

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião



Um novo horizonte para monjas budistas: a luta pelo
restabelecimento do ordenamento feminino nas vozes de suas
protagonistas

por

Nirvana de Oliveira Moraes Galvão de França

São Bernardo do Campo, 26 setembro de 2024

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Um novo horizonte para monjas budistas: a luta pelo
restabelecimento do ordenamento feminino nas vozes de suas
protagonistas

por

Nirvana de Oliveira Moraes Galvão de França

Tese de doutorado apresentada em cumprimento parcial às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, para obtenção do grau de doutora.

Área de concentração: Linguagens da Religião

Orientador: Prof. Dr. Plínio Marcos Tsai

Coorientadora: Prof^a Dr^a Sandra Duarte de Souza

São Bernardo do Campo, 26 setembro de 2024

FICHA CATALOGRÁFICA

F844n	<p>França, Nirvana de Oliveira Moraes Galvão de</p> <p>Um novo horizonte para monjas budistas: a luta pelo restabelecimento do ordenamento feminino nas vozes de suas protagonistas / Nirvana de Oliveira Moraes Galvão de França -- São Bernardo do Campo, 2024. 255 p.</p> <p>Tese (Doutorado em Ciências da Religião) --Diretoria de Pós-Graduação e Pesquisa, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2024. Orientação de: Plínio Marcos Tsai. Coorientação de: Sandra Duarte de Souza.</p> <p>1. Budismo 2. Feminismo 3. Gênero 4. Monasticismo 5. Monjas budistas I. Título</p> <p style="text-align: right;">CDD 294.3</p>
-------	--

A tese de doutorado sob o título “Um novo horizonte para monjas budistas: a luta pelo restabelecimento do ordenamento feminino nas vozes de suas protagonistas”, elaborada por Nirvana de Oliveira Moraes Galvão de França foi apresentada e aprovada em 26 de setembro de 2024, perante banca examinadora composta pelos(as) Professores(as) Doutores(as) Plínio Marcos Tsai (Presidente/UMESP), Sandra Duarte de Souza (Coorientadora PUC Goiás), Frank Usarski (PUC SP), Ana Paula Martins Gouveia e Marcelo da Silva Carneiro (UMESP) e Lauri Emilio Wirth (UMESP).



Prof. Dr. Plínio Marcos Tsai (UMESP)
Orientador e Presidente da Banca Examinadora



Prof. Dr. Marcelo Carneiro
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Agradecimentos

Agradeço à Universidade Metodista de São Paulo, em especial ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, seu corpo docente, colaboradores e por todo suporte e estrutura. Ao CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico pelo suporte financeiro da pesquisa. Ao IEPG – Instituto Ecumênico da Pós-graduação pelo financiamento da pesquisa nos dois primeiros anos.

Agradeço especialmente ao Prof. Dr. Plínio Marcos Tsai, professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (PPGCR- UMESP), diretor-secretário geral do Centro de Estudos da Filosofia Moderna e Contemporânea – Fausto Castilho (CEMODECON) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), idealizador da Associação Buddha-Dharma, que desde meu mestrado me encoraja na pesquisa acadêmica e dialoga sobre os pontos cruciais que envolvem o budismo. Ele que veio me acompanhando desde o começo, aceitando o papel de coorientador, mas nunca se limitando a esse papel secundário, participou ativamente da estruturação da tese, delimitação, leituras, debates, contribuindo ativamente para explorar o campo do monasticismo budista. Ele também foi a peça-chave que fez os contatos necessários à pesquisa de campo, utilizando seu renome dentro da tradição budista para vencer as barreiras e possibilitar as entrevistas. Ele que assumiu orientação da presente tese em sua fase final. Sou grata a ele que me apresentou as primeiras linhas do *dharma*, mostrou o caminho para meu ordenamento monástico, conduziu minha formação em Estudos Budistas (Buddhist Studies), conseguiu minha bolsa de estudos e o aceite para realizar graduação e mestrado na Kelaniya University of Sri Lanka (UoK) por meio do Buddha-Dharma Centre of Hong Kong da University of Hong Kong (HKU). Mais do que um erudito professor, um Mestre no *Dharma*, ele foi, e é, para mim, um grande amigo (*kalyāṇamitra*).

Agradeço também à Prof^a Dr^a Sandra Duarte de Souza que me orientou no mestrado e durante parte do doutorado e contribuiu exclusivamente com a teoria de gênero para a pesquisa, que não tem relação com os estudos budistas utilizados na tese. Ela que acreditou no potencial da pesquisa e é uma inspiração na luta pela conquista dos direitos das mulheres.

Aos meus amigos e amigas da Associação Buddha-Dharma, em especial às monjas Loyane, Estela, Thais, Fernanda, minhas amigas leigas Ethel, Patrícia e Tattiane, por exaustivamente me ouvirem contar sobre a pesquisa.

Ao meu filho, Daniel, por comemorar comigo cada capítulo concluído, mesmo não entendendo sobre o que eu estou escrevendo, ele sempre me deu apoio para conquistar meus sonhos. À minha família, meus pais Luiz Otávio e Mirtes que me deram o suporte necessário e apoio, em especial com o Daniel, para que eu pudesse ir tranquila a São Bernardo e me dedicar às horas de escrita.

Às colegas do Grupo de Estudos de Gênero e Religião Mandrágora/NETMAL, por todos os debates, pelas sugestões dadas e críticas feitas durante o desenvolvimento desta pesquisa.

Dedico todos os méritos que acumulei durante a elaboração deste trabalho, mesmo que diminuto face ao mar de virtudes dos Buddhas, à Plena Iluminação minha e de todos os seres sencientes.

*Então o Venerável Ānanda disse ao Buda:
Senhor, uma mulher é capaz de realizar os frutos da entrada,
do retorno, do não retorno e da perfeição depois de ter saído?*

Ela é capaz, Ānanda.

Resumo

Esta tese investiga a luta contemporânea pelo restabelecimento do ordenamento feminino no budismo, examinando as narrativas de monjas e monges engajados nessa causa. Com foco nas tradições Theravāda e Geluk Tibetana, que é a herdeira da tradição Mūlasarvāstivāda, o estudo objetiva compreender as barreiras socioculturais enfrentadas por mulheres buscando o ordenamento, além de analisar como essas comunidades interpretam preceitos *vinaya* em relação ao gênero. Enquanto algumas tradições têm feito progressos na reintegração de ordens femininas, outras permanecem resistentes, citando preocupações doutrinárias e culturais. Este estudo contribui para um entendimento das dinâmicas de gênero no budismo contemporâneo e sugere caminhos para a inclusão de mulheres na vida monástica, ressaltando o papel do diálogo intertradições e da reforma institucional. Essa luta pelo ordenamento feminino é uma fonte de inspiração às tradições cristãs que também colocam o papel da mulher como secundário, o que é importante para a sociedade brasileira, tanto como diálogo quanto pelos exemplos de superação de barreiras. A luta pela igualdade real entre homens e mulheres está longe de chegar ao seu final, pois há muito a ser conquistado pelas mulheres. A metodologia inclui análise textual de escrituras budistas, livros, artigos e entrevistas semiestruturadas com monjas. Além disso, os argumentos contrários e favoráveis ao restabelecimento das ordens femininas foram investigados, a fim de conhecer as raízes da controvérsia. Os resultados destacam a complexidade das negociações identitárias e institucionais envolvidas no processo de ordenação feminina, revelando tanto avanços quanto desafios persistentes.

Palavras-chave: budismo; feminismo; gênero; ordenamento; monasticismo.

Abstract

This thesis investigates the contemporary struggle for the reestablishment of female ordination in Buddhism, examining the narratives of nuns and monks engaged in this cause. Focusing on the Theravāda and Geluk Tibetan traditions, the latter being the heir of the Mūlasarvāstivāda tradition, the study aims to understand the sociocultural barriers faced by women seeking ordination, as well as to analyze how these communities interpret vinaya precepts in relation to gender. While some traditions have made progress in reintegrating female orders, others remain resistant, citing doctrinal and cultural concerns. This study contributes to an understanding of gender dynamics in contemporary Buddhism and suggests paths for the inclusion of women in monastic life, highlighting the role of inter-tradition dialogue and institutional reform. This struggle for female ordination serves as a source of inspiration for Christian traditions, which also often place women in secondary roles, and is important for Brazilian society, both as a dialogue and as an example of overcoming barriers. The fight for real equality between men and women is far from over, as there is still much to be achieved by women. The methodology includes textual analysis of Buddhist scriptures, books, and articles, as well as semi-structured interviews with nuns. Additionally, the arguments for and against the reestablishment of female orders were investigated, seeking to understand the roots of the controversy. The results highlight the complexity of the identity and institutional negotiations involved in the process of female ordination, revealing both advances and persistent challenges.

Keywords: Buddhism; feminism; gender; ordination; monasticism

Sumário

Introdução.....	1
Capítulo 01	10
A mulher é um risco: reconstruindo a noção de monja sob a influência do patriarcado. 10	
1.1. Patriarcado e gênero	15
1.2. O que é ser uma monja budista das tradições primitivas.....	24
1.3. Correndo riscos.....	41
Capítulo 2	44
As monjas ao redor do mundo: um breve panorama.	44
2.1. Uma mulher não pode girar a Roda do <i>Dharma</i>	46
2.2. Situação das monjas	56
2.2.1. Tailândia	56
2.2.2. Malásia	58
2.2.3. Vietnã.....	59
2.2.4. Sri Lanka	62
2.2.5. Tibete	65
2.2.6. Monjas budistas fora dos países asiáticos.....	66
2.3. Sakyadhita e sua história de luta	69
2.4 As mulheres decidiram Girar a Roda.....	72
Capítulo 3:	74
É melhor não: os argumentos contrários ao ordenamento feminino.	74
3.1 O argumento legalista.....	74
3.2 A relutância do Buda	88
3.3 O que é melhor para as mulheres.....	95
3.4 Não queremos mulheres	100
Capítulo 4	102

As vozes no silêncio: entrevistas com monjas	102
4.1 Bhikṣuṇī Thubten Chodroen.....	104
4.2 Bhikṣuṇī Thubten Damcho.....	112
4.3 Bhikṣuṇī Lobsang Drolma.....	116
4.4 Bhikṣuṇī Lobsang Lhamo.....	123
4.5 Bhikkhunī Bodhicitta.....	129
4.6 Ouvindo vozes	134
Capítulo 5:	136
A restauração da harmonia: argumentos favoráveis ao restabelecimento das ordens femininas	136
5.1 Refutando argumentos legalistas	137
5.1.1 A possibilidade de ordenação solo.....	137
5.1.2 A ordenação na sanha dupla	143
5.2 Refutando a relutância do Buda	150
5.2.1 O Buda não queria fundar a ordem das <i>bhikkhunīs</i>	151
5.2.2 O tempo de dispensação dos ensinamentos.....	166
5.3 O que é melhor para as mulheres.....	168
5.4 O caminho da harmonia.....	176
Considerações Finais	178
Referências	183
Anexos.....	200
Anexo 1 – Mapa da Índia	200
Anexo 2 – Compilação dos preceitos do vinaya.....	201
Anexo 3 – Pārājika	202
Anexo 4 - Saṅghāvaseṣa.....	203
Anexo 5 – Comparação das definições de monástico	204

Anexo 6 – Samantapāsādikā, Pārājikakaṇḍa-atṭhakathā, Bhikkhupadabhājanīyavaṇṇanā	206
Anexo 7 – Gotamī Vagga.....	218
1. Gotamīsutta AN 8.51	218
2. Ovādasutta AN 8.52.....	230
3. Saṅkhittasutta AN 8.53	232
4. Dīghajāṇusutta AN 8.54	234
5. Ujjayasutta AN 8.55	241
6. Bhayasutta AN 8.56.....	248
7. Paṭhamaāhuneyyasutta AN 8.57	250
8. Dutiyaāhuneyyasutta AN 8.58.....	252
9. Paṭhamapuggalasutta AN 8.59.....	254
10. Dutiyapuggalasutta AN 8.60.....	255

Introdução

Na Índia do séc. VI a.C., Siddharta Gautama fundou a tradição budista dentro do fluxo religioso-histórico Védico que organizava a sociedade naquilo que se convencionou chamar de castas – nesse sistema, acreditava-se que a pessoa renascia como guerreiros, sacerdotes, comerciantes ou artesãos de acordo com as atividades praticadas nas vidas anteriores¹. Nessa sociedade, já existiam celibatários, que renunciavam ao casamento, e pessoas casadas, que viviam uma vida de família. Na rede da vida social, um dos elementos centrais era a segregação não apenas de casta, mas de gênero, e a estrutura religiosa proposta pelo Buda rompe com essa divisão, pois iguala as pessoas dentro da comunidade de celibatários – e o que marca o ingresso nessa comunidade são ritos iniciáticos de caráter público. Ao contrário do que pensa o senso comum, a vida de um(a) celibatário(a) não é monacal, pois se aproxima mais da coletividade da vida conventual, se pensarmos no paradigma da tradição religiosa ocidental².

A sociedade indiana era um aglomerado de pequenos reinos, sob domínio de um reino mais poderoso. O Buda nasceu dentro de um desses pequenos reinos. Seu pai, Śuddhodana, era da casta guerreira e ocupava a posição de rei. Ele foi casado com Mahāmāyā, mãe de Siddharta, que faleceu dias após o parto do filho e, depois, com sua irmã, Mahāprajāpatī. Pela tradição guerreira, ela casou-se com Śuddhodana e assumiu o papel de rainha, cuja função principal era dar herdeiros ao trono e, com isso, tomou as obrigações de criar e educar o príncipe herdeiro.

Siddharta, seguindo a religiosidade de sua época, casou-se com Yaśodharā, teve um filho (Rāhula), mas, na noite de seu nascimento, ele decidiu renunciar a vida de família e se juntou ao grupo de renunciantes celibatários. Depois de sete anos de busca espiritual, ele se declarou um *buddha* que significa amadurecido, despertado e, por

¹ Georges Dumézil propõe que as sociedades indo-europeias antigas eram estruturadas em castas dentro de uma estrutura de mito e religião.

² Estou ciente das questões ligadas ao orientalismo, mas uso aqui o termo ocidente/oriente como uma subversão do significado. A questão do orientalismo como forma de construção da alteridade e de dominação ocidental foi sugerida por Edward Said, em *Orientalismo* (2007). Contudo, a questão foi resolvida nos registros dos Estudos Budistas, por Joaquim Monteiro, em *As Bases Filosóficas do Budismo Chinês* (2020).

analogia, iluminado. A partir disso, ele ficou conhecido como o Buda. Após seu despertar, o Buda decidiu ensinar e fundar uma comunidade.

A comunidade, inicialmente masculina, experimentou um rápido crescimento pela conversão de outros celibatários. Os leigos e leigas também se tornaram seguidores do Buda, no entanto, mantendo-se na cidade, com a vida de família, e dando suporte à comunidade celibatária. Isso é possível porque nós temos um fluxo histórico com uma rede composta por elementos religiosos-políticos que estabeleciam como fundamento a busca pelo despertar, pela libertação do *saṃsāra*, pelo *nirvāṇa* – o que era permitido a todas as quatro castas.

Os religiosos budistas possuem graus em seu ordenamento, para os homens são dois níveis: um de iniciante, com dez ou treze preceitos, dependendo da tradição, com um período mínimo de dois anos; o outro nível, de ordenamento completo, com seus quase 250 preceitos. O ordenamento feminino possui três níveis: o inicial com os mesmos votos de um monge³ homem e com o mesmo tempo (dois anos); depois segue aos votos intermediários com pelo menos mais um ano de probatório, no qual elas assumem 21 preceitos; no último nível, para alcançarem o ordenamento completo, elas assumiriam mais de 350 preceitos. É aqui que começa o problema.

Quando a comunidade budista tinha por volta de cinco anos da sua fundação, Mahāprajāpatī decidiu pedir o início de uma comunidade de celibatários para as mulheres. Antes de ter seu pedido aceito, Mahāprajāpatī teve sua solicitação negada três vezes. As fontes textuais dizem que ela não aceitou essa negativa, raspou sua cabeça, saiu de Kapilavastu e seguiu o Buda até onde ele estava, numa comunidade budista, para novamente fazer seu pedido. Seu exemplo foi seguido por muitas mulheres de seu clã⁴.

Diversos argumentos ao longo do tempo tentaram desqualificar essa conquista e a controvérsia começa pelas suas razões. Uma hipótese é que Mahāprajāpatī teria perdido seu marido, o rei Śuddhodana, e ela apenas desejava escapar de uma viuvez miserável, uma vez que seu herdeiro havia abandonado o trono e se tornado o Buda; além disso, seu neto, o próximo na sucessão, também havia adentrado a ordem monástica⁵ de seu pai, assim, não havia uma figura masculina que cuidasse dela conforme ordenado pelo Manusmṛti – o código ético normativo vigente na sua época (que ainda está vigente na

³ O termo monge é emprestado do cristianismo para se referir aos religiosos celibatários do budismo (Tsai, 2019)

⁴ Mapa da Índia contendo as principais cidades citadas nos sermões budistas – Anexo 1

⁵ O termo “ordem monástica” é utilizada como noção geral, pois como dito antes, a ordem de celibatários se aproxima da vida cenocítica conventual e não do isolamento de monastérios.

Índia). Mas outras hipóteses dizem que seu marido estava vivo e que ela foi motivada por um desejo ardente pela busca espiritual que seu filho estava ensinando aos homens.

A relutância do Buda, que negou a fundação da ordem três vezes, é interpretada como um indício de que o Buda não tinha o desejo de fundar uma ordem para mulheres, mesmo que em outros textos canônicos fundamentais ele tenha afirmado que o estabelecimento de uma ordem feminina era seu desejo desde o início.

Ocorre que daquele tempo para hoje a situação da mulher piorou, porque se havia obstáculos para fundação de sua ordem, agora assiste-se sua extinção, já que o caminho monástico é vetado às mulheres em muitos países budistas. O ordenamento feminino sobrevive vivo na tradição Dharmagupta, monjas chinesas têm ajudado monjas de diversos outros países a restabelecer suas ordens, mesmo que isso encontre oposição de monges, reis e população que não entendem como é importante para uma mulher poder trilhar essa busca, assim como não conseguem compreender o que isso significa no tempo de dispensação dos ensinamentos. Assim, com apoio institucional ou não as monjas estão lutando.

Esta tese trabalha com a hipótese de que havia uma igualdade de gênero no budismo durante o tempo em que o Buda estava vivo e, a partir disso, busca responder às questões sobre as razões e motivações das mulheres para lutarem pelo restabelecimento do ordenamento feminino budista. Para que esse objetivo seja alcançado e para compreender a luta das mulheres pelo ordenamento, esta tese foi organizada em cinco capítulos: (1) ser mulher ou estar ao lado delas é um risco; (2) as monjas ao redor do mundo; (3) é melhor não; (4) as vozes no silêncio; e (5) a restauração da harmonia.

(1) O primeiro capítulo, ser mulher ou estar ao lado delas é um risco, foi dividido em três subtópicos: (1.1) patriarcado e gênero, (1.2) o que é ser uma monja budista nas tradições primitivas e (1.3) correndo riscos.

(1.1) Patriarcado e gênero: aborda a temática da igualdade de gênero no contexto do budismo, destacando que o despertar não depende do gênero. No entanto, a história revela uma realidade diferente em que as mulheres, apesar de possuírem o mesmo potencial espiritual que os homens, enfrentam barreiras no contexto de vida comunitária, na qual é ignorada a rede inter-relacional que compromete os ensinamentos do Buda com a exclusão das mulheres. Relatos canônicos que atribuem a Ānanda, o atendente do Buda, a intervenção que levou à fundação da ordem feminina associam a fundação a uma redução no tempo de vigência dos ensinamentos budistas que, com a fundação da comunidade feminina, seria de apenas quinhentos anos. Isso representa uma contradição.

Esse subcapítulo avança com uma discussão sobre patriarcado e gênero no budismo, argumentando que o patriarcado – entendido como um sistema de poder dominado por homens – permeia as sociedades budistas, restringindo o acesso das mulheres a posições de liderança e ensino. A realidade das monjas budistas é contrastada com a dos monges, demonstrando que, apesar dos ensinamentos budistas promoverem a igualdade de gênero, a prática institucional muitas vezes não reflete esses princípios. A análise revela uma discrepância entre os ideais budistas de equanimidade e a realidade das práticas patriarcais, o que instiga a reflexão sobre a necessidade de uma abordagem mais crítica e reflexiva na aplicação dos ensinamentos budistas para alcançar uma verdadeira igualdade de gênero para restabelecer uma coexistência harmônica.

(1.2) O segundo tópico, o que é ser uma monja budista nas tradições primitivas, adentra a discussão de como se define uma monja budista, elaborando a discussão com base no *Samantapāsādikā*, *Pārājikakaṇḍa-aṭṭhakathā* e *Bhikkhupadabhājanīyavaṇṇanā*⁶. Esse tópico se destaca na fundamentação deste trabalho pois é possível conhecer que existem várias definições de monásticos que não apenas aqueles(as) que são ordenados mediante um rito determinado. Nenhum capítulo completo do *Samantapāsādikā* havia sido traduzido para línguas europeias até o momento e isso amplia as possibilidades de discussão do monasticismo.

(1.3) O tópico “correndo riscos” amplia a reflexão a respeito dos pontos abordados nos subcapítulos anteriores e como eles se relacionam com a atualidade da globalização, em que a rede inter-relacional em que vivemos nos mantém em conexão com todos. Mesmo que a população budista brasileira seja muito pequena, trata-se de uma das grandes religiões mundiais, assim, o que acontece em nosso país afeta os que estão fora e o que acontece fora nos afeta igualmente. Discutir o papel da mulher ordenada também é fonte de inspiração às mulheres, independentemente de sua confissão religiosa, pois se discutem os impactos do patriarcado e como o movimento de luta se articula.

(2) O segundo capítulo, *As monjas ao redor do mundo*, foi dividido em quatro tópicos: (2.1) uma mulher não pode girar a Roda do *Dharma*, (2.2) situação das monjas, (2.3) *Sakyadhita* e sua história de luta, e (2.4) as mulheres decidiram Girar a Roda.

(2.1) O primeiro tópico, uma mulher não pode girar a Roda do *Dharma*, articula a questão do *Bahudhātukasutta*, um sermão do Buda que articula posições que não podem

⁶ O *Samantapāsādikā*, é uma obra do erudito indiano Buddhagosa que viveu no séc. V d.C. autor de obras importantes do budismo Theravāda. O capítulo da obra relevante a esta pesquisa *Pārājikakaṇḍa-aṭṭhakathā*, *Bhikkhupadabhājanīyavaṇṇanā*, foi traduzido do pāli e encontra-se no anexo 6.

ser alcançadas por uma mulher. Ao debater como os impedimentos apontados no *sutta* são uma referência às condições sociais impostas às mulheres, revela-se uma interdependência entre a sociedade patriarcal e o sermão, já que ela se reflete nos textos canônicos. Além disso, é discutido brevemente como essas limitações são a base do tradicional argumento usado para justificar a posição inferior na qual as mulheres são mantidas dentro do budismo.

(2.2) O segundo tópico, situação das monjas, fornece um panorama sobre a situação das monjas budistas ao redor do mundo, destacando os desafios enfrentados pelas mulheres no contexto monástico e religioso em diversos países. A discussão inicia-se com a constatação de que, apesar de as mulheres constituírem metade da população mundial, a igualdade de direitos e condições ainda é uma realidade distante em muitas esferas, destacam-se o trabalho não remunerado e, particularmente, o âmbito religioso.

O tópico aborda a lenta evolução do papel das mulheres no budismo, pontuando a discrepância entre os cargos administrativos tradicionalmente femininos e os de liderança e ensino, predominantemente masculinos. A obtenção do grau de *geshema* (especialistas em estudos budistas) por monjas tibetanas é discutida como um marco importante, apesar de o progresso ser gradual, ele indica uma mudança nas dinâmicas de gênero dentro do budismo, assim, é um passo no restabelecimento da coexistência entre monges e monjas.

Ainda, o segundo tópico desenvolve uma análise detalhada das barreiras impostas às mulheres na obtenção de posições de liderança, dentro das tradições religiosas, exemplificando com a situação de monjas em países como Tailândia, Malásia, Vietnã, Sri Lanka, Tibete e fora da Ásia. Cada seção discute as particularidades e desafios enfrentados pelas monjas nesses contextos, desde a luta pela ordenação até as questões de reconhecimento e apoio institucional. Essa análise não apenas mostra a persistência de estruturas patriarcais e desigualdades de gênero no budismo, mas também destaca os esforços contínuos e a resiliência das mulheres na busca por reconhecimento, igualdade e empoderamento dentro dessa tradição religiosa, mostrando o restabelecimento da rede inter-relacional que mantém o *dharma* no mundo com seus quatro tipos de praticantes.

(2.3) O terceiro tópico, Shakyadhita e sua história de luta, apresenta a história da formação da Shakyadhita, que significa “filhas do Buda”, e contextualiza desde os primeiros encontros até a situação atual da Shakyadhita – que é uma comunidade internacional com células em diversos países, inclusive no Brasil, atua no empoderamento das mulheres e batalha pelo restabelecimento do ordenamento feminino, inclusive promovendo a educação das monjas.

(2.4) O quarto e último tópico, as mulheres decidiram Girar a Roda, analisa como a mulheres não ordenadas e ordenadas no budismo podem viver em harmonia, demonstrando um processo de coexistência, e como o restabelecimento do ordenamento é uma oportunidade para as mulheres.

(3) O terceiro capítulo, é melhor não, foi dividido em quatro tópicos: (3.1) o argumento legalista, (3.2) a relutância do Buda, (3.3) o que é melhor para as mulheres, e (3.4) não queremos mulheres, de tal forma que o capítulo aborda os argumentos contrários ao restabelecimento do ordenamento feminino no budismo, destacando uma perspectiva formalista e histórica que questiona a validade e a desejabilidade desse processo.

O capítulo revela uma complexidade subjacente aos debates em torno da ordenação feminina, articulando três argumentos principais apresentados por figuras proeminentes da tradição Theravāda contra a ordenação feminina: (1) o argumento legalista, que se apoia na interpretação estrita do *vinaya*; (2) a relutância histórica do Buda, que sugere uma hesitação inicial e possíveis implicações negativas para a longevidade do *dharma*; (3) e o debate sobre o que é considerado “melhor” para as mulheres dentro do contexto monástico, sugerindo que restrições ou ausência de ordenação podem, paradoxalmente, beneficiar a prática espiritual feminina.

Dessa forma, o capítulo terceiro examina as implicações desses argumentos, mostrando como eles refletem tanto uma leitura conservadora da tradição do *vinaya* quanto preocupações culturais e históricas que transcendem o estrito legalismo, ignorando como as mulheres também poderiam modificar e inspirar a sociedade, inclusive sendo modelos aos homens.

Discute-se a tensão entre a adesão a tradições estabelecidas e a necessidade de adaptar práticas monásticas às realidades sociais e culturais contemporâneas. Ao explorar esses argumentos, o texto não apenas lança luz sobre as complexidades do debate em torno do restabelecimento das ordens femininas, mas também questiona as bases sobre as quais as tradições e práticas religiosas podem evoluir em resposta às mudanças sociais, sem perder sua integridade e seus objetivos fundamentais. Essa análise convida à reflexão sobre o equilíbrio entre preservação e progresso dentro do budismo, sugerindo que as respostas a essas questões são importantes para o futuro da prática monástica e para a inclusão e igualdade de gênero dentro da tradição.

(4) O quarto capítulo, as vozes no silêncio, apresenta uma investigação sobre as experiências vividas por monjas. Uma vez que elas não são amplamente apoiadas por suas tradições, é importante mostrar que, mesmo com os argumentos contrários, as

mulheres estão se ordenando e inspirando umas às outras. Esse capítulo explora os caminhos individuais que as levaram à vida monástica e os desafios encontrados nesse percurso.

As entrevistas, embora não apresentadas na íntegra, são analisadas sob a lente das intenções da autora, da obra e do leitor e leitora, conforme discutido por Umberto Eco em “Os Limites da Interpretação”, oferecendo uma abordagem tricotômica à interpretação das narrativas das monjas. O capítulo enfatiza a importância de compreender as motivações, os *insights* e as reflexões pessoais que conduzem à adoção do monasticismo, numa rede inter-relacional que mostra que o *dharma* é aplicado às vivências pessoais, revelando um espectro de experiências que vão desde o desgosto pela vida leiga até o encontro com ensinamentos que inspiram uma dedicação à vida monástica.

Além disso, o capítulo aborda a metodologia adotada para alcançar e entrevistar as monjas, detalhando a utilização de questionários e entrevistas semiestruturadas como meios para coletar as perspectivas dessas mulheres sobre o restabelecimento das ordens monásticas femininas nas tradições Theravāda ou Geluk Tibetana. Através das narrativas de Bhikṣuṇī Thubten Chodron, Bhikṣuṇī Thubten Damcho, Bhikṣuṇī Lobsang Drolma, Bhikṣuṇī Lobsang Lhamo e Bhikkhunī Bodhicitta, o capítulo aborda os aspectos multifacetados do ordenamento, desde as inspirações iniciais e as dificuldades enfrentadas até os significados encontrados na prática monástica. Essas histórias não apenas destacam a persistência das estruturas patriarcais e desigualdades de gênero no budismo, como também os esforços contínuos e a resiliência das mulheres na busca por reconhecimento, igualdade e empoderamento dentro dessa tradição religiosa.

(5) O quinto capítulo, a restauração da harmonia, refuta os três argumentos do capítulo terceiro e é dividido em quatro tópicos: (5.1) refutando os argumentos legalistas, (5.2) refutando a relutância do Buda, (5.3) o que é melhor para as mulheres, e (5.4) o caminho da harmonia. Esse capítulo desenvolve a complexa discussão sobre o restabelecimento das ordens monásticas femininas dentro das tradições budistas, focando nos argumentos favoráveis a essa mudança e à inclusão e igualdade de gênero dentro da comunidade.

A partir de uma perspectiva jurídica e histórica, dentro da autoridade da tradição, é explorado como as interpretações flexíveis do *vinaya* podem apoiar a reintrodução dessas ordens, contradizendo os argumentos conservadores apresentados no capítulo anterior. O capítulo conclui com o tópico (5.4) que reflete como o restabelecimento das ordens é também um restabelecimento da harmonia, já que concede maiores

oportunidades às mulheres e restabelece a interdependência que mantém o *dharma* no mundo.

Esta pesquisa também conta com alguns anexos, que incluem o mapa da Índia, a compilação dos preceitos do vinaya, a comparação das definições de monástico e alguns preceitos. Destacam-se os anexos 6 e 7, pois neles encontram-se os textos considerados fundamentais para compreender a situação da mulher conforme estabelecido no tempo do Buda traduzidos na íntegra. Eles foram traduzidos do pāli romanizado, do The Buddhist Era 2500 Great International Council Pāli Tipiṭaka, 40 Volume Edition in Roman Script B.E. 2548 (2005), transliterador Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasā 2500, disponível no site suttacentral.com.

A metodologia da tradução foi a mesma empregada pelo Prof. Dr. Plínio Marcos Tsai em livros como: “O Tratado das dez questões da Terra Pura” (2019) e “Sermão do Grande Fundamento” (2019), em que foram usados colchetes com números que determinam cada frase. Além disso, foram utilizados o vírgulas e pontos para separação, ou seja, entre uma vírgula e outra foi inserido um número, de maneira que o texto todo fosse traduzido frase por frase. No corpo do trabalho, o texto pāli está na nota de rodapé e a tradução é apresentada no anexo em forma de tabela, em que o texto à direita é o original pāli e à esquerda fica a tradução. Assim, as notas de rodapé são reservadas às observações da tradução.

Particularmente, há a minha interpretação quando se traduz para o português, inevitavelmente fundamentada pelo meu aprendizado no Instituto Pramāṇa, onde estudei o budismo indiano, na Associação Buddha-Dharma, onde me dediquei ao budismo da Tradição Geluk Tibetana – já se completam quinze anos de estudo sob orientação do Prof. Dr. Plínio Marcos Tsai – e também na University of Kelaniya Sri-Lanka (Buddha-Dharma Center of Hong Kong), onde fiz minha graduação em Pāli and Buddhist Studies e o Master in Arts and Buddhist Studies, focado na Tradição Theravāda, e aprendi sobre a língua Pāli.

Sobre os termos em *pāli* ou sânscrito, o uso da letra s no final das palavras se dá devido a uma acomodação fonética para conforto e fluidez da leitura. Outros autores – como Prof. Dr. Plínio Marcos Tsai no Brasil e *Bhikkhu* Sujato e *Bhikkhu* Anālayo para textos em inglês – utilizam também essa metodologia de plural. Embora o correto do plural em *pāli* de *bhikkhunī* seja *bhikkhunīyo*⁷, nossos plurais seguem com o s e não com

⁷ Os demais plurais corretos são: *Bhikkhu*, *Bhikkhū*, *Bhikṣu*, *Bhikṣavaḥ*, *Bhikṣuṇī* e *Bhikṣuṇīḥ*.

a declinação nas línguas *pāli* ou sânscrita. Para os termos em sânscrito e *pāli* romanizado utilizados nesta tese, foi usado o padrão IAST (International Alphabet of Sanskrit Transliteration).

Capítulo 1

A mulher é um risco: reconstruindo a noção de monja sob a influência do patriarcado

Após alcançar o despertar e ser estimulado a ensinar sobre suas descobertas, o Buda buscou seus dois mestres de yoga, mas descobriu que eles haviam falecido, então passou a procurar aqueles que seriam seus primeiros discípulos: os cinco ascetas que o acompanharam em sua jornada de extremo ascetismo. No caminho, ele encontrou dois caixeiros viajantes, Tapussa e Ballika, que, após conversarem com o Buda, se tornaram seus primeiros discípulos leigos.

Todos os cinco ascetas, primeiros discípulos de Buda, eram homens. Isso não porque o Buda tinha uma preferência por ensinar o público masculino, mas porque o ascetismo era praticado por homens, uma vez que andar pela Índia ou se retirar para a floresta era impraticável às mulheres, visto que o risco de estupro era uma realidade eminente.

Seu oitavo aluno foi o jovem Yashas, filho de comerciantes, que, após ouvir sobre a Doutrina das Quatro Nobres Verdades, se converteu e se tornou um monge. A próxima discípula leiga é uma mulher, a mãe do Yashas, seguida depois por seu esposo. Isso nos dá indícios de que o Buda ensinava com equidade de gênero, porque tão logo uma mulher pediu para ser sua discípula, ele a aceitou.

Contudo, esses indícios não são fortes o suficiente para aqueles que argumentam que o Buda discriminava as mulheres, porque a ordem monástica feminina demorou cinco anos para ser formada, e seu relato de fundação vai da relutância do Buda à imposição de regras extraordinárias às mulheres (*gurudharma/garudhamma*). Isso, ao longo dos anos de desenvolvimento do budismo, causou dúvida: o despertar era possível às mulheres?

Quando comparamos as hagiografias dos Santos Budistas (*Apadānapāli*) (Walters, 2022) tanto masculinos quanto femininos, percebemos muitas semelhanças e pontos em comum. O despertar não depende do gênero, porque homens e mulheres possuem o mesmo potencial e seus relatos mostram realizações semelhantes. É importante destacar uma declaração feita pelo Buda de que as mulheres podem alcançar

os quatro frutos do caminho, o registro encontra-se no diálogo entre o Buda e Ānanda no *Gotamīsutta*:

[1] Então, o venerável Ānanda disse ao Bhagavan: [2] 'É possível, Venerável, que as mulheres, tendo deixado a vida doméstica para uma vida sem lar na doutrina e disciplina proclamada pelo Tathagata, realizem o fruto da entrada na corrente, ou o fruto de apenas um retorno, ou o fruto de não retorno, ou o fruto do Despertar Perfeito?

[3] É possível, Ānanda, que as mulheres, tendo deixado a vida doméstica para uma vida sem lar na doutrina e disciplina proclamada pelo Tathagata, realizem o fruto da entrada na corrente (*sotāpatti*), o fruto de apenas um retorno (*sakadāgāmi*), o fruto de não retorno (*anāgāmi*), e o fruto do Despertar Perfeito (*arahatta*).⁸ (Gotamīsutta, 2005, tradução nossa)

Os quatro frutos do caminho são: *sotāpanna*, *sakadāgāmin*, *anāgāmin* e *arahant*. *Sotāpanna* se refere a uma pessoa que alcançou o primeiro estágio do despertar, conhecido como “entrada na corrente”, assim, é alguém que entrou no caminho para o despertar e está destinado a alcançar o *nirvāṇa* (*nibbāna*) em, no máximo, sete vidas, tendo erradicado a visão errônea do ser, a dúvida sobre as três joias e o apego aos ritos e rituais. *Sakadāgāmin* é o segundo estágio do despertar, é alguém que “retornará uma vez” e que reduziu significativamente as paixões e ilusões, então, é destinado a renascer no mundo humano apenas mais uma vez antes de alcançar o *nirvāṇa*. Já *Anāgāmin* é o terceiro estágio do despertar, é alguém que “não retornará”, ou seja, não voltará ao mundo humano ou a qualquer outro reino inferior e alcançará o *nirvāṇa* após a morte ou em um dos reinos superiores. Por fim, *Arahant* (*Arhat*) é o quarto e último estágio, pois é o despertar completo. Um *arahant* é alguém que alcançou a completa erradicação das impurezas, portanto, alcançou o *nirvāṇa* e a libertação total do ciclo de renascimentos, *saṃsāra*.

É possível resgatar nas hagiografias poéticas de monges e monjas que homens e mulheres levavam uma vida igual e conquistaram as mesmas realizações, ou seja, alcançaram os quatro frutos. Essas hagiografias registram o modo de vida no Theragāthā (2014), a história dos monges no Therīgāthā (2019), as histórias das monjas no Therapadāna (Walters, 2022), as epifanias do despertar dos homens e no Therīpadāna as epifanias das mulheres (Walters, 2022).

⁸ [1] *Atha kho āyasmā ānando bhagavantam etadvoca: [2] “bhabbo nu kho, bhante, mātugāmo tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyam pabbajitvā sotāpattiphalam vā sakadāgāmiphalam vā anāgāmiphalam vā arahattaphalam vā sacchikātun”ti? / [3] “Bhabbo, ānanda, mātugāmo tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyam pabbajitvā sotāpattiphalampi sakadāgāmiphalampi anāgāmiphalampi arahattaphalampi sacchikātun”ti.*

O relato da fundação da ordem feminina conta que a comunidade monástica das mulheres foi fundada a partir da intervenção de Ānanda junto ao Buda (França, 2020), mas esse relato atribui uma redução significativa do tempo de dispensação dos ensinamentos do Buda a essa intervenção. No *Gotamīsutta*, (2005), no trecho em que Ānanda está conversando com o Buda sobre a fundação da comunidade feminina, o Buda diz:

[1] Se, Ānanda, as mulheres não fossem autorizadas a deixar a vida doméstica para uma vida sem lar na doutrina e disciplina proclamadas pelo Tathagata, então, Ānanda, o caminho espiritual teria durado muito tempo; [2] o verdadeiro Dhamma teria permanecido por um milênio. [3] Mas porque, Ānanda, as mulheres foram autorizadas a deixar a vida doméstica para uma vida sem lar na doutrina e disciplina proclamadas pelo Tathagata, agora, Ānanda, o caminho espiritual não durará muito tempo. [4] Agora, Ānanda, o verdadeiro Dhamma permanecerá apenas por quinhentos anos.⁹ (Gotamīsutta, 2005, *tradução nossa*)

Os ensinamentos budistas – diferentemente da noção cristã de que os ensinamentos cristãos se mantêm imutáveis no tempo – estão sujeitos à impermanência e desaparecerão em algum momento. Embora tratem de verdades que podem ser consideradas metafísicas, a linguagem pertence ao campo antimetafísico, por isso, os ensinamentos do Buda, a Tradição, os textos etc. podem desaparecer. A questão da profecia como construção da literatura religiosa budista não será visto aqui, mas as questões ligadas à sua imanência já foram resolvidas (Tsai, 2019).

Como existe essa profecia feita pelo Buda¹⁰ sobre o tempo de duração dos ensinamentos, ela foi usada como justificativa para que as ordens femininas desaparecessem em algumas tradições e para fortalecer a resistência ao seu restabelecimento. As mulheres são vistas como prejudiciais à manutenção dos ensinamentos no mundo, contudo, as questões que desabonam as mulheres não se limitam a essa passagem do cânone.

Há riscos em extrair perícopes sem analisar todo o contexto dela. Um exemplo de outra passagem que coloca a mulher em uma posição de marginalidade encontra-se no

⁹ [1] *Sace, ānanda, nālabhissa mātugāmo tathāgatappavedite dhammavinaye agāasmā anagāriyaṃ pabbajjāṃ, ciraṭṭhitikāṃ, ānanda, brahmacariyaṃ abhaviṣṣa, vassasahassameva saddhammo tiṭṭheyya.* [2] *Yato ca kho, ānanda, mātugāmo tathāgatappavedite dhammavinaye agāasmā anagāriyaṃ pabbajito, na dāni,* [3] *ānanda, brahmacariyaṃ ciraṭṭhitikāṃ bhavissati.* [4] *Pañceva dāni, ānanda, vassasatāni saddhammo ṭhassati.*

¹⁰ Neste trabalho, não discutiremos a possível corrupção do texto. Sobre estes indícios, sugere-se a leitura da dissertação de mestrado de Nirvana França (2020) “GURUDHARMAS: Processos de construção e corrupção do cânon referente às obrigações de monjas budistas iniciantes”.

Mahāparinibbānasutta (Mahāparinibbānasutta, 2008). Nesse *sutta*, conhecido como “O discurso da grande extinção”, o Buda dá seus últimos ensinamentos antes de realizar o *mahāparinibbāna* (morte final) e, em um dado momento, ele instrui seu principal atendente, o monge Ānanda, sobre a forma de produzir entusiasmo pelo caminho.

O entusiasmo é importante porque em nossa vida, muitas vezes, somos seduzidos e seduzidas pelos prazeres do *samsāra*, por isso, o caminho para o despertar passa por trechos áridos e é necessário persistência. Sabemos que o mais comum é que os homens se sintam atraídos e tenham desejo sexual por mulheres. Por isso, é necessária uma atenção especial dos monges para com as mulheres, de forma a restringir as faculdades sensoriais, evitando o contato com objetos atraentes para não despertar esse desejo e por conseguinte se desviar do caminho. Assim, o Buda dialoga com Ānanda e instrui o monge a como agir em relação às mulheres.

"Como, reverendo Senhor, devemos agir em relação às mulheres?"

"Como se não as tivéssemos visto, Ānanda."

"Mas quando as virmos, reverendo Senhor, como devemos agir?"

"Sem conversar, Ānanda."

"Mas quando estivermos conversando, reverendo Senhor, como devemos agir?"

"Você deve praticar a atenção plena, Ānanda."¹¹
(Mahāparinibbānasutta, 2008, *tradução nossa*)

Observando essa períclope, sem seu contexto, reforçamos os estereótipos de que as mulheres são indesejáveis ao caminho do despertar. Elas devem ser mantidas afastadas. Decerto que as comunidades são mantidas separadas umas das outras, a comunidade monástica masculina tem seu núcleo (monastério, *vihāra*), o feminino o seu próprio também (monastério, *vihāra*) e a comunidade dos leigos e leigas se encontra dispersa na cidade ou zona rural. Existe o contato entre as comunidades, mas esse convívio é limitado a momentos específicos, como durante ensinamentos ou quando os monges e monjas pedem por esmolas. Assim, as mulheres que se sentem atraídas por homens também devem ter cautela com o trato com os homens, conforme descrito nos preceitos do *vinaya* (Bhikkhunī Vibhaṅga, 2005).

No entanto um monge que possua as faculdades controladas, ou seja, que tem domínio sobre seu desejo sexual, pode instruir as mulheres (Ovādasutta, 2005). Isso

¹¹ “How, reverend Sir, are we to act in regard to women?” / “As though they were not seen, Ānanda.” / “But when seeing them, reverend Sir, how are we to act?” / “Without conversing, Ānanda.” / “But when conversing, reverend Sir, how are we to act?” / “You should attend to mindfulness, Ānanda.”

demonstra que a separação das comunidades é desejável para facilitar o desenvolvimento dentro do caminho da praticante ou do praticante. A mente que não é perturbada pelos desejos tem mais facilidade de se concentrar e, assim, se desenvolver.

Então, se de um lado elas possuem o mesmo potencial, de outro sua presença é um dano ao desenvolvimento da doutrina. Essa carga pesada, imposta às mulheres, é um dos muitos argumentos para que a ordem feminina não receba os mesmos incentivos e floresça da mesma forma. O parágrafo do diálogo do *Gotamīsutta* (2005) – no qual as mulheres são as responsáveis pela redução do tempo de duração dos ensinamentos – é uma das várias evidências dos que buscam desqualificar as mulheres afirmando que o Buda não tinha a intenção de fundar a comunidade feminina e que foi persuadido por Ānanda.

A afirmação de que homens e mulheres possuem igual potencial para o despertar, conforme destacado no diálogo entre o Buda e Ānanda no *Gotamīsutta*, não se refletiu historicamente em igualdade de oportunidades no contexto monástico. A realidade histórica e sociológica mostra um cenário desigual, no qual, em duas das três principais linhas monásticas femininas remanescentes do tempo do Buda (a Theravāda e a herdeira da Mūlasarvāstivāda, a tradição Geluk), o ordenamento feminino desapareceu ou nem chegou a existir. A tradição Dharmagupta (chinesa) mantém a linhagem ininterrupta desde o tempo do Buda.

Veremos mais a diante as particularidades dos códigos monásticos, mas esses três códigos – existem diversos outros ao tempo do Buda e que não possuem mais praticantes, ou seja, cujas linhagens se perderam – possuem um núcleo comum, com os mesmos preceitos para as faltas mais importantes, donde afirmamos que esses códigos são iguais. Há diferenças entre os códigos masculino e feminino, mas não há diferenças entre os masculinos ou femininos isoladamente – conforme discutiremos adiante.

Retomando à questão das mulheres em nosso tempo, recentemente tem-se observado progresso significativo com as mulheres alcançando altos graus acadêmicos e religiosos, como o título de Geshemas – equivalente a especialistas na tradição Geluk Tibetana (Malati-Rao, 2019). Essa mudança, no entanto, é recente e ainda não reflete uma completa equidade de gênero nas comunidades monásticas.

