desejo sexual e a proibição de qualquer que fossem os atos sexuais. Aos leigos, preceitos mais tênues eram dados e basicamente era desencorajado e condenado o ato do adultério e o sexo com determinadas mulheres, o apresentaria em si uma perspectiva de opressão do ponto de vista do gênero feminino.

As posturas negativas quanto às expressões homossexuais, tanto em relação aos monges quanto aos leigos, surgiram ao longo da transplantação religiosa que o Budismo passou em diversas culturas anfitriãs alguns séculos após a morte do mestre, precisando analisar outras dimensões históricas e culturais que constituíram tais atitudes.

Importante relembrar que boa parte do discurso interno religioso se deu diante de casos a respeito da sexualidade masculina, hetero ou homossexual. Pouco se falou sobre a sexualidade feminina num geral. À mulher é posta como objeto de desejo, um corpo sensualizado que deve ser evitado e muitas vezes identificada como aquela que corromperia os monges, sendo estes proibidos até mesmo de se sentarem ao lado de alguém do sexo feminino, sozinho. De maneira relacionada, as lésbicas foram praticamente invisibilizadas na história budista. Já a comunidade trans, não passou despercebida, a mudança de sexo pareceu um fato comum na Índia antiga, ainda que as condições e os parâmetros desta mudança não estivessem claros segundo os textos budistas. Entretanto, dada a aparente perfeita mudança de um sexo para outro, o Buda instruiu que o monge ou monja trans passasse a frequentar o *Sangha* correspondente à transformação final. Esta seria uma atitude considerada positiva do Budismo diante do que hoje é considerado identidade de gênero.

Quando demos um grande salto histórico e paramos no desenrolar da última onda feminista e encontramos o surgimento do pensamento e ativismo cuir, que pretendia, resumidamente, esvaziar os pilares constituintes da heterossexualidade compulsiva, ou de maneira mais ampla, qualquer estrutura normativa do gênero, colocando-o também numa perspectiva interseccional de raça, classe e outros horizontes importantes que de alguma forma

coloquem as pessoas na margem. Em essência, poderíamos traçar paralelos do cuir com a doutrina do Buda, uma vez que em seu tempo também fissurou sua sociedade, quebrando tabus de classe e gênero, ainda que este último a muito custo. Mas ao eleger a ideia de performatividade, de Judith Butler, pudemos avaliar em detalhe de que forma o Budismo se relacionaria com os conceitos do pensamento cuir, podendo ao mesmo tempo endossar estas ideias a partir de uma práxis religiosa política em uma um prisma que chamamos “de-cuirção budista”. Outros conceitos como impermanência e vacuidade poderiam ser desenvolvidos, não apenas a não-substancialidade (*anatman*), mas as limitações deste trabalho impuseram restrições de tempo e espaço, que deixam em aberto a continuidade de uma discussão mais profunda com demais conceitos.

Ademais, entendemos que a estrutura estabelecida por Peter Berge ao mostrar como se configura o mundo social, externalização, objetificação, interiorização, alinhada a visão de que a Religião é parte desta dialética como força legitimadora, que na noção de Geertz se dá a partir de seus elementos simbólicos de significâncias profundamente efetivas que motivam e criam ordem de existência. Mas se a leitura cuir do Budismo, ou seja, o encontro do pensamento cuir com sua agenda política legitimada pelos conceitos religiosos que encontram sinergia neste ideal e vice e versa, seria uma oportunidade de construir novas realidades e um novo ativismo político religioso na práxis budista de-cuirsiiva, concluímos que este cenário seria um fato improvável.

Os estudos sobre a dinâmica das comunidades budistas LGBTQ demonstraram uma postura passiva destes praticantes, preocupados em autoaceitação e se camuflar socialmente. Porém, este comportamento foi diretamente ligado ao fato de que grande parte destes grupos, apesar da clara evidência de uma possibilidade cuir religiosa, opta por espaço em que há homonormatividade. Muitos deles inclusive, renovando relações de poder e atitudes compreendidas como opressora e excludentes diante de outras minorias marginalizadas às quais as dissidências de gênero são mais acentuadas e cuir. *Radical Queer Dharma* seria, portanto, um conceito incipiente com uma proposta ainda em prototipagem, pouco divulgada e que vem sendo desenvolvida, a partir de literatura publicada, principalmente por um grupo de minorias composta por nuances cuir interseccionadas: lésbicas, transgêneres, não-bináries, negres, amareles, latines, pobres, imigrantes, etc.