As críticas de Rita Gross (Gross, 2005) – que apontavam para a ausência de mulheres em posições de liderança e ensino, embora parcialmente atenuadas pelos avanços recentes (França, 2022) – ainda ressoam em muitos aspectos, indicando um longo caminho a ser percorrido para alcançar a igualdade plena entre os gêneros no budismo.

Como veremos adiante, essa luta não acontece de forma isolada, em 1987, em Bodhgaya (Índia) um grupo de mulheres se reuniu para fundar a Sakyadhita International Association of Buddhist Women¹², cuja agenda inclui ações para proporcionar igualdade de gênero nas sociedades budistas e nas instituições budistas (Tsomo, 2007)¹³.

Antes de nos aprofundarmos na questão das situações vividas pelas mulheres, ou daqueles(as) que as apoiam, faremos uma breve discussão sobre patriarcado e gênero, buscando uma visão do budismo sob essas chaves de leitura, o que corresponde ao percurso metodológico de desenvolvimento e análise do presente trabalho. Em seguida, nos debruçaremos sobre as monjas budistas e o momento em que passamos a poder chamar uma mulher de monja – tema do tópico 1.2, O que é ser uma monja budista, neste mesmo capítulo.

1.1. Patriarcado e gênero

Inicialmente, precisamos estabelecer uma compreensão dos limites das duas definições centrais que esta pesquisa usa como chave de leitura: patriarcado e gênero. A adoção de uma única definição apresenta riscos epistemológicos. Por exemplo, ao incorporar perspectivas de autoras e autores europeus ou norte-americanos, corremos o risco de impor uma visão colonialista sobre as estruturas sociais das sociedades asiáticas budistas.

Por outro lado, a inclusão de vozes oriundas das próprias sociedades budistas pode incorrer no perigo de uma importação acrítica de uma cultura distinta. Apesar dessas complexidades, a análise de tais perspectivas é necessária para o entendimento das dinâmicas de gênero presentes nas sociedades budistas. Com essa contextualização, procedemos à definição de patriarcado:

O termo patriarca (πατριάρχης – patriárkhes), de origem grega, combina as palavras pai (πατήρ – patér) e autoridade ou governo (αρχή – arkhé). Patriarcado (πατριαρχία – patriarkía) é uma expressão que evoca o governo do patriarca sobre uma

¹² A Sakyadhita International Association of Buddhist Women, fundada em 1987, é uma organização global dedicada a promover a igualdade de gênero no budismo. Ela apoia e conecta mulheres budistas através de conferências, publicações e projetos, visando empoderar monjas e leigas em diversas tradições budistas. A história da Sakyadhita será detalhada no tópico 2.3.

¹³ Não iremos exaurir o tema abordando todas as situações, nem todos os países asiáticos budistas, mas no capítulo 2 ilustraremos a situação das monjas em vários desses países e as consequências sofridas por aqueles e aquelas que ousaram apoiar as mulheres, em especial no restabelecimento do ordenamento monástico feminino.

coletividade. O regime patriarcal é autocrático, isto é, o homem detém poder absoluto e determina os rumos daqueles e daquelas que lhe estão sujeitos. A figura do πατήρ (patér) em suas origens, não significa necessariamente genitor. A ideia de que o patriarcado se refere a família, e família consanguínea, por si só já apresenta muitas limitações. Uma delas está na própria etimologia. O patriarcado, em sua etimologia, refere-se mais especificamente à autoridade de um homem sobre um grupo, sendo que esse grupo extrapola os laços consanguíneos de parentesco. (Souza, 2022, p. 719)

A análise etimológica do termo patriarcado sugere uma autoridade masculina que transcende a simples liderança familiar para abarcar o controle sobre uma coletividade maior. Esse conceito se torna relevante ao examinarmos o papel do patriarcado nas sociedades de maioria budista, pois, historicamente, muitas delas foram moldadas por estruturas sociais que refletem esse governo autocrático masculino. No contexto do budismo, especialmente nas tradições Theravāda e Mahāyāna, o impacto do patriarcado é evidente nas práticas e na organização monástica.

A hesitação inicial do Buda em permitir a ordenação de mulheres e as regras pesadas impostas às monjas refletem uma influência cultural pela qual a autoridade masculina era predominante. Essa hesitação não foi simplesmente uma questão de preferências individuais do Buda, mas sim uma resposta às normas sociais da época, que desvalorizavam o papel das mulheres na vida religiosa e pública.

Essa influência patriarcal persiste nas práticas contemporâneas. Por exemplo, a ordenação plena para mulheres ainda é inexistente ou controversa em muitas comunidades Theravāda e Geluk tibetanas, enquanto a tradição Dharmagupta, que manteve uma linhagem ininterrupta de monjas ordenadas, é mais uma exceção do que a regra, posto que a presença no patriarcado chinês é diferenciada, tendo em vista que essa sociedade teve diversas imperatrizes ao longo de sua história.

O controle autocrático masculino não só restringiu o papel das mulheres na esfera monástica, mas também reforçou uma estrutura de poder que marginalizou as vozes femininas e limitou suas oportunidades de liderança e ensino dentro das comunidades religiosas. A ideia de patriarcado, portanto, se manifesta não apenas na relação entre homem e mulher, mas na manutenção de uma hierarquia que coloca o homem como a figura central de autoridade, seja no âmbito familiar, religioso ou social.

Além disso, o patriarcado nas sociedades budistas se reflete na maneira como as narrativas históricas e religiosas foram construídas e transmitidas. A literatura budista, que muitas vezes é a base para entender as práticas e ensinamentos, foi

predominantemente compilada e preservada por homens. Logo, a perspectiva masculina não apenas moldou a interpretação dos textos, mas também influenciou a forma como as histórias das mulheres budistas foram contadas ou, muitas vezes, omitidas.

O impacto da estrutura patriarcal afeta a forma como as comunidades budistas se organizam e funcionam até hoje. Nos países de maioria budista, onde o budismo desempenha um papel central na vida cultural e espiritual, essa dinâmica de poder continua a influenciar as relações de gênero.

As mulheres, apesar de seu potencial igual para alcançar o despertar, enfrentam barreiras tanto em seu caminho espiritual quanto em suas vidas diárias, o que reflete a persistência de normas patriarcais que governam a sociedade. Isso revela uma complexa interação entre religião, cultura e gênero, em que as tradições religiosas, em vez de serem simplesmente uma expressão de fé, são arenas onde as lutas pelo poder e pelo reconhecimento de gênero são travadas.

O conceito de patriarcado, historicamente maleável e sujeito a reinterpretações, experimentou uma expansão significativa em seu escopo e aplicação ao longo do tempo, especialmente no século XX, com o advento e a consolidação do movimento feminista.

Originalmente, o patriarcado era entendido em termos estritamente familiares e genealógicos, numa perspectiva que foca na autoridade do homem como chefe da família. Com o movimento feminista, essa visão foi ampliada para abarcar um entendimento mais abrangente e abstrato, pela qual o patriarcado é visto como um sistema dominante de poder (Souza, 2022).

Nesse sistema, os homens se esforçam persistentemente para manter e exercer controle sobre as mulheres, impondo um ideal masculino que governa as estruturas sociais, políticas e econômicas (Souza, 2022).

Essa redefinição do patriarcado como um sistema de dominação generalizada é importante para entender como ele opera dentro das sociedades budistas, nas quais, mesmo com avanços na educação e no ordenamento monástico feminino, a liderança e os cargos de maior autoridade ainda são predominantemente ocupados por homens. Está consolidada uma rede inter-relacional que mantém as mulheres em uma posição de subordinação.

Nas sociedades budistas, o controle masculino se manifesta de várias maneiras. Apesar de as mulheres terem acesso crescente à educação e ao ordenamento monástico, o posto principal de liderança nas comunidades budistas geralmente continua a ser

ocupado por homens. Karma Lekshe Tsomo (2006) observa que essa dinâmica é evidente em quase todas as tradições budistas.

Mesmo em comunidades onde as mulheres têm um papel significativo como praticantes e mesmo sendo a maioria em muitos contextos – como evidenciado por pesquisas que mostram que cerca de 54% dos praticantes budistas são mulheres (Pew Research, 2016) – as posições de autoridade e ensino mais elevadas são majoritariamente dominadas por homens. Essa discrepância revela a persistência de um paradigma patriarcal que insiste na ideia de que o controle masculino continue a ser a norma, mesmo em contextos em que se espera maior equidade de gênero.

Ademais, Rita Gross, em seu artigo "Mulheres Budistas como Líderes e Professoras" (2005), discute esse fenômeno e destaca como, historicamente, o cargo de professor, considerado o mais elevado, foi majoritariamente ocupado por homens. Além disso, Gross argumenta que, embora as mulheres sejam a maioria entre os praticantes budistas, elas têm sido sistematicamente excluídas das posições de liderança e ensino.

Isso é particularmente visível em muitas tradições Theravāda e Mahāyāna, nas quais a ordenação plena para mulheres ainda é uma questão controversa ou inexistente. No entanto, há sinais de mudança. No Brasil, por exemplo, em alguns centros de *dharma*, as mulheres estão começando a ser reconhecidas como professoras e líderes espirituais – conforme demonstrei em meu artigo “Mulheres budistas como líderes e professoras: o Brasil dezoito anos depois” (França, 2023). Essa evolução, embora ainda incipiente, sugere que as comunidades budistas estão começando a enfrentar suas próprias estruturas patriarcais, questionando a autoridade da tradição ou a reinterpretando, restabelecendo a coexistência entre os quatro tipos de praticantes e permitindo que as mulheres tenham exemplos femininos para se inspirarem.

A luta pelo reconhecimento e pela igualdade de gênero nas comunidades budistas não é um fenômeno isolado, pois ela reflete uma tensão global entre tradições estabelecidas e novos movimentos de reforma que buscam justiça e equidade. O movimento feminista dentro do budismo, ao mesmo tempo que desafiava a narrativa tradicional, ofereceu uma nova lente para compreender e criticar a hierarquia de gênero não apenas no budismo.

Essa crítica tem promovido uma reavaliação dos papéis e da participação das mulheres nas comunidades budistas, tanto em termos de prática quanto de liderança. A Sakyadhita International Association of Buddhist Women, fundada em 1987, é um exemplo de como os esforços de reforma estão ganhando terreno, buscando não apenas o

reconhecimento formal, mas também a implementação prática da igualdade de gênero nas sociedades e instituições budistas (Tsomo, 2007).

No entanto, o caminho para a verdadeira equidade de gênero é longo e complexo. A presença contínua de estruturas patriarcais nas comunidades budistas destaca a necessidade de um exame crítico e de ações contínuas para desafiar essas normas. A luta pela igualdade de gênero no budismo não é apenas uma questão de justiça social, mas também uma questão de evolução espiritual, na qual todas as pessoas, independentemente de gênero, devem ter a oportunidade de alcançar o despertar. O restabelecimento da harmonia na rede inter-relacional dos quatro tipos de praticantes pode atuar como elemento de preservação do *dharma*, mesmo que sejam mudanças lentas, elas buscam restabelecer esse equilíbrio.

As mudanças observadas em alguns contextos – como o reconhecimento de mulheres como professoras e líderes espirituais – oferecem uma esperança de que o budismo pode, de fato, contribuir para um futuro mais inclusivo e equitativo.

No budismo, a doutrina do *karma*, associada à reencarnação, foi historicamente usada para justificar a inferioridade feminina, atribuindo o nascimento da mulher a um *karma* negativo de vidas passadas. Essa interpretação patriarcal sugeria que as mulheres deveriam aceitar seu *status* inferior para, no futuro, renascerem como homens. Esse uso da doutrina do *karma* védico reforçava a ideia de que as mulheres mereciam seu tratamento desfavorável e não deveriam desafiar os costumes patriarcais (Coakley, 2012).

Esse ponto de vista, entretanto, não explica o contínuo tratamento injusto das mulheres em sociedades dominadas por homens. O budismo contemporâneo, particularmente entre feministas, argumenta que as atitudes negativas em relação às mulheres não são resultado do *karma* feminino, mas sim de padrões habituais e egoístas na sociedade patriarcal (Coakley, 2012).

A maioria dos ensinamentos budistas, com exceção dessa interpretação da doutrina do *karma* védico, são neutros em relação ao gênero, o que induz à reflexão de por que as instituições budistas ainda exibem uma predominância masculina. Os ensinamentos budistas, em geral, apoiam a igualdade de gênero ou até negam a relevância do gênero (Izzaty, Mugiyono e Herwansyah, 2021). Isso destaca a contradição existente entre os princípios budistas e as práticas patriarcais nas sociedades e instituições budistas.

Essa dicotomia representa um desafio na aplicação dos ensinamentos do budismo na vida cotidiana. Embora os textos budistas promovam ideais de igualdade e

equanimidade, sua implementação muitas vezes parece uma meta distante diante das complexidades sociais e políticas.

Equanimidade (*upekṣā*) é uma das quatro “moradas divinas” (*brahmavihāras*), que também incluem o amor universal (*mettā*), a compaixão (*karuṇā*) e a alegria (*muditā*). Esses estados mentais são fundamentais para alcançar o despertar. Lama Je Tsongkhapa, o fundador da tradição Geluk do budismo tibetano, explicou que a equanimidade é importante para desenvolver *bodhicitta*, o desejo de alcançar o despertar para beneficiar todos os seres. Além disso, Tsongkhapa ensinou que equanimidade vai além da mera imparcialidade, pois ela envolve ver todos os seres com igualdade, sem apego ou aversão, o que é fundamental para superar as divisões que perpetuam o sofrimento no *saṃsāra* (Tsongkhapa, 2021).

Nesse contexto, Rita Gross oferece uma perspectiva crítica sobre essa lacuna. Ela observa que:

(...) historicamente, os budistas têm sido pouco críticos na aceitação das práticas de gênero das culturas ao redor, sem questionar se essas práticas estão de acordo com os padrões básicos de decência ética do budismo. Esse nível de ignorância não leva à equanimidade, mas sim à opressão antiética baseada na prisão local dos papéis de gênero. Ao mesmo tempo, eventualmente, é preciso escolher entre deixar a vida ser consumida pela frustração com os infortúnios e as eventualidades injustas da vida ou optar por experimentar alguma felicidade e contentamento mesmo assim¹⁴ (Gross, 2018, p. 41-42, *tradução nossa*)

A aceitação acrítica das normas de gênero nas comunidades budistas reflete a falha em alinhar as práticas com os princípios éticos fundamentais do budismo. Em muitas culturas budistas, a tendência histórica tem sido aceitar sem questionar as práticas de gênero das sociedades ao redor, mesmo quando essas práticas perpetuam desigualdade e opressão. Por exemplo, no retorno da doutrina do *karma védico* que colocou o renascimento feminino como uma punição e indicou que as mulheres possuem uma natureza que precisa ser contida, pois ela é lasciva e corrompe os homens. Isso se desvia dos ideais budistas de equanimidade, pois não promove uma postura de igualdade e imparcialidade em relação a todos os seres.

¹⁴ (...) historically, Buddhists have been too uncritical in accepting the gender practices of surrounding cultures without asking whether these practices are in accord with basic Buddhist standards of ethical decency. That level of ignoring does not lead to equanimity but instead to unethical oppression based on the local prison of gender roles. At the same time, eventually one has to choose between letting one's life simply be consumed by frustration with one's misfortunes and the unfair eventualities of one's life or choosing to experience some happiness and contentment nevertheless.

Essa falha em questionar as normas culturais pode ser vista como uma forma de ignorância que, em vez de promover a equanimidade, reforça a opressão baseada em papéis de gênero estabelecidos. A prática da equanimidade no budismo deveria nos levar a ver e tratar todos os seres de maneira igual, independentemente das construções sociais que perpetuam a desigualdade. A revisão e a transformação dessas normas são importantes para que as práticas budistas não apenas reconheçam, mas também desafiem e superem as estruturas opressivas – da mesma forma que o Buda fez em seu tempo ao romper com o sistema de castas e ensinar homens e mulheres igualmente.

Além disso, enfrentar as desigualdades e injustiças impostas pelas normas sociais patriarcais exige uma abordagem que combine responsabilidade individual com uma busca por transformação pessoal. Em um contexto em que as normas culturais perpetuam a desigualdade, os indivíduos têm a capacidade de escolher como responder a essas adversidades. A mudança individual, devido à interdependência, modifica a sociedade, uma vez que não há isolamento do indivíduo. Respostas, mesmo que pontuais, são importantes como elementos de mudança.

Optar por buscar felicidade e contentamento, apesar das adversidades, não significa ignorar ou aceitar passivamente as injustiças, mas sim adotar uma postura que promova a transformação pessoal e social. Ao focar no desenvolvimento de uma mente equilibrada e compassiva, os(as) praticantes podem contribuir para a criação de uma sociedade mais justa e equitativa, refletindo os valores centrais do budismo e formando uma rede inter-relacional de virtudes. A combinação do compromisso com a justiça social e o cultivo da equanimidade representam um caminho para alinhar as práticas budistas com seus ideais éticos fundamentais.

O debate sobre gênero no budismo levanta questões sobre as discrepâncias entre os ensinamentos igualitários da religião e suas práticas organizacionais. Se o despertar é verdadeiramente além do gênero, por que as estruturas budistas historicamente segregam homens e mulheres de maneira tão rígida?

Essa pergunta sugere que, embora o budismo proclame uma doutrina igualitária, na prática, ele tem sido dominado por estruturas patriarcais que refletem e reforçam a desigualdade de gênero. Isso é evidenciado pela forma como as instituições budistas são predominantemente controladas por homens e como as mulheres são frequentemente relegadas a papéis subordinados.

Apesar de o budismo ser visto como promotor da igualdade, a religião, assim como muitas outras organizações religiosas, foi moldada por uma estrutura de poder que

é patriarcal. As questões de gênero no budismo – embora atraía crescente interesse de acadêmicos(as) e do público – ainda estão em uma posição periférica no campo dos estudos religiosos.

A popularidade crescente do budismo no Ocidente e o seu renascimento na Ásia trazem à tona a necessidade de reavaliar essas estruturas de poder. Para que o budismo avance em direção a uma verdadeira realização de seus princípios de igualdade e compaixão, é necessário que as comunidades religiosas e os estudiosos desafiem as normas estabelecidas e promovam um ambiente em que todos os praticantes, independentemente de gênero, possam acessar oportunidades iguais para o crescimento espiritual e a liderança. Esse alinhamento entre cânone e prática é fundamental para que o budismo se mantenha fiel aos seus valores éticos fundamentais. (Chen, 2011)

Os estudiosos começaram a desafiar as estruturas, dessa forma, emergem na contemporaneidade nomes que questionam as estruturas e fazem provocações, além de atuarem para serem agentes de mudanças em suas comunidades – citando algumas pesquisas de gênero e budismo desenvolvidas por Rita Gross, *bhikkhu* Anālayo, *bhikkhu* Sujato e diversos outros pesquisadores e pesquisadoras leigos(as) ou monásticos(as). No Brasil, a pesquisa sobre budismo avançou e teve um progresso significativo nas últimas duas décadas, ainda que as pesquisas envolvendo gênero sejam apenas uma pequena parcela desse contexto (França, 2022).

Existe um horizonte de mudanças, por exemplo, no budismo taiwanês e no movimento internacional das mulheres budistas, nos quais o debate sobre a abolição das "Oito Regras Pesadas" (*Gurudharma / Garudhamma*) reflete as complexas questões de gênero e as dinâmicas de poder dentro das diferentes tradições budistas.

Além disso, em Taiwan, no budismo Mahāyāna, da tradição Dharmagupta, por exemplo, algumas mulheres budistas, com sucesso e em uma posição vantajosa devido à existência da ordem *bhikkhunī*, somente podem sentir-se superiores ou em uma posição mais favorável em comparação com suas congêneres das tradições Theravāda e Tibetana.

Essa percepção pode levar a um tipo de “fardo do homem branco”¹⁵, com o qual essas mulheres budistas taiwanesas sentem-se obrigadas a ajudar outras mulheres budistas, vistas como vítimas indefesas da dominação masculina. Tal atitude é

¹⁵ O "fardo do homem branco", conceito originado no poema de Rudyard Kipling (1899), justifica a colonização como uma missão altruísta para civilizar povos considerados "menos desenvolvidos". Criticado por perpetuar a arrogância cultural e o paternalismo imperialista, o termo sugere que as potências ocidentais tinham a responsabilidade moral de governar e "elevar" as nações colonizadas, mascarando a exploração e a opressão.

exemplificada por Chao-hwei, que desafiou publicamente as "Oito Regras Pesadas" e se posicionou como uma porta-voz das questões de gênero no budismo global. (Chen, 2011)

As diferenças interculturais e as percepções de superioridade e inferioridade entre as tradições criam um desafio para o movimento feminista dentro do budismo. Enquanto as mulheres budistas de Taiwan podem se ver como líderes na reforma budista, as mulheres das tradições Theravāda e Tibetana podem ver a tradição Dharmagupta com desconfiança e questionar a autenticidade de suas ordens monásticas femininas.

Essas diferenças de percepção e a tensão resultante destacam a complexidade de promover uma agenda feminista comum no budismo, dadas as suas diversas tradições e práticas culturais. A Associação Internacional de Mulheres Budistas, Sakyadhita, tenta superar essas barreiras, promovendo o diálogo e a unificação, mas ainda enfrenta o desafio de harmonizar as necessidades e perspectivas variadas das mulheres budistas em todo o mundo.

Com o crescimento da popularidade do budismo no Ocidente, ocorreu um influxo de monges e monjas ocidentais, muitos dos quais trazem consigo ideais ocidentais de igualdade de gênero. Esses indivíduos se deparam com a questão da desigualdade de gênero na ordenação budista, uma realidade contrastante com suas crenças e valores.

Essa discrepância tem levado a um relacionamento complicado e à necessidade de abordar e modificar essa desigualdade. Notavelmente, uma grande parte da comunidade budista tibetana ocidental é composta por mulheres, algumas das quais têm desempenhado um papel significativo na tentativa de transformar a desigualdade de gênero dentro do budismo tibetano. Entre elas, destacamos: Jetsunma Tenzin Palmo, Jampa Tsedroen, Karma Lekshe Tsomo e Thubten Chodron (Yager, 2020).

Essa situação tem influenciado e sido influenciada pelas discussões em torno das abordagens legal e cultural à ordenação no budismo. Ambas as abordagens estão interligadas, afetando e sendo afetadas uma pela outra, e não operam de maneira isolada.

Essa interconexão contribuiu para as tensões observadas em ambas as abordagens, que se manifestam de três maneiras principais: a falta de consenso na abordagem legal sobre a legitimidade da ordenação de mulheres, as tensões entre ocidentais brancos e comunidades budistas locais, e a percepção de que o movimento por si só não tem sido suficiente para alterar significativamente o papel das mulheres no budismo (Yager, 2020).

Na discussão sobre patriarcado e gênero no contexto do budismo, é fundamental entender o patriarcado como um sistema de poder que transcende a esfera familiar,

influenciando as dinâmicas sociais e políticas. Essa visão expandida, enriquecida pelo movimento feminista, ressalta a dominação masculina em diversas áreas da vida, o que é essencial para analisar as estruturas patriarcais nas sociedades budistas. Ainda que os ensinamentos budistas muitas vezes promovam igualdade de gênero, observa-se uma divergência entre esses ideais e as práticas institucionais. Isso sugere a necessidade de uma abordagem mais crítica e reflexiva na aplicação desses princípios.

A contradição entre o que há no cânone e sua vivência realça a importância de estudos sobre gênero dentro do budismo para compreender não apenas a tradição, mas também o desafio às estruturas que sustentam desigualdades. Reconhecer e abordar essa lacuna é necessário para garantir que os princípios de equanimidade sejam refletidos nas práticas das comunidades budistas e se estendam além pela rede inter-relacional, influenciando positivamente a sociedade em geral.

A questão do ordenamento passa pela definição do que é ser uma monja budista. Nos países não budistas, a cabeça raspada, em especial das mulheres, e as vestes utilizadas podem chamar a atenção e despertar curiosidade ou mesmo aversão, já nos países budistas, a identificação gera um reconhecimento e respeito.

Mas além das questões de identificação nas diversas sociedades, uma monja possui dentro de sua tradição uma série de compromissos e de benefícios, como o acesso a ensinamentos. A respeitabilidade de um(a) monástico(a), seja masculino ou feminino, impacta no financiamento que a comunidade leiga provê. Dessa forma, para compreendermos por que é importante a discussão a respeito do restabelecimento do ordenamento feminino, faz-se necessário conhecer o que define uma monja.

1.2. O que é ser uma monja budista das tradições primitivas

O conceito sobre o que é uma monja budista, assim como os critérios que delineiam sua iniciação e reconhecimento, é um tema multifacetado dentro do contexto religioso e cultural, de um país que pouco conhece o budismo. No Brasil, apenas uma fração minúscula da população, correspondente a 0,13% segundo o Censo 2010 (IBGE, 2010), se identifica como praticante do budismo e a compreensão pública dessa tradição religiosa é limitada.

Frequentemente, o budismo é erroneamente associado apenas à figura estereotipada do “Buda da Fortuna”, um ícone popularizado como um monge gordinho, que distorce os ensinamentos e práticas autênticas do budismo. Nesse cenário, a aparição de uma monja (ou monge) budista, trajando vestes tradicionais, tende a provocar um estranhamento no imaginário coletivo. Isso se intensifica num país com domínio cristão intenso, moldado por radicalismos religioso, que rejeita o que lhe é estranho mesmo que o símbolo possa ser atribuído ao XIV Dalai Lama, que recebeu o Prêmio Nobel da Paz, contudo, por ser um ilustre desconhecido, causa aversão nesse cenário¹⁶.

Em uma perspectiva mais ampla, particularmente em âmbito internacional e nas comunidades budistas estabelecidas, a definição de uma monja é mais clara e ligada à Ética Normativa Budista (*Vinaya*) (Sujato, 2012). Dessa forma, o *vinaya*, o código monástico budista, desempenha um papel central na determinação dos critérios que definem uma monja.

Esse código estabelece não apenas as regras de conduta, mas também as diretrizes para a ordenação e manutenção do *status* monástico. Assim, a identidade de uma monja é reconhecida não somente por suas vestimentas externas, mas também pelo seu compromisso e adesão aos preceitos do *vinaya*. Isso ressalta a importância de entender as dimensões tanto externas quanto internas que compõem a identidade e o papel de uma monja no contexto do budismo.

Cada tradição budista diz possuir seu próprio código *vinaya*, porque há uma pequena diferença em alguns dos menores preceitos – apenas relativos às normas de comportamento –, já os preceitos maiores são idênticos nas tradições, diferenciando-se apenas o masculino do feminino, ou seja, a parte que enseja punições é idêntica.

Além disso, todos os preceitos provêm de uma raiz comum, pois foram proclamados pelo próprio Buda no século V a.C. Estima-se a existência de 18 códigos distintos de *vinaya*, porém, essa cifra poderia ascender a 36, caso se considere a diferenciação entre os códigos aplicáveis a homens e mulheres.

Os preceitos nos códigos *vinaya* são organizados de acordo com a gravidade das transgressões. As primeiras e mais importantes infrações são conhecidas como *pārājayika* (em sânscrito) ou *pārājikas* (em *pāli*) e significam transgressões que resultam na expulsão imediata do monge ou da monja da comunidade monástica.

¹⁶ Não vamos entrar nos aspectos simbólicos e funcionais que caracterizam as vestimentas monásticas no budismo, porque cada tradição, ao longo dos séculos, desenvolveu características próprias, o que foge ao escopo do presente trabalho.

A etimologia da palavra reflete a severidade dessa punição, pois alude à ideia de "cortar a cabeça" e simboliza que não há retorno ou redenção para quem comete tais faltas. Após as faltas passíveis de expulsão, encontram-se as regras que implicam suspensão temporária das atividades monásticas, conhecidas como *saṃghāvaśesa* (em sânscrito) ou *saṃghātiśesa* (em *pāli*) (Holt, 1999).

Os conjuntos de preceitos apresentam variações entre o masculino e o feminino, sendo o número de preceitos femininos superior. Além disso, esses conjuntos possuem uma parte dos preceitos comuns a ambos os gêneros. Seguem-se a estas, outras normas de conduta.

Os preceitos seguintes são *Aniyatatas*, presentes apenas no código masculino, são classificados como do tipo “indeterminados” e versam sobre condutas lascivas dos monges, observa-se que as mulheres não possuem essa classe de preceitos. As próximas classes são consideradas preceitos menores, eles dependem da intenção do agente da ação e das circunstâncias em questão, são as *naihsargika-pāyantika* (*nihsargiya pācittiya*) e *payantika* (*pācittiya*), normalmente essas penalidades são de advertências e têm impacto maior apenas quando se tornam recorrentes. As *śaikṣa* são ainda menos importantes e são diretrizes de conduta, com uma natureza de impacto menor. Por fim, as *adhikaraṇasamatha* não são penalidades, mas normas de como resolver disputas (Holt, 1999).

Quando se comparam os preceitos do *vinaya* em diferentes tradições budistas (Theravāda, Dharmagupta e Mūlasarvāstivāda) para monges e monjas, destaca-se que as variações ocorrem principalmente nos preceitos menores.

As regras mais graves – como os *pārājika* que levam à expulsão – e os *saṅghādisesa* – que requerem confissão e penitência – são consistentes entre as tradições, com 4 regras para monges e 8 para monjas nos *pārājika*, e 13 para monges e 17 para monjas nos *saṅghādisesa*.

Já os *nissaggiya pācittiya*, relacionados à renúncia de itens adquiridos de forma inadequada, mantêm-se constantes com 30 regras para monges em todas as tradições, mas variam ligeiramente para monjas. As maiores diferenças aparecem nos *pācittiya*, que exigem confissão para transgressões menores, e nos *śaikṣa*, que tratam de comportamento e etiqueta, com uma variação maior: por exemplo, as monjas no Theravāda têm mais regras *pācittiya* e *śaikṣa* em comparação com os monges.

As regras para resolução de disputas (*adhikaraṇasamatha*) e as regras indeterminadas (*aniyata*) são uniformes entre todas as tradições. Essas variações refletem

adaptações culturais e contextuais de cada tradição, sem alterar as regras fundamentais do comportamento monástico (Clarke, 2015)¹⁷.

Para promover o entendimento das diferenças dos *vinaya* masculino e feminino, temos que compreender os preceitos mais graves, conhecidos como *pārājika* (*pārājayika*), que resultam em expulsão imediata da ordem monástica. Para os monges (masculino), há quatro preceitos principais: a proibição de envolvimento em intercursos sexual, roubo, homicídio, e mentir sobre possuir poderes sobre-humanos (Brahmali, 2021). Já para as monjas (feminino), além desses quatro preceitos, existem quatro adicionais, totalizando oito regras. Os preceitos extras incluem: ter contato físico acima dos joelhos com um homem, ocultar as ofensas cometidas por outra monja, seguir alguém que foi expulso da ordem e permitir que um homem a toque em partes inapropriadas, conforme a regra das oito partes (Brahmali, 2021). Essas regras adicionais refletem preocupações específicas com a integridade e a segurança das monjas, além de enfatizarem a necessidade de manter a pureza e a disciplina dentro da comunidade monástica feminina.

Os preceitos *saṅghādisesa* do *vinaya* são infrações graves, mas não tão severas quanto os *pārājika*, e requerem confissão e penitência para a reabilitação do(a) monástico(a).

Para os monges, há 13 regras listadas, que incluem a emissão de sêmen, contato físico inapropriado com uma mulher, uso de discurso indecente, e encorajar ou servir como intermediário para encontros sexuais. Outros preceitos tratam de construção de cabanas e moradias, gestão de raiva, causar divisão na *saṅgha*, e seguir alguém que tenha causado tal divisão, além de ser difícil de corrigir e corromper uma família (Brahmali, 2021).

Para as monjas, há um conjunto de 17 regras. Elas incluem várias que são específicas à condição feminina dentro da comunidade monástica – como tomar ações legais (jurídicas), ordenar uma criminosa, andar sozinha por uma estrada e readmitir alguém expulso. Outras regras abordam a recepção de comida com intenções lascivas, encorajar o recebimento de comida com tais intenções e renunciar ao treinamento monástico (Brahmali, 2021). Além disso, há regras adicionais sobre más companhias, receber comida sem pedir esmolas e a distribuição de roupas. Essas regras refletem a necessidade de manter a disciplina, a integridade e a segurança dentro da comunidade

¹⁷ Essas informações foram compiladas em uma tabela, para facilitar a visualização, que está no Anexo 2 – Compilação dos preceitos do *vinaya*.

monástica, com uma ênfase particular nas interações sociais e nas ações que poderiam comprometer a harmonia e a pureza do grupo¹⁸.

Adiante, existem as faltas menores, nas quais os diversos códigos *vinaya* diferem. Essa diversidade se manifesta tanto na comparação entre códigos masculinos e femininos de uma mesma tradição quanto entre as tradições distintas. Devido a essas variações, observa-se que, nas tradições remanescentes, o número global de preceitos muda: na tradição Theravāda, os homens seguem 227 preceitos, enquanto as mulheres seguem 311; na tradição Dharmagupta, são 250 preceitos para homens e 348 para mulheres; e na tradição Mūlasarvāstivāda, são 262 preceitos para homens e 371 para mulheres.

Se há diferenças entre os códigos, por que os consideramos iguais? Preliminarmente, é necessário entender que os códigos, mesmo apresentando diferenças entre o masculino e o feminino, guardam uma semelhança dentro dos aspectos que são possíveis. Preceitos e explicações que aparecem em ambos os códigos são iguais, ou seja, monges e monjas abstêm-se de relações sexuais pelo mesmo motivo, assim como não roubam ou furtam pela mesma razão. Isso pode ser percebido, por exemplo, no código monástico Theravāda, na explicação sobre a definição do que ser um monge *bhikkhu* e do que é ser uma monja *bhikkhunī*. Essa explicação aparece no detalhamento do preceito.

No caso masculino é apresentado:

Diz-se um monge:

[1] Chama-se monge aquele que vive de esmolas; [2] aquele que adotou a vida de mendicância; aquele que vive com o manto de retalhos; [3] aquele que vive como asceta; [4] aquele que aceitou o caminho de um monge; [5] um monge ordenado pela expressão “venha ó monge”; [6] aquele que foi ordenado completamente com o refúgio triplo; [7] aquele que é virtuoso; [8] aquele que o é por ser valioso; [9] aquele que ainda está em treinamento; [10] aquele que completou seu treinamento; [11] aquele que foi ordenado em um ato unânime e inabalável, digno de posição, realizado pela comunidade monástica, seguindo o procedimento de decisão. [12] Qualquer monge que tenha sido ordenado em um ato unânime, inabalável, e digno, realizado pela comunidade monástica seguindo o procedimento de decisão específico, este é o monge visado neste contexto.¹⁹ (Methunadhamma, 2005, *grifo no original, tradução nossa*)

¹⁸ Essas informações foram compiladas em uma tabela, para facilitar a visualização, constantes do Anexo 3, *pārājika*, e Anexo 4, *saṅghāvaseṣa*.

¹⁹ **Bhikkhūti** / [1] *bhikkhakoti bhikkhu*, [2] *bhikkhācariyaṃ ajjhupagatoti bhikkhu*, [3] *bhinnapaṭadharoti bhikkhu*, *samaññāya bhikkhu*, [4] *paṭiññāya bhikkhu*, [5] *ehi bhikkhūti bhikkhu*, [6] *tīhi saraṇagamanehi upasampannoti bhikkhu*, [7] *bhadro bhikkhu*, [8] *sāro bhikkhu*, [9] *sekho bhikkhu*, [10] *asekho bhikkhu*, [11] *samaggena saṅghena ñatticatutthena kammaṇa akuppena thānārahena upasampannoti bhikkhu*. [12] *Tatra yvāyaṃ bhikkhu samaggena saṅghena ñatticatutthena kammaṇa akuppena thānārahena upasampanno, ayaṃ imasmim atthe adhippeto bhikkhūti*.

E no caso feminino:

Diz-se uma monja:

[1] Chama-se monja aquela que vive de esmolas; [2] aquela que adotou a vida de mendicância; [3] aquela que vive com o manto de retalhos; [4] aquela que vive como asceta; aquela que aceitou o caminho de uma monja; [5] uma monja ordenado pela expressão “venha ó monja”; [6] aquela que foi ordenada completamente com o refúgio triplo; [7] aquela que é virtuosa; [8] aquela que o é por ser valiosa; [9] aquela que ainda está em treinamento; [10] aquela que completou seu treinamento; [11] aquela que foi ordenada em um ato unânime e inabalável, digna de posição, realizado pela comunidade monástica dupla, seguindo o procedimento de decisão. [12] Qualquer monja que tenha sido ordenada em um ato unânime, inabalável, e digno, realizado pela comunidade monástica dupla seguindo o procedimento de decisão específico, esta é a monja visada neste contexto.²⁰ (Ubbhajāṇumaṅḍalikā, 2005, *grifo no original, tradução nossa*)

Observamos que em boa parte das definições as diferenças do que é um monge e uma monja são referentes às declinações de gênero e, no caso feminino, temos a diferença no tocante à necessidade da comunidade dupla, observada nas frases 11 e 12, na explicação de como se ordenar conforme ritual. Por que na ausência do código feminino podemos utilizar a definição do código masculino? Porque este é o recurso utilizado pela própria tradição, *bhikkhu* Brahmali (2021) nos preceitos que são comuns a homens e mulheres, ele não os retraduz, simplesmente vincula, porque a explicação seria a mesma, com a mesma história de introdução, e assim por diante. Assim, expandimos essa questão aos demais pelo mesmo entendimento.

Dessa forma, dentro de um código de preceitos iguais, há definições iguais. Mas e quando verificamos entre as tradições?

Nesse caso, analisamos que existem algumas diferenças. Elas não são encontradas no corpo principal do preceito, ou seja, em nenhuma dessas tradições um(a) monástico(a) poderia não ser celibatário ou estaria livre para tomar aquilo que não lhe foi dado (roubo ou furto), mas no prelúdio do preceito, ou seja, na história que o antecede, aparecem

²⁰ **Bhikkhunī** / [1] *bhikkhikāti bhikkhunī*; [2] *bhikkhācariyaṃ ajjhupagatāti bhikkhunī*; [3] *bhinnapaṭadharāti bhikkhunī*; [4] *samaññāya bhikkhunī*; [5] *paṭiññāya bhikkhunī*; [6] *ehi bhikkhunīti bhikkhunī*; [7] *tīhi saraṇagamanehi upasampannāti bhikkhunī*; [8] *bhadrā bhikkhunī*; [9] *sārā bhikkhunī*; [10] *sekhā bhikkhunī*; *asekhā bhikkhunī*; [11] *samaggena ubhato saṅghena ñatticatutthena kammena akuppena ṭhānārahena upasampannāti bhikkhunī*. [12] *Tatra yāyaṃ bhikkhunī samaggena ubhato saṅghena ñatticatutthena kammena akuppena ṭhānārahena upasampannā, ayaṃ imasmim atthe adhippetā bhikkhunīti*.

pequenas modificações, assim como na parte das explicações. Então, resta-nos investigar como se define um(a) monástico(a) nessas tradições.

A tradição Dharmagupta no *bhikṣuṇī vinaya sutta*, ao descrever quem são as monjas, diz:

‘A *bhikṣuṇī*’: existe a *bhikṣuṇī* pelo nome²¹, a *bhikṣuṇī* pela aparência²², a *bhikṣuṇī* pela afirmação²³, a *bhikṣuṇī* pela saudação²⁴, a *bhikṣuṇī* pela mendicância²⁵, a *bhikṣuṇī* por usar os trajes de retalhos²⁶, a *bhikṣuṇī* por destruir as impurezas²⁷, e a *bhikṣuṇī* ordenada²⁸ que obteve uma posição com a realização do *jñapticaturtha karman* de acordo com as regras. Aqui, se uma *bhikṣuṇī* foi ordenada, se ela obteve uma posição com a realização do *jñapticaturtha karman* de acordo com as regras, e se ela vive de acordo com a conduta de uma *bhikṣuṇī*, este é o significado de uma *bhikṣuṇī*.²⁹ (Heirmann, 2002, p. 244, tradução nossa)

Observamos uma diferença entre aqueles e aquelas que são considerados monásticos(as) pela tradição³⁰, no entanto, nota-se que se trata de uma classificação que abarca muitas possibilidades que vão além do modo aceito na atualidade – que são os monges e monjas que são ordenados conforme os ritos, que prescrevem forma, número de membros de cada comunidade e outros requisitos.

Já as definições de monge dentro do *vinaya* Mūlasarvāstivāda são diferentes. O *Mūlasarvāstivādivinaya Bhikṣuvibhaṅga* diz:

Na palavra ‘qualquer *bhikṣu*’ (no *śikṣāpada* da primeira regra *pārājika*), existem quatro classes de *bhikṣu*: um *bhikṣu* apenas no nome (*saṃjñābhikṣu*), um autodenominado *bhikṣu* (*pratijñābhikṣu*), uma pessoa chamada *bhikṣu* porque ele mendiga (*bhikṣata iti bhikṣuḥ*) e uma pessoa que é chamada *bhikṣu* porque cortou a contaminação (*bhinna-kleśatvād bhikṣuḥ*).³¹ (Mūlasarvāstivādivinaya *apud* Sasaki, 2018, p. 363, tradução nossa, grifo no original)

²¹ *saṃjñābhikṣu* (m), *saṃjñābhikṣuṇī* (f) (Heirmann, 2002, p. 297).

²² *samaṇo bhikṣu* (m), *samaṇā bhikṣuṇī* (f) (Heirmann, 2002, p. 297).

²³ *prajñābhikṣu* (m), *prajñābhikṣuṇī* (f) (Heirmann, 2002, p. 297).

²⁴ *ehibhikṣu* (m), *ehibhikṣuṇī* (f) (Heirmann, 2002, p. 297).

²⁵ *bhikṣatā iti bhikṣu* (m), *bhikṣatā iti bhikṣuṇī* (f) (Heirmann, 2002, p. 298).

²⁶ *bhinnapatadhāro bhikṣu* (m), *bhinnapatadhārā bhikṣuṇī* (f) (Heirmann, 2002, p. 298).

²⁷ *bhinnakleśavād bhikṣu* (m), *bhinnakleśavād bhikṣuṇī* (f) (Heirmann, 2002, p. 298).

²⁸ *upasampanna* (m), *upasampannā* (f) (Heirmann, 2002, p. 298).

²⁹ ‘A *bhikṣuṇī*’: *there is the bhikṣuṇī by name, the bhikṣuṇī by appearance, the bhikṣuṇī by assertion, the bhikṣuṇī by greeting, the bhikṣuṇī by begging, the bhikṣuṇī by wearing the patchwork robes, the bhikṣuṇī by destroying the defilements, and the ordained bhikṣuṇī who obtained a position with the accomplishment of the jñapticaturtha karman in accordance with the rules. Here by, if a bhikṣuṇī has been ordained, if she has obtained a position with the accomplishment of the jñapticaturtha karman in accordance with the rules, and if she lives in accordance with the conduct of a bhikṣuṇī, this is the meaning of a bhikṣuṇī.*

³⁰ Essas diferenças são planilhadas no Anexo 5 – Comparação das definições de monástico.

³¹ *In the word “whatever bhikṣu” (in the śikṣāpada of the first pārājika rule), there are four classes of bhikṣu: a bhikṣu in name only (saṃjñābhikṣu), a self-styled bhikṣu (pratijñābhikṣu), a person called bhikṣu*

O *śikṣāpada*, é a parte do *vinayasutra* (*vinayasutta*) que explica as definições dos termos utilizados na elaboração do preceito, esse parágrafo é o que foi utilizado nas versões Theravāda e Dharmagupta. Observamos que o texto Mūlasarvāstivāda é menos amplo, mesmo assim ele inclui como monásticos(as) não somente aqueles e aquelas que obtiveram seus votos mediante um rito determinado – na verdade esse trecho nem cita esse tipo de monge/monja –, mas sim aqueles que apresentam determinadas qualidades.

Quando nos deparamos com as definições do que são cada tipo de monástico(a), procuramos em nosso arcabouço de conhecimento um significado que muitas vezes não corresponde à visão da tradição a respeito do que é aquela classe de monge ou monja. Por exemplo, o primeiro tipo, um monge pelo nome, pode que se tratar de pessoas que são identificadas como monásticos, mesmo sem a investidura da tradição, ou seja, são monges e monjas apenas pelo nome.

Contudo, essa interpretação está equivocada e, para que seja possível compreendê-la, exploraremos o comentário ao *vinaya* elaborado por Buddhagosha³², em sua obra *Samantapāsādikā* (Adornada por todos os lados) – considerado o mais importante comentário ao *vinaya* dessa tradição. No capítulo “Comentário sobre a Seção das Regras de Derrota (*Pārājikakaṇḍa-aṭṭhakathā*)”, no tópico “Comentário sobre palavras dignas de monges (*Bhikkhupadabhājanīyavaṇṇanā*³³)”, é dito que as definições de um monge são aplicadas a todos, sejam novos ou de idade avançada, noviços ou experientes, de qualquer casta, de qualquer cor de pele (*Bhikkhupadabhājanīyavaṇṇanā*, linhas 1-21).

Existe uma relação entre os tipos de monástico citados no *vinayasutta* Theravāda³⁴ e o comentário de Buddhagosha. O primeiro tipo, [1] aquela que vive de esmolas (*bhikkhikāti bhikkhunī*) (*Bhikkhupadabhājanīyavaṇṇanā*, linhas 22-23), é a monja que renuncia a todas as posses e vive exclusivamente de doações. Mesmo que não obtenha doações, a monja deve se manter firme em seu propósito, recorrendo à bondade de seus colegas da comunidade para obter seu sustento, a nobre forma de pedir é essa.

because he begs (bhikṣata iti bhikṣuḥ) and a person who is called bhikṣu because he has cut off the defilement (bhinna-kleśatvād bhikṣuḥ).

³² Buddhaghosa foi um monge budista do século V d.C., renomado por seu papel na sistematização do pensamento Theravāda. Autor de obras fundamentais como o *Visuddhimagga* (Caminho da Purificação) e o *Atthakatha* (Comentários sobre o Cānone Pāli), ele é essencial para a interpretação e preservação das escrituras Theravāda. Suas contribuições moldaram a compreensão e a prática budista no sudeste asiático.

³³ O tópico *Bhikkhupadabhājanīyavaṇṇanā*, foi traduzido na íntegra e consta no Anexo 6 – *Bhikkhupadabhājanīyavaṇṇanā*. Quando feitas referências aos números das linhas no comentário, eles se referem à numeração utilizada na tradução.

³⁴ Essa numeração pode ser facilmente acessada no Anexo 5 – Comparação entre as definições de monásticos.

O segundo tipo, [2] aquela que adotou a vida de mendicância (*Bhikkhupadabhājanīyavaṇṇanā*, linhas 24-27), é aquela pessoa que é reconhecida como alguém que adotou essa prática, ao se comprometer com a prática de mendicância conforme os ensinamentos do Buda. Isso significa que qualquer indivíduo que renuncia a um acúmulo pequeno ou grande de riquezas e à vida doméstica, escolhe uma vida sem lar, deixando de lado atividades como cuidar do gado e optando por viver apenas com o manto monástico, essa pessoa é identificada como monástica.

Essa monja, por depender de doações para sua subsistência e mesmo consumindo alimentos dentro do monastério, mantém sua identidade de mendicante. Além disso, confiar na alimentação obtida por meio da mendicância e sentir o entusiasmo que vem com a renúncia reafirma seu compromisso com a prática de mendicância.

O terceiro tipo, [3] aquela que vive com o manto de retalhos (*bhinnapaṭadharāṭi bhikkhunī*) (*Bhikkhupadabhājanīyavaṇṇanā*, linhas 27-38), é aquela que se veste com um pano que foi alterado em termos de preço ou cor, essa pessoa é conhecida como uma portadora de panos divididos. Esse pano dividido é explicado em termos da diferença de valor que acontece quando ocorre o corte com uma faca no tecido da mesma forma que um tecido, mesmo avaliado em mil, ao ser cortado em pedaços com uma faca, é considerado de valor dividido.

Outro fator é a diferença na sensação do tecido que ocorre pela costura com uma agulha, porque mesmo que um pano seja suave ao toque, ao ser costurado, adquire uma sensação dividida, tornando-se áspero. Ainda, mais um fator para considerar o pano dividido é a diferença de cor percebida através do trabalho com uma agulha, a sujeira das mãos e os tratamentos finais. Mesmo um pano sendo muito limpo, ao ser submetido ao processo de costura, ele perde sua cor original e torna-se de cor dividida.

Portanto, usar um pano dividido por esses três métodos ou vestir roupas de cor açafraão distintas das usadas por leigos e leigas é o que caracteriza uma monja que adotou a prática de mendicância.

As primeiras vestes monásticas eram feitas de tecidos rejeitados, em especial aqueles que envolviam cadáveres. Esses panos eram cozidos com açafraão para matar fungos e bactérias e adquiriam a cor amarela alaranjada, disso deriva a expressão “manto cor de açafraão”. Para confecção dos mantos, era necessário remendar os tecidos e emendar partes, o que proporcionava a confecção com retalhos ou manto de retalhos.

Com o crescimento da comunidade, a prática de usar tecidos rejeitados foi abandonada, mas o aspecto de se vestir com roupas simples, baratas e sem valor

permaneceu. Dessa forma, o uso de panos divididos simboliza a rejeição de valores materiais e a adoção de uma vida de simplicidade.

Esse elemento reflete o desapego dos monges e monjas das distinções sociais e econômicas, promovendo uma identidade baseada na renúncia. Além disso, a diferença de valor, sensação e cor nos panos não é apenas uma questão de estética, mas a lembrança constante ao monástico da renúncia e, também, é um meio de cultivar a desidentificação com a busca por elogios, reconhecimento, posição.

O quarto tipo, [4] aquela que vive como asceta (*samaññāya bhikkhunī*) (*Bhikkhupadabhājanīyavaṇṇanā*, linhas 39-41), remete ao termo *samaññāyāti* que significa uso convencional ou a designação por um termo específico. Isso significa que por meio dessa designação, certas pessoas são identificadas como monásticos(as). Assim, mesmo ao convocar ou ao contar monges e monjas, é comum incluir os noviços e noviças na contagem, referindo-se a eles e elas como cem ou mil monges.

Esse tipo de monástico(a) destaca a diversidade de interpretações e práticas dentro da comunidade monástica. A inclusão de noviços e noviças sob a denominação de monges reflete uma perspectiva abrangente da identidade monástica, o que sugere que a comunidade budista, no tempo do comentário de Buddhagosa (séc. V d.C.), valorizava a intenção e o compromisso com a vida monástica, além das formalidades da ordenação.

Até 2024, em países budistas do Oriente, qualquer pessoa que esteja trajando os mantos monásticos e tenha a cabeça raspada receberá o tratamento como um monástico pela população. Por outro lado, esse aspecto também mostra a importância da prática e da fé pessoal sobre os critérios externos de reconhecimento.

O quinto tipo, [5] aquela que aceitou o caminho de uma monja (*paṭiññāya bhikkhunī*) (*Bhikkhupadabhājanīyavaṇṇanā*, linhas 42-46), inclui a palavra *paṭiññāyāti* que se refere ao reconhecimento pessoal ou à autodeclaração. É através desse reconhecimento próprio que algumas pessoas se identificam como monásticos. Há situações em que se pergunta: quem está aqui? A resposta: eu, amigo, sou um monge (ou monja). Elas demonstram a aplicação desse conceito.

Este é um exemplo da reivindicação justa que foi expressa pelo venerável Ānanda, que se identificava como um monge. No entanto, à noite, pode-se observar que indivíduos de má conduta, ao serem questionados: quem está aqui? Responderem falsamente: somos monges. Assim, estão fazendo uma reivindicação injusta.

A autoidentificação evidencia a relevância da sinceridade e da autenticidade na jornada espiritual. A referência ao venerável Ānanda enfatiza que a verdadeira adesão aos

princípios monásticos é um reflexo de convicções pessoais, independentemente da percepção ou validação por outros. Isso ressalta a noção de que a identidade monástica é fundamentalmente uma questão de vivência interna dos preceitos budistas.

Contudo, a menção a indivíduos que se identificam falsamente como monges em situações específicas pode introduzir a uma discussão sobre ética e conduta dentro da comunidade monástica. A distinção feita por Buddhagosa não apenas aborda as questões de autenticidade e representação, mas também reflete sobre a responsabilidade e as expectativas associadas ao papel monástico.

A abordagem compassiva da comunidade em lidar com transgressões, preferindo métodos corretivos ao invés de punitivos, exemplifica a aplicação prática dos valores budistas de compaixão e compreensão. No tempo do Buda, séc. V a.C., uma pessoa que fosse pega roubando seria punida com a morte, mas o respeito da população aos monges e monjas poderia poupar sua vida.

Um exemplo é a história do assassino Angulimada, acusado de matar muitas pessoas, ele foi convertido pelo Buda e adentrou à ordem. O rei Pasenadi, ao saber que o bandido estava no monastério, reuniu sua tropa para capturá-lo e puni-lo, mas ao ver sua conversão poupou sua vida e o deixou seguir o caminho monástico (Aṅgulimālasutta, 2018).

Essa perspectiva oferece *insights* sobre a dinâmica interna da comunidade monástica e os princípios que guiam a conduta e a correção de comportamentos inadequados.

O sexto tipo, [6] uma monja ordenada pela expressão “venha ó monja” (*ehi bhikkhunīti*) (*Bhikkhupadabhājanīyavaṇṇanā*, linhas 47-51), refere-se ao chamado feito pelo Bagavā³⁵ – venha, ó monge (*ehi bhikkhū*) – pelo qual uma pessoa atinge o estado monástico e recebe a ordenação completa através dessas simples palavras de convite.

O Buda, ao perceber que uma pessoa está apta e possui todas as qualidades necessárias para a vida de celibatário(a), retira a mão direita de suas vestes amarelas e proclama: Venha, monge, pratique a vida santa para a completa cessação do sofrimento. Com esse convite, a identidade leiga da pessoa deixa de existir e ela recebe tanto a renúncia quanto a ordenação completa. Assim, essa pessoa se torna um(a) monástico(a), agora vestido(a) com o manto de cor açafrão, simbolizando sua nova vida de dedicação espiritual.

³⁵ *Bagavā* é um dos epítetos do Buda, normalmente traduzido por Abençoado.

Essa forma de ordenação existiu apenas enquanto o Buda estava vivo, porque o tipo de ordenamento, aquele de uma monja ordenada pela expressão “venha ó monja”, necessita que o Buda faça essa convocação.

Segundo o *vinaya Mahākhanda* (2014), esse processo de perceber que a pessoa estava apta significava que ela havia ouvido do Buda sobre as Quatro Nobres Verdades³⁶ e adquirido certa compreensão delas, assim, ela se tornava capaz de adentrar à ordem dos renunciantes. Esta foi a forma que os primeiros cinco ascetas adentraram e fundaram a ordem (Dhammacakkappavattanasutta, 2005; 2018), assim como o jovem Yasa (*Vinaya Mahākhanda*, 2014, p. 70), além de outras pessoas que entraram dessa forma e são citadas pelo cânone – o *Bhikkhupadabhājanīyavaṇṇanā* (linha 64) cita 27300 monges ordenados por essa fórmula.

Entretanto, com o crescimento da comunidade, essa forma de ordenamento tornou-se impraticável, pois ela exigia que o(a) candidato(a) se deslocasse até o local em que o Buda se encontrava. Além disso, os primeiros mestres haviam sido formados e enviados para divulgar o *dharma*, começaram a converter discípulos(as), que desejavam adentrar a ordem monástica e precisavam ser ordenados(as). Assim, surge uma nova forma de ordenamento, que seria pela tomada de refúgio e nos leva ao sétimo tipo de monja, [7] aquela que foi ordenada completamente com o refúgio triplo (*tīhi saraṇagamanehi upasampannāti*).

Nesse caso, Buddhagosa, no *Bhikkhupadabhājanīyavaṇṇanā* (linha 66), apenas nos diz que a pessoa teria proferido a frase: busco refúgio no Buda... como a forma de ordenamento. O *Vinaya Mahākhanda* (2014), em seu capítulo XVIII (p. 87), explica que, naquela época, monges de diversas regiões estavam trazendo pessoas que desejavam a entrada na vida monástica e a ordenação completa, pensando que o Buda deveria conceder pessoalmente essas cerimônias. Isso resultava em cansaço tanto para os monges quanto para aqueles que buscavam a ordenação.

O Buda percebeu a necessidade de facilitar esse processo. Ele decidiu permitir que os próprios monges, independentemente da região em que estivessem, pudessem realizar as cerimônias de ordenação, então, reuniu a comunidade monástica e explicou sua nova decisão. Ele instruiu que, a partir daquele momento, os monges poderiam conceder a

³⁶ As Quatro Nobres Verdades são o alicerce fundamental dos ensinamentos budistas, proclamadas em seu primeiro Sermão, “Sermão do Giro da Roda do Dharma” (Dhammacakkappavattanasutta), o Buda explica sobre o sofrimento que começa em sua existência, depois passa por sua origem e, por fim, explica o caminho para a cessação do sofrimento, que é o Nobre Caminho Óctuplo (França, 2024).

entrada na vida monástica e a ordenação completa em qualquer local, que deveria seguir o seguinte procedimento: primeiro, os candidatos deveriam raspar o cabelo e a barba, vestir-se com roupas monásticas, arrumar a veste superior sobre um ombro, prestar reverência aos pés dos monges, sentar-se sobre os calcanhares e, com as mãos em saudação respeitosa, recitar a fórmula de refúgio: *Busco refúgio no Buda, busco refúgio no dharma, busco refúgio na saṅgha* (repetindo por três vezes).

No budismo Theravāda, os Três Refúgios (*Tisarāṇa*) simbolizam o compromisso com o caminho budista. Tomar refúgio no Buda (*Buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi*) significa reconhecer Siddhārtha Gautama como o Buda, o desperto, cujas qualidades de sabedoria e compaixão guiam os praticantes. Esse refúgio inspira a seguir seu exemplo em busca do despertar.

Já tomar refúgio no *dharma* (*Dhammaṃ saraṇaṃ gacchāmi*) refere-se aos ensinamentos do Buda, vistos como caminho e metodologia que levam à libertação do sofrimento. Os(as) praticantes se comprometem a estudar e aplicar esses ensinamentos em suas vidas, cultivando sabedoria, ética e concentração.

Tomar refúgio na *saṅgha* (*Saṅghaṃ saraṇaṃ gacchāmi*) implica confiar e buscar apoio na comunidade de praticantes que seguem o caminho do Buda. A *saṅgha* – composta por monges, monjas e, leigos e leigas comprometidos – é vista como guardiã dos ensinamentos e exemplo de vida ética.

O oitavo tipo de monja, [8] aquela que é virtuosa (*bhadrā*), é definida de forma simples, já que “*Bhadro* significa inofensivo” (Bhikkhupadabhājanīyavaṇṇanā, linha 89). Buddhagosa não nos fornece maiores detalhes, contudo, o inofensivo nos remete ao conceito de não-violência (*Ahiṃsā/Ahimsa*).

A abstenção de ferir outros seres e lhes causar danos aparece em diversos pontos da escritura. No *vinaya*, ele aparece em preceitos que versam sobre causar dano aos seres sencientes, indo do matar um ser humano (Manussaviggaha, 2021) ao ferir intencionalmente os animais (Sañcicca, 2021). Nos sermões, essa instrução também aparece, em uma deles, um brâmane chamado Bhāradvāja, que era conhecido como o inofensivo, diz ao Buda que ele era inofensivo e recebeu um ensinamento sobre a não-violência (Ahimsakasutta, 2018).

O nono tipo de monja, [9] aquela que o é por ser valiosa (*sārā*) (Bhikkhupadabhājanīyavaṇṇanā, linha 91-92), é descrito por sua raridade ou valor por estar livre de impurezas, como os tecidos de cor azul.

Na época do Buda, o pigmento azul era extremamente raro e valorizado, assim como as qualidades de um monge e monja verdadeiramente virtuoso(a). Essa comparação serve para enfatizar a distinção entre aqueles(as) que são superficialmente reconhecidos como virtuosos(as) e aqueles(as) que são genuinamente valorizados(as) por sua pureza interna e pela ausência de impurezas e corrupções. A cor azul, por ser distinta e facilmente identificável, simboliza a clareza e a distinção das virtudes que caracterizam um verdadeiro perfeito (*arahant/arhat*).

Um perfeito (*arahant/arhat*), conforme descrito no *Arahantasutta* (2005), é um ser que alcançou o despertar e a libertação do ciclo de renascimentos. Ele compreende profundamente que todos os fenômenos condicionados (forma, sensação, percepção, formações mentais e consciência) são impermanentes, insatisfatórios e não têm um eu inerente. Com essa visão, um perfeito se desilude dos agregados da existência, o que leva ao fim do desejo e à liberdade total. Eles vivem sem apegos, sem anseios ou ilusões, manifestando serenidade e pureza. Em suas realizações, eles declaram a supremacia dos despertados no mundo, sendo considerados os mais elevados entre os seres.

O décimo tipo, [10] aquela que ainda está em treinamento (*sekhā*), se refere aos aprendizes que treinam nas três práticas consideradas nobres e estão junto de pessoas comuns virtuosas (*Bhikkhupadabhājanīyavaṇṇanā*, linhas 93-94).

Os três treinos superiores são a disciplina moral (*sila*), a meditação (*samādhi*) e o conhecimento da realidade (*prajñā*) (Tsongkhapa, 2013). Esse termo abarca aqueles(as) que acabam de começar a jornada ou que, embora possam exibir um nível considerável de virtude, ainda estão na jornada para erradicar as não virtudes e alcançar o despertar.

A inclusão de pessoas comuns virtuosas junto com os que estão em treinamento ressalta a universalidade e a acessibilidade do caminho budista, e indica que o exercício das três práticas nobres não se restringe exclusivamente à comunidade monástica, mas está aberta a todos que aspirem ao desenvolvimento espiritual.

O *Sekhasutta* (2005) detalha o que seria o discípulo em treinamento e esse ensinamento é dado pelo monge Ānanda, que explica que aquele em treinamento é:

(...) o nobre discípulo é completo em virtude, guarda as portas dos sentidos, conhece a medida na alimentação, dedica-se à vigilância, está equipado com os sete fatores do *Dhamma*, e obtém sem dificuldade, sem demora, os quatro *jhānas*, que são

estados de contentamento visíveis aqui e agora.³⁷ (Sekhasutta, 2005, *tradução nossa*)

Ser completo em virtudes significa que um discípulo nobre segue rigorosamente os preceitos monásticos, buscando esmolas em locais apropriados e mantendo um comportamento exemplar, percebendo riscos até nas menores infrações e aderindo estritamente aos preceitos assumidos. Esse discípulo protege suas portas sensoriais, evitando se envolver excessivamente com os estímulos visuais, auditivos, olfativos, gustativos, táteis e mentais, e controlando as reações de cobiça e desagrado que tais estímulos podem despertar. (Sekhasutta, 2005)

A moderação na alimentação é praticada com o entendimento de que a comida serve para sustentar o corpo e apoiar a prática espiritual, não para prazer ou embelezamento. O compromisso com a vigília é demonstrado através da prática intensiva de meditação, tanto caminhando quanto sentado durante o dia e a noite, além de momentos de descanso consciente na postura do leão, seguidos por mais meditação até o amanhecer. Além disso, o discípulo nobre cultiva sete qualidades positivas, incluindo uma fé profunda no despertar do Buda, reconhecendo-o como um mestre perfeito e um guia supremo para seres humanos e deuses (Sekhasutta, 2005).

Dessa forma, é por praticar esses treinamentos que uma pessoa é considerada um discípulo em treinamento, isso se aplica principalmente aos(as) monásticos(as) em seu começo de jornada, mas é um caminho de desenvolvimento que irá percorrer toda a jornada. Os treinamentos não são abandonados em nenhum momento. O que ocorre é que com o domínio deles, passa-se a adentrar outras práticas e com isso galgar passos no desenvolvimento.

O décimo primeiro tipo de monja, [11] aquela que completou seu treinamento (*asekhā*), é a monja que sobrepujou as práticas do treinamento, estabeleceu no fruto mais elevado, ou seja, como um perfeito, e não tinha mais nada para aprender (Bhikkhupadabhājanīyavaṇṇanā, linha 95).

Ter completado o treinamento e alcançado o estado de um perfeito (*arahant*) significa que o(a) celibatário(a) possui qualidades que o tornam digno(a) de oferendas destinadas aos deuses, digno(a) de hospitalidade, digno(a) de doações religiosas, digno(a) de veneração com as mãos unidas, é o campo supremo de mérito para o mundo.

³⁷ (...) *ariyasāvako sīlasampanno hoti, indriyesu guttadvāro hoti, bhōjane mattaññū hoti, jāgariyam anuyutto hoti, sattahi saddhammehi samannāgato hoti, catunnam jhānānam ābhicetasikānam diṭṭhadhammasukhavihārānam nikāmalābhī hoti akicchālābhī akasiralābhī.*

As cinco qualidades necessárias para isso tratam de possuir todo o espectro da ética do mestre, da imersão profunda, da sabedoria, da liberdade, do conhecimento e da visão dessa liberdade. Um celibatário (*bhikkhu*) que detém essas cinco qualidades é considerado o campo supremo de mérito para o mundo (Asekhasutta, 2005).

Outra forma de entendimento daquele(a) que não tem mais que treinar é visto no próprio *Sekhasutta*, no qual é dito:

[1] E qual é o método, *bhikkhu*, pelo qual, seguindo esse método, um *bhikkhu* que não é mais aprendiz está estabelecido no estágio de não-aprendiz e sabe 'eu sou um não-aprendiz'? [2] Aqui, *bhikkhus*, um *bhikkhu* que não é mais aprendiz compreende os cinco poderes – [3] o poder da fé, o poder do esforço, o poder da atenção, o poder da concentração, o poder da sabedoria. [4] Eles conhecem seus destinos, supremacias, frutos e finais. Ele vive tendo tocado isso com o corpo; [5] e vê além com sabedoria. [6] Este também, *bhikkhus*, é o método pelo qual, seguindo esse método, um *bhikkhu* que não é mais aprendiz está estabelecido no estágio de não-aprendiz e sabe 'eu sou um não-aprendiz'.³⁸ (Sekhasutta, 2005, *tradução nossa*)

Os cinco poderes representam habilidades que possibilitam a um monge ou monja transcender o estágio de aprendiz e alcançar a condição de não aprendiz (*asekha*). Esses poderes são: fé, que implica confiança inabalável no caminho ensinado pelo Buda; esforço, que envolve a dedicação persistente em superar obstáculos e purificar a mente; atenção, essencial para manter vigilância constante sobre os pensamentos e ações; concentração, que desenvolve uma mente estável e focada, essencial para a meditação; e sabedoria, que permite a compreensão direta da realidade.

A plena realização desses poderes permite que o(a) monástico(a) vivencie os resultados de sua prática, consolidando seu entendimento e experiência do despertar. Assim, ele(a) se reconhece como um não aprendiz, alguém que internalizou completamente os ensinamentos e vive segundo a verdade última sem depender de orientação externa.

O último tipo de monástico(a), previsto na tradição Theravāda, abarca aqueles e aquelas que foram ordenados por meio de um rito próprio, [12] aquela que foi ordenada em um ato unânime e inabalável, digna de posição, realizado pela comunidade monástica

³⁸ [1] *Katamo ca, bhikkhave, pariyāyo yaṃ pariyāyaṃ āgamma asekho bhikkhu asekhabhūmiyaṃ tīto 'asekhosmī'ti pajānāti?* [2] *Idha, bhikkhave, asekho bhikkhu pañcendriyāni pajānāti— [3] saddhindriyaṃ, vīriyindriyaṃ, satindriyaṃ, samādhindriyaṃ, paññindriyaṃ. [4] Yaṅgatikāni yaṃparamāni yaṃphalāni yaṃpariyosānāni. Kāyena ca phusitvā viharati; [5] paññāya ca ativijjha passati. [6] Ayampi kho, bhikkhave, pariyāyo yaṃ pariyāyaṃ āgamma asekho bhikkhu asekhabhūmiyaṃ tīto 'asekhosmī'ti pajānāti.*

dupla, seguindo o procedimento de decisão (Bhikkhupadabhājanīyavaṇṇanā, linhas 96-98). Ao descrever esse monástico, Buddhagosha lança luz sobre o próprio rito e explica seus pontos principais. Ele menciona o número mínimo de monges que deve compor a assembleia, dá detalhes do rito e conclui afirmando que aqueles e aquelas que obtêm o estado superior de um monge (ou monja) por esse procedimento são chamado(as), então, de “ordenado” (Bhikkhupadabhājanīyavaṇṇanā, linhas 99).

O procedimento do rito mostra o caráter social ligado a ele, pois ele dá publicidade e reconhecimento ao monástico(a) que entra nesse caminho. O rito em si é mais longo e detalhado do que exposto por Buddhagosha e o conteúdo das questões pode sofrer algumas alterações dependendo da tradição ou mesmo da comunidade.

O importante não reside sobre o que se pergunta, mas no fato de que essa pessoa, no final, será investida com a característica que mais se valoriza em um(a) monástico(a), obedecendo a formalidades e deixando as realizações espirituais em segundo plano.

Isso conclui a análise dos tipos de monásticos(as) da tradição Theravāda. Observamos na tabela que compila os diversos vinayas³⁹ que somente um tipo não é previsto pela lista Theravāda, mas é previsto na tradição Dharmagupta e na Mūlasarvāstivāda. Esse monástico é uma *bhikṣuṇī* pelo nome (*saṃjñābhikṣuṇī*).

Para compreender o que seria uma monja pelo nome, Vasubandhu⁴⁰, citando escrituras⁴¹, explica que “o *bhikṣu* apenas no nome (*saṃjñābhikṣu*) é uma pessoa a quem se chama *bhikṣu* sem que ele tenha sido ordenado”⁴² (Vasubandhu, 2012, p. 1365, *tradução nossa*). Corroborando com a definição de Vasubandhu, o Mūlasarvāstivādavīnaya Bhikṣuvibhaṅga, diz:

‘Um *bhikṣu* apenas de nome’ é uma pessoa que é chamada de *bhikṣu* como um nome, nome próprio, apelido, etimologia, expressão, alcunha, designação convencional, termo convencional ou uma pessoa de uma linhagem de *bhikṣu* ou uma companhia de *bhikṣu*. Esta é uma pessoa chamada de ‘um *bhikṣu* apenas de nome’.⁴³ (Mūlasarvāstivādavīnaya *apud* Sasaki, 2018, p. 363, *tradução nossa*)

³⁹ Anexo 4 – Comparação das definições de monástico.

⁴⁰ Vasubandhu foi um influente monge e erudito budista do século IV, irmão de Asanga, com quem é creditado o desenvolvimento da escola Yogacara do Budismo Mahayana. Sua obra mais famosa, o *Abhidharmakosabhasya*, é um comentário abrangente sobre o *Abhidharma*. Este texto é considerado fundamental para entender a teoria e a prática budistas, estabelecendo Vasubandhu como uma figura chave na sistematização do pensamento budista.

⁴¹ Vasubandhu não aponta a qual texto especificamente ele faz referência, apenas diz que: “o Afortunado disse”, fazendo uma referência ao Buda ter dito isso.

⁴² *the bhikṣu in name only (saṃjñābhikṣu), the person whom one calls bhikṣu without him being ordained.*

⁴³ *‘A bhikṣu in name only’ is a person who is called bhikṣu as a name, given name, byname, etymon, expression, appellation, conventional designation, conventional term or a person of a race of bhikṣu or a company of bhikṣu. This is a person called ‘a bhikṣu in name only.’*

Essa classe de monjas e monges se refere aqueles(as) que não foram apropriadamente ordenados(as) como monásticos(as), seja por vícios na cerimônia ou por não ter havido uma. A terminologia *saṃjñābhikṣuṇī*, conforme apresentada por Heirmann, em suas notas de tradução do *Dharmaguptakavinayasutra*, nos remete ao termo sânscrito desta classe de monjas. O *Dharmaguptakavinayasutra* insere-se na discussão sobre categorizações dentro das comunidades monásticas budistas, nas quais o título é atribuído sem a observância das normas estabelecidas para ordenação e conduta.

Vasubandhu oferece uma perspectiva que enfatiza exclusivamente a falta de ordenação formal como o critério principal para a identificação de um monge apenas pelo nome (*saṃjñābhikṣu*). Essa leitura sugere uma abordagem mais estrita em relação ao status monástico(a) e se concentra na legitimidade do processo de ordenação em detrimento das intenções ou do comportamento pós-ordenatório do indivíduo.

O extenso termo no *Mūlasarvāstivādinaya Bhikṣuvibhaṅga*, citado por Sasaki, contempla uma gama mais ampla de situações, reconhecendo as diversas nomenclaturas sob as quais um monge apenas pelo nome (*saṃjñābhikṣu*) pode ser reconhecido. Esse texto se mostra menos prescritivo e mais descritivo, mostrando uma multiplicidade de usos sociais e culturais do termo que transcendem a estrita observância dos procedimentos formais.

Por isso, todos os tipos de monásticos(as) foram explorados neste tópico, no qual foi possível conhecer a ampla variedade de tipos que não se limitam exclusivamente a participação em um rito de ordenação. Esse rito é o objeto de debates para o restabelecimento do ordenamento feminino, pois as vozes contrárias ao ordenamento apegam-se ao procedimento para obstaculizá-lo.

A questão da necessidade do rito deve ser averiguada em processos futuros, uma vez que quando comparamos os tipos de monásticos(as) no *vinayasutta* e no comentário de Buddhagosa, encontramos mais tipos de monges e monjas no comentário, o que nos indica que o processo de ordenamento era dinâmico e foi sofrendo adaptações ao longo do tempo.

1.3. Correndo riscos

As mulheres são cerca da metade da população mundial e sofrem mais tipos de violências de gênero, por isso, nos provoca a refletir sobre as condições das mulheres. Ser mulher ou estar ao lado delas é um risco, isso indica que algo precisa ser feito. A análise e reflexão acerca da posição das mulheres no budismo, especialmente no contexto monástico, são como um prisma através do qual se examina a intersecção entre as tradições religiosas milenares e os movimentos contemporâneos pela igualdade de gênero.

A problemática central deste estudo reside na tensão entre os ideais budistas de equanimidade e a prática institucionalizada que, historicamente, colocou as mulheres em uma posição marginal. Essa dissonância sugere um desafio à integridade do budismo enquanto sistema religioso e reverbera na sociedade como um todo. Há uma interdependência total de todas as coisas, uma rede inter-relacional, na qual o que afeta mulheres ordenadas budistas afeta mulheres ordenadas de outras confissões religiosas, o que por sua vez afeta as sociedades, ou seja, todos acabamos impactados direta ou indiretamente por essa luta (Tsai, 2024).

Embora os textos canônicos budistas, como evidenciado nos diálogos entre o Buda e Ānanda, afirmem a capacidade das mulheres para alcançar os mais altos estágios de realização espiritual, a implementação dessa visão tem sido historicamente inconsistente. A fundação da ordem feminina por intermédio de Ānanda e a subsequente proclamação do Buda sobre a duração do *dhamma* são indicadores que exemplificam as contradições budistas relativas às mulheres. Dessa forma, as narrativas históricas do discurso budista sobre o comportamento em relação às mulheres destacam uma tensão entre o reconhecimento da igualdade espiritual e a perpetuação de estruturas sociais que limitam a participação feminina.

A marginalização das monjas e a escassez de mulheres em posições de liderança e ensino dentro da tradição budista refletem a influência persistente do patriarcado, não apenas nas esferas religiosas, mas também nas sociedades em geral. A criação da Sakyadhita International Association of Buddhist Women é uma resposta contemporânea a essa disparidade, pois busca reivindicar um espaço para as mulheres nas comunidades budistas e, ainda, questionar e reformar as práticas que sustentam a desigualdade de gênero.

No entanto, a resistência encontrada tanto dentro quanto fora das comunidades monásticas aponta para a complexidade da tarefa de dismantelar as estruturas patriarcais enraizadas. A utilização histórica da Doutrina do *Karma* para justificar a inferioridade

feminina, por exemplo, destaca como as interpretações dogmáticas podem ser mobilizadas para perpetuar a desigualdade. Portanto, contrapor essa visão com uma compreensão mais inclusiva e igualitária do *dharma* é um desafio e requer uma reavaliação crítica das práticas e ensinamentos budistas à luz dos princípios éticos fundamentais da religião.

Para compreender por que uma pessoa adentra ao monasticismo e por que é importante alcançar o ordenamento, foi necessário conhecer o que é uma monja budista. Pode-se questionar por que não romper com a tradição, seguir o exemplo das tradições cristãs surgidas pós Lutero e estabelecer, mas as monjas lutam dentro do seio de duas tradições, buscando restabelecer e preservar uma linhagem que remonta ao próprio Buda. Ser uma monja é mais que o simples *status*, por isso, o prisma que a forma deve ser compreendido, afinal, se há tantos tipos de monásticos(as) assim, por que buscar a ordenação por meio do rito? Esta não é uma pergunta fácil de ser respondida. Mas o reconhecimento pela tradição além das responsabilidades vem com benefícios de acesso a ensinamentos, que são fundamentais ao desenvolvimento do/da praticante.

Portanto, o desafio enfrentado pelas mulheres no budismo e por aqueles e aquelas que as apoiam reflete questões mais amplas relativas ao poder, à autoridade e à interpretação religiosa. A fim de conhecer como essa realidade se materializa no seio das instituições, exploraremos a realidade das mulheres ordenadas em alguns países.

Capítulo 2

As monjas ao redor do mundo: um breve panorama

O mundo possui cerca de 488 milhões de budistas, pouco mais da metade são mulheres (Pewresearch, 2012), mesmo assim, as posições de liderança são pouco ocupadas por elas. Algumas tradições não permitem que as mulheres ensinem. O budismo humanista surge como uma resposta e dá às mulheres chances de se tornarem protagonistas. Ao escrever essa questão da disparidade no artigo “Mulheres budistas como líderes e professoras”, Rita Gross (2005) apontou que no meio budista o papel daquele que ensina a doutrina é fundamental, é uma posição de destaque que permite que formar, orientar e guiar outras pessoas no caminho, ela era restrita aos homens. Às mulheres eram reservados os cargos administrativos, não os de liderança, ou seja, elas não se tornavam professoras.

Passados dezoito anos do trabalho de Gross, eu analisei o cenário brasileiro, onde detectei mudanças. Dos centros budistas analisados, somente dois divulgavam mulheres como líderes e professoras em seus quadros (França, 2023). Pode parecer pouco, mas, considerando a crítica afirmavam que elas não poderiam ser professoras, a existência de locais permitindo esse protagonismo às mulheres é um indício de mudança. Ela está ocorrendo, mas a passos lentos que reverberam na rede inter-relacional. Se não pararem os passos, teremos mudanças consistentes na situação das mulheres.

Ao olharmos para o cenário internacional, observamos a questão das *geshemas*. *Geshema* é o feminino de *Geshe* – especialista em religião e filosofia budista. Alcançar esse grau é importante porque:

O grau *Geshema* permite que monjas budistas tibetanas se tornem professoras, líderes e modelos. Isso torna essas mulheres dedicadas elegíveis para assumir vários papéis de liderança em suas comunidades monásticas e leigas reservadas a portadores de diploma e, portanto, anteriormente não abertas a mulheres.⁴⁴ (Tibetan Nuns Project, 2023, s.p., *tradução nossa*)

⁴⁴ *The Geshema degree enables Tibetan Buddhist nuns to become teachers, leaders, and role models. It makes these dedicated women eligible to assume various leadership roles in their monastic and lay communities reserved for degree holders and hence previously not open to women.*

A possibilidade do grau de *geshema* somente foi aberta às mulheres em 2012, ou seja, há pouco mais de dez anos (Tibetan Nuns Project, 2023, s.p.). Antes disso, as mulheres podiam ser ensinadas e orientadas somente por homens e isso provocou, ao longo dos séculos desse sistema, um desequilíbrio na formação delas que não recebiam – e em muitos lugares ainda não recebe – a mesma educação que os homens. O número crescer a passos lentos apresenta as evidências de mudanças, em 2023, sete monastérios enviaram monjas para as provas de *geshe*, são eles:

1. Geden Choeling Nunnery (Dharamsala, Himachal Pradesh, India)
2. Dolma Ling Nunnery and Institute (near Dharamsala, Himachal Pradesh, India)
3. Jangchub Choeling Nunnery (Mundgod, Karnataka, India)
4. Kopan Nunnery or Khachoe Ghakyil Ling Nunnery (Nepal)
5. Keydong Thukche Choeling (Kathmandu, Nepal)
6. Jangsemling Nunnery (Kinnaur, Himachal Pradesh, India)
7. Jamyang Choling Institute (Dharamsala, Himachal Pradesh, India) (Tibetan Nuns Project, 2023, s.p.)

Em 2022, dez monjas se graduaram com seus graus de *geshema*, assim, ampliaram o número total de *geshemas* no mundo para 53 (Tibetan Nuns Project, 2023, s.p.). Já o número de homens com esse título é difícil de precisar, pois seria necessário contatar cada monastério e obter as informações, uma vez que as informações até dos que têm sites de internet não são de fácil acesso. Mas, para termos uma ordem de grandeza, somente no Tibete – atualmente sobre domínio do governo chinês – desde 2004, 177 monges obtiveram o grau de *geshe lharampa*, esse título é ainda mais raro porque são *geshes* cujo desempenho acadêmico beira a perfeição, já o número dos que são apenas *geshes* não foi precisado pela fonte de notícias (Xinhua, 2023).

Portanto, é necessário empoderar as mulheres. Essa frase está na moda, mas traz um significado de mudanças:

Empoderamento é a tradução não dicionarizada do termo inglês empowerment. Denota o processo pelo qual as mulheres ganham poder interior para expressar e defender seus direitos, ampliar sua autoconfiança, identidade própria e autoestima e, sobretudo, exercer controle sobre suas relações pessoais e sociais. (HERA, 1999, p. 1 *apud* MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2013, p. 15)

Pode-se destacar a relevância do empoderamento feminino no contexto das sociedades patriarcais, pois é uma concepção que se popularizou recentemente e encapsula profundas transformações sociais e individuais. O empoderamento –

interpretado como o processo pelo qual as mulheres adquirem a capacidade de articular, defender seus direitos, e incrementar sua confiança, identidade e autoestima – permite também que as mulheres exerçam maior controle sobre suas esferas pessoais e sociais.

Essa discussão se destaca quando examinada à luz das restrições impostas às mulheres no contexto monástico e religioso, em que o acesso às posições de liderança e à possibilidade de ordenação é frequentemente limitado. Isso reflete a estrutura sistêmica de desigualdade que permeia diversas tradições religiosas, relega as mulheres a papéis periféricos e nega a elas a oportunidade de ascender aos altos graus de liderança. Esse cenário evidencia a intersecção entre a religião e as normas patriarcais, em que o poder e a autoridade são predominantemente masculinos, o que restringe o potencial de desenvolvimento espiritual e pessoal das mulheres dentro dessas tradições.

Tal análise demonstra a necessidade de uma compreensão das dinâmicas sociais e religiosas que sustentam e perpetuam a desigualdade de gênero. Reconhecer a interação entre o patriarcado e as estruturas religiosas é fundamental para desenvolver estratégias eficazes que promovam a igualdade de gênero, não apenas em contextos seculares, mas também nos espaços sagrados que desempenham papéis na formação de identidades, valores e práticas sociais (Luchsinger e Quan, 2024).

Afinal, por que as mulheres não podem se ordenar? Qual desculpa as tradições nos dão para justificar essa questão? No capítulo anterior, analisamos que o Buda afirmou que as mulheres possuem o potencial para o despertar. Isso aparece no *Bahudhātukasutta*, (2005), do qual faremos uma breve investigação.

2.1. Uma mulher não pode girar a Roda do *Dharma*

Se o Buda afirmou o potencial das mulheres para o despertar, por que a igualdade de oportunidades não é oferecida a elas? Porque são atribuídas limitações ao renascimento feminino. Não importa o quanto elas se esforcem e pratiquem, as mulheres não Giram a Roda do *Dharma*⁴⁵. Essa impossibilidade foi registrada no *Bahudhātukasutta*, o Buda, em um ponto de seu discurso, diz:

[1] ‘É impossível, não há chance de que uma mulher se torne um *arahant*, um Buda Completamente Despertado, [2] esse estado não existe’ isso é sabido; [3] ‘Mas existe a possibilidade de que

⁴⁵ “Girar a Roda do *Dharma (Dhamma)*” é uma expressão budista que significa ensinar a doutrina pela primeira vez em um mundo onde não havia os ensinamentos antes.

um homem se torne um *arahant*, um Buda Completamente Despertado, [4] esse estado existe' isso é sabido. [5] 'É impossível, não há chance de que uma mulher seja uma rainha governante universal, [6] esse estado não existe' isso é sabido; [7] 'Mas existe a possibilidade de que um homem seja um rei governante universal, [8] esse estado existe' isso é sabido. [9] 'É impossível, não há chance de que uma mulher realize o papel de Sakka⁴⁶ ... [10] realize o papel de Māra ... [11] realize o papel de Brahma⁴⁷, [12] esse estado não existe' isso é sabido; [13] 'Mas existe a possibilidade de que um homem realize o papel de Sakka ... [14] realize o papel de Māra ... [15] realize o papel de Brahma, esse estado existe' isso é sabido.⁴⁸ (Bahudhātukasutta, *tradução nossa*)

Essa lista do que uma mulher não pode ser apresenta posições de destaque e protagonismo em diversos campos, é um Buda que Gira a Roda e não um simples *arahant*, ela irá ensinar a doutrina pela primeira vez naquele universo, reunirá discípulos(as), fundará comunidade, ou seja, assumirá uma posição de protagonismo e destaque. O governante universal, isto é, o grande rei que tudo gerencia no plano terreno, suja dos reinos celestiais, seja dos maiores demônios como *marā*, ou dos reinos mais elevados *brahma*, todos possuem posições de destaque e protagonismo. O que se discute nesse trecho de *sutta* não é a mera capacidade de a mulher alcançar o despertar, no *Gotamīsutta* é dito que elas têm capacidade de se tornarem *arahants*, mas o despertar completo, aquele que Gira a Roda, é uma impossibilidade às mulheres.

É preciso analisar as razões para isso. A pergunta que buscamos entender é: a mulher não pode Girar a Roda, porque há algo em sua composição feminina que a impeça ou as limitações são sociais? *Bhikkhu Anālayo* responde:

Ao avaliar as implicações dessas impossibilidades, é preciso ter em mente que em uma sociedade patriarcal como a Índia antiga a ideia de um rei que gira a roda mulher teria sido impensável. Da mesma forma, teria sido fora de questão para os indianos antigos conceberem uma Sakka mulher, um rei celestial mulher, ou um Brahmā mulher, que poderia estar reinando em seus respectivos mundos celestiais. O mesmo raciocínio também se aplicaria a Māra, que de acordo com a tradição comentarista *pāli*

⁴⁶ *Sakka* é uma deidade do hinduísmo citada no Rig Veda (texto canônico hindu).

⁴⁷ *Brahmā* é o deus hindu gerador de tudo o que existe.

⁴⁸ [1] 'Aṭṭhānametaṃ anavakāso yaṃ itthī araham̐ assa sammāsambuddho, [2] netam̐ thānam̐ vijjatī'ti pajānāti; [3] 'thānañca kho etaṃ vijjati yaṃ puriso araham̐ assa sammāsambuddho, [4] thānametaṃ vijjatī'ti pajānāti. [5] 'Aṭṭhānametaṃ anavakāso yaṃ itthī rājā assa cakkavattī, [6] netam̐ thānam̐ vijjatī'ti pajānāti; [7] 'thānañca kho etaṃ vijjati yaṃ puriso rājā assa cakkavattī, [8] thānametaṃ vijjatī'ti pajānāti. [9] 'Aṭṭhānametaṃ anavakāso yaṃ itthī sakkattam̐ kareyya ... [10] mārattam̐ kareyya ... [11] brahmattam̐ kareyya, [12] netam̐ thānam̐ vijjatī'ti pajānāti; [13] 'thānañca kho etaṃ vijjati yaṃ puriso sakkattam̐ kareyya ... [14] mārattam̐ kareyya ... [15] brahmattam̐ kareyya, thānametaṃ vijjatī'ti pajānāti.

ocupava uma posição semelhante a um rei ou um príncipe no céu mais alto do reino da esfera do sentido.⁴⁹ (ANĀLAYO, 2009, p. 162, *tradução nossa*).

As questões envolvidas versam sobre se tornar um líder e ter um corpo feminino, em uma sociedade patriarcal. Na Índia daquele tempo, as mulheres nem eram consideradas seres completos, porque elas não transmitiam a essência divina (*atman*⁵⁰), o papel fundamental delas era gerar filhos homens e educá-los, comparavam-nas aos vasos que recebem a semente do home) e a nutrem para florescer, logo, era impensável que tal ser teria uma voz capaz de liderar nações. Da mesma forma, as posições celestiais e de *māra* são espelhadas de posições sociais do plano terrestre, de modo que, como a sociedade não aceita uma rainha, mas apenas ordens de um rei, as outras sociedades seriam espelhadas igualmente.

Isso também pode justificar por que a tradição budista sugere que alguém a ponto de alcançar o despertar de um *buddha* não reencarnaria como mulher. Em uma sociedade patriarcal como a da Índia antiga, ser mulher poderia complicar a aceitação e a eficácia em desempenhar o papel de *buddha*, devido ao menor respeito conferido às líderes femininas. Um raciocínio similar justifica por que *buddhas* tendem a nascer em famílias de castas elevadas, ou seja, guerreira ou sacerdotal, pois um nascimento em uma casta inferior complicaria o reconhecimento e respeito necessário para um mestre (Tsai, 2018). Portanto, essas normas sobre o gênero ou a classe social de um *buddha* refletem adaptações às condições sociais daquela época e não indicam que esses fatores determinem a capacidade espiritual de um indivíduo (Anālayo, 2009).

Outro ponto é: se para realizar o despertar era necessário deixar a vida familiar, como isso seria possível para uma mulher naquela sociedade? Era preciso abandonar a segurança do lar e vagar pelas florestas. Os animais são o menor risco, afinal, pessoas, muitas vezes sem boas intenções, vagam também e o risco à integridade da praticante é uma realidade, já que na segurança dos lares o risco de estupro existe, como seria na

⁴⁹ *When evaluating the implications of these impossibilities, it needs to be kept in mind that in a patriarchal society like ancient India the idea of a female wheel-turning king would have been unthinkable. Similarly, it would have been out of the question for ancient Indians to conceive that a female Sakka, a female heavenly king, or a female Brahmā could be reigning in their respective heavenly worlds. The same reasoning would also apply to Māra, who according to the Pāli commentarial tradition occupied a position similar to a king or a prince in the highest heaven of the sense-sphere realm.*

⁵⁰ O conceito de *ātman* nos vedas, especialmente nos *upanishads*, refere-se ao princípio eterno e imutável que constitui a essência do indivíduo, frequentemente identificado com a alma ou o eu interior. Este conceito não só representa a essência individual, mas também a consciência que transcende o ciclo de nascimento e morte, revelando a unidade entre o indivíduo e o cosmos.

floresta? A sociedade da época permitia um homem meditando quase nu na floresta, com insetos e outros animais colocando sua vida em risco, mas uma mulher, além dos riscos do meio ambiente, também enfrentaria riscos à sua integridade, pois a sociedade aceitaria violência sexual contra ela.

Além de serem consideradas o vaso no qual o homem deposita sua semente, as mulheres eram vistas como seres demoníacos, cuja natureza era buscar prazer e seduzir os homens, por isso precisavam ser contidas e vigiadas, essa natureza é incompatível com a busca espiritual. Ademais, a violência sexual a qual elas ficariam expostas causa consequências que vão além de danos psicológicos e físicos, elas podem engravidar e terem que lidar com a gestação, depois o parto e, finalmente, a criança. O caminho da renúncia era um caminho sem volta, ela não poderia contar com a rede de suporte das outras mulheres, como acontece no lar. A criança, gerada nessas condições, teria um *status* não previsto, o pai teria um *status* desconhecido. Ou seja, a sociedade não estava preparada para a renúncia feminina.