Ainda que, um budismo de atitude cuir a partir das comunidades de praticantes LGBTQ seja praticamente escassa e ainda conservadora aos olhos do pensamento cuir, vimos que atitudes isoladas existem e resistem. Um outro exemplo a ser mencionado antes de encerrarmos nossa conclusão, seria o trabalho do coletivo TransBuddhists:Org, que se auto denomina um

pequeno grupo de praticantes empenhados em fissurar as comunidades budistas conservadoras a partir de uma educação e conscientização das possibilidades dissidentes de gênero, mais especificamente dos transgêneros. O coletivo elaborou uma cartilha⁴¹ que ensina os principais conceitos da teoria cuir moderna relacionando com conceitos básicos e importantes da doutrina Budista, além de um código de ética de conduta para receber, acolher e alojar pessoas transgênero em centros de meditação e prática, espaços de retiro e até mesmo templo. O resultado deste trabalho seria fruto de uma consciência da marginalidade da população cuir em ambientes budistas.

Para finalizar, é importante colocar que este texto é uma possibilidade de continuidade e não um fim em si. Estudos mais detalhados e profundos podem ser feitos para investigar que outras produções e expressões estão sendo construídas que possam relacionar o cuir e o budismo e estabelecer, com maior evidência se há, ou não, uma estrutura que de fato favoreça a possibilidade de perpetuar uma de-cuirção budista, a partir de como estes praticantes entendam ou não a problemática que envolve sua identidade de gênero numa agenda político-religiosa.

⁴¹ Cartilha: <https://transbuddhists.files.wordpress.com/2014/03/developing-trans-competence-smallerfile1.pdf>

BIBLIOGRAFIA

ARMSTRONG, Karen. **Buda**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

BANDEIRA, Arkley Marques. A teoria queer em perspectiva brasileira: escritos para tempos de incertezas. **Rev. Arqueologia Pública**, V. 13, N. 1, p.34-53, 2019. Campinas, SP. Disponível em: < <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rap/article/view/8654815>> Acessado em: 25 mar. 2021.

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

BAUMANN, Martin. The transplantation of buddhism to germany: Processive modes and strategies of adaptation. **Method & Theory in the Study of Religion**. V.6, n. 1, Berlim, pp. 35-61, 1994. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/23549581?read-now=1&refreqid=excelsior%3A7767c24f15ef70daaf3b34eaa3b75fc8&seq=1>> Acessado em: 20 mar. 2021.

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

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, Pa. Trinity Press International. 1993.

CHILDS, Margaret H. Chigo monogatari: love stories or buddhist sermons? **Monumenta Nipponica**, V. 35, N. 2, p.127-151. Tóquio, Sophia University, 1980. Disponível em: < <https://www.jstor.org/stable/2384336>> Acessado em: 25, mar. 2021

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.

DAMATTA, Roberto. **Revitalizando: uma introdução a antropologia social**. Rio de Janeiro, Rocco, 2012.

ELIOT, T. S. **Notas para uma definição de cultura**. São Paulo, Editora Perspectiva, 1988.

FAURE, Bernard. **The Rhetoric of Immediacy: a cultural critique of chan/zen buddhism**. Nova Jérsei: Princeton University Press, 1991.

FERRARI, Anderson. Homossexualidade. In: COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro Antonio (Org.). **Dicionário crítico de gênero**. Dourados, MS, Editora UFGD, 2019

FRANKE, Edith. Feminist orientation as an integral part of religious studies. **REVER**, N.2, p.46-60, PUCSP, 2001. Disponível em: < https://www.pucsp.br/rever/rv2_2001/t_edith.htm> Acessado em: 10, mar. 2021.

GERRTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, LTC, 1989.