Então, de onde um *buddha* deve vir? Necessariamente de uma posição em que ele possa ser respeitado e depois ouvido.

Nessa perspectiva, pode-se perguntar se as incapacidades das mulheres estipuladas na Bahudhātuka-sutta seriam relevantes em uma sociedade onde a liderança feminina é uma característica comum. Assim como Budas não precisariam vir das castas brâmanes ou guerreiras em uma sociedade cuja hierarquia de classe não coloca essas castas em seu ápice, o gênero de um Buda pode não precisar ser masculino em uma sociedade onde a igualdade de gênero é um fato geralmente aceito.⁵¹ (Anālayo, 2009, p. 163, tradução nossa)

As condições são relevantes na cultura em que elas se inserem. Arrisco dizer que em nosso tempo ainda não estamos preparados para o surgimento de uma *buddha*, se olharmos a nossa sociedade como espelho, quantos países elegeram mulheres para o cargo de presidenta? Em posições menores, mas ainda sim de liderança, qual é a composição do parlamento? Ou seja, não é impossível que uma mulher tenha voz em nosso tempo, mas é mais difícil por ela não ser um homem. Se recuarmos à sociedade do tempo do Buda, era impossível e impensável assumir tal protagonismo.

⁵¹ *From this perspective, one might wonder whether the incapacities of women stipulated in the Bahudhātuka-sutta would be relevant in a society where female leadership is a common feature. Just as Buddhas would not need to come from the Brahmin or warrior castes in a society whose class hierarchy does not put those castes at its apex, a Buddha's gender might not need to be male in a society where gender equality is a generally accepted fact.*

Não é consenso entre os budistas a questão feminina, enquanto o Theravāda considera o renascimento feminino desafortunado, o Mahāyāna, nos primeiros 500 anos da literatura budista indiana, se opunha a esses paradigmas, em seus *sutras* é possível encontrar *buddhas* que nasceram junto aos comerciantes, como é o caso do *The Teaching of Vimalakīrti* (Vimalakīrtinirdeśa, 2023) e o *The Sūtra on Maitreya's Birth in the Heaven of Joy* ('phags pa byang chub sems dpa' byams pa dga' ldan gnam du skye ba blangs pa'i mdo, 2024), a oposição não se limita ao renascimento em uma casta considerada elevada, os futuros *buddhas* também podem nascer como mulher, como é o caso do *The Prophecy of Śrī Mahādevī* (Śrīmahādevīvyākaraṇa, 2024)

É importante enfatizar que, se nossa sociedade está preparada para o surgimento de uma *buddha*, temos que considerar que o trabalho feminino não remunerado, especialmente o doméstico, é uma realidade ao redor do mundo. O sistema patriarcal explora a força de trabalho das mulheres e elas acabam dispensando maior número de horas nos afazeres domésticos do que seus pares masculinos, mesmo quando elas também têm trabalhos remunerados externos. Além disso, a força de trabalho feminina no âmbito rural é mais brutalmente explorada porque o laboro da mulher no campo é simplesmente incorporado ao masculino (Delphy, 2015; França e Chinaglia, 2022).

Ao nos concentrarmos no Brasil, percebemos que os reflexos internacionais também estão presentes, já que

A taxa de realização de afazeres domésticos e/ou cuidado de pessoas era bem maior entre as mulheres (93,0%) do que entre os homens (80,4%). Além disso, as horas semanais gastas pelas mulheres (21,3 horas) nessas atividades eram, em média, quase o dobro das gastas pelos homens (10,9 horas). Mesmo em situações ocupacionais iguais, as mulheres dedicavam mais horas a afazeres domésticos e cuidado de pessoas do que os homens. Com isso, elas acabaram tendo menos tempo disponível para o trabalho remunerado (IBGE, 2019, p. 3).

Estas são as evidências do patriarcado no âmbito do trabalho. Quando refletimos sobre a disponibilidade do acesso das mulheres à religião, o mesmo paradigma de opressão se reflete. Contudo, é possível analisar os avanços que nosso tempo proporcionou no meio budista por alguns exemplos. Por isso, verificaremos que são a passos lentos que as mudanças ocorrem, melhor assim do que não ocorrer.

Retomando a questão principal, a visão de que o renascimento feminino é desfavorável – portanto, um sinal do *karma* (*kamma*) ruim – tece um conceito que se espalha nos textos da tradição Theravāda. Essa questão é evidente na constituição dos

Contos de Jataka⁵², no qual o *bodhisattva*⁵³ deixa de ter renascimentos femininos, mesmo antes de não mais renascer como animal, o que é considerado um renascimento desfavorável em relação ao renascimento como ser humano. Ou seja, é melhor nascer como um cachorro ou um macaco do que renascer como uma mulher. Até um macaco pode se tornar um líder do seu clã de macacos, como ocorre em um dos contos, mas as mulheres não (Sirimane, 2016).

As apresentações de que o renascimento feminino é fruto de mau *karma* é uma análise simplista não abarcam a complexidade do tema. Assim:

Muito além da operação multicamadas e altamente complexa de *Kamma*, também é ilógico supor que qualquer nascimento feminino é devido a *kamma* inferior em oposição a um nascimento masculino, pois há tantos outros fatores a considerar – o tempo e o lugar, o tipo de sociedade e os pais, seu status sociocultural e econômico e a natureza do corpo e da mente (saúde, aparência, deficiência, inteligência, habilidades etc.) em medir a qualidade de uma vida.⁵⁴ (Sirimanne, 2016, p. 279, tradução nossa)

O parâmetro do que seria uma boa vida ou uma vida ruim mencionado depende do que se considera como bom ou ruim. Por exemplo, uma vida pode ser privada de liberdade, como na condição dos trabalhos análogos à escravidão que envolvem muito sofrimento – este seria um estado ruim de vida (Chehab, 2017). Às vezes não são as condições externas que aprisionam as pessoas, tal como existem doenças degenerativas, como o caso da Esclerose Lateral Amiotrófica, no qual a pessoa vai perdendo os movimentos do corpo e não perde a capacidade cognitiva, contudo, com a evolução da doença ela não se movimenta mais, nem fala, nem exercita mais atividades (Luiz *et al*, 2021). Em outras doenças, o corpo continua com suas funções, mas é a mente que enfraquece até que a pessoa não seja mais reconhecida, como na Doença de Alzheimer (Andrade Filho, 2016).

Nesses três exemplos, a pessoa, homem ou mulher, vive em condições que ela não tem a plena capacidade da vida. Essas situações são apenas exemplos, a Medicina nos fornece uma enorme gama de doenças para refletirmos sobre os sofrimentos que elas

⁵² Conjunto de contos que relatam as vidas passadas do Buda.

⁵³ *Bodhisattva*: ser para o Despertar que virá a se tornar o Buda.

⁵⁴ *Quite apart from the multi-layered and highly complex operation of Kamma, it is also illogical to surmise that any female birth is due to inferior kamma as opposed to a male birth as there are so many other factors to consider – the time and place, the type of society and parents, their socio-cultural and economic status and the nature of the body and mind (health, appearance, disability, intelligence, skills etc.) in gauging the quality of a life.*

imprimem e como o renascimento com elas é desafortunado . Esses exemplos não discriminam homens e mulheres, então, por que dizemos que o renascimento feminino é fruto de um *karma* ruim? É preferível perder suas capacidades do que ser mulher? Estas são questões que precisamos refletir.

Não há consenso de que Buda fez as afirmações de que o renascimento feminino seria inferior, infeliz, resultado de um *karma* ruim ou qualquer outro fator que coloca a mulher como menos qualificada. Para falar das cinco deficiências femininas, Yuichi apresenta sua visão e cita um trecho de um texto canônico:

Sabemos com certeza que o ditado dos cinco tipos de incapacidades das mulheres não pode ser datado de uma época anterior, porque há muitos fatos e passagens que mostram, pelo contrário, a existência de igualdade de poder entre homens e mulheres antes da época do primeiro cisma da Ordem Budista. Para citar alguns exemplos, na *Satnyutta* (I.5.6) bem como na *Majjhima-nikāya* (I.169), há um verso que lê:

E seja mulher, seja homem para quem
Tal carruagem deve esperar, por esse mesmo carro
Na presença do Nirvāṇa eles virão.⁵⁵ (Yuichi, 1982, p. 59,
tradução nossa)

Ou seja, há uma controvérsia sobre o texto canônico e sua autenticidade porque ele entra em conflito com outros sermões (*sutta*) nos quais a capacidade feminina é afirmada. Outros exemplos podem ser citados, como o *Somāsutta* (2005) em que um *marā* tenta afastar a *bhikkhunī* Soma do caminho e ela faz a afirmação de que o despertar é para homens e mulheres, com tal convicção e precisão que o senhor dos demônios desiste de perturbá-la. Assim como esse, o cânone é permeado por exemplos da afirmação da capacidade feminina, fundamentando a dúvida sobre a autenticidade dos textos que dizem o contrário.

Para pensar em outras evidências que sustentam a ideia de que as mulheres podem alcançar o despertar, podemos refletir sobre Therīgāthā. Esse conjunto de poemas, canônico, consiste em versos que registram as epifanias do despertar de várias mulheres. Quando comparados os versos com seu homólogo masculino Theragāthā, percebe-se que

⁵⁵ *We do know for sure that the dictum of the five kinds of incapacities of women cannot be dated back to an earlier time, because there are many facts and passages which show, on the contrary, the existence of equality of power among men and women before the time of the first schism of the Buddhist Order. To cite a few examples, in the Satnyutta-(I. 5.6) as well as the Majjhima-nikāya (I. 169), there is a verse which reads: / And be it woman, be it man for whom / Such chariot doth wait, by that same car / Into Nirvāṇa's presence shall they come.*

os feitos masculinos são semelhantes aos femininos, o que demonstra que elas e eles têm habilidades semelhantes visto que alcançam as mesmas conquistas.

No Theravāda também se encontram vestígios de resistência à colocação da mulher em posição desfavorável, mesmo que os versos masculinos retratem 264 monges e o feminino apenas 73 monjas, o que se extrai da leitura desses versos são as similaridades na vida e nas conquistas de homens e mulheres.

Therīgāthā, uma coleção de 73 versos ou salmos compostos por distintas mulheres pedintes sob [orientação de] Gautama, o Buda, há muitos poemas pungentes e serenos que, sem dúvida, mostram a realização das mulheres no caminho do *arhat*, o estado religioso mais alto do budismo original. Não só muitas pedintes, mas também mesmo leigas, como Sujātā e Khemā, foram ditas, de acordo com seus comentaristas, terem chegado ao caminho do *arhat*, embora ambas se tornaram pedintes logo após terem atingido o estado mais alto.⁵⁶ (Yuichi, 1982, p. 59, tradução nossa)

Esses versos são os ecos de resistência, pois não somente registram os feitos das monjas, mas também de mulheres leigas. Também são considerados pungentes porque ainda hoje servem de inspiração para aquelas que adentram ao caminho. As mulheres viveram sob orientação do Buda e alcançaram realizações da mesma forma que seus pares. Alguns versos refletem as questões sociais da época – a vida de casada e no cuidado do lar, a mãe, a cortesã, as mulheres nessas posições também alcançaram realizações. Entretanto, muitos outros versos falam sobre a vida em comunidade, a renúncia, o manto de retalhos, a mendicância, ou seja, vivências similares aos seus pares masculinos.

Os registros das mulheres vão além dos poemas e se encontram também nos *suttas*, por exemplo: a *bhikkhunī* Dhammadinnā (Cūḷavedallasutta, 2018) ensinou o leigo Visākha e foi elogiada pelas suas respostas. Além disso, a *bhikkhunī* Soma (Somāsutta, 2000) teve uma conversa com um *marā* (um demônio) que tentou dissuadi-la a desistir do caminho budista, porque ela estava alcançando realizações e era uma ameaça aos seus domínios. E a *bhikkhunī* Khema (Khemāsutta, 2000) ensinou o rei Pasenadi. São alguns exemplos de que as mulheres, no tempo do Buda, alcançavam realizações tais que elas ensinavam o *dharma*.

⁵⁶ *Therīgāthā, a collection of 73 verses or psalms composed by distinguished almswomen under Gautama the Buddha, there are many poignant and serene poems which doubtlessly show women's attainment of arhatship, the highest religious state in Original Buddhism. Not only many almswomen but also even laywomen, such as Sujātā and Khemā, were said, according to their commentators, to have reached arhatship, although both became almswomen soon after they had attained the highest state.*

Mas, isso não foi suficiente para que fosse propagada e perpetuada a ideia de que o renascimento feminino é problemático, que se cristalizou no tempo e excluiu as mulheres de seu protagonismo. No entanto, deve ser refletido a questão da autenticidade dos textos canônicos.

(...) a doutrina de que uma mulher não pode alcançar nenhum desses cinco pináculos é mencionada esporadicamente em textos separados pali e chineses; mas esta posição não é corroborada pelo aparecimento destas sentenças tanto em pali sutta quanto em sua contraparte chinesa. Esse fato diminui a autenticidade da doutrina. É mais provável que a sentença não existisse quando a Ordem Budista manteve a mesma tradição, mas que foi criada depois que a Ordem foi dividida em muitas escolas e foi inserida em sūtras de várias escolas.⁵⁷ (Yuichi, 1982, p. 58, *tradução nossa*)

É necessário coragem para discutir a autenticidade de alguns textos canônicos. Se não fizermos isso, corremos o risco de aceitar a petrificação de visões distorcidas sobre as mulheres. Destaca-se a questão da autenticidade da doutrina que limita a capacidade das mulheres, essa doutrina aparece de maneira esporádica em textos *pāli* e chineses, mas não é consistentemente corroborada nos *sūtras* principais dessas tradições. Isso levanta dúvidas sobre a origem e a legitimidade dessas restrições, sugerindo que elas podem ter sido introduzidas posteriormente, após a divisão da ordem budista em várias escolas. O que se questiona é se essas restrições são realmente uma parte fundamental do ensinamento tradicional do Buda ou se foram influenciadas por contextos culturais e sociais posteriores. Essa perspectiva crítica é importante para entender como as interpretações tradicionais podem refletir mais as normas sociais posteriores do que a intenção original do ensinamento budista.

A reflexão a respeito da capacidade feminina é necessária,

Uma vez que as mulheres são capazes de se tornar *arahats*, a exclusão das mulheres do caminho do *bodhisatta* no Budismo Therāvada não nega sua capacidade de despertar. No entanto, nega a capacidade das mulheres de liderar a comunidade budista, bem como sua capacidade de buscar o objetivo espiritual mais elevado. Isso envia uma mensagem mais ampla às mulheres sobre suas capacidades espirituais e sugere que o nascimento como mulher é significativamente pior do que o nascimento como homem e, portanto, deve ser o resultado de um karma ruim. Além disso, sugere que um objetivo apropriado para uma mulher

⁵⁷ (...) the doctrine that a woman cannot reach any of these five pinnacles is mentioned sporadically in separate Pali and Chinese texts; but this position is not corroborated by the appearance of this dictum in both a Pali sutta and its Chinese counterpart. This fact diminishes the authenticity of the doctrine. It is most likely that the dictum did not exist when the Buddhist Order maintained the same tradition, but that it was created after the Order was divided into many schools and was inserted into sūtras of various schools.

budista é aspirar a renascer como homem. Eu argumentaria, portanto, que apesar da posição secundária do caminho do *bodhisatta* no budismo Theravāda, a exclusão das mulheres dele teve um sério impacto nas aspirações das mulheres budistas no sul e sudeste da Ásia até os dias atuais.⁵⁸ (Appelton, 2011, p. 35, tradução nossa, grifo no original)

Dessa forma, as mulheres estariam livres do ciclo de sofrimento do *samsāra* ao se tornarem *arahats*, portanto elas alcançariam o despertar. O *bodhisattva* é aquele(a) que adentra a um caminho superior porque, além do despertar individual, ele(a) se treina e se determina para ensinar e guiar os outros a realizarem o caminho, por isso, se tornam professores(as). Dessa maneira, quando a tradição Theravāda nega o caminho *bodhisattva* a uma mulher, lhe é negado o desenvolvimento da capacidade de liderança e ensino. No entanto, isso não é uma verdade absoluta, pois no *Therīpadāna* foi registrado o completo despertar de Mahāprajāpatī, cujos feitos a equipararam aos do próprio Buda.

Há de se considerar o Buda um reformador social. Alguns que não o consideram assim, veem através do prisma que ele não alterou as leis sociais dos reinos em que ele estava, no entanto, dentro da ordem, as mulheres alcançaram grandes conquistas. Se discute a possível discriminação devido a sua relutância em ordenar mulheres e depois pela existência de *garudhammas* (*gurudharma*).

Ao negar o poder transformador do Buda, negligencia-se a interdependência, pois os reis convertidos passaram a adotar leis mais compassivas em seus reinos. Há relatos de guerras que foram evitadas pela interferência do Buda. Ou seja, mesmo que os reis não tenham abolido o sistema de castas, não podem negar que foram influenciados a adotarem os preceitos budistas em sua gestão.

Resta-nos discutir sobre a situação das monjas budistas em diversos países, isso proporcionará um panorama da relevância da batalha contra as posições que colocam a mulher em situação de marginalidade.

⁵⁸ *Since women are able to become arahats, the exclusion of women from the bodhisatta path in Theravada Buddhism does not deny their ability to become awakened. However, it does deny women's ability to lead the Buddhist community, as well as their ability to pursue the highest spiritual goal. This sends a broader message to women about their spiritual capabilities, and suggests that birth as a female is significantly worse than birth as a male, and must therefore be the result of bad karma. Furthermore, it suggests that an appropriate aim for a Buddhist woman is to aspire to be reborn male. I would therefore argue that despite the secondary position of the bodhisatta path in Theravāda Buddhism, the exclusion of women from it has had a serious impact on the aspirations of Buddhist women in South and Southeast Asia through to the present day.*

2.2. Situação das monjas

A situação das monjas é uma questão multifacetada. Alguns países do Oriente apoiam o ordenamento feminino, outros colocam bloqueios inclusive legais. Não há um consenso de como a situação das mulheres ordenadas deve ser tratada. Não iremos conhecer todos os países desta região, pois a intenção é apresentar um panorama geral para fomentar o debate de como essa questão influencia a vida das mulheres.

A escolha desses países se deu porque, entre 2005 e 2006, Karma Lekse Tsomo (Tsomo, 2007) fez uma viagem investigando a situação das monjas nessa região. A partir desse ponto de partida, buscamos investigar a situação na atualidade.

2.2.1. Tailândia

A constituição proíbe a discriminação religiosa e protege a liberdade de credo, desde que não prejudique a segurança do Estado. Entre os grupos religiosos reconhecidos oficialmente estão: budistas, muçulmanos, brâmanes-hindus, sikhs e cristãos. Na região do Sul, onde a maioria é muçulmana, há relatos frequentes de discriminação contra a minoria budista. Inclusive, líderes muçulmanos protestaram contra a transferência de um chefe de distrito budista em Narathiwat para Bangkok, acusando-o de abuso de poder e insulto ao Islã, o que gerou reações de grupos budistas pedindo investigação sobre a discriminação percebida contra eles. Além disso, ataques violentos no Sul Profundo resultaram em várias mortes, incluindo de budistas, e exacerbaram tensões religiosas e étnicas. Por isso, grupos budistas continuam a expressar frustração com as concessões percebidas aos muçulmanos, como a venda de produtos halal, e ativistas fazem campanha para designar o budismo como a religião oficial do país (U.S. Department of State, Thailand, 2022).

A população total da Tailândia é de 69,6 milhões de pessoas. Em dezembro de 2021, o Departamento de Assuntos Religiosos relatou que a população é composta por 92,5% de budistas, 5,4% de muçulmanos e 1,2% de cristãos. Outros grupos incluem animistas, confucionistas, hindus, judeus, sikhs e taoístas. (U.S. Department of State, Thailand, 2022).

A realidade das mulheres na Tailândia é complexa e marcada por desafios sociais, econômicos e culturais. Em um país predominantemente Theravāda, as mulheres enfrentam desigualdades reforçadas por normas religiosas e tradições culturais. Embora

haja progressos, muitas sofrem discriminação com base em percepções tradicionais de gênero, que as veem como subservientes e responsáveis pelo lar e associam o nascimento feminino a um *karma* inferior (Tomalin, 2006).

Além disso, economicamente, elas enfrentam disparidades de renda e emprego, pois ocupam posições de menor prestígio e receber salários mais baixos. Muitas trabalham em setores como o doméstico, agricultor e de serviços, em condições precárias e sem proteção social. A falta de políticas de apoio à maternidade e igualdade de gênero agrava essas desvantagens. Socialmente, as mulheres enfrentam altas taxas de violência doméstica e tráfico de pessoas, a violência ainda é subnotificada e mal tratada pelas autoridades devido a atitudes culturais que normalizam o abuso (Tomalin, 2006).

As *mae chi* na Tailândia desempenham um papel significativo no budismo Theravāda contemporâneo, seguindo uma vida monástica sem a ordenação completa, aderindo a oito ou dez preceitos e dedicando-se à meditação e ao estudo dos textos budistas (Payutto, 2013). Elas surgiram como uma resposta à falta de alternativas formais para mulheres na tradição Theravāda. Contudo, apesar de sua dedicação, ocupam uma posição inferior na hierarquia religiosa, com recursos educacionais restritos, apoio financeiro inadequado e reconhecimento social limitado (Tomalin, 2006).

Elas realizam tarefas domésticas nos templos e dependem de doações que são percebidas como se tivessem menos mérito em comparação às feitas aos monges (Steven & McDaniel, 2005). Muitas atingiram altos níveis de proficiência em *pāli* e no *abhidhamma* e atuaram como professoras em instituições respeitadas. No entanto, enfrentam barreiras devido à falta de reconhecimento formal e ao apoio limitado das autoridades (Tomalin, 2006; Ashiwa, 2007; Seeger, 2022).

Em 2020, havia cerca de 270 monjas na Tailândia, mas elas não tinham a possibilidade de progredir no ordenamento e obter ordenação completa em seu próprio país. Para alcançar esse *status*, elas precisam ir ao exterior, como Sri Lanka ou Índia, devido à proibição do governo tailandês à ordenação de monjas desde 1928. Embora não seja ilegal ser uma monja na Tailândia, as mulheres não podem ser ordenadas por monges tailandeses e devem começar como noviças em mosteiros tailandeses antes de buscarem a ordenação plena no exterior. Um exemplo disso é o mosteiro Songdhammakalyani, administrado por Dhammananda Bhikkhuni (Yarger, 2020) que é reflexo das transformações em andamento na visibilidade e no *status* das monjas no budismo contemporâneo, e aponta para um movimento gradual, embora complexo, em direção à igualdade de gênero e à ordenação plena no contexto budista.

As questões do ordenamento de mulheres são tão sérias e proibidas na Tailândia que vão além de suas fronteiras territoriais. Temos o exemplo de Ajahn Brahmavamsa Mahathera (Ajahn Brahm), um monge inglês que fixou residência na Austrália e fundou monastérios por ordem de seu professor Ajahn Chan. Em 1983, ele inaugurou um monastério para monjas, chamado Bodhinyana Monastery. (Halafoff e Tomalin, 2017). Em 2009, a comunidade do monastério, composta pelos monásticos e por leigos e leigas, tomou a decisão de que as monjas deveriam receber a ordenação completa. Ajahn Brahm decidiu participar da cerimônia e, dessa forma, cumprir os requisitos formais, ordenando completamente as primeiras monjas na Austrália. Mas isso trouxe repercussões para ele, pois provocou a excomunhão dele e do monastério que ele havia fundado da ordem tailandesa à qual pertenciam (Brahm, 2009).

2.2.2. Malásia

A Malásia está localizada na rota marítima entre a Índia e a China e, historicamente, sofreu forte influência desses povos. Constituída atualmente por uma maioria islâmica (63,5%), possuem uma população budista de 9,1%. Há uma pequena comunidade budista tailandesa da Malásia que vive nas partes setentrionais dos Estados de Kedah e Kelantan, onde a liberdade religiosa é garantida pela constituição do país (U.S. Department of State, Malaysia, 2022).

Os templos chineses da Malásia seguem a tradição Mahāyāna e são centros ativos de prática budista e atividade social. No entanto, muitas jovens monjas vão ao exterior para educação e treinamento, principalmente para Taiwan, e poucas retornam para ensinar na Malásia. Há outro grupo de templos budistas na Malásia afiliado ao Buddhist Maha Vihara, estabelecido por imigrantes do Sri Lanka em 1894 e revitalizado pelo *bhikkhu* Dhammananda.

Em 2005, pela primeira vez, *bhikkhunī* Dhammananda ordenou um grupo de oito mulheres como *śrāmaṇerīs* (monjas noviças) – um passo significativo em direção à igualdade de gênero nas instituições budistas daquele país. Além disso, há muitos centros pequenos de budistas tibetanos fundados por professores tibetanos, mas a maioria dos membros e organizadores desses centros são mulheres, enquanto quase todos os professores tibetanos são homens. A conferência Sakyadhita na Malásia foi aclamada como um avanço no diálogo intercultural e inter-religioso, com mulheres na vanguarda (Tsomo, 2007).

Essa dinâmica resultou em uma espécie de drenagem de *dharma*, um escoamento de conhecimento e experiência religiosa que poderia beneficiar as comunidades budistas locais. A falta de retorno dessas monjas formadas no exterior representa um desafio significativo para o país, particularmente no que diz respeito ao restabelecimento e fortalecimento da linhagem budista na região.

Além disso, a Malásia espelha uma situação semelhante à Tailândia, em que a autonomia e autogestão das monjas estão intrinsecamente ligadas à sua educação e formação. A capacidade de gerir suas próprias comunidades, ordenar novas monjas e liderar ensinamentos e práticas depende fortemente do acesso e da qualidade da educação budista que recebem. Portanto, a necessidade de criar e fortalecer infraestruturas locais de formação para monjas na Malásia, assim como em outros países da região, torna-se uma questão premente para assegurar o desenvolvimento sustentável e a vitalidade da prática budista.

Somente em 2012 o primeiro monastério para monjas da tradição Theravāda foi estabelecido no país, em Kuala Lumpur. O *vihāra* fundado oferece acomodações e instalações para monjas malaias e estrangeiras que viajam na região. Embora muitas mulheres malaias tenham sido ordenadas em uma variedade de oito preceitos como *anagārikā* (uma leiga de cabeça raspada) e desejaram receber os dez preceitos de uma monja noviça (*sāmaṇerī*) na tradição Theravāda, poucas alcançaram a ordenação *bhikkhunī*, uma das razões foi a falta de apoio (Gotami Vihara, 2012; Ariya Vihara, 2024).

Em 2022, monjas da tradição Theravāda participaram de uma cerimônia coletiva de ordenação como *bhikkhunīs* em Bodhigaya na Índia (Ariya Vihara, 2024). Esse processo global de ordenamento coletivo de monjas da tradição Theravāda representou um grande passo para o restabelecimento das linhagens nos diversos países onde essa tradição está presente. Talvez em países mais conservadores, esse ordenamento não seja amplamente reconhecido, mas no interior das comunidades, ele representa um avanço na conquista do empoderamento feminino e na luta pela equidade de gênero.

2.2.3. Vietnã

Primeiramente, é importante relatar que o censo oficial do Vietnã registrou que apenas 14% da população é adepta a alguma religião, cuja maioria é católica (cerca de 45% e 6% da população total); já sobre o reconhecimento dos praticantes de budismo, o censo registrou apenas os budistas formalmente registrados na Sangha Budista do Vietnã

(VBS), o que os mostrou como o segundo maior grupo religioso, com cinco milhões de seguidores, ou seja, 35% do número total de adeptos religiosos em todo o país e 5% da população geral. A liberdade religiosa no país é limitada, controlada pelo governo, por isso, grupos religiosos de oposição ao governo encontram dificuldade de se estabelecerem (U.S. Department of State, Vietnã, 2022).

A VBS observou que esse número não representa potencialmente dezenas de milhões de outras pessoas que acreditam e observam as práticas budistas em vários graus, sem formalidade ou participação em um grupo religioso budista registrado. Estima-se que o número de seguidores budistas seja superior a 10 milhões. Dentro da comunidade budista, o budismo Mahāyāna é a afiliação dominante da maioria étnica Kinh (Viet), enquanto aproximadamente um por cento da população total pratica o budismo Theravāda, quase toda da minoria étnica do grupo Khmer, (U.S. Department of State, Vietnã, 2022).

O Vietnã tem uma longa tradição de *bhikkhūnīs* que data do século XII e existem diferenças históricas significativas entre as regiões. As monjas da região norte têm uma história mais longa do que as das regiões centro e sul. No norte as monjas não só têm uma longa tradição, mas também têm o seu próprio templo. No entanto, através de um exame cuidadoso das 92 instruções relativas às monjas, descobriu-se que, por volta de 1930, no âmbito budista, a grande maioria tinha nível educacional elementar, e havia até uma proporção considerável de monjas que foram rotuladas como analfabetas e sabedoras das orações de cor. Entretanto, na década seguinte, o Vietnã viu florescer escolas de formação para monjas incluindo do ensino fundamental ao superior e as monjas foram encorajadas a encontrar tempo para estudar (Sinh, 2022; That, 2007).

A respeito da situação das monjas em tempos mais recentes, o Vietnã apresentou uma realidade diferente dos países anteriormente citados. Tsomo e Christie, entre 2005-2006, foram recebidas no Aeroporto Internacional de Ho Chi Minh pela abadessa, vice abadessa e várias jovens monjas do Templo Huê Lâm. Uma dessas monjas, *bhikṣuṇī* Nguyet, trabalhava em sua tese de doutorado sobre mulheres budistas no Vietnã, na Universidade de Delhi. Assim, Tsomo conheceu *bhikṣuṇī* Nguyet e outras monjas vietnamitas interessadas nas questões das mulheres no budismo em uma palestra em 1999. Posteriormente, várias delas participaram da Sexta Conferência Sakyadhita em Lumbini, Nepal, em 2000. Essa conferência foi um marco e inspirou as participantes vietnamitas nos feitos e lutas das mulheres budistas em outras partes do mundo (Tsomo, 2007).

Durante a estadia no Vietnã, Tsomo e Christie visitaram o Templo Huê Lâm em Ho Chi Minh, um impressionante templo feminino, onde foram recebidas por crianças e leigos(as). A história do templo é marcada pela influência de *bhikṣuṇī* Nhu Thanh, que propôs a criação da Associação das Monjas Budistas do Vietnã em 1956. Apesar de as monjas atuarem de forma independente, a responsabilidade administrativa pelo budismo vietnamita está concentrada nas mãos dos monges. As monjas vietnamitas são conhecidas por seus estilos de vida simples, programas educacionais para crianças e trabalhos de caridade. *Bhikṣuṇī* Nhu Thanh foi uma líder exemplar e manteve seus preceitos monásticos mesmo durante períodos difíceis de guerra e governo comunista, quando todos, incluindo monásticos, foram obrigados a contribuir com trabalho manual (Tsomo, 2007; Sinh, 2022).

Tsomo também deu palestras sobre a história das mulheres budistas na Universidade Van Hanh em Ho Chi Minh, para 350 monges e 400 monjas. Descobriu-se que, no Vietnã, as monjas não só são admitidas nas universidades budistas, como também compõem metade do corpo estudantil – uma anomalia bem-vinda em culturas budistas onde geralmente os monges têm precedência. Em Hue, a antiga capital, Tsomo e Christie visitaram a Universidade Budista de Hue e o centro de treinamento para monjas Dieu Duc, com uma história de 100 anos.

Por fim, em Danang, elas visitaram vários templos administrados independentemente por monjas competentes e bem-educadas. Ao retornar a Ho Chi Minh, a possibilidade de uma conferência Sakyadhita no Vietnã estava sendo discutida entusiasticamente e um monge jovem, Thích Nhất Tù, propôs traduzir livros que documentassem as conferências Sakyadhita para o vietnamita – um passo significativo na causa das mulheres no budismo (Tsomo, 2007).

A situação educacional no Vietnã oferece um cenário favorável e diferenciado para a formação das monjas budistas. A inclusão igualitária de monjas nas universidades budistas, em que representam metade do corpo estudantil, é um aspecto distintivo e progressista em comparação com muitas outras culturas budistas. Essa abordagem equitativa na educação não apenas fornece às monjas acesso ao conhecimento e formação religiosa, mas também fortalece sua posição dentro da comunidade budista. Ao permitir que as monjas recebam a mesma educação que os monges, o Vietnã está quebrando barreiras tradicionais e promovendo a igualdade de gênero no contexto budista.

Isso tem implicações para o desenvolvimento pessoal das monjas e para sua capacidade de contribuir para suas comunidades. Com uma educação sólida e abrangente,

as monjas estão mais bem equipadas para assumirem papéis de liderança, oferecerem ensinamentos e orientações espirituais e participarem ativamente de discussões teológicas e práticas.

Além disso, a educação inclusiva das monjas tem o potencial de alterar percepções e atitudes tradicionais em relação ao papel das mulheres no budismo. Ao fornecer às monjas oportunidades iguais de estudo e prática, o Vietnã está fomentando um ambiente no qual o potencial das mulheres é reconhecido e valorizado. Isso pode levar a uma maior aceitação das monjas como líderes espirituais e educadoras, não apenas dentro das comunidades monásticas, mas também na sociedade em geral. A participação igualitária das monjas na educação budista é, portanto, um passo crucial para o empoderamento das mulheres no budismo e para o avanço da igualdade de gênero dentro da tradição.

2.2.4. Sri Lanka

A constituição do Sri Lanka prevê a liberdade de pensamento, consciência e religião, incluindo a liberdade de mudar de religião. A lei reconhece quatro religiões: budismo, islamismo, hinduísmo e cristianismo. A constituição e outras leis, embora não reconheçam uma religião oficial, conferem ao budismo o “lugar de primeiro plano” e comprometem o governo a protegê-lo, respeitando simultaneamente os direitos das minorias religiosas. A proteção estatal é destinada apenas ao budismo, e 70,2% da população é adepta da religião, sendo predominantemente da tradição Theravāda (U.S. Department of State, Sri Lanka, 2022).

A religião permeia fortemente a cultura do Sri Lanka, de tal forma que é disciplina obrigatória nos níveis primário e secundário nas escolas públicas e privadas. Os pais podem escolher que seus filhos estudem as quatro religiões oficiais (budismo, islamismo, hinduísmo ou cristianismo), desde que exista demanda suficiente (pelo menos 15 alunos) na escola para a disciplina escolhida. Os alunos não podem optar por não receber instrução religiosa, mesmo que a instrução na religião de sua escolha não esteja disponível (U.S. Department of State, Sri Lanka, 2022).

Recentemente, o Sri Lanka testemunhou um acirramento dos debates sobre a ordenação feminina – isso se destaca em comparação a outras nações de maioria budista Theravāda, devido à sua tradição de monjas budistas. A existência das *bhikkhunis* remonta à introdução do budismo na ilha no século III a.C., embora essa ordem tenha se extinguido aproximadamente no século XI d.C. Mesmo assim, as fiéis continuaram a exercer um papel ativo no budismo do Sri Lanka, apesar da falta de reconhecimento oficial. No início

do século XX, surgiu uma comunidade ativa de *upāsikās* (leigas), conhecida localmente como *dasa sil mātāvo*, que, mesmo sem o reconhecimento formal, se tornou significativa na esfera religiosa budista do Sri Lanka, atuando de maneira similar às monjas tradicionais.

Durante as décadas de 1980 e 1990, aumentaram os apelos para que essas *dasa sil mātāvo* recebessem a ordenação formal como *bhikkhunīs*, especialmente por parte de budistas Theravāda do Ocidente, em particular dos Estados Unidos, e por acadêmicos do governo do Sri Lanka. Esses apelos externos visavam à reconstituição da ordem feminina como um passo em direção à promoção de direitos humanos e igualdade de gênero. Em 1988 e novamente em 1996, ocorreram as primeiras ordenações de monjas no Sri Lanka em quase mil anos, realizadas com o apoio de monjas Mahāyāna do Leste Asiático que ajudaram a completar o grupo mínimo de dez monjas, exigido pelas regras monásticas (*vinaya*) para a realização de uma ordenação (Rudhe, 2024; Jutima, 2002).

As solicitações para se juntar à ordem monástica encontraram respostas variadas entre os budistas do Sri Lanka. Os monges do Sri Lanka, em sua maioria, mostraram-se contrários a essas iniciativas e argumentaram que as cerimônias de ordenação – que contavam com a participação de monjas Mahāyāna da Coreia e da China em vez de monjas Theravāda do Sri Lanka – invalidavam as ordenações das monjas Sri Lankesas. Além disso, eles sustentavam a visão de que, pela ausência de monjas Theravāda no mundo, novas ordenações seriam inviáveis (Rudhe, 2024; Sayadaw, 2013).

Da mesma forma, a grande parte das *dasa sil mātāvo* também se opôs à ordenação. Algumas compartilhavam a opinião dos monges sobre a impossibilidade de realizar a cerimônia sem um quórum de monjas Theravāda. Outras expressaram preocupação de que, ao se tornarem *bhikkhunīs*, estariam sujeitas à subordinação aos monges, devido às oito condições estabelecidas no *vinaya* (*garudhamma* / *gurudharma*), que supostamente foram impostas pelo Buda às monjas. Muitas dessas mulheres acreditavam que as regras adicionais não eram originais dos ensinamentos do Buda, mas sim inserções posteriores por editores do *vinaya* e sentiam que, como *dasa sil mātāvo*, possuíam um grau de igualdade maior do que teriam como *bhikkhunīs* (Rudhe, 2024).

As questões da subordinação feminina e da validade da ordenação que permeiam o código monástico (*vinaya*) estão presentes no debate das mulheres ordenadas, com poucos ou muitos preceitos. Um dos grandes pontos é que, sem o estudo correto do código monástico e sem o entendimento de sua função de aplicação, sustentar esses preceitos pode se tornar um fardo demasiadamente pesado.

Como a ordem desapareceu, os estudos sobre o tema também sumiram. Restabelecer uma linhagem não deve se limitar apenas à cerimônia religiosa que confere os votos, se faz necessário o restabelecimento do conhecimento e educação. Além disso, o reconhecimento social e estatal pode facilitar o dia a dia das mulheres ordenadas, pois reflete em suas condições de vida, em especial pelo recebimento de doações.

Outra fonte de informações aponta que a ordem das *bhikkhunīs* experimentou um processo de restauração parcial, embora enfrentasse obstáculos por parte do governo e da *saṅgha* local. Uma questão particularmente desafiadora surgiu em 2004, quando o governo do Sri Lanka decidiu revogar o direito das *bhikkhunīs* de obterem carteiras de identidade nacionais através do Escritório de Assuntos Budistas. Esse documento é essencial para a vida monástica no Sri Lanka, pois é um requisito para realizar uma série de atividades fundamentais – como transações bancárias, votação em eleições, obtenção de passaporte, entre outras necessidades cotidianas. Apesar de esse sistema restritivo estar em vigor desde 2019, o país abriga mais de 4000 monjas, o que indica a resiliência e a dedicação dessas mulheres à vida monástica (Yarger, 2020).

Embora haja desafios, o Sri Lanka não impõe uma proibição formal à ordenação de *bhikkhunīs*. Na verdade, muitas mulheres vão ao Sri Lanka com o objetivo de receber a ordenação completa. Isso destaca uma dicotomia: por um lado, existe um reconhecimento da validade e importância da ordenação feminina; mas, por outro, as *bhikkhunīs* enfrentam barreiras institucionais e burocráticas que limitam seu pleno reconhecimento e participação na vida religiosa e social do país (Yarger, 2020).

Esse cenário reflete as complexidades e os desafios enfrentados pelas mulheres no budismo contemporâneo, especialmente em relação à busca por igualdade e reconhecimento dentro das estruturas religiosas tradicionais.

A análise da situação das mulheres no contexto budista do Sri Lanka revela um panorama de contrastes e desafios entrelaçados com oportunidades e avanços significativos. A inclusão da liberdade de pensamento, consciência e religião na constituição do país estabelece um marco legal para a proteção dos direitos religiosos, mesmo que a prática real imponha obstáculos consideráveis – particularmente para as mulheres que buscam reconhecimento e igualdade dentro da estrutura monástica budista. A história da ordenação feminina, com suas raízes na introdução do budismo na ilha, e o subsequente declínio e esforços de restauração da ordem das *bhikkhunīs* são fatores que destacam a luta contínua contra as barreiras institucionais e culturais.

Apesar da resistência de setores conservadores da sociedade e da hierarquia monástica, esse contexto histórico e os esforços recentes para reavivar a ordem monástica feminina refletem a tenacidade das mulheres em reivindicarem seu lugar dentro das tradições religiosas e a importância de tais esforços para o avanço dos direitos das mulheres no país.

O papel das mulheres no budismo do Sri Lanka – especialmente aquelas que se identificam como *dasa sil mātāvo* e as que aspiram o status de *bhikkhunī* – evidencia uma busca por espaço e reconhecimento que transcende as fronteiras religiosas, refletindo questões mais amplas de direitos humanos e igualdade de gênero. A controvérsia em torno da validade das ordenações – influenciada pelas divergências entre as tradições Theravāda e Mahāyāna – e os desafios institucionais enfrentados pelas *bhikkhunīs* – como a dificuldade de obter documentos de identidade – ilustram os obstáculos burocráticos e teológicos que ainda precisam ser superados. Contudo, a persistência dessas mulheres, incentivada pelo apoio internacional e local que recebem, sublinha uma dinâmica de mudança que desafia as normas estabelecidas e promove a necessidade de revisão das práticas tradicionais, a fim de garantir maior inclusão e reconhecimento dentro da comunidade budista.

2.2.5. Tibete

O Tibete foi invadido pela China em 1959 e atualmente é considerado uma região autônoma da China. A população tibetana, por estar descontente com a ocupação do seu território, estabeleceu-se como refugiada na Índia e em outros países vizinhos, formando um governo provisório. O budismo tibetano ganhou adeptos ao redor do mundo devido aos esforços de Tenzin Gyatso, o XIV Dalai Lama. Como as monjas tibetanas são parte significativa na Sakyadhita, esse território é tratado separadamente neste trabalho, pois o principal objeto de análise são as monjas filiadas aos mosteiros que foram estabelecidos no exílio.

De acordo com dados oficiais da estimativa de 2020 do Gabinete Nacional de Estatísticas da China, a população total da Região Autônoma do Tibete é de aproximadamente 3,6 milhões, dos quais os tibetanos representam aproximadamente 90%. A maioria dos tibetanos étnicos pratica o budismo tibetano (U.S. Department of State, Tibet, 2022).

O número de refugiados tibetanos na Índia, Nepal e Butão encolheu nas últimas duas décadas, de um pico de cerca de 150.000 na década de 1990 para pouco mais de

100.000 em 2024. Dados precisos não estão disponíveis, mas a grande maioria dos refugiados está na Índia, aproximadamente 10.000 estão no Nepal e 1.300 no Butão. Esse declínio drástico levou ao esvaziamento de instituições importantes, incluindo escolas, monastérios e assentamentos (Dorjee e Rigzin, 2024).

Na comunidade exilada de budistas tibetanos, a ordenação completa de monjas ainda não foi alcançada, em parte porque a tradição de ordenação de monjas não foi transmitida no Tibete. Embora existam referências à ordenação de *bhikṣuṇī* na literatura tibetana, o Dalai Lama constituiu uma equipe de monges tibetanos para investigar textos em busca de evidências dessas ordenações e, até o momento, o Dalai Lama não tomou medidas diretas para ordenar mulheres, nem mostrou indícios de se opor à ordenação de *bhikṣuṇīs*. Enquanto essa situação permanece inalterada, muitas monjas tibetanas optam por serem ordenadas na tradição chinesa, na qual ainda é permitido que pratiquem como monjas budistas tibetanas (Yarger, 2020).

Alguns monges budistas expressam ceticismo sobre a capacidade das mulheres de alcançar o despertar. Essa preocupação levou Gyalwang Karmapa, a segunda figura mais importante após o Dalai Lama, a anunciar sua disposição de liderar o processo de ordenação de *bhikkhunīs* em 2010, alertando, contudo, para não esperarem resultados rápidos (Yarger, 2020).

O atraso nesse processo se deve ao sistema hierárquico do budismo tibetano, que favorece os homens e incorpora discriminação de gênero. As decisões eclesásticas no budismo tibetano exigem mais do que apenas a concordância do Dalai Lama, devido à complexidade do sistema patriarcal. Esse desafio persistente no budismo, contudo, está sendo cada vez mais enfrentado devido à sua expansão global e ao crescente reconhecimento da necessidade de igualdade de gênero.

2.2.6. Monjas budistas fora dos países asiáticos

Existem cerca de 488 milhões de budistas no mundo, o que representou 7% da população global em 2010 (dado mais recente). A maior parte dos budistas (quase 99%) reside na região Ásia-Pacífico. As três principais vertentes do budismo são o Mahāyāna – o maior deles, prevalente na China, Japão, Coreia do Sul e Vietnã –, o Theravāda – concentrado na Tailândia, Mianmar (Birmânia), Sri Lanka, Laos e Camboja – e o Vajrayana – às vezes descrito como budismo tibetano e mais presente no Tibete, Nepal, Butão e Mongólia. Apenas as regiões América do Norte (3,9 milhões) e Europa (1,3 milhões) possuem mais de 1 milhão de budistas (Pewresearch, 2012).

Embora a maioria dos budistas viva na Ásia e no Pacífico, apenas cerca de 12% das pessoas nessa região são budistas. Cerca de 1% dos norte-americanos é budistas e nos outros quatro continentes, os budistas compõem menos de 1% da população. Os 10 países com as maiores populações budistas estão na região Ásia-Pacífico, que abriga 95% de todos os budistas. Além disso, metade dos budistas do mundo vive na China (Pewresearch, 2012).

Nos últimos anos, várias mulheres ocidentais foram ordenadas como monjas budistas tibetanas, deixando suas culturas, famílias e empregos em busca da ordenação na tradição budista tibetana. Muitas optam inicialmente por viver na Ásia, embora algumas retornem a seus países de origem para tentar viver como monjas. Essas monjas ocidentais enfrentam desafios que suas contrapartes asiáticas geralmente não enfrentam, esse é um fenômeno pouco explorado por pesquisadores externos e mais estudado por monjas budistas tibetanas ocidentais eruditas (Swanepoel, 2016).

Os sistemas religiosos asiáticos, com destaque para o budismo, têm encontrado um novo terreno fértil no Ocidente, adaptando-se a um contexto cultural diverso e respondendo às necessidades espirituais de muitas pessoas fora da Ásia. Inicialmente, o budismo clássico era praticado principalmente por uma elite monástica, seguindo um código ético simples e disciplinas filosóficas e meditativas essenciais para alcançar o despertar. A formação de comunidades monásticas budistas no Ocidente é um aspecto importante dessa transmissão, com alguns budistas ocidentais optando pela ordenação monástica e adotando um compromisso vitalício regido pelo Código Monástico (*Vinaya*) (Swanepoel, 2016).

A pesquisa sobre monjas e monges budistas no Ocidente é limitada, e não existem estatísticas confiáveis sobre o número de monjas e monges budistas ocidentais. Esses monásticos enfrentam desafios ao entrarem em um sistema tradicionalmente asiático, no qual as normas e o papel social do monasticismo podem ser difíceis de conciliar com os contextos contemporâneos e ocidentais. Além disso, a terminologia e o comportamento adequado podem representar dilemas sutis, dada a distinção clara entre a identidade de uma monja e de uma mulher leiga nas linguagens budistas asiáticas, que pode gerar mal-entendidos em contextos ocidentais (Swanepoel, 2016).

No entanto, as monjas budistas vivem estilos de vida variados, elas não estão confinadas como algumas ordens monásticas católicas romanas e podem estar engajadas em serviço social, estudo intensivo de escrituras ou em retiro isolado, com a observância dos preceitos monásticos e práticas diárias de meditação e recitação como principais

requisitos. Atualmente, existem monjas budistas ativas tanto no Ocidente quanto na Ásia e envolvidas em uma ampla gama de atividades, incluindo acadêmicas, meditação em retiro, tradução de escrituras e trabalho social (Swanepoel, 2016).

Mulheres ocidentais que buscam a ordenação como monjas budistas tibetanas enfrentam vários desafios, incluindo problemas com vistos, barreiras linguísticas e a necessidade de adaptação a um sistema de treinamento e rituais conduzidos em tibetano, um idioma que a maioria não domina. Além disso, há uma diferença nas necessidades intelectuais e questionamentos entre elas e as monjas tibetanas, o que dificulta sua integração nas instituições budistas tibetanas já estabelecidas.

Por outro lado, instituições chinesas como Foguangshan em Taiwan e a Fundação Ciji oferecem um ambiente mais inclusivo, promovendo a igualdade de gênero e reconhecendo o valor das monjas, proporcionando-lhes oportunidades de educação e avanço profissional. Contudo, no contexto tibetano, há uma carência de suporte institucional para as monjas ocidentais, exacerbada pela falta de ordenação completa e reconhecimento institucional, o que faz com que requeiram frequentemente a papéis secundários (Swanepoel, 2016).

Assim, enquanto templos budistas taiwaneses oferecem apoio e respeito a suas monásticas e protegem-nas de dificuldades financeiras, instituições budistas tibetanas no Ocidente ainda não desenvolveram um apoio adequado às suas comunidades monásticas emergentes e focam principalmente nos mosteiros de refugiados e monges. A integração das monjas ocidentais nas comunidades monásticas tibetanas é essencial e a ordenação *bhikṣuṇī* é uma estratégia para promover tal inclusão (Swanepoel, 2016).

A questão da ordenação de monjas, ou *bhikkhūṇīs*, no budismo Theravāda tornou-se um ponto de discórdia, especialmente após 35 anos de presença no Ocidente na Tradição da Floresta Tailandesa. Monges ocidentais mostram-se dispostos a se adaptarem e aceitarem a ordenação de monjas, buscando consenso com monges conservadores na Tailândia. No entanto, a controvérsia ganhou destaque quando o monge ocidental Ajahn Brahm, na Austrália, apoiou uma ordenação de *bhikkhūṇīs*, e isso causou a sua expulsão da linhagem em meio a debates acalorados e cobertura midiática que o retratou como vítima de instituições tailandesas consideradas medievais (Placzek, 2011).

Enquanto o budismo Theravāda tradicionalmente rejeita a ordenação de monjas com base nas escrituras e nacionalismo, entende as regras monásticas como inalteráveis e a ordenação fora da tradição Theravāda como inválida, agora a linhagem enfrenta o desafio de se adaptar ao seu contexto internacional. Monges ocidentais encontram-se no

centro dessa transição, buscando equilibrar a conservação da tradição com a aceitação da igualdade de gênero, ainda sem oferecer uma resposta definitiva sobre a ordenação de monjas (Placzek, 2011).

Desta maneira, à medida que o budismo se expande no Ocidente, ele enfrenta o desafio de se adaptar a um contexto cultural diferente. A questão da ordenação de mulheres ocidentais nas tradições tibetanas e Theravāda destaca esse desafio. A controvérsia sobre a ordenação de monjas, como o caso de Ajahn Brahm na Austrália, sublinha a tensão entre tradições conservadoras e a necessidade de evolução diante dos valores ocidentais, como a igualdade de gênero. Instituições como Foguangshan e a Fundação Ciji demonstram uma abordagem progressista ao promover educação e igualdade. Assim, para manter sua relevância em um ambiente globalizado, o budismo deve equilibrar a preservação de suas tradições com a adaptação às expectativas contemporâneas e incentivar um diálogo entre Oriente e Ocidente.

2.3. Sakyadhita e sua história de luta

O intercâmbio cultural entre Oriente e Ocidente, frequentemente percebido como um fenômeno contemporâneo, tem suas raízes em um passado distante, evidenciado por interações históricas muito antes do notório comércio de especiarias do século XV. Uma das primeiras e mais influentes rotas de intercâmbio foi a Rota da Seda, uma rede de trilhas comerciais que se estendia da Europa ao Leste Asiático. Essa rota não apenas facilitava o comércio de bens preciosos como seda, especiarias e outros artefatos, mas também era um canal para a troca de conhecimentos, ideias e práticas culturais e religiosas.

Além disso, as campanhas de Alexandre, o Grande, no século IV a.C., marcaram as relações entre gregos e culturas orientais, especialmente na região do atual Afeganistão e noroeste da Índia, onde ele estabeleceu cidades e promoveu a mescla de culturas helenística e asiática.

Essas interações históricas estabeleceram as bases para o desenvolvimento de uma rica tapeçaria de trocas culturais e religiosas, que continuaram a evoluir ao longo dos séculos. A Rota da Seda, em particular, foi fundamental para o movimento do budismo do Leste Asiático para o Ocidente, permitindo que ensinamentos e práticas se

espalhassem e se adaptassem a novos contextos culturais. Essa troca precoce entre Oriente e Ocidente pavimentou o caminho para desenvolvimentos futuros, como a formação da Sakyadhita no final do século XX, refletindo um legado de interação e influência mútua que transcende as fronteiras geográficas e temporais. A Sakyadhita, nascida nesse contexto de interconexão global, tornou-se um importante veículo para abordar as questões de gênero no budismo, consolidando esforços para promover a igualdade e o empoderamento das mulheres dentro da tradição budista.

Sakyadhita, uma organização internacional de mulheres budistas, foi concebida durante a Primeira Conferência Internacional sobre mulheres budistas, realizada em Bodh Gaya em fevereiro de 1987. Essa conferência reuniu diversas figuras proeminentes – como Karma Lekshe Tsomo, Ayya Khema, Chatsumarn Kabilsingh, entre outras – que reconheceram a existência de desafios comuns enfrentados pelas mulheres no contexto budista, particularmente no que se refere ao acesso a recursos religiosos e materiais (Koppendraye e Fenn, 2006; Dhammananda, 2023).

Um dos temas centrais da conferência foi a ordenação para mulheres e a restituição da *saṅgha bhikkhunī/bhikṣuṇī* em países budistas onde essa tradição havia se extinguido. As discussões abordaram também a necessidade de promover a educação feminina no budismo, melhorar as condições para uma participação mais efetiva das mulheres na vida budista, fomentar a agência coletiva entre as mulheres budistas e trabalhar pelo empoderamento dentro da esfera religiosa.

Como resultado direto dos esforços colaborativos e das deliberações dessa conferência, a Sakyadhita foi estabelecida a fim de servir como um organismo agregador para as mulheres budistas. Sua missão era consolidar e facilitar a continuidade do trabalho nas áreas identificadas como cruciais para o avanço das mulheres no budismo (Koppendraye e Fenn, 2006; Dhammananda, 2023). A organização – formalmente registrada nos Estados Unidos no início da década de 1990 como uma entidade internacional sem fins lucrativos – tornou-se um veículo para a promoção da igualdade de gênero e para a luta contra estruturas patriarcais no contexto budista global.

As fundadoras foram quatro *bhikkhunīs*: Dhammananda, Karma Lekshe Tsomo, Ayya Khema e Jampa Tsedroen, que desempenharam um papel importante no estabelecimento da organização e se destacaram como uma coletividade de mulheres intelectuais da Ásia e do Ocidente, com o inglês como língua de comunicação internacional. A formação dessa base proporcionou à Sakyadhita não apenas um acesso extensivo a uma rede diversificada que se estende além das fronteiras de suas respectivas

tradições religiosas, mas também uma perspectiva ampla e experiências diretas sobre a realidade das mulheres budistas.

Graças às redes independentes de cada uma dessas fundadoras, a Sakyadhita conseguiu alcançar comunidades em várias partes do mundo, incluindo Ásia, Europa e América. A experiência prática dessas mulheres proporcionou uma base sólida para o engajamento da organização com leigas e leigos e a realização de inúmeras conferências a respeito da situação das budistas. Isso foi fundamental para a expansão da influência e do alcance da Sakyadhita, que viu um crescimento significativo em seu número de membros. Esse desenvolvimento evidencia o impacto positivo que Sakyadhita tem tido na promoção da igualdade de gênero e na luta pela ordenação das mulheres no contexto budista (Yarger, 2020).

A primeira conferência em 1987, realizada em Bodhgaya, Índia, teve como tema central "monjas budistas". No ano seguinte, foi publicado "Sakyadhita: Filhas do Buda", um compilado das apresentações e discussões da conferência. Diferentemente de suas publicações subsequentes, o foco desse livro era documentar os acontecimentos da conferência, em vez de apresentar artigos completos sobre temas relacionados às mulheres no budismo (Yarger, 2020).

Os assuntos abordados nessa conferência incluíram tópicos como a ordenação de monjas budistas, as potencialidades das mulheres no budismo, a educação para mulheres budistas, as monjas nas tradições budistas, o papel das monjas na comunidade, a prática do *vinaya* nos tempos modernos, a questão da *bhikṣuṇī*, o sustento para a *saṅgha* e a vida de uma monja no Ocidente. Além disso, a conferência destacou questões sobre as mulheres no budismo, que são discutidas até hoje, evidenciando as tensões nas abordagens desse tema, que englobam tanto aspectos legais e do *vinaya* quanto questões mais culturais. A conferência reuniu estudiosos, monjas e monges para discutir esses importantes tópicos (Yarger, 2020).

A evolução temática das conferências de Sakyadhita reflete uma mudança no foco da organização ao longo dos anos. Na décima conferência, realizada em 2008 em Ulaanbaatar, Mongólia, o tema foi “Budismo em Transição: Tradição, Mudanças e Desafios” e abordou questões como direitos humanos, mulheres e legitimidade da ordenação, indicando um deslocamento para uma abordagem mais cultural (Yarger, 2020).

Posteriormente, a décima primeira conferência em 2009 em Ho Chi Minh, Vietnã, intitulada “Mulheres Budistas Eminentíssimas”, marcou uma mudança, focando nas conquistas

das mulheres no budismo. Os painéis discutiram figuras femininas históricas no budismo, seus papéis, educação e pobreza, refletindo uma preferência pela abordagem cultural e uma expansão do ativismo de Sakyadhita (Yarger, 2020). O livro “Mulheres Budistas Eminentíssimas”, editado por Karma Lekshe Tsomo (2014), enfatizou a importância das mulheres na história do budismo.

Essa tendência continuou na conferência de 2017 em Hong Kong, sob o tema "Mulheres Budistas Contemporâneas: Contemplação, Intercâmbio Cultural e Ação Social" que focou nas experiências das mulheres no budismo. Apesar do foco cultural, a ordenação feminina ainda foi um tópico discutido. Esses painéis mostram que Sakyadhita, embora inclinada para uma abordagem mais cultural, continua discutindo a questão da ordenação, especialmente em contextos em que ela ainda não é permitida, como no budismo tibetano (Yarger, 2020).

2.4 As mulheres decidiram Girar a Roda.

A história da Sakyadhita International Association of Buddhist Women é um testemunho do poder da solidariedade, da determinação e do esforço coletivo no enfrentamento e na superação de obstáculos estruturais e ideológicos que têm marginalizado as mulheres no contexto budista, e mostra que ações em um local reverberam no outro, evidenciando a interdependência. Desde sua fundação em 1987, em Bodh Gaya, Índia, até as conferências mais recentes, a trajetória da Sakyadhita desdobrou-se como uma jornada de despertar e de reivindicação da igualdade de gênero no seio das tradições budista, oferecendo um panorama de avanços significativos e de desafios persistentes na luta pela ordenação das mulheres e pelo reconhecimento de seus direitos e capacidades espirituais.

O início desta saga coletiva, marcado pela realização da Primeira Conferência Internacional sobre Mulheres Budistas, não apenas catalisou o encontro de pessoas alinhadas com a causa feminina no budismo, mas também estabeleceu um espaço seguro e empoderador para a articulação de vozes femininas que, até então, encontravam-se dispersas ou silenciadas, criando um fluxo de ações de mudança. A fundação da Sakyadhita – sob a liderança visionária de figuras como Karma Lekshe Tsomo, Ayya Khema, Chatsumarn Kabilsingh, entre outras – simbolizou o despertar de uma

consciência coletiva voltada para a restauração da dignidade e da igualdade das mulheres no âmbito budista, e delineou um projeto ambicioso de transformação social e espiritual. A autoridade da tradição não foi negada, mas busca-se dentro do seu seio proporcionar as mudanças para recondução do ordenamento feminino.

Apesar dos progressos alcançados, a luta pela ordenação plena das mulheres e pelo reconhecimento equitativo de seu papel no budismo persiste como um desafio. As resistências institucionais e as interpretações conservadoras do código monástico (*vinaya*) constituem barreiras para a realização da igualdade de gênero no contexto monástico. Nesse cenário, a Sakyadhita é uma esperança e um motor de mudança, não apenas proporcionando um fórum para a discussão crítica e a partilha de experiências, mas também agindo como uma plataforma para a ação direta e o apoio mútuo.

A necessidade de uma instituição como a Sakyadhita fica evidente ao observarmos a situação das mulheres nos diversos países e como elas têm se organizado e lutado pela igualdade. De um lado, alguns países avançam no caminho para a igualdade, já em outros os obstáculos impostos pela tradição ainda são gritantes. Para conhecer as lutas das mulheres para inspirar outras mulheres, é necessário conhecer quais são os argumentos que obstaculizam o ordenamento feminino.

Capítulo 3:

É melhor não: os argumentos contrários ao ordenamento feminino

Vimos que em alguns países o ordenamento feminino é proibido e negado pela comunidade monástica masculina. A questão que precisa ser respondida é: por que colocar obstáculos ao ordenamento feminino? Se as mulheres possuem o mesmo potencial de despertar e sua ordem foi instituída pelo Buda, por que não ajudar no processo de restabelecimento? Assim, o objetivo principal deste capítulo é conhecer os argumentos sustentados para essas posturas que questionamos.

Para que isso seja possível, iremos explorar as vozes que encontramos em dois *bhikkhus* da tradição Theravāda que publicaram e divulgaram seus argumentos contra o restabelecimento das ordens, *bhikkhu* Ṭhānissaro e *bhikkhu* Phra Payutto. Esses monges condensam os argumentos contra o restabelecimento do ordenamento, por isso analisaremos o que eles nos apresentam.

O primeiro argumento é legalista, ou seja, o impedimento das mulheres reside numa impossibilidade formal pois não é possível preencher o requisito do ordenamento pela dupla comunidade. Já o segundo argumento retoma a relutância do Buda em aceitar a ordem das mulheres e acredita que, uma vez extinta, não é razoável que ela seja restabelecida visto que sua existência não era desejada. Por fim, o último argumento defende que é melhor para as mulheres viverem com menos votos em nosso tempo, porque restabelecer os votos dificultaria a vida das mulheres, portanto, não é adequado.

3.1 O argumento legalista

O primeiro argumento foi chamado de legalista, porque sua base é a forma como o código monástico, o *vinaya*, foi estabelecido e, por questões legais ligada ao entendimento desse código, as ordens não podem ser restabelecidas.

Ele é fundamentado em três argumentos. O primeiro vem do fato de que, na tradição do *vinaya*, quando uma norma é estabelecida ela tacitamente revoga a anterior,

ou seja, uma vez que o Buda estabeleceu o rito do ordenamento pela comunidade dupla, o rito da comunidade única foi revogado. Já o segundo argumento baseia-se na intenção do Buda em fundar a comunidade feminina e, por fim, o terceiro se sustenta na ideia de que a norma posterior não revogou a anterior, ou seja, ainda seria possível a ordenação de comunidade única, se não o rito fosse entendido como uma imposição da comunidade masculina sobre a feminina, o que teria sido proibido.

Neste tópico não iremos rebater tais argumentos, apenas os apresentaremos para conhecimento. B. Payutto explica como foi estabelecido o código monástico e como ele deve ser entendido:

Voltemos a nossa atenção para a comunidade monástica. Quando o Buda estabeleceu a comunidade monástica, ele precisava estabelecer um código de preceitos para a estabilidade da comunidade, adequado àquela época e região específicas. Com o passar do tempo, alguns dos preceitos estabelecidos pelo Buda tornaram-se inadequados para novas circunstâncias. Mesmo durante sua vida, o Buda alterou o *Vinaya*, e estabeleceu o que são chamados de “regulamentos suplementares” (*anupaññatti*). Em novas situações, ou depois que alguns monges viajaram para regiões onde as condições eram incompatíveis com os preceitos originais, o Buda estabeleceu regulamentos complementares, como exceções, flexibilizações à regra, ou cláusulas adicionais, ou acrescentou novas regras.⁵⁹ (Payutto, 2013, p. 5)

A explanação de B. Payutto sobre o estabelecimento e a subsequente adaptação do *vinaya* proporciona uma base para entender as perspectivas contrárias ao restabelecimento das ordens de monjas. Nota-se que, tempos após a fundação da comunidade monástica, *saṃgha*, o Buda foi estabelecendo preceitos, conforme as situações demandavam, que foram sendo revisados, conforme necessário. Com isso, ele estabeleceu um conjunto de preceitos com a intenção de assegurar sua estabilidade e adequação ao contexto específico da época e região.

Os argumentos contrários frequentemente se ancoram em uma leitura do *vinaya* que interpreta as diretrizes estabelecidas pelo Buda como um conjunto fechado de regras, cuja modificação ou adaptação seria inadequada ou mesmo proibida. A perspectiva

⁵⁹ *Let us turn our attention to the monastic community. When the Buddha established the monastic community, he needed to lay down a code of precepts for the stability of the community, suitable to that specific time era and region. / As time passed some of the precepts laid down by the Buddha became unsuitable to new circumstances. Even during his lifetime the Buddha altered the Vinaya, and laid down what are called 'supplementary regulations' (anupaññatti). In new situations, or after some monks travelled to regions where conditions were incompatible with the original precepts, the Buddha laid down supplementary regulations, as exceptions, relaxations to the rule, or additional clauses, or he added new rules*

legalista, que B. Payutto também expõe, reafirma a ideia de que o Código Monástico (*vinaya*), tal como foi estabelecido, contém em si os princípios necessários para a manutenção da ordem e integridade da comunidade (*samgha*), não permitindo, assim, alterações.

Esses argumentos enfatizam a preocupação com a preservação da autenticidade e continuidade das tradições monásticas e ressaltam uma leitura conservadora do código, pela qual a estabilidade e a uniformidade da prática monástica são consideradas essenciais para a proteção da doutrina e dos ensinamentos (*dharma*). B. Payutto continua discutindo a respeito do seu entendimento de como se constituem as regras, sua elaboração e consequente revogação:

O Buda não deu uma ordem para revogar as regras de treinamento. Se ele tivesse emitido tal ordem e se os monges não tivessem dado ouvidos a essa ordem, isso estaria indo contra os desejos do Buda. O Buda deu a oportunidade de revogar as regras se a *sangha* achasse por bem fazê-lo, mas a *sangha* não achou que era apropriado. Sua decisão foi baseada no mais alto respeito pelo Buda, para não minar as prescrições do Buda, que eles decidiram preservar o mais completamente possível.⁶⁰ (Payutto, 2013, p. 15-16)

Essa explicação se fundamenta no Primeiro Concílio que ocorreu logo após a morte do Buda. Nessa ocasião Ānanda, o atendente principal do Buda, disse que havia recebido instruções de que poderia abolir regras menores de treinamento, se a *samgha* decidisse fazê-lo. Contudo, não chegaram a um consenso de quais regras seriam as menores e por conseguinte quais seriam abolidas, então decidiram na ocasião que todas elas seriam mantidas. Mesmo ao longo do tempo a tradição Theravāda nunca aboliu nenhuma norma, e atribuem esse fator como causa de sua unidade.

A questão envolvida remete a última regra dos *princípios pesados* (*gurudharma*) estabelecida para o ordenamento de monjas. Ela prevê um rito que envolve tanto a comunidade feminina de monjas quanto a masculina de monges, em que as mulheres primeiramente seriam ordenadas na comunidade feminina, que aprova a candidata e depois a comunidade masculina ratifica o feito.

⁶⁰ *The Buddha did not give a command to revoke training rules. Had he issued any such command and had the monks not heeded this command, this would have been going against the Buddha's wishes. The Buddha gave the opportunity to revoke rules if the sangha saw fit to do so, but the sangha did not feel that it was appropriate. Their decision was based on the highest respect for the Buddha, to not undermine the Buddha's prescriptions, which they decided to preserve as completely as possible.*

Entretanto, no ordenamento das primeiras monjas, naquele momento do pedido de Mahāprajāpatī, ainda não havia uma comunidade feminina, então o Buda estabeleceu que a comunidade masculina poderia conceder os votos monásticos a comunidade feminina, possibilitando assim a segunda forma de ordenamento – o ordenamento pelos monges. A primeira forma é considerada a ordenação de Mahāprajāpatī que se deu pela aceitação dos oito *gurudharmas* (*garudhammas*).

Como foi estabelecida uma terceira forma de ordenamento, a de comunidade dupla, o procedimento de comunidade única havia sido tacitamente revogado. Uma vez que foi revogado, ele não poderia ser utilizado como forma de restabelecer o ordenamento feminino nas tradições que se perderam. Haveria a possibilidade de revogação do preceito, ou seja, recuando para a forma anterior, se houvesse consenso na comunidade de que ele deveria ser abolido, mas nunca se chegou a esse consenso, nem no caso desse preceito, nem de outro na tradição Theravāda que nunca revogou um preceito.

A questão da interpretação, supressão, flexibilização ou qualquer forma que modifique a aplicação ou revogue um preceito é colocada como uma das causas para cisões, que deram surgimento às diversas escolas. Decerto que essas cisões não se deram exclusivamente por conta da questão dos preceitos, visto que questões doutrinárias são o real fundamento, mas a questão dos preceitos também se destaca.

Assim, a tradição Theravāda rogou sua unidade à imutabilidade do código monástico e, portanto, vozes que defendem essa imutabilidade ganharam força. Por isso, a ideia de que grupos possam revogar preceitos é considerada, por B. Payutto, como uma forma de desarmonia e cisão na comunidade.

Por exemplo, no Sri Lanka, onde um grupo de monges começou a promover ordenações *bhikkhunī*, já houve conflito. Não houve aceitação geral dessas reformas. É simples assim – não é preciso olhar para toda a *saṅgha* Theravāda da Tailândia, Sri Lanka e Burma. Só no Sri Lanka já surgiu uma discordância, porque existe uma Tradição Theravāda acordada e um grupo de monges decidiu agir de uma forma que não está de acordo com essa Tradição. E mesmo que não tenha havido um cisma total, há muitos que discordam, que se sentem alienados ou que não desejam participar dessa reforma.⁶¹ (Payutto, 2013, p. 22)

⁶¹ For example in Sri Lanka, where a group of monks have begun to promote *bhikkhuni* ordinations, there has already been conflict. There was no general acceptance of these reforms. It's this simple—one needn't look at the entire Theravada sangha of Thailand, Sri Lanka and Burma. In Sri Lanka alone there has arisen a discordance, because there is an agreed-upon tradition in Theravada and one group of monks have decided to act in a way that is not in accord with this tradition. And even though there hasn't been an outright schism, there are many who disagree, who feel alienated, or who wish to take no part in this reform.

A questão do cisma é importante. Durante a argumentação, B. Payutto teceu longas críticas ao Mahāyāna, por possuir várias tradições dentro de si, inclusive algumas como a japonesa (ele não cita especificamente qual está criticando) que aboliu completamente o código monástico (*vinaya*) proclamado pelo Buda, nessa tradição monges e monjas se casam e podem ingerir bebidas alcoólicas.

Seu ponto principal é que o consenso na tradição Theravāda e sua imutabilidade ao longo do tempo garantiram a prosperidade dos ensinamentos (*dharma*) e das comunidades monásticas, por isso, ele argumenta que, uma vez que um novo estatuto revoga o anterior e não pode ser mudado, a ordenação feminina não é possível já que ela foi extinta.

Uma possibilidade seria preencher o requisito da comunidade dupla com monjas chinesas da tradição Dharmagupta. Visto que a tradição Dharmagupta teve seu *vinaya* estabelecido pelo Buda e ele é essencialmente igual ao *vinaya* Theravāda, essa hipótese seria possível pois há uma raiz comum entre os códigos que remontam ao Buda. Mas isso não pode ser feito, porque as monjas são de uma tradição Mahāyāna que provém de um cisma, então ela não poderia restabelecer linhagens como a Theravāda.

Para discutir o segundo argumento sobre a intenção do Buda na criação da comunidade, é preciso compreender o papel da comunidade. Questiona-se por que nenhuma monja participou da Primeira Recitação (Primeiro Concílio), apesar da existência de muitas monjas reconhecidamente realizadas (*arahant*) na época, o que instiga debates sobre a aversão de longa data dos monges às mulheres.

B. Payutto responde enfatizando a necessidade de entender a ausência das monjas em todas as recitações formais subsequentes dentro de um contexto social e civilizacional mais amplo, incluindo o ambiente político e os costumes sociais da época. Ele aponta que o estabelecimento da *saṅgha* de *bhikkhunīs* ocorreu em um ambiente social pouco acolhedor, com o budismo já desafiando as estruturas religiosas e sociais estabelecidas, promovendo uma nova doutrina que colocava a verdade suprema acima dos deuses e afirmava que todos são iguais perante o *dhamma*, capazes de moldar seu destino através de ações intencionais e de alcançar a excelência pelo treinamento (Payutto, 2013).

O Buda criou a comunidade monástica como um meio para transformar a sociedade ao oferecer um refúgio da estrutura social mais ampla e promover crescimento espiritual. A comunidade dos praticantes (*saṅgha*) servia como uma ponte para o desenvolvimento de uma sociedade justa, independentemente do gênero, *status* de ordenação ou localização (Payutto, 2013).

Apesar dos desafios enfrentados , incluindo a oposição a uma estratificação social em castas e sacrifícios de animais a deidades, o Buda e a comunidade dos monges realizaram a tarefa árdua de propagar o *dhamma*, contando com a fé e devoção da comunidade leiga e fazendo adaptações necessárias para integrar valores sociais ou realizar mudanças essenciais. A história do Buda – que reconhecia a dificuldade de ensinar o *dhamma*, mas eventualmente decidiu fazê-lo para aqueles com *pouco pó nos olhos* – realça a complexidade e a profundidade dos ensinamentos budistas e como é necessário considerar o ambiente social no qual o *dhamma* foi ensinado (Payutto, 2013).

Conta a história que o Buda, após meditar sob a árvore Bodhi e alcançar o despertar, relutou em ensinar sobre suas descobertas, porque ele não acreditava que as pessoas estariam aptas para entenderem suas descobertas. No entanto, uma deidade interveio e mostrou que havia *pessoas com pouca poeira nos olhos*, ou seja, aptas a receberem os ensinamentos.

Podemos relacionar isso com a desqualificação das mulheres no *Gotamīsutta* (2005) que diz que após a peregrinação de Mahāprajāpatī, ela estava coberta de poeira, ou seja, não era apta a receber os ensinamentos. Entretanto, como mostra a interpretação, o Buda encontrou pessoas com pouca poeira, ensinou aos cinco ascetas suas descobertas e depois propagou a muitas pessoas.

Ainda sobre a formação da comunidade (*saṅgha*), segundo B. Payutto, existiam duas comunidades dentro da comunidade. Uma reuniria os *seres especiais* que iriam propagar o *dharma* (*dhamma*), responsáveis ao longo dos milhares de anos por sua difusão e a outra feita de pessoas que foram aceitas na comunidade por compaixão, poderiam vir a alcançar realizações, mas não tinham a mesma função. Essas pessoas são acolhidas devido ao sistema social injusto em que viviam, então, buscavam no Buda uma forma de sair de condições miseráveis.

Dessa forma, a criação da *saṅgha* convencional pelo Buda tinha como propósito formar uma comunidade que apoiasse e fosse feita de indivíduos que se retirassem de uma sociedade opressiva para se dedicarem ao desenvolvimento espiritual e alcançarem o despertar, além de servirem como modelo para nutrir seres nobres e fundamentar a construção de uma sociedade nobre. Esse objetivo é lembrado quando defendem a preocupação de que a ordenação de mulheres poderia enfraquecer a vida santa, ressaltando a interconexão entre o estabelecimento da comunidade de monges e questões sobre a ordenação feminina (Payutto, 2013).

A nova comunidade convencional – a *saṅgha bhikkhunī* – deve ser vista em relação a esses dois objetivos mencionados. Em relação ao primeiro objetivo, de ser uma comunidade que oferece às mulheres a chance de escapar de um ambiente social desfavorável e que é um lugar de treinamento espiritual dentro do qual as mulheres podem atingir os mais altos níveis de despertar, a *saṅgha bhikkhunī* cumpre muito bem esse objetivo, mesmo que a vida de uma *bhikkhunī* seja um pouco mais restrita do que a do *bhikkhus*.⁶² (Payutto, 2013, p. 43)

Uma monja enfrenta obstáculos específicos em relação à busca por paz e solidão, à liberdade de se aventurar sozinha e ao princípio de viver como um pássaro que, possuindo duas asas, pode voar a qualquer momento sem dificuldades. No entanto, devido ao risco de assédio ou ataque (estupro e outras violências), mesmo para aquelas que não vivem isoladas, existe uma regra no código monástico que proíbe monjas de residirem na floresta. Críticas e condenações públicas surgiram quando monges e monjas viajavam longas distâncias juntos, que levaram à criação de uma regra que proíbe tal prática – embora uma exceção tenha sido feita para viagens conjuntas em situações de perigo. Regras adicionais restringem monjas de entrarem em vilarejos, atravessarem rios, permanecerem sozinhas à noite ou se separarem de um grupo durante viagens, devido à vulnerabilidade a ataques (Payutto, 2013).

A comunidade monástica, por almejar uma vida contrária às correntes sociais opressivas da época, como o sistema de castas e sacrifícios animais, encontrou resistência em um ambiente social desfavorável. O próprio Buda encarou desafios, especialmente da elite brâmane, que via com desprezo e aversão a sua doutrina e seus seguidores, referindo-se a eles com insultos extremos (Payutto, 2013).

Quando observamos o *vinayasutta*, na parte que conta sobre o estabelecimento do preceito, vemos diversos ataques às monjas, por isso foram criadas normas para protegê-las. Ainda hoje temos que observar que, em países budistas ou não, as mulheres têm sua liberdade cerceada pela questão de segurança, assim, em poucos lugares do planeta uma mulher pode andar sozinha tarde da noite sem correr sérios riscos à sua integridade. Outro fator é que a sociedade, como um todo, quando observa um homem e uma mulher lado a lado, assume rapidamente que existe uma relação entre ambos, e que essa relação tem

⁶² *The new conventional community—the bhikkhuni sangha—should be viewed in relation to these two aforementioned objectives. In regard to the first objective, of being a community that offers women the chance to escape from an unfavourable social environment and that is a place for spiritual training within which women can attain the highest levels of awakening, the bhikkhuni sangha fulfils this objective very well, even if the life of a bhikkhuni is slightly more restricted than that of the bhikkhus.*

cunho sexual. As sociedades não aceitam que possa haver uma relação entre gêneros que seja baseada em outros fatores que não a atração sexual.

Assim, por mais que seja mais seguro para uma mulher atravessar uma área de perigo na companhia de um homem, a sociedade não observará como uma relação de amizade ou apenas respeito e presumirá que o intuito era outro. Para proteger a imagem das comunidades tanto feminina quanto masculina, o Buda proibiu situações como esta. Essas realidades foram registradas há 2500 anos, mas ecoam vívidas no presente.

[1] Naquela ocasião, duas *bhikkhunīs* estavam viajando de Saketa para Savatthi por um caminho longo. [2] No meio do caminho, era necessário atravessar um rio. [3] Então, essas *bhikkhunīs* se aproximaram de um barqueiro e disseram: [4] ‘Por favor, amigo, nos ajude a atravessar.’

[5] ‘No barco, não é possível atravessar ambas ao mesmo tempo.’

[6] Uma por uma foram transportadas. [7] Aquela que tinha atravessado criticava a que ainda não tinha atravessado, e a que ainda não tinha atravessado criticava a que já tinha. [8] Depois de se reunirem novamente, perguntaram: [9] “Você foi corrompida, venerável?”

[10] ‘Fui corrompida, venerável. E você, venerável, foi corrompida?’

[11] ‘Fui corrompida, venerável.’⁶³ (Ekagāmantara, 2005, tradução nossa)

Nos *suttas* as violências contra a mulher são apresentadas com metáforas. Dessa forma, corrompida (*dūsesi*) indica que houve uma violação no seu caminho, no caso seria a quebra do celibato, uma corrupção do caminho, ou seja, houve estupro na viagem de barco.

No estabelecimento do preceito que proíbe as mulheres de atravessarem de barco sozinhas, não é feita menção a alguma falta de capacidade das mulheres, mas sim ao impedimento para que esse evento de violência não se repetisse. Esse preceito é um exemplo das regras normativas que limitavam a liberdade de ir e vir das mulheres e que são apresentadas por B. Payutto como um problema ao desenvolvimento do que chama de vida santa.

O estupro é utilizado como arma de dominação há dezenas de séculos e nas mais variadas culturas, o medo do estupro limita a vida das mulheres e impõe comportamentos

⁶³ [1] *Tena kho pana samayena dve bhikkhuniyo sāketā sāvatthim addhānamaggappaṭipannā honti. [2] Antarāmagge nadī taritabbā hoti. [3] Atha kho tā bhikkhuniyo nāvike upasaṅkamitvā etadavocum— [4] “sādhū no, āvuso, tārethā”ti. / [5] “Nāyye, sakkā ubho sakiṃ tāretun”ti. [6] Eko ekaṃ uttāresi. [7] Uttiṇṇo uttiṇṇaṃ dūsesi. Anuttiṇṇo anuttiṇṇaṃ dūsesi. [8] Tā pacchā samāgantvā pucchimsu— [9] “kaccisi, ayye, appadhamsitā”ti? / [10] “Padhamsitāmi, ayye. Tvaṃ pana, ayye, appadhamsitā”ti? / [11] “Padhamsitāmi, ayye”ti.*

que vão da presença ou não em certos locais, formas de se vestir e portar à liberdade de ir e vir. Além disso, a vítima é obrigada a conviver com as marcas do passado, que recorrentemente a assombram e reafirmam as limitações, normalmente culpabilizando a vítima pelo ocorrido. A memória do estupro e suas consequências impactam a vida durante muitos anos, em muitos casos pelo resto da vida. Os impactos não são apenas psicológicos, existe o impacto social, pois a vítima pode ser excluída de determinados círculos sociais, dentre outras consequências (Winkler, 1991).

Decerto que, pelos dispositivos do código monástico, a vítima não comete uma infração grave e não seria expulsa da comunidade por essa razão, mas os relatos não mostram isso. Por exemplo, no documentário *The Geshema is born* (Rao, 2023), é citado o exemplo de uma monja que foi estuprada e, em consequência disso, expulsa do monastério. Por isso o grande número de dispositivos no código monástico para tentar proteger as mulheres destas violências. Os números mostram que mulheres possuem quase cem preceitos a mais, no entanto, ao estudá-los vemos que parte significativa são dispositivos de proteção de sua integridade física ou de sua imagem.

Dessa forma, constata-se a afirmação de B. Payutto de que as mulheres não eram livres para ir e vir e praticar a vida santa em qualquer lugar, ou seja, não poderiam ir a floresta sozinhas, não iriam a qualquer cidade, etc. Isso era e ainda é um, mas não significa que as mulheres não tenham utilizado suas limitações como um caminho ao seu desenvolvimento – por exemplo, os versos do Therīgāthā e do Therīpadāna evidenciam que cozinhando, cuidando do lar, enfrentando a morte de seus filhos, elas experimentaram epifanias que as levaram ao despertar. Assim, suas hagiografias mostram uma trilha de superação conquistada por mulheres comuns, de alta ou baixa casta, letradas ou analfabetas, cortesãs ou rainhas, dessa forma, o que B. Payutto coloca como obstáculo a vida santa foi, na verdade, a trilha de seu despertar.

Ademais, Bhikkhu Ṭhānissaro possui uma visão legalista para obstaculizar o restabelecimento das ordens femininas e parte de um pressuposto diferente. Para ele, a história esclarece que o gênero não é um fator na determinação da capacidade de uma pessoa praticar o *dhamma* e alcançar o despertar, no entanto, do ponto de vista do Buda, o gênero era relevante no seu planejamento da *saṃgha* como instituição. O *Mahāparinibbānasutta* relata uma conversa entre o Buda e Māra Pāpimā (o maior deus/demônio desse reino) logo após o despertar do Buda, na qual ele recusa atingir o *nibbāna* (*nirvāṇa*) total (deixar de existir nesse mundo, morrer) até que tenha estabelecido tanto uma comunidade de monges quanto uma comunidade de monjas sobre bases

sólidas. Assim, quando lhe foi solicitado estabelecer uma comunidade de monjas, ele já havia refletido cuidadosamente sobre o desenho da instituição e sobre sua estratégia para que fosse aceito pela sociedade (Ṭhānissaro, 2001).

Ao debater sobre a questão de possíveis modificações no código monástico (*vinaya*), b. Ṭhānissaro explica que as preocupações do Buda eram voltadas para garantir que o ensino autêntico da doutrina (*dhamma*) e a prática da vida espiritual perdurassem ao longo do tempo. Segundo o *Saddhammappatirūpakasutta*, manter vivo o verdadeiro *dhamma* não se referia apenas à preservação física dos ensinamentos, mas também à sua proteção contra alterações e adições posteriores que pudessem comprometer sua pureza, tais como o “*dhamma* fabricado” (*saddhamma-paṭirūpa*). Um exemplo desse tipo de distorção pode ser visto na literatura inicial da *Prajñā-paramitā*, especificamente em suas doutrinas sobre a inexistência de surgimento dos *dhammas*, que surgiram cerca de 500 anos após a morte do Buda, evidenciando a precisão de sua visão de futuro (Ṭhānissaro, 2001).

Esta é uma crítica indireta às tradições Mahāyāna que têm um histórico de estudos, comentários e explicações a respeito dessa classe de *sutras* (discursos). Eles não fazem parte do cânone *pāli*. O intuito principal dessa crítica é desqualificar a tradição Mahāyāna e seu código monástico, porque, para atendimento do requisito da comunidade dupla, não se busca o apoio das monjas Dharmagupta.

A seguir, o trecho do *Saddhammappatirūpakasutta* que diz sobre a preservação dos ensinamentos.

[1] Cinco coisas, Kassapa, conduzem à estabilidade do verdadeiro *Dhamma* [*Dharma*], à sua harmonia [estabilidade], ao seu não desaparecimento. [2] Quais são essas cinco? [3] Aqui, Kassapa, *bhikkhus*, *bhikkhunīs*, leigos e leigas vivem respeitando e reverenciando o mestre, [4] vivem respeitando e reverenciando o *dhamma*, [5] vivem respeitando e reverenciando a *saṅgha*, [6] vivem respeitando e reverenciando o treinamento, [7] vivem respeitando e reverenciando a concentração – [8] estas, Kassapa, são as cinco coisas que conduzem à estabilidade do verdadeiro *dhamma*, à sua harmonia, ao seu não desaparecimento.⁶⁴ (*Saddhammappatirūpakasutta*, 2005, tradução nossa)

⁶⁴ [1] *Pañca khome, kassapa, dhammā saddhammassa ṭhitiyā asammōsāya anantaradhānāya saṃvattanti.* [2] *Katame pañca?* [3] *Idha, kassapa, bhikkhū bhikkhuniyo upāsakā upāsikāyo satthari sagāravā viharanti sappatissā,* [4] *dhamme sagāravā viharanti sappatissā,* [5] *saṅghe sagāravā viharanti sappatissā,* [6] *sikkhāya sagāravā viharanti sappatissā,* [7] *samādhimim sagāravā viharanti sappatissā—* [8] *ime kho, kassapa, pañca dhammā saddhammassa ṭhitiyā asammōsāya anantaradhānāya saṃvattanti*”ti.

O treinamento (*sikkhā*), mencionado na citação do *sutta*, abrange o treinamento em ética, moral e a prática meditativa. Para b. Ṭhānissaro, é precisamente essa adesão rigorosa aos preceitos e à prática que sustenta a vitalidade do *dhamma* (*dharma*). Ao ponderar sobre a possibilidade de reintrodução das ordens de monjas, b. Ṭhānissaro argumenta que qualquer alteração nas práticas estabelecidas de ordenação deve ser examinada meticulosamente para assegurar que não comprometa a estabilidade e integridade do *dhamma*, por isso, ele chamou de “*dhamma* fabricado”, pois na sua visão vai contra a proposta inicial que caminha para a estabilidade, encaminhando desta forma para a desordem e, por conseguinte, para a degeneração do *dharma*.

A citação do *Saddhammapatirūpakasutta* relembra que a preservação do *dhamma* transcende a mera conservação de textos ou rituais, pois ela exige uma vivência e uma prática contínuas que se alinhem com os ensinamentos do Buda. Se o Buda tinha o propósito de fundar a comunidade feminina, desde o início dos ensinamentos, comprovado pelo diálogo com Marā, então não trabalhar para a manutenção e restabelecimento iria contra os propósitos do próprio *sutta* (*Saddhammapatirūpakasutta*), ou seja, não se trata de fabricação de *dhamma*, mas da preservação da comunidade quádrupla.

Nesse contexto, é enfatizado que a alteração das normas para o restabelecimento das ordens femininas, sem um exame profundo de suas implicações para o treinamento e a prática, poderia levar a um enfraquecimento da disciplina – que é central para preservação e prosperidade da tradição budista. O perigo reside não apenas na possibilidade de divergência em relação aos ensinamentos autênticos, mas também no risco de desencadear divisões dentro da comunidade monástica, o que compromete a harmonia e a unidade que são essenciais para a preservação da doutrina.

Essa linha de argumentação defende que a aderência estrita ao código monástico e aos princípios de treinamento estabelecidos pelo Buda não é apenas uma questão de fidelidade à tradição, mas também uma necessidade pragmática para garantir a eficácia contínua do *dharma* como caminho para o despertar. Assim, a discussão sobre o restabelecimento das ordens de monjas – a perspectiva de b. Ṭhānissaro – não se limita a considerações sobre igualdade ou justiça social, ela se enraíza na questão de como manter a essência e a eficácia dos ensinamentos do Buda em um mundo em constante mudança – principalmente que a “não mudança” garantiu a prosperidade da tradição Theravāda ao longo dos séculos.

A prosperidade da tradição Theravāda é colocada em oposição à existência do Mahāyāna, considerado uma degeneração do *dharma*, quando criticam os *sutras* da *prajnaparamita* e citam os códigos monásticos japoneses que são uma elaboração posterior, referindo-se indiretamente ao budismo Shin, no qual monges e monjas não aderem ao celibato pois se casam. Mas essa realidade de modificações no código monástico (*vinaya*) não é uma realidade em todo o Mahāyāna, visto que tradições como a Dharmagupta e a Geluk mantêm-se aderentes ao *vinaya* – que foi estabelecido pelo próprio Buda.

Adiante, B. Ṭhānissaro (2001) discutiu a visão do Buda sobre a sobrevivência da vida santa e do verdadeiro *dharma*. Diferentemente da sobrevivência do verdadeiro *dharma* que, segundo ele, é uma questão de simples continuidade da prática, a sobrevivência da vida santa requer uma comunidade predominantemente masculina para superar guerras, invasões e a queda de civilizações. Isso é evidenciado pela história do Sri Lanka, Índia e Burma, onde as comunidades de monjas foram extintas após invasões, enquanto os monges conseguiram fugir e se reagrupar.

Por isso, o Buda formulou as oito regras pesadas para prolongar a sobrevivência da vida santa, favorecendo o gênero mais propenso a sobreviver. A necessidade de uma comunidade predominantemente masculina também explica por que as exigências para a aceitação na comunidade das monjas eram mais difíceis e complicadas do que para a comunidade dos monges, e por que algumas regras favoreciam os monges sobre as monjas.

B. Ṭhānissaro (2001) explicou que as primeiras monjas não aceitaram essa situação passivamente. Mahāprajāpatī Gotamī, logo após se comprometer a seguir as oito regras de respeito (*gurudharmas*), pediu que fossem aliviadas da mais onerosa, mas seu pedido foi negado por já ter prometido ao Buda aderir a essas regras. Regras adicionais foram criadas para proibir transgressões às regras de respeito. Curiosamente, havia também uma regra imposta aos monges que restringia certas formas de respeito às mulheres, indicando que transgressões poderiam levar a penitências.