GASQUET, B. de. “Genre” In: HERVIEU-LÉGER, Danièle; AZRIA, Régine. (Org.) **Dictionnaire des faits religieux**, Presses universitaires de France, pp.431-439, 2010. Disponível em: <<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00752289>> Acessado em: 10, mar. 2021

GLEIG, Ann. Queering buddhism or buddhist de-queering? reflecting on differences amongst western lgbtqi buddhist and limits of liberal convert buddhism. **Theology & Sexuality**, V. 18, N. 3, p.198-214. University of Central Florida, 2012. Disponível em: <<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1179/1355835813Z.00000000015>> Acessado em: 05, mar. 2021.

HAJIME, Nakamura. Gotama Buddha. **Budismo da terra pura: um guia**. São Paulo: Comunidade Budista Sul Americana da Escola Jodo Shinshu Honpa Hongwanji, 2004.

HARROLD, Richard. My **Buddha is Pink**: Buddhism from a LGBTQI perspective. Sumeru Press Inc, 2019.

HARVEY, Peter. **An Introduction to buddhist ethics**: foundations, values and issues. Nova Iorque, Cambridge Universs Press, 2000.

HARVEY, Peter. **A tradição do budismo**: história, filosofia, literatura, ensinamentos e práticas. São Paulo, Cultrix, 2019.

HERDT, Gilbert. "Homosexuality" In: JONES, Lindsay. **Encyclopedia of religion**. Thomson Gale, 2005.

KUPER, Adam. **Cultura**: a visão dos antropólogos. Bauru, EDUSC, 2002.

LEOPOLDO, Rafael. **Cartografia do pensamento queer**.

MANDERS, Kevin; MARSTON, Elizaberth. (Org.) **Transcending**: trans buddhist voices. Berkeley, CA, North Atlantic Books, 2019.

MATOS, Marlise. Teorias de gênero ou teorias e gênero? Se e como os estudos de gênero e feministas se transformaram em um campo novo para as ciências. **Revista Estudos Feministas**, V.16, N.2, p.333-357, Florianópolis, 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0104-026X2008000200003&lng=en&nrm=iso&tlng=pt> Acessado em: 10, mar. 2021

MCQUEEN, Paddy. Butler and buddhism: identity, performativity and anatta. **Studies in Social and Political Thought**. .V.17, Spring/Summer, p.137-152. University of Sussex, 2010.

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. Tóquio, Kôsei Publishing Co., 2003

MUSSKOPF, André. **Viagens teológicas**: itinerários para uma teologia queer no Brasil. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

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.

PYE, E. M. The transplantation of religions. **Numen**. V. 16, Fasc. 3, p. 234-239, 1969. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/3269750?read-now=1&refreqid=excelsior%3A1d825d541655736b9bb3c1ed4a6f80f8&seq=1>> Acessado em: 20 mar. 2021.

ROSADO, Maria José. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. **Cadernos Pagu**, n. 16, Campinas, p. 79-96, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332001000100005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 25 jan. 2021.

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

SCHERER, Burkhard. Gender transformed and meta-gendered enlightenment: reading buddhist narratives as paradigms of inclusiveness. **REVER**, N. 3, p.65-76 São Paulo, PUC-SP, 2006. Disponível em: < https://www.pucsp.br/rever/rv3_2006/t_scherer.htm> Acessado em 05, mar. 2021

SCHIPPERT, Claudia. Queer theory and the study of religion. REVER, N.4 p.90-99. PUCSP, 2005. Disponível em <https://www.pucsp.br/rever/rv4_2005/p_schippert.pdf> Acessado em: 15, mar. 2021.

USARSKI, Frank. **O Budismo e as outras**: encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais. Aparecida, SP: Editora Idéias & Letras, 2009.

WILLIAMS, Angel Kyodo; OWENS, Rod; SYEDULLAH, Jasmine. **Radical dharma**: talking race, love and liberation. Berkeley, Ca, North Atlantic Books, 2016.

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.

ZWILLING, Leonard. Homosexuality as seen in Indian Buddhist text. In: CABEZÓN, José Ignacio (Org.). **Buddhism, sexuality, and gender**. State University of New York Press, 1991.