Apesar do desequilíbrio nas relações entre as duas comunidades, é importante lembrar que, por mais de mil anos, a comunidade das monjas forneceu uma tradição de treinamento viva, orientando e apoiando inúmeras mulheres a alcançarem realizações nobres – um feito que nenhuma outra instituição pode reivindicar.

No entanto, relutam em resgatar um passado em que o protagonismo feminino era evidente e elas alcançavam elevados níveis de realização, ensinavam e se inspiravam

mutuamente. Reconhecem a comunidade feminina e seu valor, mas argumentam para a desqualificar. Uma comunidade é melhor por ser mais capaz de fugir em caso de guerras e abandonar a outra comunidade a sua própria sorte?

O código que coloca uma série de normas restringindo as mulheres para as proteger de violência é o mesmo que obriga os monges a contribuir e protegerem a comunidade feminina. O preceptor dos votos tem uma vinculação de obrigação de cuidar, isto está implícito na ordenação de *saṅgha* dupla, donde esse vínculo é gerado. Então a comunidade feminina não desapareceu porque não havia mulheres desejando a vida santa, mas porque seus preceptores as abandonaram, extinguindo a linhagem.

Além disso, Bhikkhu Bodhi, também explicando o princípio legalista, ao falar do ordenamento das mulheres, levanta a questão de que não é permitido aos homens darem o ordenamento às mulheres. O início do caminho para a vida monástica, conhecido como *pabbajjā*, transforma uma aspirante leiga em noviça (*sāmaṇerī*) sem uma declaração explícita no *Vinaya Piṭaka* sobre quem deve concedê-lo (Bodhi, 2011).

A tradição Theravāda estabelece que essa função cabe a uma monja, embora inicialmente, quando a comunidade feminina foi formada, o Buda mesmo ordenou Mahāpajāpatī Gotamī com oito princípios pesados e autorizou os monges a ordenarem outras mulheres. Esse procedimento evoluiu de forma que, após a consolidação da comunidade feminina, não há registros de monges realizando a saída (*pabbajjā*) para mulheres – uma prática que os textos theravādas mantêm ao enfatizar que somente monjas devem fazê-lo, conforme ilustrado pelo episódio em que a rainha Anulā e suas acompanhantes foram instruídas a esperarem por Sanghamittā para sua ordenação formal (Bodhi, 2011).

No passado, no Sri Lanka, enquanto aguardavam, a rainha Anulā e as mulheres do harém real adotaram os dez preceitos e as vestes ocre de renunciantes, vivendo como equivalentes às *dasasilmātās* contemporâneas do Sri Lanka, mas sem receberem a ordenação formal até a chegada de Sanghamittā da Índia. Esse período de espera destaca a prática e a observância dos preceitos como um preparativo essencial para a vida monástica, e enfatiza a importância da condução formal pela comunidade feminina para a legitimidade e o reconhecimento completo dentro da tradição. As mulheres tiveram de aguardar a chegada de uma monja de outra localidade para ordená-las (Bodhi, 2001).

De acordo com interpretações conservadoras do código monástico, o segundo impedimento legal para a ordenação de mulheres envolve o sexto princípio pesado, que exige que uma candidata viva como monja em probatório (*sikkhamānā/sikṣamāṇā*) ou

seguindo seis regras por dois anos antes de aceitar a saída (*upasampadā*). O *status* de probatório (*sikkhamānā*) é concedido por meio de um ato legal (*sanghakamma*) realizado pela comunidade feminina, não pela comunidade masculina, implicando que, na ausência de uma comunidade feminina, uma mulher não pode iniciar o treinamento necessário para a ordenação completa. Além disso, após completar esse treinamento, a *sikkhamānā* precisa da aprovação da *saṅgha* (*sammati*) para proceder com *upasampadā*, uma autorização também dada pela comunidade feminina. Assim, sem uma comunidade de mulheres existente, argumenta-se que é impossível para uma candidata cumprir esses requisitos essenciais, o que a impede de alcançar a ordenação como *bhikkhunī* (Bodhi, 2001).

B. Bodhi detalhou que:

O último livro do *Pāli Vinaya Piṭaka*, conhecido como *Parivāra*, é um manual técnico que trata de pontos delicados da observância do *Vinaya*. Uma seção desta obra chamada *Kammavagga* (Vin V 220-23), dedicada aos atos jurídicos da *Saṅgha*, examina as condições sob as quais tais atos ‘falham’ (*vipajjanti*), ou seja, os motivos pelos quais tais atos são invalidados. Entre as estipulações do *Parivāra*, um *upasampadā* pode falhar por conta do candidato (*vatthuto*), por conta da moção (*ñattito*), por conta do anúncio (*anussāvanato*), por conta do limite (*simāto*) e por conta da assembleia (*parisato*). Aplicando esses requisitos ao caso da candidata a *upasampadā*, especialistas conservadores em *Vinaya* às vezes argumentam que uma mulher que não passou por treinamento como *sikkhamānā* não é uma candidata qualificada e, portanto, *upasampadā* dada a ela será inválido⁶⁵. (Bodhi, 2001, tradução nossa)

O argumento se baseia na ideia central: se não há uma mulher adequada, ou seja, uma *bhikkhunī*, não é possível ordenar outras mulheres porque a *bhikkhunī* não pode ser substituída por outra pessoa, mesmo que seja por um *bhikkhu*. Por exemplo, no estabelecimento da ordem no Sri Lanka, foi necessária a vinda da missionária *bhikkhunī* Sanghamittā para conduzir o processo de ordenação das monjas. Interessante notar que

⁶⁵ *The last book of the Pāli Vinaya Piṭaka, known as the Parivāra, is a technical manual dealing with fine points of Vinaya observance. One section of this work called Kammavagga (Vin V 220-23), devoted to legal acts of the Saṅgha, examines the conditions under which such acts “fail” (vipajjanti), i.e., grounds on which such acts are invalidated. Among the stipulations of the Parivāra, an upasampadā can fail on account of the candidate (vatthuto); on account of the motion (ñattito); on account of the announcement (anussāvanato); on account of the boundary (simāto); and on account of the assembly (parisato). Applying these requirements to the case of the female candidate for upasampadā, conservative Vinaya experts sometimes argue that a woman who has not undergone training as a sikkhamānā is not a qualified candidate and thus upasampadā given to her will be invalid.*

uma monja veio de outro lugar ordenar as mulheres, e agora não é aceito que as monjas chinesas façam o mesmo papel, porque tentam desqualificar a sua tradição.

Para os tradicionalistas do código monástico (*vinaya*), a principal dificuldade em restabelecer a ordem das monjas está ligada à realização da ordenação plena (*upasampadā*). Na ordenação de um monge, essa cerimônia é conduzida por um procedimento denominado “ordenação com um movimento em quatro partes” (*ñatticatutthakammūpasampadā*). Nesse processo, um representante da comunidade propõe a ordenação do candidato e indica um monge sênior como preceptor através de uma moção formal (*ñatti*), seguido de três chamadas (*anussāvana*) para que qualquer objeção seja apresentada pelos monges presentes. Se não houver objeções, a ordenação é considerada completa (Bodhi, 2001).

Esse método foi utilizado quando as primeiras monjas foram ordenadas, entretanto, quando a comunidade feminina amadureceu, o rito foi substituído por outro cuja parte acontece dentro da comunidade feminina. Isso prende as mulheres em uma referência circular porque, uma vez que não há mais uma comunidade feminina para ordenar as mulheres, elas não podem se ordenar e formar uma. Os tradicionalistas argumentam que o rito novo substitui o anterior e que isso constitui, portanto, o principal impedimento legal do restabelecimento das ordens.

Os dois monges b. Payutto e b. Thānissaro condensam os principais argumentos legalistas contra o ordenamento feminino, e b. Bodhi contribui com a visão detalhada dos impedimentos. A ideia central da discussão é que, para eles, o processo de restabelecimento das ordens monásticas femininas dependeria de uma flexibilização do código monástico e isso seria uma corrupção do *dharma*. B. Payutto até reconhece que o Buda autorizou a abolição de preceitos menores, mas ele enfatiza que se os primeiros monges que estavam mais próximos do Buda não se sentiram capazes de fazer tais alterações, como em nosso tempo seria adequado promovê-las? Dessa forma, uma vez que a ordem foi extinta, ela não pode ser revivida.

3.2 A relutância do Buda

O segundo argumento utilizado daqueles(as) que não acham adequado o restabelecimento das ordens monásticas de monjas recai sobre a intenção e relutância do

Buda ao conceder a permissão para que a ordem se estabelecesse e sua nesta formação. No cânone Mahāprajāpatī solicitou três vezes a permissão para fundar a ordem e foi recusada, somente com a intervenção de Ānanda é que a ordem é fundada.

Tradicionalmente o pedido ter sido negado três vezes tem um peso muito grande, porque nos *suttas* a terceira negativa a um pedido é como uma afirmação inquestionável de que aquilo não é permitido ou não deve ser feito. Em nenhum outro ponto do cânone o Buda dá uma resposta diferente após a terceira negativa como aconteceu no *Gotamīsutta* e outros textos que contam a fundação da comunidade feminina. De fato, desconheço um *sutta* em que uma pergunta é feita pela quarta vez e a resposta foi negativa. Por isso, na tradição budista, da recusa inicial do Buda questionam sua intenção de fundar a ordem feminina.

Outro ponto no mesmo *sutta* (*Gotamīsutta*) é uma conversa com Ānanda em que o Buda disse que o tempo de duração dos ensinamentos (*dharma*) seria reduzido pela metade porque as mulheres teriam se ordenado.

[1] Se, Ānanda, as mulheres não tivessem conseguido receber a ordenação para deixar a vida doméstica para a vida sem lar no *dhamma* e *vinaya* proclamados pelo *Tathāgata*, [2] a vida santa (*Brahmacariya*) seria de longa duração, Ānanda, e o verdadeiro *dhamma* permaneceria por um milênio. [3] Mas, Ānanda, desde que as mulheres foram permitidas a deixar a vida doméstica pela vida sem lar no *dhamma* e *vinaya* proclamados pelo *Tathāgata*, [4] agora, Ānanda, a vida santa não será de longa duração. [5] Agora, Ānanda, o verdadeiro *dhamma* permanecerá apenas por quinhentos anos.⁶⁶ (*Gotamīsutta*, 2005, *tradução nossa*)

A mesma passagem é encontrada em outro texto canônico, *Bhikkhunikkhandhaka* (2005), também indicando a redução para quinhentos anos do tempo de duração da doutrina. Essa questão da aceitação das mulheres é tão central e antiga que, logo no Primeiro Concílio, Ānanda enfrentou obstáculos, pois foi imputado a ele não ser ainda um realizado, assim não estava apto para participar, além disso, foi acusado de, por sua intervenção, a duração do *dharma* ser menor. Ou seja, na primeira oportunidade os descontentes com a ordem feminina articularam para que elas ficassem de fora e que seus apoiadores também dentro do possível.

⁶⁶ [1] “*Sace, ānanda, nālabhissa mātugāmo tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyaṃ pabbajjāṃ, [2] ciraṭṭhitikaṃ, ānanda, brahmacariyaṃ abhavissa, vassasahassameva saddhammo tiṭṭheyya. [3] Yato ca kho, ānanda, mātugāmo tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyaṃ pabbajito, [4] na dāni, ānanda, brahmacariyaṃ ciraṭṭhitikaṃ bhavissati. [5] Pañceva dāni, ānanda, vassasatāni saddhammo ṭhassati.*

Este capítulo não entra no debate da veracidade da profecia. Deve-se considerar que os ensinamentos do Buda são diferentes da noção cristã em que os ensinamentos se mantêm imutáveis no tempo, os ensinamentos budistas estão sujeitos a impermanência e inevitavelmente virão a desaparecer. Embora os ensinamentos tratem de verdades que podem ser consideradas metafísicas, a linguagem pertence ao campo antimetafísico, por isso, os ensinamentos do Buda, a Tradição, os textos, etc., podem desaparecer. A questão da profecia como construção da literatura religiosa budista não será vista aqui, mas as questões ligadas à sua imanência já foram resolvidas (Tsai, 2019).

A questão é que a existência da profecia é usada para barrar o restabelecimento das ordens femininas, pois sem elas a duração do *dharma* seria mais longa, e persiste nos dias atuais, enquanto o *dharma* ainda está vivo mesmo e superou a expectativa em mais de cinco vezes, permanecendo por vinte e cinco séculos. Para aqueles e aquelas que acreditam na profecia, a extinção da ordem feminina é vista como uma correção ao erro de Ānanda, e por essa razão a ordem não deve ser restabelecida.

Sobre essa questão, b. Payutto (2013) explicou que o venerável Ānanda pediu ao Buda permissão para que as mulheres fossem ordenadas, mas inicialmente ele recusou. Ānanda, então, perguntou se as mulheres poderiam alcançar os estágios do despertar se fossem ordenadas e Buda afirmou que sim. Com base nisso e no serviço passado prestado por Mahāprajāpatī, a tia e mãe adotiva do Buda, ele propôs sua ordenação, o que o Buda acabou aceitando sob a condição de que Mahāprajāpatī aderisse aos Oito Princípios Pesados (*gurudharma*). Ela concordou e se tornou a primeira monja (*bhikkhunī*). Depois disso, o Buda permitiu que monges ordenassem mulheres, mas advertiu que a inclusão das mulheres na ordem encurtaria a duração dos ensinamentos budistas de mil para quinhentos anos, comparando a situação a uma família vulnerável ou a colheitas infectadas por doenças pois demandam medidas de proteção – simbolizadas pelos oito princípios pesados que devem ser seguidos pelas monjas.

Ambos os textos fazem comparações de como é danoso o ordenamento das mulheres, sobre isso, b. Payutto escreveu:

Algumas pessoas leem o *Tipiṭaka* tailandês e exclamam: ‘o Buda comparou as mulheres aos vermes!’ Esta é uma interpretação divertida e infeliz. Na verdade, o Buda não estava comparando as mulheres a nada aqui. Não é necessário saber o significado exato do termo *pāli*, que foi traduzido como verme. Mas, ao olhar para essas três analogias combinadas, elas indicam que a ordenação de mulheres enfraquece a vida santa. A religião budista se tornará menos estável e não durará tanto tempo. O Buda, portanto, estabeleceu os *garudhammas* como um aterra

para aumentar a estabilidade e a sustentabilidade.⁶⁷ (Payutto, 2013, p. 35, *tradução nossa*)

As analogias citadas por b. Payutto são: uma casa com muitas mulheres pode ser facilmente arruinada, uma colheita de arroz repentinamente atacado por uma praga perece e um campo de cana-de-açúcar, também atacada por pragas, perece. A palavra usada para a praga no campo de arroz é *setaṭṭhikā*, que é literalmente “aquilo que é branco”, aluzindo a pragas comuns como míldio, que é causada por fungos e provoca manchas brancas. No caso da cana-de-açúcar a doença é *mañjīṭṭhikā*, “aquilo que é vermelho”. A doença exata tanto do campo de arroz quanto da cana-de-açúcar são difíceis de precisar pois sua característica e nome utilizado não correspondem às modernas nomenclaturas de doenças. A ideia dos textos não é chamar de vermes, mas de praga, doença, aquilo que arruína a colheita.

É necessário entender que vermes têm implicações porque, além de sua característica repugnante que é associada a podridão e doenças, têm mais significados dentro da cosmologia budista. Podemos considerar que são possíveis seis renascimentos aos seres em nosso mundo, chamado de *kamadhatu*, e o pior renascimento é como um ser nascido nos infernos, onde o sofrimento é constante; em seguida teríamos o renascimento como fantasmas famintos cuja insaciedade é constante; já ocupando a mesma esfera da nossa teríamos os animais, cujas mentes são incapazes de discriminação. No meio do reino dos humanos, são considerados superiores os reinos dos semideuses e dos deuses, variando o nível de prazeres. Dentro dos animais, quanto menor e menos inteligente for, pior é considerado o renascimento, assim sendo, um verme está nos estratos mais baixos. Comparar mulheres a vermes seria uma forma de desumanizar a mulher.

B. Payutto (2013) explicou a abordagem sugerida para lidar com questões complicadas que envolve uma exploração abrangente de diferentes perspectivas, descartando o que é irrelevante e investigando o que parece ter fundamentos sólidos ou conexões com princípios específicos. Isso não apenas proporciona clareza, mas também promove um entendimento coletivo e informado, baseando-se em conhecimento preciso e análise criteriosa em vez de opiniões pré-concebidas. Ao falar sobre a relação entre

⁶⁷ *Some people read the Thai Tipiṭaka and exclaim, ‘The Buddha compared women to worms!’ This is both an amusing and unfortunate interpretation. In fact, the Buddha was not comparing women to anything at all here. It isn’t necessary to know the exact meaning of the Pali term which has been translated as ‘caseworm.’ But by looking at these three analogies combined, they indicate that the ordination of women weakens the holy life. The Buddhist religion will become less stable and will not last as long. The Buddha therefore laid down the garudhammas as an embankment to increase stability and sustain-ability.*

opiniões e conhecimento, b. Payutto distinguiu expressar opiniões fundamentadas em informações detalhadas e permitir que opiniões pessoais prévias distorçam a apresentação dos fatos. Esse método de abordagem é apresentado como essencial para alcançar *insights* verdadeiros e tomar decisões equilibradas, especialmente em contextos coletivos como a comunidade budista, na qual a sabedoria coletiva e a reflexão são valorizadas acima das preferências individuais.

Para compreendermos a que b. Payutto está se referindo e para apontar sua posição a respeito da possibilidade do ordenamento de mulheres, vejamos o que ele diz:

Em relação à permissão do Buda para que as mulheres fossem ordenadas como *bhikkhunis*, eu já observei antes que as palavras do Buda vetando o venerável Ānanda no primeiro pedido e sua concessão de permissão e, na ocasião posterior mostram que, se se examinar a ordenação das mulheres de uma perspectiva social - em sua relação com a sociedade daquela época - o Buda desaprovou tal ordenação. O motivo pelo qual ele deu sua permissão foi baseado em uma perspectiva da realidade, levando em consideração a natureza de ser um ser humano. Independentemente de ser homem ou mulher, é possível realizar o nobre caminho e fruto, realizar o *nibbāna*.⁶⁸ (Payutto, 2013, p. 38, tradução nossa)

Percebemos a complexidade que envolve interpretações de textos religiosos e práticas tradicionais sobre o ordenamento de monjas. A hesitação inicial do Buda em ordenar mulheres, seguida pela concessão sob condições específicas, pode ser vista como uma reflexão sobre a dinâmica social da época, bem como uma manifestação da compreensão que o Buda tinha sobre a natureza humana e o potencial para o despertar, independentemente do gênero. A condição, imposta por ele, de que a ordenação feminina poderia resultar na redução da longevidade dos ensinamentos budistas não deve ser interpretada de maneira simplista ou reducionista, mas dentro do contexto mais amplo das preocupações sobre a preservação e a transmissão do *dharma*.

Uma vez que leigos e leigas também podem alcançar o estado de desperto (*arahant/arhat*), o monasticismo feminino é visto como desnecessário e até desaconselhável, uma vez que os homens têm maiores chances de prosperar no caminho

⁶⁸ *In relation to the Buddha's permission for women to be ordained as bhikkhunis, I have made the observation before that the Buddha's words restraining Ven. Ānanda at the first request and his granting permission on the latter occasion show that if one examines the ordination of women from a social perspective—in its relationship to society at that time period—the Buddha disapproved of such ordination. The reason that he gave his permission was based on a perspective on reality, taking into consideration the nature of being a human being. Irrespective of being a man or a woman it is possible to realize noble path and fruit, to realize Nibbāna.*

e as mulheres são consideradas pragas, o ordenamento não é desejado. Mesmo que B. Payutto tentou amenizar sua posição, ele reafirmou que o caminho do restabelecimento das ordens femininas não é desejado, porque já não era desejado em sua fundação.

A referência feita pelo Buda às mulheres ordenadas como um fator potencial para a diminuição da duração dos ensinamentos budistas se apresenta não como uma aversão às mulheres, mas como uma preocupação com a estabilidade e a sustentabilidade da comunidade monástica e dos ensinamentos em si. Mahāprajāpatī concordou seguir os oito princípios pesados, o que pode ser visto como uma tentativa de contornar o problema e assegurar a estabilidade, em vez de uma restrição ao potencial espiritual das mulheres. Nesse sentido, a preocupação com a interpretação correta dos textos e o contexto histórico e cultural em que foram escritos é importante para evitar leituras distorcidas ou simplificadas das escrituras.

Além disso, o diálogo entre Buda e Ānanda sobre a capacidade das mulheres de alcançar os estágios do despertar é importante para compreender a posição budista sobre a igualdade espiritual entre os gêneros. Destaca-se essa conversa como uma afirmação do Buda de que, independentemente do gênero, todos os seres humanos têm o potencial para o despertar, mesmo que o renascimento feminino seja desfavorável em termos práticos.

Além disso, ressalta-se que homens leigos também alcançam estados de realização espiritual, inclusive no tempo do Buda havia o leigo Vimalakīrti considerado um *buddha*. O Teragāthā e o Therapadāna possuem exemplos de homens leigos, no entanto, o caminho monástico para homens não é desaconselhado ou desestimulado, pelo contrário, é considerado o melhor caminho. Isso se opõe quando dizem que as mulheres deveriam buscar outra rota porque o caminho do monasticismo não seria adequado para elas.

Sobre a relutância do Buda outra questão deve ser analisada, afinal, por que, após três negativas, ele cede aos argumentos de Ānanda? B. Payutto explicou:

Vamos tentar entender os motivos do Buda. Seria possível que o Buda soubesse que, eventualmente, ele teria que dar sua permissão, e que ele optou por adiar por várias razões? Primeiro, ele deu a essas mulheres Śākya a oportunidade de examinar e se preparar. Em segundo lugar, ele esperou e usou o tempo para fortalecer e preparar a *saṅgha bhikkhu* tanto quanto possível, a fim de fazer o ajuste e lidar com esse novo conjunto de circunstâncias altamente significativas. Em terceiro lugar, ele preparou a sociedade indiana da época para aceitar ou dar uma chance a esse novo desafio em cima do primeiro desafio (o 'ir

contra a corrente’) que ele havia apresentado ao estabelecer a *saṅgha bhikkhu*.⁶⁹ (Payutto, 2013, p. 56, *tradução nossa*)

Na história da fundação da comunidade feminina, quando Ānanda soube do pedido de sua tia Mahāprajāpatī, ele foi ao Buda pedir em nome dela, mas o Buda recusou novamente. Somente quando Ānanda usou argumentos lógicos, o Buda permitiu a ordenação, embora com ressalvas. Quando isso foi aceito e as primeiras monjas foram ordenadas, o Buda explicou a Ānanda os detalhes dessa questão e enfatizou a importância do assunto no *Tipiṭaka* (conjunto de textos canônicos), para que seus discípulos fossem cuidadosos e vigilantes e se dedicassem seriamente ao tema.

Após seu despertar, o Buda refletiu sobre como era difícil realizar o *dhamma* e estava inclinado a não ensiná-lo. Ele informou as pessoas sobre a dificuldade dos ensinamentos que estavam prestes a estudarem e praticarem, destacando os aspectos importantes desses ensinamentos e da verdade. Isso foi enfatizado também nos comentários. Ao recusar inicialmente a ordenação de Mahāprajāpatī Gotamī e ao tornar o processo de ordenação das mulheres difícil tanto em termos de tempo de preparação quanto pelos testes de resistência física e mental necessários, o Buda estava chamando a atenção para a importância dessa questão em relação ao budismo. Ele encorajava as pessoas a serem cuidadosas, determinadas ao aspirarem à ordenação para praticarem-na seriamente. Um exemplo importante de como o Buda dificultou a ordenação para as mulheres foi o estabelecimento dos oito princípios pesados que existiam junto com a ordem de monjas desde o início (Payutto, 2013).

Os princípios aceitos por Mahāprajāpatī atuaram como a estrutura central ou original, que foi alterada ou adaptada de acordo com as circunstâncias mutáveis na comunidade monástica. Isso incluiu regras de treinamento originais, algumas das quais foram adicionadas com regulamentos suplementares e finalizadas no final da vida do Buda, como evidenciado pelo sexto princípio, que incorpora muitos regulamentos disciplinares desenvolvidos posteriormente (Payutto, 2013).

Diversas fontes divergem sobre o intervalo de tempo entre os pedidos de Mahāprajāpatī. No *Gotamīsutta*, passam-se meses entre um pedido e outro. Isso daria ao

⁶⁹ *Let us try and understand the Buddha's motives. Might it be possible that the Buddha knew that eventually he would have to give his permission, and that he chose to delay for several reasons? First, he gave those Sakyan women the opportunity to examine and prepare themselves. Second, he waited and used the time to strengthen and prepare the bhikkhu sangha as much as possible in order to make the adjustment and to deal with this new set of highly significant circumstances. Third, he prepared the Indian society of that time to accept or give a chance to this new challenge on top of the first challenge (the 'going against the stream') he had presented in establishing the bhikkhu sangha.*

Buda o tempo necessário para articular as condições para que as mulheres pudessem entrar na ordem monástica. Como a estabilidade da região dependia dos exércitos, a comunidade desprotegida poderia ser facilmente alvo de ataque e, sem exército próprio, seria dizimada. As mulheres possuíam um *status* de propriedade, por isso, ao aceitar mulheres, ele poderia causar descontentamento. Decerto que os relatos mostram que os maridos anuíram a saída de suas mulheres, e mesmo aos homens, era necessário anuência de seus pais para entrar.

O Buda tinham o apoio de alguns reis, como o rei Bimbimsara, então era necessária uma articulação prévia para que ele continuasse a contar com esse apoio e proteção. Assim, a negativa pode estar associada à necessidade de alianças e de tempo para a permissão do ordenamento feminino, e não relacionada à capacidade das mulheres. Devemos lembrar que a comunidade fundada pelo Buda rompia com os grilhões das castas e igualava a todos, inclusive homens e mulheres.

Não conseguiremos concluir qual foi o motivo pelo qual o Buda não atendeu aos pedidos de Mahāprajāpatī, mas atendeu ao de Ānanda, porém, sabemos que ele impôs condições ao estabelecimento da comunidade feminina. Mesmo assim, esses fatos não são utilizados a fim de colocar em dúvida a necessidade e pertinência de existir uma ordem para as mulheres, pois acreditam que, pelos argumentos apresentados, a comunidade masculina seria a comunidade ideal.

3.3 O que é melhor para as mulheres

É importante lembrar que este capítulo apresenta os argumentos contrários ao ordenamento feminino, então não cabe entrar no mérito de quem pode decidir o que é melhor para uma mulher ou para uma comunidade feminina. Assim, a posição adotada aqui traz as vozes que entendem que não haver o ordenamento para mulheres é melhor para o desenvolvimento espiritual feminino e, por isso, defende que a ordem não deve ser restabelecida.

Uma vez que o caminho de monja foi fechado para as mulheres, elas buscaram formas de perseguirem o ideal de despertar inspiradas pelas mulheres pioneiras do Sri Lanka – enquanto discutiam a fundação da sua ordem, elas tomaram os preceitos básicos

e praticaram, aguardando a possibilidade, antes, do estabelecimento da ordem e, no presente, do seu restabelecimento. Essas mulheres ficaram em uma espécie de limbo, porque já não são mais leigas, mas também não são reconhecidas como ordenadas.

Para abordar essa questão, dr Martin (Payutto, 2013) descreveu a experiência das *sīladharā*, ao visitar o Monastério Amaravati, onde observou que as monjas eram semelhantes às *bhikkhunīs*. Elas usavam vestes marrons, incluindo um manto externo (*saṅghātī*), e cantavam junto com os monges no Salão Uposatha, permitindo que se ouçam vozes tanto masculinas quanto femininas durante os cânticos. Nas refeições, a comida é oferecida primeiro aos *bhikkhus*, depois às mulheres ordenadas (*sīladharā*) e, em terceiro lugar, aos noviços masculinos (*sāmaṇera*).

Durante sua estadia em Amaravati, as *sīladharā* eram como *bhikkhunīs*, apenas usavam um nome diferente de modo que não se podia distinguir pela aparência que elas não eram *bhikkhunīs*. Elas elaboraram um novo código de treinamento chamado Treinamento *Vinaya Sīladharā*, baseado nos dez preceitos, nas 75 regras de treinamento (*sekhiya-vatta*) e no *pāṭimokkha bhikkhunī* – elas não usam todas as regras, mas seguem esse princípio.

Apesar de semelhantes, elas não são monjas, primeiramente, porque elas não seguem o código *vinaya*, mas sim um código adaptado para elas baseado no *vinaya*. Além disso, mesmo usando as mesmas vestes e raspando a cabeça raspada da mesma forma, na sociedade elas não são consideradas como monjas com ordenamento completo, pois ser reconhecida como monja possui interfaces tanto pessoais como coletivas.

Os preceitos são balizas ao treinamento e desenvolvimento. Se a sociedade não as reconhece como uma fonte de méritos, assim como reconhece os monges, elas receberão menos oferendas, ou seja, terão menos recursos ao seu desenvolvimento. Isso causa condições precárias e, por conseguinte, falta de professores(as) para ensinar. Sem ensino, a progressão no caminho fica comprometida.

B. Payutto (2013) explicou que este é um bom exemplo de adaptação dentro de uma comunidade monástica. As *sīladharā* reconhecem que não foram ordenadas como monjas. Ajahn Sumedho mencionou para b. Payutto que, embora sua comunidade não tenha monjas, essa foi a solução encontrada para proporcionar oportunidades para as mulheres, estabelecendo a ordem das *sīladharā*, uma abordagem que considera adequada e exemplar. Ao estabelecer tal ordem, consideram-se as oportunidades oferecidas pelo *vinaya*, refletindo um consenso dentro de uma comunidade monástica específica, embora não acordado globalmente por todas as comunidades Theravāda no mundo.

De um ângulo as coisas são obstruídas e não cem por cento perfeitas, mas de outro há uma oportunidade, porque se as mulheres são ordenadas plenamente como *bhikkhunīs* (no sentido completo) elas devem praticar completamente de acordo com o *Bhikkhunī Pāṭimokkha*. Uma vez estabelecida uma ordem como a da *siladhara*, no entanto, não é preciso adotar aquelas regras ou preceitos de treinamento que são extremamente difíceis ou quase impossíveis de serem defendidos pelas mulheres contemporâneas. As oportunidades de cada um são, assim, potencializadas. Pode-se selecionar uma disciplina e escolher regras de treinamento que são adequadas às exigências modernas e úteis para os dias de hoje. Embora se perca algo, também se ganha. Esta é uma opção.⁷⁰ (Payutto, 2013, p. 88, *tradução nossa*)

Escolher quais preceitos deseja seguir não é uma opção dada aos homens, uma vez que se entende que o conjunto completo dos votos *vinaya* fornece as condições ideais de desenvolvimento pessoal e harmonia da comunidade. O questionamento principal é por que o desenvolvimento dos homens é potencializado pela disciplina completa e o das mulheres é potencializado pela escolha de somente alguns votos?

Há dois lados nesta questão. O primeiro é que, uma vez que o caminho do ordenamento não está disponível em muitos países, as mulheres não ficam impedidas de adentrarem o caminho de uma renunciante budista. As mulheres recebem ordenamentos similares àqueles que receberiam se fossem adentrar ao monasticismo budista e recebem votos para treinar. Então pode-se considerar que a vida santa não está disponível em sua completude, já que elas não alcançam o status de monja, mas também não chegam a estar impedidas disso.

Também se coloca como uma vantagem o fato de essas novas ordens não precisarem cumprir a totalidade dos votos monásticos, porque consideram que o conjunto completo é impossível de ser seguido em nosso tempo. B. Payutto é um monge homem plenamente ordenado, um *bhikkhu*, então ele possui o conjunto completo de preceitos masculinos, no nosso tempo e com todas as dificuldades.

Para organizar a discussão a respeito da importância dos preceitos monásticos, vamos dividi-la em duas partes. A primeira diz respeito ao reconhecimento da instituição

⁷⁰ *From one angle things are obstructed and not one hundred percent perfect, but from another there is an opportunity, because if women are ordained fully as bhikkhunis (in the complete sense) they must practise completely according to the bhikkhuni Pāṭimokkha. Once one establishes an order like that of the siladhara, however, one needn't adopt those training rules or precepts which are extremely difficult or nearly impossible for contemporary women to uphold. One's opportunities are thus enhanced. One is able to select a discipline and choose training rules which are suitable to modern requirements and useful to this day and age. Although one loses something, one also gains. This is one option.*

ao qual a monja pertence e as consequências práticas disso, uma vez que a monja (ou o monge) com ou sem votos completos dependem de doações para sua sobrevivência – influenciadas por esse reconhecimento.

Sobre a questão social dr Martin (Payutto, 2013) apontou notou que algumas *mae chi* (monjas tailandesas) recebem grande respeito. Há um consenso entre algumas pessoas de que, independentemente de ser monge ou monja, é possível seguir o caminho do *dhamma* sob as mesmas condições. No entanto, enfrentam-se desafios distintos: enquanto os monges desfrutam de liberdade para viajar por toda a Tailândia, recebendo alimento e suporte necessários sem dificuldades, as *mae chi* podem se deparar com a indiferença caso não tenham alcançado uma distinção notável.

Os homens herdaram um tipo de carisma ligado à instituição monástica, que dispensa questionamentos sobre sua origem ou local de ordenação. As *mae chi*, por outro lado, são frequentemente submetidas a questionamentos sobre sua identidade e origem de ordenação, podendo enfrentar falta de suporte caso as respostas não sejam reconhecidas pelos leigos e leigas. Além disso, a experiência delas em situações cotidianas, como no transporte público, pode variar consideravelmente, oscilando entre receber tratamento preferencial e ter de pagar pelo serviço, demonstrando a inconsistência no reconhecimento e respeito às práticas religiosas femininas.

Nos países budistas, os monges e monjas recebem um tratamento diferenciado e são respeitados pela população – o que possibilita o ideal da vida de mendicância, uma vez que eles e elas sabem que terão suporte necessário para manterem suas práticas. Outras questões estão envolvidas no reconhecimento, por exemplo, o uso do transporte público envolve assentos preferenciais, uma mulher não se senta ao lado de um monge, nem um homem se senta ao lado de uma monja, dessa forma, leigos e leigas não se sentam com os monges e monjas, porque isso mostra o respeito que eles possuem nessas culturas. A um ocidental essa questão pode parecer negativa e discriminatória, mas ela reflete uma aderência ao respeito do *vinaya* por parte dos leigos e leigas, já vez que o contato entre os gêneros opostos deve ser evitado.

O respeito da população refletirá em outras áreas menos visíveis aos leigos e leigas que impactam a estrutura do caminho para o desenvolvimento, como a qualidade das acomodações e, em último caso, a disponibilidade de uma educação de qualidade – o ponto mais importante.

Por outro lado, um(a) monástico(a) que não segue aos preceitos pode sofrer severas sanções por parte da comunidade monástica e até ser expulso ou ter de arcar com

prejuízos à sua imagem – o que impactaria diretamente as doações para sua manutenção e a de seu monastério.

A questão do suporte das *mae chi* é discutida por B. Payutto (2013) que disse que o status original das *mae chi* não foi preservado ao longo do tempo, e isso levou ao declínio da ordem a ponto de algumas monjas terem que mendigar nas ruas. Houve épocas em que as *mae chi* eram vistas como mulheres desiludidas amorosamente, isso destacou a necessidade de restaurar e manter um padrão para as monjas, o que é responsabilidade da sociedade em geral. A falta de restrições sociais contribuiu para que algumas mulheres buscassem a ordenação como *mae chi* apenas como meio de subsistência, prejudicando ainda mais a instituição e causando declínio tanto no budismo quanto na sociedade tailandesa.

Esse problema se estendeu aos monges, cujo comportamento inadequado pode levar ao declínio da instituição e ao ceticismo dos leigos e leigas. Contudo, o status das *mae chi*, determinado pelo comportamento das próprias monjas, não é o problema principal. Uma boa fundação existe e, com a implementação de um sistema de prática adequado e a ordenação de pessoas sinceras, a instituição pode melhorar por si só. A restauração dessa ordem deve visar à qualidade, não ao status, promovendo um bom treinamento e prática para benefício tanto individual quanto coletivo, com o aumento do status das monjas ocorrendo naturalmente. Os pontos vitais são: conhecer bem o *dhamma*, ter um código de disciplina e estabilidade e seguir o caminho do Buda.

Mesmo que as ordens femininas fossem restabelecidas e que a elite monástica concordasse, a aderência da população continuaria sendo uma questão. O problema não reside apenas na concessão do conjunto completo de votos e qual rito seguir, porque as instituições dependem do suporte dos leigos e leigas para sua manutenção, e é necessário reconstruir a confiabilidade que se perdeu ao longo do tempo. Em alguns países em que as ordens femininas de monjas existem, seus monastérios recebem menos doações, pois há uma preferência dos leigos(as) em dar suporte a um professor do gênero masculino em detrimento do feminino, então também são necessárias mudanças culturais para que mulheres religiosas sejam aceitas, independentemente do status dela.

A capacidade de seguir os preceitos completos reverbera no próprio desenvolvimento e no respeito da comunidade. O Buda ensinou:

Não vejo, monges, nenhum outro fator único que conduza a um grande prejuízo como a amizade com o mal. Monges, a amizade

com o mal conduz a um grande prejuízo.⁷¹ (Pamādādivagga n° 94, 2005)

O mal é entendido como a prática de não virtudes – como matar e roubar, além das outras ações –, assim, refere-se à pessoa que não mantém seus votos puros, ou seja, monges e monjas que não mantêm o *vinaya*. Ao observarmos as histórias que envolvem o estabelecimento dos preceitos monásticos masculinos e femininos, vemos que recorrentemente o preceito surge por conta da má repercussão do feito junto aos leigos e leigas. Isso nos mostra como as comunidades são interligadas, uma vez que monjas e monges dependem das doações de leigos e leigas para a manutenção de sua prática.

3.4 Não queremos mulheres

O estudo sobre os argumentos contrários ao restabelecimento das ordens femininas implicou abordar os complexos debates que permeiam a tradição, a disciplina monástica (*vinaya*), e as dimensões sociais e históricas relacionadas ao papel da mulher na prática budista. A imutabilidade da tradição é vista como uma segurança que mantém a harmonia. Assim, a análise dos argumentos contrários ao restabelecimento das ordens femininas revela, em essência, um confronto entre a preservação rígida do *vinaya* conforme estabelecido historicamente e a necessidade de adaptação às mudanças sociais e culturais contemporâneas. Esse confronto se fundamenta em três argumentos principais: o legalista, a relutância histórica do Buda e o debate sobre o que é considerado “melhor” para as mulheres dentro do contexto monástico.

Em sociedades patriarcais, é de se esperar que as mulheres sejam tratadas como de segunda categoria, e a interdependência salienta o conjunto maior da sociedade que se reflete na sociedade menor dos religiosos. Mesmo o Buda tendo quebrado os padrões em sua comunidade, seus ideais foram consumidos pelo machismo da sociedade em que o *dharma* se propagou.

Contudo, a análise dos argumentos contrários – dentro de um quadro de discussão mais amplo que inclui vozes favoráveis ao restabelecimento das ordens – nos levou a refletir sobre a essência do budismo como uma prática voltada para a libertação e o

⁷¹ “*Nāhaṃ, bhikkhave, aññaṃ ekadhammampi samanupassāmi yo evaṃ mahato anattāya saṃvattati yathayidaṃ, bhikkhave, pāpamittatā. Pāpamittatā, bhikkhave, mahato anattāya saṃvattatī*”ti.

despertar, independentemente do gênero. A flexibilidade e a capacidade de adaptação do budismo às diferentes culturas e contextos históricos têm sido uma das suas forças, que permitiu que sua mensagem de compaixão, sabedoria e liberação fosse acessível a todos.

A discussão sobre o restabelecimento das ordens femininas no budismo não é apenas uma questão de interpretação legal ou histórica, mas toca no essencial do que significa viver uma vida baseada nos ensinamentos do Buda no mundo contemporâneo. Não se pode negar a rede inter-relacional através da qual a sociedade e seus paradigmas influenciam a vida religiosa. Da mesma forma que no tempo do Buda as sociedades colocavam a mulher como um ser de segunda categoria, hoje as sociedades em geral não aceitam essa posição e lutam pela igualdade de gênero, de forma que isso pode influenciar as ordens monásticas.

Assim, trata-se de reconhecer a mesma capacidade de homens e mulheres para realizarem o *dhamma* (*dharma*) e adaptar as estruturas monásticas a refletirem sobre essa igualdade fundamental. Esse debate também destaca a necessidade de uma reflexão contínua e de um diálogo aberto dentro da comunidade budista que aborde não apenas as questões legais e históricas, mas também as implicações éticas e espirituais de nossas práticas e instituições.

Mesmo com vozes contrárias, há mulheres que lutam e alcançam o ordenamento feminino. Assim, elas se tornam fonte de inspiração para outras mulheres, mostrando que o ordenamento feminino é possível, quais são suas vantagens e qual o caminho para conquistá-lo. Então, torna-se fundamental ouvir essas mulheres, por isso, no próximo capítulo conheceremos algumas das vozes que lutam pelo restabelecimento das ordens femininas.

Capítulo 4

As vozes no silêncio: entrevistas com monjas

Todo o nosso debate a respeito do monasticismo feminino e ao que as monjas estão sujeitas não teria o mesmo impacto se não ouvíssemos como essas mulheres, de carne e osso, vivem os obstáculos enfrentados pelo monasticismo. O debate até aqui visou pavimentar a discussão que se aprofundará com a apresentação das entrevistas. As entrevistas não são exibidas na íntegra, mas foram selecionados trechos pertinentes à discussão deste trabalho.

Interpretar as entrevistas é um trabalho indigno, pois assumem-se diversos riscos, desde a interpretação da entrevistadora até o entendimento daqueles(as) que lerão os comentários. Umberto Eco em "Os Limites da Interpretação" (2015) discutiu a complexidade da interpretação textual por meio da análise de três intenções fundamentais: a intenção do autor (*intentio auctoris*), a da obra (*intentio operis*) e a do leitor (*intentio lectoris*). Essa tricotomia destaca o debate entre buscar o significado que o autor, no caso as entrevistadas, tentou versus o significado intrínseco, independente das intenções da autora, e como essas perspectivas se relacionam com a interpretação imposta pelo leitor(a), influenciada por seus próprios sistemas de significação e desejos (Eco, 2015).

Na análise de entrevistas enfrentamos desafios similares aos descritos por Eco. Ao interpretarmos as respostas das entrevistadas, podemos buscar a intenção da autora e tentar compreender o que a entrevistada quis dizer com suas palavras, focando nas intenções por trás das respostas. Alternativamente, podemos focar na intenção da obra, analisando as respostas das entrevistadas como textos autônomos que possuem significados independentes das intenções originais dos falantes. Essa abordagem permite uma análise que considera as respostas em seu contexto e como elas se relacionam com o corpo maior de conhecimento, que é o tema desta tese. Por último, a interpretação também pode ser influenciada pela intenção do leitor e da leitora, na qual nossa perspectiva, experiência e expectativas influenciam a análise das respostas. Nesse caso, a interpretação é moldada por nossos sistemas de significação, o que pode revelar novas compreensões, mas também introduzir vieses.

Ademais, Eco argumentou que essas diferentes abordagens não devem ser vistas como mutuamente excludentes, mas como aspectos complementares da análise textual (Eco, 2015). Isso se aplica ao contexto de entrevistas, pois podemos considerar as três intenções para buscar uma compreensão das respostas das entrevistadas. Isso envolve reconhecer tanto as intenções das entrevistadas quanto o valor intrínseco das suas respostas, ao mesmo tempo que refletimos sobre como nossas próprias perspectivas e preconceções podem influenciar a interpretação. Ao adotar uma abordagem que reconhece e equilibra essas diferentes dimensões da interpretação, procuramos enriquecer a análise das entrevistas e proporcionar *insights* para uma compreensão matizada do tema.

A respeito da metodologia, encontramos alguns relatos de experiência públicos na internet, que foram trazidos ao presente trabalho. Também foram contatadas monjas que buscam ou buscaram o ordenamento e que pertencem às tradições Theravāda ou Geluk, porque são as monjas que participam do movimento de restabelecimento da ordem. As monjas Dharmagupta não perderam suas linhagens e outros movimentos, como o Zen, e possuem votos que não correspondem às três linhagens que se mantêm desde o budismo primitivo, como o Budismo Nitiren e Soka Gakkai.

Como metodologia das entrevistas, optou-se pela entrevista semiestruturada, porque melhor se adaptava à realidade das entrevistadas. Quando possível foi conduzida uma entrevista oral, mas houve casos em que elas preferiram contribuir enviando os relatos por escrito. Nós respeitamos a disponibilidade das monjas que contribuíram com esta pesquisa. Nesse caso, o questionário foi enviado por e-mail – ferramenta pela qual obteve-se a resposta. Tal escolha se deu porque vislumbrou-se que:

Algumas das principais vantagens de um questionário é que nem sempre é necessário a presença do pesquisador para que o informante responda as questões. Além disso, o questionário consegue atingir várias pessoas ao mesmo tempo obtendo um grande número de dados, podendo abranger uma área geográfica mais ampla se for este o objetivo da pesquisa. Ele garante também uma maior liberdade das respostas em razão do anonimato, evitando vieses potenciais do entrevistador. (Boni e Quaresma, 2005, p. 74)

Os relatos não foram anônimos, porque as envolvidas trabalham para inspirar outras mulheres e dão face ao movimento. Mesmo nas entrevistas ao vivo, o questionário semiestruturado foi utilizado para manter uma linha mestra no debate e possibilitar a comparação dos relatos entre as envolvidas. Essa liberdade entre conversas ao vivo e

questionários por escrito, com a junção de relato disponível na internet, possibilitaram um prisma rico de experiências que são compartilhadas neste capítulo.

O estudo sobre o restabelecimento das ordens de monjas nas tradições Theravāda e Geluk, a variação entre entrevistas e a utilização de questionários enviados por e-mail poderiam trazer diferenças nas percepções. Embora, inicialmente, o envio por e-mail não pareça capturar a riqueza de comunicação presente em entrevistas face a face, ele se revelou uma metodologia alternativa eficaz, dadas as circunstâncias e preferências das participantes. Esse método foi destacado por Boni e Quaresma pela sua capacidade de alcançar um maior número de pessoas que respondam e sem a necessidade da presença física da pesquisadora, e adaptou-se bem ao escopo deste estudo. Outra forma de entrevista utilizada foi a gravação de vídeos feitos pelas monjas que os disponibilizaram no YouTube, um material rico que descreve suas trajetórias. Esses vídeos também foram reunidos para compor a investigação principal: entender a busca pelas motivações das monjas.

4.1 Bhikṣuṇī Thubten Chodron

Bhikṣuṇī Thubten Chodron nasceu em 1950 em Chicago, foi criada nas proximidades de Los Angeles e é uma figura proeminente do budismo tibetano atualmente. Graduou-se em história pela Universidade da Califórnia em Los Angeles em 1971. Após uma extensa viagem pela Europa, Norte da África e Ásia, ingressou na Universidade do Sul da Califórnia para pós-graduação em educação, simultaneamente exercendo a função de professora no sistema escolar de Los Angeles.

Sua jornada espiritual tomou um novo rumo em 1975, após participar de um curso de meditação com Lama Thubten Yeshe e Kyabje Lama Zopa Rinpoche, que a levou ao monastério de Kopan no Nepal para se aprofundar nos ensinamentos do Buda. Ela recebeu a ordenação de noviça (*śrāmaṇerī*) em 1977 e a ordenação completa de *bhikṣuṇī* em 1986, em Taiwan (Chodron, 2024).

Dedicada aos estudos e práticas sob a orientação de renomados mestres tibetanos, incluindo o XIV Dalai Lama, b. Chodron tornou-se uma influente professora e líder espiritual. Fundou a Abadia de Sravasti, o único monastério de treinamento budista tibetano para ocidentais nos Estados Unidos da América, localizado ao norte de Spokane,

Washington, onde é abadessa. Seus ensinamentos enfatizam a aplicação prática dos princípios budistas no cotidiano, caracterizando-se por sua abordagem calorosa, humorística e acessível. É autora de diversos livros sobre filosofia budista e prática meditativa, incluindo trabalhos em coautoria com o XIV Dalai Lama, que contribuíram para a disseminação do Budismo entre os ocidentais. (Chodroen, 2024)

Além disso, B. Chodroen participou desta pesquisa enviando suas respostas por e-mail, devido à dificuldade de tempo e agenda, posto que ela precisava conduzir o retiro das estações das chuvas e ficaria sem possibilidade de comunicação por três meses. Suas respostas foram simples e nos mostram a complexidade das questões envolvidas no ordenamento de mulheres. B. Chodroen é uma pioneira nesse processo e sua abadia é responsável pelo ordenamento de várias mulheres.

A primeira pergunta diz respeito às suas motivações para se tornar uma monja budista. Ela nos respondeu:

Eu queria dedicar minha vida à prática do *dharma*. A vida leiga era muito cheia de distrações para fazer isso. Além disso, eu queria refinar minha conduta ética e parar de me envolver em tantas ações não virtuosas. Tornar-se monástico cumpriu todos esses propósitos.⁷² (Chodroen, 2024, p. 1, *tradução nossa*)

A vida de um leigo(a) é permeada por compromissos sociais e distrações, se levarmos em consideração os votos de uma noviça, tais distrações são minimizadas e conseqüentemente a pessoa tem mais tempo para se dedicar ao estudo e meditação. Para compreender a profundidade das mudanças de conduta que B. Chodroen está citando, podemos recorrer ao “Essência do Oceano do Vinaya” (Tsongkhapa, 2017). Ao explicar sobre os votos e os tipos de voto, Tsongkhapa nos apresenta:

As quatro raízes e os quatro ramos: evitar esses oito é o voto de um dia. Conduta impura, matar, roubar e mentir são as quatro raízes. Usar assentos elevados, tomar intoxicantes, dançar e vestir ornamentos, e comer depois do meio-dia: esses são os cinco ramos. (...)

Quatro raízes e seis ramos: evitar esses dez são os votos de noviço. As quatro raízes são as mesmas daqueles acima. Com respeito aos seis ramos, dançar e se embelezar são considerados como sendo o segundo; não manusear ouro ou prata são considerados o terceiro; e quando a esses é adicionado o não sentar-se em assentos elevados, nem tomar intoxicantes ou comer depois do meio-dia, os seis são completos.

⁷² *I wanted to dedicate my life the dharma practice. Lay life was too full of distractions to do that. In addition, I wanted to refine my ethical conduct and stop engaging in so many nonvirtuous actions. Becoming a monastic fulfilled all these purposes.*

Reverenciar o mestre de ordenação, abandonar os sinais de um leigo, e tomar os sinais de uma pessoa ordenada: esses três, somados aos dez anteriores, constituem os treze abandonos. (Tsongkhapa, 2017, p. 42-43)

Para um(a) monástico(a) (1) a conduta impura é a má conduta sexual e isso significa abster-se de tal conduta. A descrição do que seria entendido como a conduta a ser evitada é determinada pelo código monástico (*vinaya*), em resumo, considera-se um ato sexual o contato entre uma genitália e outra genitália, boca ou ânus, a pessoa precisa estar acordada e consciente e ter anuído com o ato, de forma que as violências sexuais não são consideradas falhas aos preceitos por parte da vítima. O sexo com mortos e animais também são proibidos. Para leigos e leigas as diversas tradições interpretam de formas diferentes, assim, há quem considere o adultério como uma má conduta, enquanto outros apenas os casos de estupro. De qualquer forma, para leigos e leigas, o sexo não consensual é vetado.

(2) Matar segundo o código monástico (*vinaya*) é matar um ser humano, isso inclui efetivamente matar, contratar terceiros ou fornecer os meios para tal ato, além de praticar ou auxiliar em aborto, e incentivar ou ajudar com suicídio. Todas essas ações são consideradas matar. Há também a questão dos animais, já que diversas tradições entendem que não é compassivo o consumo de carne porque deriva da morte, mas nos *suttas* o Buda não proibiu o consumo de carne, de tal forma que há algumas tradições que não são vegetarianas, mas a morte de animais para serem oferecidas a deidades é proibida porque entende-se que nada virtuoso pode nascer proveniente do sofrimento de outro ser.

Além disso, (3) roubar inclui também o furto. Para resultar na expulsão do(a) monástico(a), é necessário que o bem tenha valor significativo e que seu furto seja punido pelas leis do local, no entanto, no entendimento do preceito simplesmente mover o objeto com a intenção posterior de furtá-lo já constitui uma quebra do preceito. Não é considerado furto pegar água para beber ou para escovar os dentes, mas mesmo em caso de fome o alimento deve ser solicitado e não pode ser furtado.

Por fim, (4) mentir diz respeito a mentir sobre as próprias realizações espirituais, tais como possuir elevados graus de meditação, e sobre possuir poderes sobre-humanos, como por exemplo voar e ler mentes. A mentira comum, como falar falsidades, é considerada uma falta e uma ação não virtuosa, que deve ser evitada pelos praticantes. Assim, a mentira que provoca a expulsão da pessoa da comunidade refere-se apenas às realizações, porque envolve a quebra de confiança das pessoas – em especial da

comunidade leiga que mantém as monjas e monges. Além disso, mentir sobre possuir realizações para obter vantagens como boas oferendas também é uma conduta reprovável, daí a importância desse preceito. Esse é o último das quatro raízes.

Os seis ramos são normas de conduta que visam criar as condições para que o(a) monástico(a) não se envolva com preocupações mundanas, como as que incomodavam b. Chodroen, de forma que ele(a) possa se dedicar aos seus propósitos espirituais. Dançar diz respeito a ouvir música, participar de espetáculos e dançar propriamente. Dois fatores são influenciados por (1) esse preceito: o primeiro é a questão da perda de tempo que poderia estar sendo aproveitado para o cultivo de virtudes, o segundo refere-se a evitar estados mentais não virtuosos – primeiramente, porque a música provoca um eco na mente com frequência, pois há a tendência de ficarmos reproduzindo trechos na mente, o que perturbaria a meditação; em segundo, os espetáculos de dança colocam os corpos em evidência e levam a um estímulo que pode desencadear desejo sexual, o que comprometeria manter o primeiro preceito.

(2) Se embelezar também envolve a perda de tempo, mas está voltado principalmente a questão de tornar-se atraente a outra pessoa. Além disso, o processo de se embelezar leva o(a) próprio(a) praticante a valorizar a beleza efêmera e uma busca por ela, desviando do propósito de buscar pelo despertar.

Ademais, (3) não manusear ouro ou prata possui também duas funções: a primeira de preservar a imagem da comunidade frente aos leigos e leigas, não tendo contato com dinheiro o(a) monástico(a) tem a prática genuína de evitara troca de favores; o segundo é trabalhar o apego aos bens materiais, de maneira que o(a) monástico(a) busque seu sustento por meio de doações, aproximando-se do ideal do Buda que vivia de esmolas de alimentos.

Já (4) não se sentar em assentos elevados tem um caráter histórico, pois no passado a altura de um assento denotava a posição social e o status da pessoa, assim, reis sentavam-se em assentos elevados e quanto mais simples a pessoa fosse, mais baixo o seu assento. Dessa maneira, o(a) monástico(a) se despoja de todos os status e senta-se numa posição baixa. Isso, além de tudo, combate o orgulho próprio.

Além disso, (5) não tomar intoxicantes inclui bebidas alcoólicas e outros líquidos cuja finalidade seja recreativa que comprometa o discernimento da pessoa. Quando aparece esse preceito no código monástico (*vinaya*), ele vem com a história que conta que os intoxicantes são a porta das não virtudes e da quebra de outros preceitos. Incluem-se nesse preceito os diversos tipos de fumos e substâncias injetáveis com a mesma

finalidade. Os medicamentos, mesmo os psicotrópicos, quando prescritos por um médico não entram nessa categoria por serem remédios.

Por fim, (6) não comer depois do meio-dia foi uma prática instituída pelo próprio Buda, porque o(a) monástico(a) não deveria gastar o dia todo em busca de alimentos visto que deveria reservar parte do dia ao estudo e às práticas, cumprindo o papel pessoal de se dedicar ao propósito e o social, pois a comunidade leiga não julga o monástico por ficar o tempo todo perambulando pela cidade em busca das esmolas.

Os últimos três abandonos: reverenciar o mestre de ordenação, abandonar os sinais de um(a) leigo(a) e tomar os sinais de uma pessoa ordenada. A reverência diz respeito a ouvir os conselhos e ensinamentos da pessoa que lhe concede a ordenação monástica, isso tem um papel importante no treinamento pessoal. Tendemos a ficar bravas com a pessoa que nos corrige, mesmo que isso seja para nosso bem, então esse preceito busca manter a harmonia entre as partes. Outra questão é que o preceptor (mestre de ordenação) é responsável por cuidar de seu aluno(a), dessa maneira, aquele(a) que recebe os votos também deve retribuir essa bondade, cuidando do seu preceptor. Já o abandono dos sinais de leigo(a) e a adoção dos sinais de uma pessoa ordenada abordam o reconhecimento do(a) monástico(a) que é identificado por suas vestes e sinais, como o cabelo raspado, que o(a) lembra constantemente de seu propósito e inspira os leigos e leigas.

O caráter de manutenção da ordem na comunidade (*samgha*) e do cultivo das condições para desenvolver o próprio treinamento são evidentes nesses preceitos iniciais. Eles não são abandonados quando se progride no caminho, a estes são adicionados outros preceitos para alcançar o ordenamento. Por vezes pode-se pensar que é uma pena dura expulsar alguém da comunidade por um furto, mas nas normas utilizadas na época, um furto era punido na sua forma mais branda com o corte da mão do(a) infrator(a) e em muitos casos aplicava-se a pena de morte. Logo, expulsar da comunidade é uma alternativa bastante compassiva. Ademais, a pessoa era expulsa da comunidade monástica, não necessariamente afastava-se dos ensinamentos, pois poderia continuar com a comunidade leiga caso esta a aceitasse.

Dando continuidade à entrevista, a segunda pergunta foi sobre o processo de b. Chodroen para alcançar o ordenamento, ela respondeu:

Meus professores disseram que nós, monjas, não precisávamos fazer a ordenação *bhikṣuṇī*, pois já tínhamos [os votos] *bodhisattva* e preceitos tântricos. Mas ficou claro pelo exemplo do *bhikṣus* que a ordenação plena é importante. Pedi a Sua Santidade o Dalai Lama permissão para ir a Taiwan para a ordenação *bhikṣuṇī* e ele felizmente deu seu consentimento. B.

Lekshe Tsomo tinha ido para Taiwan e recebido a ordenação *bhikṣuṇī* lá, então ela me apresentou a uma *bhikṣuṇī* chinesa que poderia me ajudar. Fui para Taiwan em 1986 e recebi a tríplice ordenação lá.⁷³ (Chodroen, 2024, p. 1, *tradução nossa*)

Os votos e preceitos budistas, na tradição Geluk do budismo tibetano, são divididos em grupos, possuem motivações diferentes e são hierarquizados por isso. O primeiro passo que uma pessoa dá para se tornar uma budista, seja leiga ou monástica, são os votos de refúgio, a base de toda prática.

O Grande Tratado do Caminho Gradual da Iluminação (*Lamrim Chenmo*, Tsongkhapa, 2020) define os preceitos de refúgio a partir do Compêndio de Determinações (*Viniścaya-saṃgrahaṇī*) que divide os votos em dois grupos. O primeiro, que começa com “Confiar em pessoas excelentes” (Tsongkhapa, 2020, p. 192), explica que se a pessoa está buscando refúgio, é porque ela já vê o Buda e seus ensinamentos como um refúgio e uma forma de aliviar o sofrimento, então ela precisa ver a pessoa que a guia nesse caminho como um refúgio também, adquirindo confiança nessa pessoa.

O segundo e terceiros preceitos dizem respeito aos ensinamentos, “ouvir os ensinamentos sublimes” (Tsongkhapa, 2020, p. 193) e “fixar a sua atenção apropriadamente neles” (Tsongkhapa, 2020, p. 193). É fundamental buscar os ensinamentos apropriados nos *sutras* e, assim por diante, a praticante deve se dedicar àquilo que sirva para afastar suas aflições, fixando sua atenção nos *sutras* sem ter o *problema dos três potes* – ou seja, não é um pote emborcado, no qual os ensinamentos não penetram mesmo que derramados, também não é um pote sujo que contamina aquilo que é ouvido, tampouco é um pote furado que não retém o que aprendeu.

O último do primeiro grupo, “cultivar a prática que se conforma com os ensinamentos” (Tsongkhapa, 2020, p. 193), diz respeito a praticar de acordo com os ensinamentos do *nirvāṇa* e, para que isso seja possível, a pessoa se dirigiu a *saṃgha* como refúgio para ter a companhia de pessoas que estão no mesmo propósito.

O segundo grupo de subdivisões começa com “não excite suas faculdades sensoriais” (Tsongkhapa, 2020, p. 194), ou seja, devemos nos afastar daquilo que prende nossa atenção e que nos desvia dos nossos objetivos, pois a excitação perturba a mente, a

⁷³ *My teachers said we nuns didn't need to take bhiksuni ordination since we already had bodhisattva and tantric precepts. But it was clear from the example of the bhiksus that full ordination is important. I asked H.H. the Dalai Lama for permission to go to Taiwan for the bhiksuni ordination and he happily gave his consent. Bki Lekshe Tsomo had gone to Taiwan and received bhiksuni ordination there so she introduced me to a Chinese bhiksuni who could help me. I went to Taiwan in 1986 and received the triple ordination there.*

desvia do seu propósito e dificulta a meditação. O próximo “tome os preceitos corretamente” (Tsongkhapa, 2020, p. 194) diz respeito a tomar quantos preceitos ensinados pelo Buda forem possíveis.

Já “seja compassivo com os seres vivos” (Tsongkhapa, 2020, p. 194) mostra que os ensinamentos do Buda são marcados pela compaixão e uma vez que se buscou refúgio no Buda, devemos seguir o seu exemplo e deixar de prejudicar os seres vivos. O último preceito “lute para fazer oferendas periódicas para as Três Joias” (Tsongkhapa, 2020, p. 194) fala sobre fazer oferendas às três joias: ao Buda, ao *dharma* e a *samgha*, mas não se trata de oferendas materiais como incensos e flores – consideradas oferendas menores – e sim da maior oferenda: a de prática que envolve dedicação e empenho ao caminho.

Esses preceitos são os menores, mas são a base e fundação de todo o restante. Após estes, há os votos considerados segundos: de leigos(as) – explicados nas quatro raízes – e de monásticos(as) – que dependem do grau de ordenação e da tradição.

Em seguida, temos os votos *bodhisattvas*, subdivididos na disciplina que coleta feitos virtuosos e a disciplina de realizar o bem-estar dos seres sencientes (Tsongkhapa, 2013). Nesse caso, o(a) praticante não busca apenas o próprio despertar, pois percebe que, assim como ele(a) deseja a felicidade e busca se afastar do sofrimento, os outros seres também e ele reconhece que não estará verdadeiramente realizado se os outros seres estiverem sofrendo, por isso, o(a) *bodhisattva* toma a responsabilidade de conduzir os seres ao despertar. Esse desejo altruísta coloca essa classe de votos acima dos votos de um monástico(a).

A última classe, os votos tântricos, é um passo além do empenho do *bodhisattva*. O *tantrika* tem o mesmo desejo do *bodhisattva* e certo senso de urgência, assim, deseja fazer isso da forma mais rápida possível – quem adentra a esse caminho precisa ter uma dedicação maior vinda desse senso de urgência. Por isso, esses votos são considerados os mais elevados.

Os votos *bodhisattva* e tântricos podem ser tomados tanto por leigos e leigas quanto por monges e monjas. A discussão de b. Chodroen é que, uma vez que tais votos são considerados mais elevados, não haveria necessidade de mais preceitos individuais monásticos. Ela contou que com o exemplo dos homens, percebeu que mais preceitos era um diferencial para eles, então ela desejava seguir o mesmo caminho. No caso ela buscou autorização do Dalai Lama – a autoridade máxima em sua tradição para buscar por tais votos. Dessa forma ela seguiu a Taiwan na busca pelo ordenamento, uma vez que, como já discutido, a tradição Dharmagupta manteve o mais elevado ordenamento para as

mulheres, onde foi possível officiar a cerimônia conforme previsto no código monástico (*vinaya*) com o quórum mínimo de dez monjas *bhikṣuṇīs* / *bhikkhūṇīs* e dez monges *bhikṣus* / *bhikkhus*.

Quando questionada se ela enfrentou dificuldades para alcançar seu objetivo, ela nos respondeu:

Sim, houve dificuldades: não falava chinês e não houve tradução para a primeira metade do programa. Eu não estava acostumada a usar vestes chinesas e ficar em pé por horas todos os dias, então meus pés incharam, deixando meus sapatos apertados. Eu não estava acostumada com a comida e não comia muito. Às vezes eu me sentia perdida e decepcionada quando não entendia o que estava acontecendo em todas as sessões porque não havia tradução. Mas todas essas foram pequenas dificuldades. Eu tinha uma motivação muito forte e desejo receber a ordenação *bhikṣuṇī* para o benefício de seres sencientes, e essa motivação tornou mais fácil lidar com as dificuldades.⁷⁴ (Chodroen, 2024, p. 2, *tradução nossa*)

As monjas pioneiras no restabelecimento da linhagem enfrentaram diversos problemas, inclusive pela adaptação a outra cultura – com seus próprios hábitos alimentares e posturas para ouvir os ensinamentos, no caso ficar em pé por horas – e a mudança nas vestimentas. Por ser uma monja tibetana b. Chodroen estava acostumada às vestes vinho, com um design diferente das vestes cinza das monjas Dharmagupta. Apesar disso, a barreira linguística foi o maior desafio, porque não havia tradução da cerimônia, logo, b. Chodroen não absorvia por completo o que estava sendo ensinado – e isso foi apontado como grande dificuldade.

Atualmente outras monjas– como a aluna de b. Chodroen, b. Damcho – atuam como tradutoras das monjas que buscam pelo ordenamento, tornando o processo mais tranquilo às novas monjas. Assim, como pioneira, b. Chodroen venceu os desafios e fundou inclusive o monastério da Abadia de Saravasti, o único lugar no Estados Unidos a ensinar monjas do budismo tibetano.

⁷⁴ *Yes, there were difficulties: I didn't speak Chinese and there was no translation for the first half of the program. I wasn't used to wearing Chinese robes and standing for hours every day, so my feet swelled up, making my shoes tight. I wasn't used to the food, and didn't eat a lot. Sometimes I felt lost and disappointed when I didn't understand what was happening in every session because there was no translation. But these were all minor difficulties. I had a very strong motivation and wish to receive bhiksuni ordination for the benefit of sentient beings, and that motivation made it easy to deal with difficulties.*

4.2 Bhikṣuṇī Thubten Damcho

Bhikṣuṇī Thubten Damcho pertence ao monastério Sravasti Abbey, localizado nos Estados Unidos, e participou da pesquisa pelo envio das respostas por e-mail. Foram respostas concisas, mas que nos ajudaram a conhecer um pouco desse universo. Além desse material, utilizamos duas entrevistas dela disponíveis no YouTube. Nascida e criada em Cingapura, ela se formou na Universidade de Princeton em 2006 e trabalhou como professora do ensino médio e analista de políticas públicas no governo de Cingapura, antes de retornar aos EUA para assumir a ordenação de noviça em 2013. B. Damcho se destacava em sua vida de leiga, ganhou inúmeros prêmios por seu desempenho e sempre esteve entre as melhores no que realizava, mas não como a melhor. Esses prêmios a levaram a questionamentos porque, conforme ela alcançava estas realizações, isso não se convertia em felicidade, pois ela não se sentia boa o suficiente e não tinha uma felicidade duradoura (Damcho, 2024).

Sobre a razão para ter se tornado monja, B. Damcho explicou que o desejo surgiu em uma palestra da b. Tubten Chodroen, em Cingapura, na missão budista de Cingapura para jovens. Em um dado momento, um rapaz fez uma pergunta marcante sobre como valorizar a saúde mental e B. Tubten Chodroen respondeu que era importante verificar os padrões que estabelecemos para nós mesmos, aconselhando a não definir padrões irrealistas ou altos demais. Além disso, explicou que tais expectativas podiam levar à infelicidade, pois mesmo que alguém alcançasse um bom resultado, se não atendesse à expectativa pessoal, ainda era visto como insuficiente. Ela destacou que essa mentalidade pode gerar miséria e enfatizou a importância de não estabelecer expectativas irrealistas para evitar a perpetuação desse ciclo de insatisfação (Damcho, 2024).

Além disso, abordou o impacto das expectativas sociais e familiares sobre nossa autoimagem e como essas expectativas podem influenciar a forma como vemos os outros e a nós mesmos, sublinhando a importância da autoaceitação e de estabelecer metas realistas. Isso fez b. Damcho refletir, pois ela não se sentia boa o suficiente, uma vez que ela sempre estava como segunda colocada. Essa questão plantou a semente, então ela começou a buscar grupos de meditação e se interessar pelo budismo (Damcho, 2024).

Ela não pôde se dedicar prontamente à sua busca porque ela recebeu uma bolsa de estudos do governo de Cingapura para cursar a universidade e tinha que cumprir trabalhos de 6 anos no país ou quitar o valor recebido, que ultrapassava meio milhão de dólares, então ela teve de esperar. Ela aproveitou o tempo de férias para conhecer centros de

dharma e aprender meditação. Nesse processo ela trabalhou como leiga no Saravasty Abey, conviveu com as monjas e entendeu sua rotina e forma de vida. Depois de um ano servindo o monastério, ela retornou para pensar sobre suas vivências e tomar uma decisão. Ela nos relatou uma conversa com sua professora de *dharma*, B. Tubtem Chodroen sobre essa decisão:

Então, [a] Venerável [B. Chodroen] disse: já falamos antes sobre você querer agradar a todos e não ter ninguém chateado com você ou não gostar de você. Assim, você faz o que as pessoas ao seu redor querem que você faça para que você receba elogios e aprovação no processo.⁷⁵ (Damcho, 2024, 00:06:18-00:06:32)

No cenário contemporâneo, a percepção de êxito é frequentemente calibrada através da validação externa e manifestada na forma de reconhecimento público e feedback positivo. Essa habitualidade tem suas raízes na infância, período em que a busca pela aprovação parental se estabelece como uma força motriz primária. Os progenitores, por meio de uma gama de reações que variam entre o elogio e a censura, desempenham um papel fundamental na modelagem das inclinações comportamentais de seus filhos e filhas.

Tal condicionamento inicia um ciclo perpétuo de busca por afirmação, no qual a aquisição de aprovação substitui a autoavaliação. Essa dinâmica é reforçada pelo sistema de recompensas e punições adotado pelos pais que, intencionalmente ou não, incentiva a criança a alinhar seu comportamento às expectativas externas, estabelecendo assim um paradigma que frequentemente persiste pela vida adulta. Essa tendência é evidente na maneira como os indivíduos buscam cumprir e exceder padrões, muitas vezes arbitrários e estabelecidos por figuras de autoridade ou pela sociedade como um todo, numa tentativa de alcançar uma forma de satisfação derivada da validação externa.

Porém, a realidade sobre a natureza da existência humana nos mostra que essa busca externa é mais uma forma de sofrermos. Os elogios trazem uma satisfação temporária e nos levam a constatação de b. Damcho: sempre acabamos subindo mais e mais os nossos parâmetros do que seria bom, cultivando constantemente o senso de não ser suficiente. Além disso, temos que inevitavelmente nos deparar com frustrações, porque não alcançamos aquilo que buscamos e desejamos. Sobre a questão do sofrimento, podemos buscar compreensão no “Carta a um amigo” (*Suḥṛllekha*) de Nāgārjuna:

⁷⁵ *So venerable says, we've talked before about your wanting to please everyone and not have anyone be upset with you or not like you. So you do what the people around you want you to do so that you'll receive praise and approval in the process.*

Vocês que conhecem o mundo, levam ganhos e perdas,
Ou felicidade e dor, ou palavras gentis e abuso,
Ou elogio e culpa – essas oito preocupações mundanas –
Faça-os iguais e não perturbe sua mente⁷⁶. (Nāgārjuna, s/d, verso
29, tradução nossa)

Nāgārjuna – monge indiano do século II d.C., considerado o fundador da escola Madhyamaka no budismo Mahāyāna – emergiu como uma figura central no desenvolvimento filosófico do budismo tibetano. Sua contribuição, particularmente através da obra Versos Fundamentais sobre o Caminho do Meio (*Mūlamadhyamakakārikā*), estabeleceu a base para a interpretação da vacuidade (*Śūnyatā*) e o repúdio às visões extremistas. Assim, Nāgārjuna articulou a doutrina do Caminho do Meio e enfatizou a ausência de essência intrínseca em todos os fenômenos – um conceito que desafiou as noções prévias de substancialidade e permanência. Na obra citada (Carta a um amigo, *Suḥrillekha*), Nāgārjuna escreve ao rei Gautamīputra e o aconselha sobre qual seria a conduta correta de um governante, em um dado momento (verso 29) ele fala de desejo e aversão com o ganho e perda, que nos prendem às aflições e provocam sofrimento.

No estudo da filosofia budista, as instruções de Nāgārjuna permanecem são fundamentais para o entendimento da conduta ideal frente às adversidades da vida. A citação enfatiza a prática da equanimidade diante das oito preocupações mundanas: ganhos e perdas, alegria e tristeza, louvor e censura, bem como palavras gentis e ofensivas. Para entender esse verso utilizamos o comentário do Lama Rendawa (séc. XIV d.C.) (Nāgārjuna, 1994), que explicou que a recomendação de Nāgārjuna é para cultivar uma postura mental que não seja perturbada por essas dualidades, considerando-as iguais e influências na vida cotidiana.

Dessa forma, Rendawa não apenas reafirma a validade do ensinamento de Nāgārjuna, mas também exemplifica com sua aplicabilidade, sugerindo que a não reatividade perante as oito preocupações mundanas é um passo importante na trilha do despertar. A adesão a esse princípio não deve ser interpretada como uma simples inércia emocional, mas como uma habilidade desenvolvida de manutenção da serenidade diante de eventos externos. Portanto, essa estabilidade é um indicador de progresso espiritual e um mecanismo de transformação pessoal.

⁷⁶ *You who know the world, take gain and loss, / Or bliss and pain, or kind words and abuse, / Or praise and blame – these eight mundane concerns – / Make them the same, and don't disturb your mind.*

Os conselhos de b. Chodron a b. Damcho vão nesse sentido e refletem um histórico de vida na busca pelas situações positivas e um sentimento amargo quando não as consegue. Ao perceber o aprisionamento da situação, b. Damcho renunciou a sua situação e, admirando a vidas das monjas que ela havia conhecido e partilhado, decidiu adentrar o caminho.

Adiante, sobre seu processo para alcançar o ordenamento, *bhikṣuṇī*, ela relata que ocorreu de forma simples.

Segui o programa de treinamento monástico estabelecido na Abadia de Sravasti: cerca de um ano de treinamento como *anagarika*, depois dois anos de treinamento como *shiksamana*. Quando me senti pronta em minha prática, solicitei a minha professora venerável Thubten Chodron permissão para fazer a ordenação *bhikṣuṇī* em Taiwan. Ela ajudou a identificar a próxima Ordenação de Base Tríplice adequada que ocorreria em Taiwan e eu me candidatei para participar. Foi um programa de treinamento de 45 dias que aconteceu no Templo Miao Fa Chan, em Taiwan. Recebemos a ordenação de noviças, a ordenação da *saṅgha* dupla como *bhikṣuṇī* e os votos *bodhisattva*, com ensinamentos e treinamento entre os vários estágios de ordenação⁷⁷. (Damcho, 2024, p. 2)

No âmbito do monasticismo budista, a trajetória para a ordenação completa de uma *bhikṣuṇī* é articulada através de etapas distintas, cada uma incorpora um conjunto específico de preceitos que delineiam o caminho prático e espiritual do indivíduo. Inicialmente, a aspirante adota a condição de noviça, quando se compromete com os preceitos básicos que regulamentam a vida monástica –nove no total e ensinados durante a cerimônia de ordenação. Esse estágio é fundamental, pois serve como a pedra angular para a formação ética e espiritual da praticante, estabelece o terreno sobre o qual o restante de sua jornada será edificado. b. Damcho cita que a cada estágio seguiam-se ensinamentos, porque eram passados os detalhes dos preceitos a serem seguidos, para que eles pudessem ser guardados por meio da razão e do entendimento e não por uma aceitação cega.

Além disso, a ordenação de *saṅgha* dupla, específica para a *bhikṣuṇī*, requer a participação e o reconhecimento de duas comunidades monásticas: uma de monges e

⁷⁷ *I followed the monastic training program set out at Sravasti Abbey: about one year of training as an anagarika, then two years of training as a shiksamana. When I felt ready in my practice I requested my teacher Venerable Thubten Chodron for permission to take the bhikshuni ordination in Taiwan. She helped to identify the next suitable Triple Platform Ordination taking place in Taiwan and I applied to attend it. It was a 45-day training program that took place at Miao Fa Chan Temple in Taiwan. We received the novice ordination, dual sangha bhikshuni ordination, and the bodhisattva vows, with teachings and training in between the various ordination stages.*

outra de monjas – esse requisito foi previsto no ordenamento de Mahāprajāpatī e está presente nos Oito Preceitos Pesados (*gurudharmas*). O processo não somente ratifica o compromisso da praticante com um modo de vida centrado nos ensinamentos do Buda, como também reforça a interconexão e o suporte mútuo entre os membros da comunidade monástica. É necessário um quórum de dez monges *bhikṣus* e dez monjas *bhikṣuṇīs*, por isso a ordenação foi em Taiwan, onde a linhagem feminina não foi perdida e existe o quórum de mulheres.

Os votos *bodhisattvas* introduzem uma dimensão adicional ao caminho da *bhikṣuṇī*, pois direciona o foco da prática para além do despertar individual e visa o bem-estar e o despertar de todos os seres. Esses votos refletem a aspiração de não recuar até que o último ser seja libertado do *samsāra* e a sua adoção marca um compromisso com o cultivo de qualidades – como compaixão, paciência e sabedoria – e o desenvolvimento de um coração altruísta.

Nesse contexto, a jornada de b. Thubten Damcho ilustra a transição da busca por realizações pessoais externas para um caminho de desenvolvimento espiritual interno e serviço aos outros. A decisão de seguir o monasticismo – impulsionada por uma reflexão sobre a natureza do sofrimento e a busca por um estado de felicidade genuína e duradoura – a levou a um compromisso com uma vida de simplicidade, disciplina e dedicação aos ensinamentos do Buda. A sua ordenação completa, acompanhada pela adoção dos votos *bodhisattvas*, simbolizou uma transformação pessoal e uma contribuição para a continuidade da tradição budista, mantendo viva a chama da sabedoria e compaixão para o benefício de todos os seres.

4.3 Bhikṣuṇī Lobsang Drolma

Bhikṣuṇī Lobsang Drolma é brasileira, formada em história pela Universidade de Campinas (UNICAMP), onde também fez mestrado em história e recentemente concluiu o doutorado em Ciências da Religião, pela Universidade Metodista de São Paulo. Ela sempre trabalhou como professora, inicialmente universitária e atualmente do ensino básico, na rede do município de Campinas, com alunos de 10 e 14 anos do fundamental II. Ela também é professora voluntária do Instituto Pramāṇa.

B. Drolma participou da pesquisa por meio de uma entrevista pessoalmente que durou cerca de uma hora. Ao ser questionada sobre as motivações para ter escolhido a

vida monástica, ela contou que passava por um momento significativo em sua vida e decidiu tomar votos monásticos. Ela explicou que foi influenciada por uma espécie de desgosto pela vida em família e pelos relacionamentos comuns, além de uma sensação de insatisfação com a perspectiva de que a felicidade poderia ser algo efêmero, sempre acompanhada dos mesmos tipos de problemas.

O sentimento de desgosto e a busca por um significado maior na vida levou b. Drolma a se envolver mais intensamente com as aulas de um ciclo de estudos em *Maitri*, que ela descreve como uma experiência bela e intensiva. Durante esse período, ela começou a dormir no local das aulas, inicialmente como uma medida prática devido aos horários tardios das sessões e depois, por ter sido vítima de um assalto, passou a temer andar na rua em horários inseguros.

Assim, B. Drolma contou que, embora a aspiração de se tornar monja não estivesse totalmente formalizada em sua mente no início, a combinação de experiências vividas durante esse período – incluindo o desgosto com aspectos da vida cotidiana e os *insights* adquiridos nas aulas sobre o amor universal – culminou em um processo de amadurecimento que a levou a seguir o caminho monástico. Esse caminho não foi visto como uma fuga e sim como uma aspiração profundamente enraizada, fortalecida pelas circunstâncias e reflexões pessoais sobre a vida e o propósito humano.

Ao ser questionada sobre o que a fez ter os *insights* para adentrar a vida monástica nesse ciclo de ensinamentos de *Maitri*, ela explicou:

foi uma sessão de ensinamento que a gente teve e que durou. Acho que talvez pelo menos uns três a seis meses. Que falava a respeito de amor universal e estava baseado no *sutra* de Maitreya, que é considerado o Buda que inspira esse amor universal. (...) Tinha alguns sermões a respeito da geração do amor e da superação, da raiva, de como o amor esse amor não é o amor romântico, mas esse tipo de amor que se abre para todos, o amor universal, ele vence o ódio. (Drolma, 2023, 00:04:54-00:05:15)

Então, B. Drolma revelou ter enfrentado um relacionamento abusivo que trouxe dor e sofrimento e isso a levou a questionar a possibilidade de futuras relações poderem ser diferentes, instigando um processo de reflexão mais profundo sobre a vida e seus relacionamentos. Em vez de se concentrar na busca por um novo relacionamento, começou a ponderar sobre a capacidade de criar algo maior e mais libertador para si mesmo, ultrapassando a mera expectativa de outra relação amorosa.

A introspecção a levou a reconhecer uma constante insatisfação pessoal, que mais tarde compreendeu ser parte da condição humana. Essa percepção, segundo b. Drolma, é

acompanhada pelo entendimento de que o sofrimento é inevitável, independentemente das circunstâncias. No entanto, durante o período de autoavaliação e estudo, em particular através do ciclo de *Maitri*, ela encontrou um caminho para desenvolver um sentimento de amor universal e resgatar um sentido afetivo positivo que se estendesse a todos os seres.

Essas reflexões e novos aprendizados catalisaram um desejo de transformação pessoal, não foram a única razão, mas contribuíram significativamente para o interesse de se tornar monja. Assim, para b. Drolma, adotar a vida monástica não era apenas uma fuga das adversidades, mas uma maneira de dar um sentido pleno e verdadeiro ao que estava aprendendo, o que representava uma jornada em busca de um propósito maior na vida, alinhado com os ensinamentos e valores que passou a apreciar.

O ciclo de estudos a que ela se refere consistia em *sutras*, que são os discursos do Buda, e *sastras* são explicações dos discursos e de meditações. Todo material foi detalhado nos encontros para que os alunos e alunas pudessem realizar as práticas meditativas. O material possui três meditações que trabalham a raiva: meditação 2: O amor como antídoto contra a raiva e o ódio; meditação 7: Abandonar a raiva, adotar o amor; e meditação 9: Contra a raiva.

Relacionando o depoimento de b. Drolma com o material de estudo que menciona, encontramos uma passagem que nos permite entender o tipo de reflexão que ela estava realizando. Na meditação 9, em um dado momento Geshe Jampa Gyatso ensina:

Há muitas meditações para eliminar a raiva, como aquela sobre o *maitri* e sobre *karuna*, e sobre o cultivo da *ksanti*. Temos que ter claro, no entanto, que *maitri* nada tem a ver com *upadana*. A palavra amor, *maitri*, vem sendo por demais gasta, sendo que na verdade, o termo correto para usar nos casos do dia a dia seria apego, *upadana*. Experimentar *maitri* significa sentir e ter a mente toda voltada ao desejo de que todos os seres tenham a paz, harmonia e felicidade. Já *karuna* significa sentir e ter toda a mente voltada ao desejo de que todos, inclusive nós mesmos, sejam libertos dos problemas e sofrimentos. O que significa meditar sobre o amor, *maitri*? Significa desenvolver o desejo de que todos os seres, sem excluir nenhum, tenham a completa felicidade. Esta atitude enfraquecerá naturalmente a raiva, *raga*, tornando-se um valioso antídoto. (Gyatso, 2011, p. 56)

O conceito de *maitri* refere-se a um amor benevolente, incondicional e direcionado a todos os seres sem distinção. Diferentemente do amor romântico ou do apego (*upadana*) que é marcado por expectativas e desejos pessoais, *maitri* surge como uma força capaz de ultrapassar barreiras de inimizade, preconceito e aversão. Esse amor

universal não é passivo, pois ele impulsiona um desejo genuíno pelo bem-estar alheio e busca promover a paz, a harmonia e a felicidade de forma abrangente. B. Drolma, em sua jornada, identifica-se com esse conceito, percebendo-o como um caminho para superar as adversidades pessoais para contribuir para um mundo mais compassivo.

Karuna, por sua vez, abordou a compaixão como um estado de empatia, ou seja, um envolvimento com o sofrimento do outro, acompanhado do desejo de aliviar tal dor. É um complemento a *maitri*, pois reconhece a realidade do sofrimento no mundo e busca formas de mitigá-lo, através de pensamentos e desejos e de ações concretas. A vivência de b. Drolma com relações abusivas e a subsequente reflexão sobre a condição humana a conduzem a uma compreensão mais pessoal de *karuna*, levando-a a desenvolver uma empatia que a faz aspirar uma existência que transcenda a busca por uma felicidade efêmera, em especial derivada dos relacionamentos amorosos, voltando-se para o alívio do sofrimento dos outros.

Ksanti, ou paciência, representa a capacidade de enfrentar adversidades sem ceder à raiva ou ao desespero. Essa qualidade é importante para o desenvolvimento de *maitri* e *karuna*, pois permite que o indivíduo mantenha uma mente equilibrada, mesmo diante de circunstâncias desafiadoras. A paciência não é uma resignação passiva, mas uma escolha ativa por manter-se firme no caminho espiritual, apesar das turbulências externas e internas. Essa paciência entende que, da mesma forma que a felicidade dos relacionamentos é efêmera, o sofrimento também é impermanente.

No entanto, ela reflete que a tendência à repetição está presente dentro do *samsāra* e questiona novos relacionamentos, então a paciência atua com a disposição de suportar a adversidade e buscar construir as ferramentas para romper o ciclo do sofrimento. Assim, B. Drolma, ao relatar seu processo de amadurecimento espiritual, ilustra como a *ksanti* a auxiliou a perseverar em sua busca por significado, mesmo quando confrontada com situações de medo, insegurança e descontentamento.

A equanimidade, embutida no conceito de *ksanti*, é um estado de serenidade e imparcialidade que permite ao(à) praticante manter uma disposição equilibrada em relação a amigos(as), inimigos(as) e desconhecidos(as), desejando a felicidade e o bem-estar de todos igualmente. Esse princípio é necessário para superar as divisões artificiais que segregam as pessoas em categorias de “nós” versus “eles”, promovendo uma visão inclusiva e unificada da humanidade. No contexto da narrativa de b. Drolma, a equanimidade emerge como uma força motivadora para sua escolha pela vida monástica e reflete um compromisso com a prática do amor e da compaixão indiscriminados.

O relato de b. Drolma entrelaça a teoria e a prática dos ensinamentos budistas, e demonstra como a incorporação de *maitri*, *karuna* e *ksanti* na vida cotidiana pode conduzir à transformação pessoal e à contribuição para o bem-estar coletivo. Sua história ilustra o potencial transformador que o ciclo de estudos teve em sua vida, não como uma fuga da realidade, mas como um caminho para enfrentá-la com maior sabedoria, compaixão e equanimidade.

Ademais, B. Drolma relatou que o momento da ordenação foi um divisor de águas em sua vida e contou como foi o dia seguinte ao da sua ordenação como noviça, que é o início da jornada do caminho:

O dia seguinte foi muito... vale mais a pena ouvir a história do dia seguinte do que o da véspera, porque no dia seguinte eu me lembro que eu acordei e eu estava me sentindo tão em paz. Eu me lembro que eu acordei. Sabe quando você acorda num dia que você, depois de uma semana de trabalho exaustiva, aí você acorda cedo, mas não, você não está cansada? Aí você ouve o barulho ao redor da sua casa e está aquele silêncio. Aí você fala, nossa, aí você fala, nossa, eu tenho tempo. Olha a hora que eu acordei, eu estou disposta. Essa foi a sensação. E aí eu passei o dia inteiro com essa sensação, uma sensação de que o tempo estava passando mais devagar, muito. Foi muito impactante. (Drolma, 2023, 00:08:48-00:09:30)

Essa parte do depoimento de b. Drolma sobre a experiência de paz e tempo dilatado ao acordar, após um período de intensa atividade e introspecção, é o registro de uma transformação pessoal. A narrativa evoca a importância da serenidade e do despertar para o momento presente, o que ressoa nas obras e ensinamentos do Dalai Lama – como em “A Essência do Ouro Refinado” e outros textos que exploram a prática da mente atenta e o desenvolvimento de qualidades interiores.

Em “A Essência do Ouro Refinado” (Dalai Lama, 1992), o XIV Dalai Lama discorre sobre o caminho para o despertar, enfatizando a importância da meditação, da compreensão e da aplicação dos princípios budistas na vida cotidiana. A experiência descrita por b. Drolma – de acordar com uma sensação de paz e percepção ampliada do tempo – pode ser interpretada à luz desses ensinamentos como um reflexo da clareza mental e do equilíbrio emocional alcançados pela prática meditativa e contemplação.

Nessa obra, o Dalai Lama ensinou que a verdadeira serenidade advém da compreensão da natureza da realidade e da mente, que transcende as circunstâncias externas e reflete um estado de bem-estar interno. A cerimônia de ordenação promoveu uma ruptura nos paradigmas anteriores e representou um novo início e caminhar para b.

Drolma, livre das amarras que antes a causavam perturbações e inseguranças. Nesse cenário de um novo significado, a paz alcançada faz a percepção dilatada do tempo, porque viver se torna mais leve.

Outra obra para compreender o relato de B. Drolma é “O Caminho para a Tranquilidade” (Dalai Lama, 1998), na qual o Dalai Lama compartilhou reflexões diárias que promovem a paz interior e a harmonia com o mundo. As experiências de paz e de dilatação do tempo relatadas por B. Drolma podem ser vistas como manifestações da tranquilidade que emerge quando estamos plenamente presentes e conscientes. A prática da atenção plena, valorizada pelo Dalai Lama, nos permite vivenciar plenamente cada momento, desacelerando a percepção do tempo e aumentando nossa apreciação pela vida. O conceito de tempo no budismo, especialmente como explorado pelo Dalai Lama, não é apenas uma sequência de eventos, mas uma dimensão da experiência moldada pela mente.

Em “A Arte da Felicidade” (Dalai Lama, Cutler, 1998), é discutido como a percepção da passagem do tempo pode ser alterada pela mente e como uma mente tranquila e focada tende a experimentar o tempo de maneira mais ampla e significativa. A experiência de B. Drolma, portanto, pode ser vista como um indicativo de sua prática espiritual amadurecida, na qual a qualidade da presença e da consciência altera profundamente a experiência subjetiva do tempo.

Adicionalmente, o Dalai Lama, em seus ensinamentos, com frequência enfatiza a importância da compaixão tanto para com os outros quanto para consigo mesmo, como meio de cultivar a paz interior. Essa abordagem pode ser relacionada ao relato de B. Drolma que conta como a compaixão por si mesma e a permissão para vivenciar plenamente o momento presente, sem julgamentos ou pressões externas, a conduziram a um estado de serenidade. A experiência de paz e tempo dilatado descrita por B. Drolma pode também refletir um momento de profunda autoaceitação e compaixão, que são pilares para o desenvolvimento de uma mente equilibrada e feliz, conforme ensinado pelo Dalai Lama.

O próximo assunto tratado na entrevista foi o ordenamento, *bhikṣuṇī*. A narrativa sobre a progressão em direção a esse estado de *bhikṣuṇī*, conforme compartilhou B. Drolma, reflete uma jornada intrinsecamente guiada pelos ensinamentos de sua comunidade e uma transição natural, mais do que uma escolha consciente. Desde os votos iniciais de noviça (*rabjum*), que marcaram o ingresso na vida monástica como iniciante,

ela já percebia o caminho em direção ao ordenamento como parte integrante de sua prática e compromisso.

As cerimônias de *Uposata*, momentos de recitação e reafirmação dos votos, reforçavam essa percepção, moldando a visão de que a ser uma *bhikṣuṇī* não era uma questão de escolha, mas uma etapa natural e esperada no desenvolvimento de sua prática e estudos. Para b. Drolma, a ideia de um meio termo entre o estado atual e o ordenamento não era uma opção viável, ou seja, está dentro ou fora do ordenamento. Essa visão causou uma dedicação total ao caminho espiritual e uma clareza que foi aprofundada com o tempo. Inspirada, mas não limitada às histórias das monjas históricas, como das poesias do Therīgāthā, b. Drolma via sua própria progressão como uma extensão natural de sua jornada espiritual, um passo seguinte que surgia sem esforço ou conflito interno.

Além disso, b. Drolma expressou uma disposição clara em prosseguir sua jornada espiritual e educacional em Taiwan, reconhecendo o valor imenso que tal experiência poderia acrescentar à sua prática e compreensão do *dharma*. Com já tinha uma experiência próxima com a comunidade monástica taiwanesa e da Malásia, ela identificou a oportunidade de aprendizado e crescimento espiritual que uma viagem para Taiwan poderia representar.

Contudo, apesar do desejo e do reconhecimento da importância dessa etapa, ela se deparou com obstáculos práticos, particularmente no que tange às questões financeiras e logísticas. A comunidade à qual ela pertence não tem benfeitores capazes de financiar tal viagem, então, ela teria que fazer com recursos próprios e, sendo professora da rede pública no Brasil, esses recursos são limitados.

Dessa forma, a preocupação com os custos associados a uma estadia prolongada no exterior, os desafios de se ausentar do trabalho por um período extenso e as consequências financeiras de tal decisão são fatores que pesam consideravelmente em sua avaliação. A possibilidade de obter apoio financeiro, por meio de um fundo destinado a facilitar a viagem, é vista como uma solução ideal, que permitiria a realização desse passo importante sem impor um ônus financeiro insustentável. Assim, o financiamento viria de doadores estrangeiros, mas restam os desafios de enfrentar o desemprego ao voltar da viagem. Dessa forma, B. Drolma destacou, com realismo, os desafios de planejar tal viagem, considerando tanto a ida quanto o retorno, em um contexto em que as despesas não são triviais e cada decisão prática tem grandes implicações materiais.

4.4 Bhikṣuṇī Lobsang Lhamo

Lobsang Lhamo é monja na Associação Buddha-Dharma de Valinhos, Brasil, e se formou em Artes pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Antes de se tornar monja, trabalhava em uma agência de publicidade e atualmente é professora concursada municipal, lecionando artes para crianças do fundamental I e II. Além disso, atua como professora voluntária no Instituto Pramāṇa e faz doutorado na Universidade Metodista de São Paulo em Ciências da Religião. B. Lhamo participou da presente pesquisa por meio de entrevista presencial que durou cerca de uma hora.

Quando questionada sobre por que decidiu tornar-se uma monja, respondeu:

Cara, eu acho que esse é o tipo de pergunta que faz parte da nossa memória seletiva, né? Por que as coisas vão mudando tanto então o que eu vou falar agora pode não ser exatamente tudo que estava se passando na época né? Porque era uma época muito conturbada na minha cabeça tal mas o que eu me lembro é que era um dia que eu estava fazendo a prática de Tārā e eu comecei a chorar, chorar, chorar, chorar, não parava de chorar aí eu me arrastei até o quarto e eu e eu fiquei pensando do tipo meu isso aqui é tão incrível e sabe de a gente aprender como viver e como morrer e eu quero fazer isso pro resto da vida (Lhamo, 2023, 00:01:48 - 00:02:32).

A história dessa *buddha* mulher, Tārā, é muito significativa. A lenda começa em um outro universo no passado, com a princesa Jñānacandra que era reconhecida pela sua dedicação ao Buda daquele universo e sua comunidade monástica. No reino antigo de Luzes Múltiplas, em meio a ensinamentos budistas e oferendas ao Buda Tathāgata Dundubhīśvara, a princesa, cujo nome significa "Lua da Sabedoria", decidiu desafiar as convenções da época.

Foi aconselhada por um monge que disse que apenas renascendo como um homem, ela poderia alcançar o despertar. Jñānacandra rejeitou tal conselho, proclamando que a busca pelo despertar transcendia gêneros e que os conceitos de 'masculino' e 'feminino' eram insignificantes para um entendimento espiritual elevado. Ela fez o voto de buscar o despertar em um corpo feminino por todas as vidas futuras, insistindo em trabalhar pelo bem dos seres sencientes independentemente de seu gênero. A determinação de Jñānacandra em permanecer em uma forma feminina enquanto aliviava o sofrimento e perseguia o despertar foi tão admirável que levou à profecia de que ela seria venerada como a 'Deusa Tārā' quando alcançasse o despertar (Landesman, 2022; Marques, 2022).

A trajetória de Tārā não é apenas uma narrativa de desafio às normas de gênero de seu tempo, pois ela se tornou um prisma através do qual podemos examinar as multifacetadas experiências das mulheres no caminho budista. A doutrina hinduísta do conceito de *karma*, que contamina os ensinamentos budistas, coloca o renascimento feminino como um *karma* ruim, fruto de ações negativas do passado. Quando comparamos com outras histórias, em especial das vidas anteriores do Buda, vemos que ele deixou de renascer como mulher muito antes de renascer como um animal, mostrando quão desfavorável o renascimento feminino é visto.

Dessa forma, ao rejeitar a noção de que o despertar está restrito a uma forma masculina, a princesa Jñānacandra, que seria conhecida como Tārā, estabeleceu um precedente revolucionário para a realização espiritual além dos limites de gênero. Essa premissa de igualdade intrínseca entre os gêneros no potencial para o despertar, conforme enfatizado por Buda, chamou a atenção para os desafios únicos enfrentados pelas praticantes femininas. Ao navegarem por um caminho adornado tanto por ensinamentos elevados quanto por obstáculos terrenos específicos ao seu gênero, as mulheres encontraram em Tārā um símbolo de esperança e uma fonte de força resiliente.

A veneração de Tārā não é somente uma prática de devoção, pois ela personificou o ato de afirmação da capacidade das mulheres de alcançar o despertar em uma sociedade que frequentemente as relega a papéis secundários. Esse contexto, tão vividamente ilustrado pela jornada de b. Lhamo rumo ao monasticismo, ressalta como a prática budista pode ser um espaço de empoderamento feminino, na qual a emoção e a transformação pessoal alimentam o desejo por uma dedicação mais profunda à busca espiritual, desafiando e redefinindo as noções convencionais de gênero e despertar.

As mulheres enfrentam diversos desafios em seu caminho para o despertar. O Buda afirmou que elas tinham o mesmo potencial dos homens, quando ele diz que elas podem alcançar o quarto fruto do caminho, mas não é um caminho fácil, se pensarmos que o próprio Buda reconheceu que há sofrimentos exclusivos das mulheres no *Āveṇikadukkhassutta* (Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse, 2005), no qual ele aponta sofrimentos exclusivos das mulheres, alguns sociais – como se casar e ter filhos – e outros provenientes do corpo feminino – como menstruar.

Não podemos deixar de pensar em diversas formas de violência que as mulheres sofrem, simplesmente por serem mulheres, isso é tão marcante na nossa sociedade que há leis que reconhecem a necessidade de mecanismos específicos para proteger as mulheres, como em casos de feminicídio, um agravante dos casos de homicídio (Lei 13.104/2015).

Assim, ter como objeto de meditação e se dedicar a uma prática de um ícone feminino toca particularmente as mulheres, por isso, b. Lhamo relatou que chorava de emoção – que, segundo ela, plantou a semente do desejo por dedicar sua vida a essa busca, não amadurecida ainda como o desejo pelo monasticismo, que brotou posteriormente com outra prática e estudo.

No contexto das reflexões sobre o papel das mulheres no budismo, uma análise oferecida por Rita Gross (2005) trouxe à tona a crítica de que, tradicionalmente, os homens ocupam a maioria, se não todos, os papéis de liderança e autoridade de ensino dentro das práticas e instituições budistas. Essa realidade evidencia uma disparidade significativa entre os ideais budistas de igualdade espiritual e a estrutura organizacional dominada por homens.

Gross sugeriu duas principais abordagens feministas para enfrentar esse desequilíbrio. A primeira propõe mudanças estruturais significativas dentro das comunidades budistas para assegurar a formação de mulheres em posições de liderança, garantindo não apenas sua qualificação, mas também a promoção efetiva a tais cargos. Alternativamente, Gross levantou a necessidade e a validade da preservação de estruturas hierárquicas dentro do budismo, questionando se uma organização essencialmente patriarcal pode ser transformada em uma entidade verdadeiramente igualitária apenas incluindo mulheres em posições de poder.

Essa reflexão está em paralelo com outras tradições religiosas, que questionam não apenas o acesso às posições de liderança, mas também a própria base da hierarquia como um reflexo do patriarcado. Esse debate é particularmente relevante quando consideramos o caminho de b. Lhamo e sua dedicação a ícones femininos no budismo, como Tārā, que simbolizam a resistência contra as estruturas patriarcais e a possibilidade de uma prática espiritual que honra e eleva o feminino, além das limitações impostas por tais estruturas.

Na entrevista, b. Lhamo falou sobre os conflitos internos que ela enfrentava, porque poderia seguir com a vida como a maioria das pessoas, casando-se e tendo um cachorro, por exemplo, mas tendo de explicar a esse companheiro a importância do *dharma* em sua vida. Nesse conflito, ela adotou outras práticas budistas, agora em Meditações de *Maitri*, amor bondade. Naquela época, um manual de meditação havia sido preparado por Plínio Marcos Tsai, focado nas meditações de *maitri*, o amor-bondade. As práticas, além do material escrito, englobavam aulas para explicação dos conceitos. Sobre o impacto desse material em sua decisão pelo monasticismo b. Lhamo diz:

eu acho eu não lembro se foi o mesmo tempo ou se o professor terminou com o compêndio e logo em seguida ele começou a ensinar mas eu lembro que teve um dia que ele falou assim: agora que vocês entenderam que é a definição de amor no budismo, pare e pensa se você realmente já amou alguém de verdade e não se assuste se você perceber que você nunca amou ninguém de verdade, nem mesmo a sua mãe, e eu fiquei muito chocada com aquilo e eu fiquei pensando muito naquilo que eu lembro que foi uma das coisas que que balançou bastante assim de eu pensar assim como amar as pessoas de verdade né? (Lhamo, 2023, 00:04:02-00:04:31)

As palavras de b. Lhamo refletem uma introspecção sobre a natureza do amor dentro do contexto budista e provocam uma reconsideração sobre nossas conexões interpessoais. Ser confrontada com a ideia do que é o amor, conforme definido nas práticas budistas, pode nos fazer perceber que nunca verdadeiramente o experimentamos, mesmo nas relações mais próximas e aparentemente inabaláveis, como com a própria mãe, assim, b. Lhamo se deparou com uma crise de reconhecimento. Essa reflexão não é apenas uma questão de definir ou redefinir amor, mas é um convite à introspecção sobre a maneira como vivenciamos e expressamos afeto, e se nossas ações estão alinhadas com os conceitos que estava estudando e se aprofundando.

Essa revelação trouxe um ponto de inflexão significativo na jornada espiritual de b. Lhamo, impelindo-a a ponderar mais profundamente sobre a prática do amor genuíno e seu papel na busca por um significado para a vida e na jornada para o despertar. O desafio apresentado por essa compreensão não está apenas na superação de preconceitos pessoais ou na expansão do círculo de compaixão, mas também no entendimento de que o amor, em sua forma mais pura, exige a compreensão de seu significado verdadeiro. Esse *insight* de b. Lhamo destacou a complexidade das emoções humanas sob a lente do budismo e ilustrou a jornada espiritual como uma exploração contínua do significado mais profundo do amor e da compaixão.

O material citado por b. Lhamo nos apresenta questões de gênero, em especial do potencial feminino do despertar. O Sutra do Bodhisattva Maitreya realizando o despertar, ao descrever o renascimento das pessoas na terra Pura do *Buddha* Maitreya e como será a vida lá, diz:

Cada um deles viverá por 84.000 anos plenos, e nenhum deles morrerá por morte prematura. Seus corpos terão a altura de cerca de 48,77 metros. Todos os dias eles desfrutaram de êxtase e paz maravilhosos, experimentarão profundo *samādhi*, que será o seu instrumento para a felicidade. Eles terão apenas três problemas: primeiro, precisaram de comida e bebida; segundo, terão que

lidar com os efluentes; e, terceiro, terão de envelhecer. *Mulheres se casarão com a idade de 500 anos.* (Tsai, 2011, p. 11, grifo nosso)

No *Āveṇīkadukkhassutta* (Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse, 2005), o Buda coloca que as mulheres têm que se casar cedo no nosso planeta e que isso é um sofrimento, assim na Terra Pura – ou seja, num local apropriado ao desenvolvimento espiritual da(o) praticante – esse sofrimento não existe, pois, as mulheres somente se casarão com uma idade avançada de quinhentos anos, logo, ele não será um fator limitante ao desenvolvimento e nem será causa de um sofrimento. B. Lhamo relatou que conciliar suas práticas budistas com um casamento era algo que a inquietava.

As meditações em *Maitri* – que uniam a inquietação de pensar sobre amar e ser amado em conjunto com as questões relacionadas a ter ou não um relacionamento e como isso impactaria a prática do *dharma* – lançaram luz sobre as motivações da b. Lhamo para buscar o caminho monástico.

Sobre essa questão dos relacionamentos e do amor, o Compêndio de *Maitri*, em sua meditação número 3, ensina:

Por outro lado, o amor misturado com o apego, ainda que tenha algo de virtuoso, todavia, quando acontece do apego pelo parceiro ou parceira acabam, também se esvai o amor. De repente a pessoa sente que não ama mais aquela pessoa, e isso é a evidência de que o amor estava misturado com o apego.

Ao invés, devemos desenvolver o amor puro, aquele sentimento que faz perceber a pessoa de modo agradável, que deseja o seu bem-estar, que ela possua a felicidade e a causa para obtê-la. Nós, seres humanos, temos o poder de desenvolver o amor. A energia mental-emocional, como a energia material, pode ser desenvolvida e, em relação a última, ela é muito mais potente. (Gyatso, 2011, p. 50)

A inquietação sobre nunca ter amado alguém junto à questão dos relacionamentos são os temas da meditação proposta por Geshe Jampa Gyatso, que nos faz pensar nos motivos que levam ao desejo de renúncia e que culmina no desejo de b. Lhamo em se tornar monja.

Na sua profunda reflexão sobre o amor e a subsequente escolha pelo caminho monástico, b. Lhamo confrontou e expandiu a compreensão de amor dentro do contexto budista, explorando o impacto das relações interpessoais na prática do *dharma*. A problematização do amor e do apego, e como esses conceitos interagem com a vivência espiritual, reflete desafios enfrentados pelas praticantes em equilibrar ensinamentos

espirituais com as complexidades da vida cotidiana. A meditação sobre o amor desapegado propõe uma alternativa para o cultivo de relações mais autênticas e significativas, fundamentadas nos princípios budistas de compaixão e sabedoria. A experiência de b. Lhamo oferece uma perspectiva sobre a prática espiritual como um meio de questionamento e reavaliação das convenções sociais e pessoais, enfatizando a capacidade de transformação espiritual de influenciar escolhas de vida e promover uma integração profunda dos ensinamentos budistas no dia a dia.

A trajetória de b. Lhamo mostra a interseção entre práticas espirituais individuais e narrativas budistas, destacando a influência de ambas na formação de decisões de vida e na reconstrução de valores pessoais. Sua conexão com a prática de Tārā e a narrativa de Jñānacandra, que posteriormente se tornou conhecida como Tārā, sublinha a relevância de figuras femininas no budismo como fontes de inspiração e referências para questionamentos sobre gênero e despertar. Essa abordagem desafia as concepções tradicionais de gênero, pois propõe uma visão de busca espiritual que transcende as limitações físicas e culturais.

Além disso, a decisão de b. Lhamo pelo monasticismo, influenciada por suas experiências espirituais e reflexões pessoais, evidencia uma escolha de vida que busca ultrapassar expectativas sociais, apontando para o papel da prática espiritual como catalisadora de transformação pessoal e redirecionamento de vida.

Sobre a questão do ordenamento, ela nos explica:

És uma questão interessante do que se considera ordenamento pleno, né? Porque eu me ordenei em dois mil e onze. E a gente tomou os votos intermediários em dois mil e doze lá em Sera Jey. Se a gente pensar em termos de até onde o ordenamento feminino chega na tradição Geluk meu ordenamento pleno é aí né? Se a gente levar em conta o que o professor Plínio sugeriu da gente treinar ele passou a chamar a gente de em dois mil e vinte. Agora se você levar em conta o que é tradição considera eu não sou *bhikṣuṇī* coisa nenhuma. (Lhamo, 2023, 00:01:00-00:01:34)

O relato de b. Lhamo mostra a pluralidade de facetas do ordenamento feminino a partir de vários fatores apresentados por ela. Primeiramente, o reconhecimento dentro da sua própria comunidade reflete no seu treinamento e compromisso pessoal com o *vinaya*, e como a comunidade internacional de monges e monjas reconhece seu ordenamento.

Ao ser reconhecida por sua comunidade como uma *bhikṣuṇī*, ela torna-se uma figura de inspiração às outras pessoas da comunidade e suas responsabilidades aumentam, porque sua aderência às práticas budistas é a razão de inspiração das monjas mais jovens

e dos leigos e leigas da comunidade. Além disso, ao adentrar nesse nível de ordenamento, ela assume um número superior de preceitos e se dispõe a treiná-los.

Sobre a busca pelo reconhecimento internacional, b. Lhamo apontou como principal problema a questão logística envolvida. Uma proposta de ordenamento é com o Saravast Abey, nos Estados Unidos, mas a abadessa do local, *bhikṣuṇī* Tubten Chodroen, exige uma permanência mínima de três meses, por três anos consecutivos, para depois fazer a indicação para a cerimônia de ordenação em Taiwan, que exige uma permanência de quarenta e cinco dias.

Além da questão dos custos das passagens, há uma questão prática, pois B. Lhamo mora em um país que a população budista é inferior a 1% e não há doadores suficientes para manter monges e monjas dedicando-se exclusivamente ao estudo de *dharma* e à meditação, sendo assim, a opção da associação a qual ela pertence é que monges e monjas busquem pelo próprio sustento, preferencialmente atuando junto à educação pública, como uma forma de exercer os votos *bodhisattvas* que possui. A questão envolvida é que professores não possuem uma flexibilidade de datas de férias e elas não alcançam os noventa dias solicitados, o que a impossibilita de participar do programa na Sravasti Abey.

Observamos aqui a diferença das realidades enfrentadas pelas monjas em países sem um histórico da religião budista e os desafios enfrentados, no entanto, mesmo nessas situações, há um desejo pela prosperidade do *dharma* e pela divulgação do budismo.

4.5 Bhikkhunī Bodhicitta

Em uma entrevista de 17 de junho de 2012, a monja relatou os seus primeiros pensamentos de renúncia na infância ao seu ordenamento como *bhikkhunī* e compartilhou sua jornada rumo à ordenação e as reflexões que a conduziram por esse caminho. Ela nasceu no Sri Lanka e em uma família que não lhe proporcionava um entendimento profundo do budismo, apesar de frequentemente visitar templos com sua avó. No seu relato disse que uma experiência marcante aconteceu quando tinha cerca de dez anos, durante uma das visitas aos templos com sua avó, a contemplação sobre a efemeridade da vida ilustrada pela observação das flores ofertadas no templo lhe causou um impacto profundo. Essa reflexão inicial sobre a impermanência se aprofundou com a perda de seu

animal de estimação e posteriormente de sua avó, ensinando-a sobre o sofrimento intrínseco ao apego.

Essas experiências precoces desencadearam questionamentos sobre a morte e o que vem depois, levando-a a uma busca intensa por respostas através da leitura e, eventualmente, da meditação. Sua dedicação à prática meditativa começou sob a orientação de um mestre que lhe ensinou a importância da autodescoberta e do questionamento da existência de conceitos como céu e inferno. O caminho de autoindagação e prática continuou se desdobrando até levá-la eventualmente a se afastar das conquistas materiais e da vida acadêmica. Ela chegou a se formar em medicina e adentrar a pós-graduação em pesquisas sobre medicamentos para tratamento de AVC (Acidente Vascular Cerebral) em favor de uma busca pelo significado da vida e pelo cultivo da paz interior.

Após mudar-se para a Austrália para prosseguir com seus estudos, ela encontrou maior liberdade para praticar e se conectar com a comunidade budista, o que reforçou sua inclinação para a vida monástica. A simplicidade e a leveza encontradas na vida no monastério contrastavam com as complicações e o peso das responsabilidades e posses materiais, fazendo-a questionar ainda mais a verdadeira fonte da felicidade. A decisão de tornar-se monja foi gradualmente se firmando, conforme ela percebia a paz e a clareza que vinham com a renúncia e a prática focada. O relato de sua jornada é um testemunho da busca por um contentamento genuíno e duradouro que ultrapassa as satisfações temporárias oferecidas pelo mundo, alinhando-se com os ensinamentos do Buda sobre a renúncia como caminho para a verdadeira liberdade e felicidade.

Para se ordenar, ela precisou negociar com a família, em especial com a mãe que desejava que ela continuasse sua carreira bem-sucedida. Após sua ordenação inicial, ela contou da meditação constante em morte e impermanência como a razão para sua decisão:

Sempre contemplei a vida do Buda como Siddhārtha, e para mim, vê-lo se deparar com um homem velho, um homem doente, como uma pessoa morta, não era apenas uma história ou algo superficial. Isso também me atingiu, pois eu vi, enquanto estava estudando, trabalhava para o departamento de Serviços Humanos e parte do meu trabalho era fazer estudos de caso com essas pessoas com problemas crônicos. E vi como os seres humanos sofrem e vi idosos acamados, minha própria avó, a outra avó, e vi pessoas nos hospitais e sempre refleti, meu deus, se isso acontecer comigo, então não posso ir ao banheiro, tenho que usar fralda. Alguém vem e me alimenta. Alguém vem e me banha quando querem me banhar. E você se torna tão vulnerável. Você ainda está vivo, pode falar, mas não tem mais força ou qualquer coisa para fazer por si mesmo. E vi isso frequentemente e refleti,

e se isso acontecer comigo? E não apenas nesta vida, continuar acontecendo. Se você nascer novamente, terá que passar por todo esse processo novamente.⁷⁸ (Bodhicitta 00:27:58-00:29:27)

A menção feita pela b. Bodhicitta à experiência transformadora do Buda ao testemunhar a doença, o envelhecimento e a morte reflete um momento seminal não apenas na história do budismo, mas na jornada pessoal dela. Esses episódios – narrados em textos clássicos como o *Buddhacarita* de Ásvaghoṣa (1995) e o *Lalitavistara Sutra* (Autor desconhecido, 2013) – não são meras passagens literárias, como também pontos de reflexão para o entendimento da condição humana.

No *Buddhacarita*, livro III, denominado *Samvegaotpatih* ou “a perturbação do príncipe”, Ásvaghoṣa descreveu como Siddhārtha – imerso em uma vida de luxo e isolamento dentro dos muros do palácio – foi confrontado com a inevitabilidade do sofrimento humano através do encontro com um homem doente, um idoso e um cadáver. Semelhantemente, o *Lalitavistara Sutra* – particularmente no capítulo 19, intitulado “As quatro portas da cidade” – narra a jornada do príncipe fora do palácio, onde ele se depara com as mesmas visões, o que culmina no encontro com um asceta que simboliza a possibilidade de solução aos sofrimentos.

Esses momentos de confronto com a realidade do sofrimento humano e a inevitabilidade da morte são descritos como o despertar do *samvega*⁷⁹, uma espécie de agitação espiritual profunda ou um chamado para a ação. Esse sentimento instiga uma busca por respostas e leva à renúncia dos prazeres mundanos e ao início de uma jornada em busca do despertar. O relato de b. Bodhicitta ecoa essa trajetória, revelando como suas próprias experiências de contemplação sobre a impermanência e o sofrimento a conduziram a seguir um caminho similar ao do Buda, ela dá ênfase especial ao sofrimento da velhice, citando a dependência de outras pessoas e a necessidade de amparo e perda da autonomia. Ao refletir sobre as limitações da existência humana e a inevitável

⁷⁸ *So always I kind of contemplated this Buddha's life as Siddhartha, and to me that him seeing this old man, sick man, as a dead person, it wasn't just a story or it wasn't a superficial thing. It hit me as well, because I have seen, while I was actually studying, I used to work for the department of Human Services and part of my job was to do case studies with these disability people. And I have seen how human beings suffer and I have seen old people bedridden, my own grandmother, the other grandmother, and I have seen people in the hospitals and I have always reflected, my goodness, if this happened to me, then I can't go to the toilet, I have to wear a pad. Someone comes and feed me. Someone comes and bathes me when they want to bathe me. And you become so vulnerable. You're still alive, you can talk, but no longer you have the strength or anything to do for yourself. And I have seen it often and I have reflected, what if that happens to me? And not only in this life, still keep happening. If you are born again, you will have to go through this whole process again.*

⁷⁹ *Samvega*: *sam-* junto, completo, intensidade; *vega* velocidade, impulso, força. Uma tradução possível é forte agitação, forte impulso.

confrontação com a velhice, doença e morte, b. Bodhicitta se viu compelida a buscar um sentido para a vida, longe das amarras da vida comum e dos títulos acadêmicos.

A oportunidade de se tornar monja surgiu quando ela estava fazendo pós-graduação na Austrália, não durante sua vida no Sri Lanka. Primeiramente, mesmo tendo nascido em um país budista, as oportunidades para monjas são pequenas, conforme descrito no capítulo anterior. A fala delas reflete as questões debatidas previamente sobre o patriarcado não estimular as mulheres a seguirem o caminho monástico. Só na Austrália ela entra em contato com mosteiros femininos e, em especial, com as ações de Ajahm Brahm – o reformador do budismo expulso por ordenar mulheres. Esse cenário criou as condições para que o desejo de renúncia, que já estava presente em sua infância, florescesse.

No começo da sua apresentação, ela comentou a questão de que ser uma monja não é uma fuga da realidade e os monásticos não são desocupados, mas que pelo desenvolvimento do senso de renúncia, monges e monjas deixam a vida de leigos e leigas para trilharem um caminho de meditação e estudos para buscarem o despertar. Seu histórico mostrou que ela não estava em fuga, já que ela relatou uma carreira bem-sucedida com aquisição de bens materiais, como carro e imóvel, participação em importantes pesquisas, contudo, a medicina a colocou mais em evidência com os sofrimentos descritos pelo Buda, alimentando seu desejo por se tornar uma monja.

Na entrevista, ela também explicou sobre seu processo para alcançar o ordenamento (*bhikkhunī*). Inicialmente, ela relutou porque não desejava deixar seu mosteiro na Austrália para retornar ao Sri Lanka, ela desejava se dedicar às práticas pessoais e ao próprio desenvolvimento sem se envolver com questões externas e complexas.

Havia um monge no Sri Lanka, na verdade, que estava envolvido com isso [a questão] da ordenação [*bhikkhunī*], e ele estava me apoiando. Então, quando eu estava no Sri Lanka em 2010, ele me disse que estamos apoiando as *bhikkhunīs* para serem *bhikkhunīs*, mas não há monjas suficientemente inteligentes e corajosas para vir e assumir isso e provocar uma mudança aqui. Pessoas como você, você não deveria apenas ficar na Austrália, você deveria vir para este país. Há uma grande luta para as monjas. Não há reconhecimento para as monjas, não há apoio para as monjas. Se há muito pouco, pessoas como você devem estar aqui. Esta é a sua terra natal, você deve estar aqui. Você deve considerar tornar-se uma *bhikkhunī*, e você deve tentar fazer algo por este país.⁸⁰ (Bodhicitta, 00:40:12 - 00:40:53)

⁸⁰ *There was a monk in Sri Lanka, actually, who was into this with ordination, and he was supporting me. Then when I was in Sri Lanka in 2010, he told me, we are supporting the bhikkhunīs to be bhikkhunīs, but*

A fala da b. Bodhicitta reflete a confluência entre sua jornada e busca pessoal e as dinâmicas mais amplas do budismo no Sri Lanka, e estabelece um elo entre as dificuldades históricas e atuais, enfrentadas pelas mulheres na prática monástica daquele país. Ao discutir o incentivo recebido de um monge do Sri Lanka para assumir um papel ativo na luta pela ordenação das *bhikkhunīs*, b. Bodhicitta mostra que teria um papel na luta, oferecendo resistência contra os limitantes enraizados dentro da tradição budista contra a ordenação feminina. Esse diálogo se relaciona com as análises do capítulo anterior, que detalharam a reconstrução da ordem das *bhikkhunīs* como um esforço desafiador e permeado por debates teológicos e institucionais.

Assim, vimos no capítulo 2 que a situação das mulheres no budismo do Sri Lanka é uma dicotomia entre o reconhecimento da importância da ordenação feminina e as barreiras práticas à sua realização. A reintrodução da ordenação das *bhikkhunīs* – facilitada por monjas Mahāyāna na ausência de uma linhagem Theravāda viva – representa um desafio às normas estabelecidas e indica uma possibilidade de mudança. Contudo, a contínua resistência de alguns setores da comunidade monástica e os obstáculos burocráticos enfrentados pelas *bhikkhunīs*, como a questão dos documentos de identidade, sublinham as dificuldades persistentes.

Por isso, a experiência da b. Bodhicitta serve como evidência para o debate. Sua relutância inicial em deixar a Austrália, onde encontrou apoio e liberdade de prática, reflete as tensões entre a libertação espiritual pessoal e as responsabilidades sociais e religiosas em seu país de origem. O apelo do monge para que b. Bodhicitta assumisse um papel na transformação do budismo no Sri Lanka enfatiza o papel das mulheres na renovação da tradição budista e destaca a necessidade de abordar as desigualdades de gênero dentro da prática religiosa.

O processo de obtenção do ordenamento dela começou convencendo seu professor de *dharma* de que ele deveria ordená-la, porque inicialmente ele era contra. Ela contou que em uma conversa posterior com seu professor Bhante Punjabi, ela expressou abertura à ideia de se ordenar como *bhikkhunī*, desde que isso carregasse um significado profundo e oferecesse ajuda e suporte às monjas. Além disso, especificou o desejo de que Bhante

there's no very intelligent, very courageous nuns to come and take it up and do a change in here. People like you, you shouldn't be just staying in Australia, you should come to this country. There's a big struggle for the nuns. There's no recognition for the nuns, there's no support for the nuns. If there is very little, people like you must be here. This is your motherland, you must be here. You must consider to become a bhikkhunī, and you must try to do something to this country.

Punnaji fosse seu preceptor, recusando-se a aceitar outro professor devido à sua relação pré-existente. Porém, Bhante Punnaji inicialmente resistiu à ideia da ordenação *bhikkhunī* e advertiu outro monge, Bante Ānanda, contra a prática de ordenar mulheres nos Estados Unidos, sugerindo que tal ato levaria ao inferno por permitir que elas recebessem a ordenação completa.

Contudo, a presença dos três em Kuala Lumpur se tornou um ponto de virada, onde Bhante Punnaji mostrou uma abertura surpreendente à ideia. Bhante Ānanda a questionou o que ela havia feito para mudar a perspectiva de Bhante Punnaji, porém, ela atribuiu a mudança à sua dedicação genuína à prática sob a orientação de Bhante Punnaji e não a suas próprias ações. Ele percebeu que a motivação da pessoa não era lutar pelos direitos femininos de forma combativa, mas sim uma busca sincera pela prática espiritual, então, a aconselhou que receber uma ordenação superior a beneficiaria profundamente em sua prática pessoal, pois aderir ao *vinaya* ajudaria a protegê-la contra várias impurezas. A ordenação aconteceu em Bodhigaya com seu professor como preceptor, Ven. Prof^a Dr^a Bhikkhunī Kusuma, e o grupo necessário de monges e monjas para oficializar a ordenação.

4.6 Ouvindo vozes

Considerando as belas e ricas narrativas que nos levam pelos *insights* compartilhados pelas monjas, as nossas conclusões são uma ponte entre as experiências individuais dessas mulheres notáveis e as implicações mais amplas dessas histórias para o ordenamento feminino dentro do budismo. Isso pavimenta nosso próximo capítulo, que discute as razões da possibilidade do restabelecimento das ordens femininas.

Através das vozes de Bhikṣuṇī Thubten Chodron, Bhikṣuṇī Thubten Damcho, Bhikṣuṇī Lobsang Drolma, Bhikṣuṇī Lobsang Lhamo, e Bhikkhunī Bodhicitta, é evidenciada uma tapeçaria de determinação, fé e transformação. Cada história única contribui para o mosaico maior da busca feminina por igualdade dentro do budismo e ilustra não apenas os desafios enfrentados, mas também as vitórias alcançadas no caminho do ordenamento feminino.

A autoridade da tradição não é negada, de forma que essas mulheres buscaram ou buscaram pela cerimônia nos moldes da tradição, se inserem num fluxo de luta pelos

direitos das mulheres e são uma fonte de inspiração a outras, mostrando que a coexistência de monges e monjas é possível, e com apoio mútuo.

Ao mesmo tempo, essas narrativas transcendem o pessoal e tocam em questões universais de gênero, poder e espiritualidade. Elas revelam um desejo comum de transcender as limitações impostas não apenas pela sociedade, como também pelas interpretações tradicionais das escrituras budistas que têm historicamente marginalizado as vozes femininas. A luta pelo ordenamento feminino, portanto, não envolve apenas alcançar um status igualitário dentro da hierarquia monástica, pois é também uma busca por dignidade, respeito e oportunidade de contribuir plenamente para a continuidade e renovação dos ensinamentos budistas.

Fica evidente que o apoio mútuo e a ajuda de seus mestres e professores são importantes. Essas mulheres são a fonte de inspiração, mesmo algumas estando longe do Oriente, onde há a maior concentração de monjas, elas influenciam as outras pela interdependência, inseridas num fluxo que não admite mais a discriminação das mulheres.

Através das experiências compartilhadas por estas *bhikṣuṇīs* e *bhikkhunī*, somos conduzidos(as) a refletirmos sobre a natureza da prática espiritual e o papel que a igualdade de gênero desempenha na criação de uma comunidade religiosa mais inclusiva e compreensiva. Suas histórias – repletas de desafios, superações e momentos de profunda realização espiritual – são testemunhos poderosos do potencial humano para o crescimento e a transformação.

Portanto, as considerações finais deste capítulo não são simplesmente um epílogo; elas são um chamado à ação para reconhecer e valorizar as contribuições das mulheres ao budismo, para desafiar as estruturas que perpetuam a desigualdade e para trabalhar coletivamente em direção a uma prática espiritual que acolha todos os seres como igualmente capazes de alcançarem o despertar, independentemente de gênero. O ordenamento feminino, longe de ser um fim em si mesmo, é um passo vital na jornada contínua do budismo em direção à realização plena de seus princípios mais fundamentais de compaixão, sabedoria e igualdade.

Assim, passamos ao último capítulo no qual discutiremos as vozes favoráveis ao ordenamento feminino e conheceremos os contra-argumentos das vozes contrárias.

Capítulo 5:

A restauração da harmonia: argumentos favoráveis ao restabelecimento das ordens femininas

A questão da ordenação de mulheres no budismo tem sido um tópico de intenso debate e controvérsia dentro das comunidades monásticas e acadêmicas. A história da ordenação de monjas está profundamente enraizada nas primeiras doutrinas e práticas do budismo e refletem tanto as tensões sociais quanto as evoluções jurisprudenciais dentro da comunidade monástica budista. Este capítulo explora os argumentos favoráveis ao restabelecimento das ordens de monásticas femininas e destaca suas implicações teológicas, sociais e históricas.

Desde os tempos antigos, a participação das mulheres na vida monástica é um espelho e age como um motor de mudança nas normas sociais e religiosas. A figura de Mahāpajāpatī Gotamī, a primeira monja e a mulher que liderou o movimento para o estabelecimento da ordem de *bhikkhunīs*, é central para entendermos a dinâmica inicial da inclusão das mulheres na comunidade. A ordenação de Mahāpajāpatī, sob condições que requeriam a aceitação de regras específicas (Preceitos Pesados, *gurudharma / garudhammas*), movimentou uma série de questionamentos e adaptações que persistem até hoje.

Os questionamentos são especialmente relevantes no contexto contemporâneo, em que a igualdade de gênero e justiça social ganham proeminência em muitas esferas da vida, inclusive na prática religiosa. Através de uma análise detalhada das regras monásticas (*vinaya*) e sua aplicação ao longo do tempo, investigaremos como as normas para a ordenação de mulheres evoluíram e como foram interpretadas em diferentes contextos culturais e históricos.

Depois, aprofundaremos a análise jurídica das regras *vinaya*, com o método de interpretação conhecido como jurisprudência para desvendar as intenções originais por trás das regras estabelecidas pelo Buda. A abordagem jurídica é importante para entender não apenas o que as regras dizem, mas como elas devem ser aplicadas em circunstâncias que não foram diretamente previstas nos textos canônicos.

Além disso, discutiremos os desafios enfrentados pelas comunidades que desejam restabelecer a ordem de monjas. Isso inclui o exame de casos em que a linhagem de ordenação feminina foi interrompida e as soluções criativas adotadas por diferentes tradições budistas para contornar essas interrupções. A relevância desses esforços se estende para além das questões de igualdade de gênero, pois toca no coração da prática budista e seu impacto na vida espiritual e social de suas adeptas.

Seguindo o mesmo padrão apresentado no capítulo em que discutimos as razões contrárias, apresentaremos a refutação dos argumentos legalistas, a relutância do Buda e sobre o que é melhor para as mulheres.

5.1 Refutando argumentos legalistas

5.1.1 A possibilidade de ordenação solo

O primeiro desafio identificado na discussão sobre a ordenação de mulheres no budismo está relacionado à necessidade de uma comunidade feminina já estabelecida que almeja conceder os votos às candidatas. A questão central é que, devido à extinção da ordem feminina em certas tradições, o requisito de uma comunidade feminina para o processo de ordenação – estipulado no código monástico, especificamente, o *Cullavagga* – é impossível de cumprir. Isso mostra a estrutura destinada a assegurar a legitimidade e a continuidade das práticas monásticas entre mulheres.

A ordenação das mulheres originalmente – conforme descrito no *Cullavagga* Capítulo X, tópico 2 – permitia que monges ordenassem mulheres. Entretanto, essa prática foi modificada posteriormente por uma regra mais recente – encontrada no *Cullavagga*, Capítulo X, tópico 17 – que introduziu o conceito de uma comunidade dupla, ou seja, a ordenação conjunta por monges e monjas (Anālayo, 2014). Essa mudança visava fortalecer a autonomia e a estrutura da comunidade feminina dentro da *saṅgha*, permitindo que as mulheres tivessem um papel ativo e central na manutenção de suas próprias regras e na governança de sua comunidade. Além disso, esse preceito surgiu especialmente porque parte do interrogatório poderia deixar muitas mulheres envergonhadas de respondê-lo na frente de homens, pois versa sobre seus genitais. Para minimizar esse desconforto, as mulheres passaram a ser inquiridas pelas próprias mulheres (Sujato, 2008; Bodhi, 2011c; Anālayo, 2017).

O desenvolvimento do código monástico ilustra uma evolução nas práticas e nas percepções sobre o papel das mulheres na vida de uma renunciante budista. A introdução da comunidade dupla não só reforçava a equidade de gênero dentro da *saṅgha*, mas também promovia uma maior harmonia e mutualidade nas práticas religiosas. No entanto, a extinção da ordem feminina em algumas tradições criou um impasse para a reconstituição dessas comunidades monásticas, uma vez que o *vinaya* requer uma cadeia contínua de ordenação que agora se encontra interrompida.

A controvérsia de se voltar a adotar a ordenação com a comunidade masculina é sustentada por alguns estudiosos (como b. Payutto e b. Ṭhānissaro) que argumentam que a norma posterior revoga, mesmo que tacitamente, a norma anterior. B. Anālayo nos detalhou tal questão explicando que:

(...) a discussão até agora considerou as duas regras à parte de seu contexto narrativo. A lei *vinaya* é, em princípio, jurisprudência. As várias regras que, de acordo com o *vinaya*, foram promulgadas pelo Buda vêm em resposta a uma situação particular (a única exceção são os *garudhammas*). Como em qualquer jurisprudência, o estudo do significado de uma determinada decisão requer o exame de seu contexto narrativo. Esse contexto narrativo determina a aplicabilidade jurídica da respectiva norma.⁸¹ (Anālayo, 2014, p. 8, *tradução nossa*)

Como o *vinaya* é essencialmente uma forma de jurisprudência, cada regra não foi criada em um vácuo e não representa um tipo de revelação, mas sim nascia em resposta a situações específicas que surgiram dentro da comunidade monástica. Esse aspecto destaca a natureza pragmática e responsiva do *vinaya*, que busca regulamentar a conduta dos monges e das monjas de forma a manter a integridade e o propósito da vida monástica. Ao analisar o código monástico, deve-se considerar o contexto narrativo no qual cada regra foi estabelecida. Esses contextos fornecem *insights* sobre os problemas enfrentados pela comunidade monástica na época de Buda e as razões subjacentes à instituição de cada regra. Sem esse entendimento, a aplicação das regras pode se tornar rígida ou descontextualizada, levando a interpretações desalinhadas com as intenções originais.

Além disso, o estudo do contexto narrativo é necessário para entender a aplicabilidade jurídica das regras. Por exemplo, se uma norma foi estabelecida em

⁸¹ (...) *the discussion so far has considered the two rules apart from their narrative context. Vinaya law is in principle case law. The various rules which according to the Vinaya have been promulgated by the Buddha come in response to a particular situation (the only exception being the garudhammas). As with any case law, a study of the significance of a particular ruling requires an examination of its narrative context. This narrative context determines the legal applicability of the respective rule.*

resposta a um incidente específico, então entender esse incidente pode ajudar a determinar se a norma é aplicável a situações similares ou se foi destinada apenas àquela circunstância única. Esse exame detalhado é fundamental para a aplicação contemporânea apropriada do *vinaya*, já que atualmente novas circunstâncias podem ou não se alinhar precisamente com as originais. Assim, a abordagem do código monástico como jurisprudência não apenas preserva a flexibilidade e relevância das regras monásticas, mas também reforça uma interpretação que respeita tanto a letra quanto o espírito das leis estabelecidas pelo Buda.

Por exemplo, um dos mais importantes preceitos do código *vinaya* – que inclusive seu não respeito leva a expulsão da comunidade – é manter o celibato. No entanto este não foi um dos primeiros preceitos estabelecido. O Buda já havia exortado os monges muitas vezes sobre a questão do sofrimento derivado do desejo sexual e das vantagens do celibato, mas não havia instituído uma norma. Quando um monge, Sudina, rompeu o celibato e teve um filho decorrente dessa ação, isso comprometeu seu treinamento e avanço no caminho, então Buda estabeleceu a norma. Ela passou por revisões, por exemplo, em um caso posterior um outro monge fez sexo com uma macaca, então o preceito do celibato foi revisto e ampliado (Methunadhamma, 2021).

O estudo da história que antecede o estabelecimento do preceito e mostra o que o motivou é importante, pois explica como a falta do cumprimento do preceito causou perturbação na comunidade e qual foi a solução para restabelecimento da harmonia. O código possui uma parte em muitos preceitos chamada de permutações, que mencionam os demais casos em que o preceito se aplica e de que forma ele é aplicável.

Com isso, voltamos ao preceito que exige a comunidade dupla para o ordenamento de mulheres e a B. Anālayo (2014), ele explicou que o contexto narrativo das regras Culavagga X.2 e X.17 do *vinaya* apresenta eventos históricos, e que devemos resumir como o *vinaya pāli* apresenta a história por trás dessas promulgações. A regra do capítulo X.2 foi precedida pelo relato de como Mahāpajāpatī Gotamī se tornou a primeira *bhikkhunī*, aceitando os oito *garudhammas*. O sexto deles trata especificamente da ordenação das *bhikkhunīs* e estipula que uma noviça, após dois anos de treinamento, deve buscar a ordenação plena de ambas as comunidades monásticas. Tendo se tornado uma *bhikkhunī*, Mahāpajāpatī Gotamī questionou o Buda sobre como proceder em relação às outras 500 mulheres Sākyan que a acompanharam em busca da ordenação plena. Em resposta, o Buda promulgou a regra e determinou que os monges por si só devem conferir a ordenação plena às candidatas femininas. A explicação dessa regra revela que, desde o

início, o Buda pretendia que a ordenação das monjas fosse realizada por ambas as comunidades, conforme evidenciado pela formulação do sexto *garudhamma*, assim, continua Analayo:

Mahāpajāpatī Gotamī aceitou empreender este e os outros *garudhammas* e, assim, tornou-se uma *bhikkhunī*. Como ela era apenas uma única *bhikkhunī*, ela foi incapaz de seguir o sexto *garudhamma*. Não havia outras *bhikkhunīs* para formar o quórum mínimo necessário para a ordenação superior. Como era impossível para ela nesta conjuntura de eventos agir de acordo com o sexto *garudhamma*, ela se aproximou do Buda e perguntou sobre a adequada linha de conduta a ser adotada em relação a suas seguidoras. Em resposta, o Buda autorizou que *bhikkhus* lhes desse ordenação por conta própria.⁸² (Analayo, 2014, p. 9, *tradução nossa*)

A decisão do Buda de permitir que a comunidade masculina sozinha conduzisse a ordenação das seguidoras de Mahāpajāpatī Gotamī afirma a adaptação das regras monásticas para responder à situação específica da ausência de uma comunidade feminina estabelecida (Bodhi, 2011c; Anālayo, 2017). Essa medida não só reforça a natureza pragmática e adaptável do código monástico como sistema de jurisprudência, mas também destaca o compromisso do Buda com a inclusão e o progresso espiritual de todos os membros da comunidade, independentemente do gênero. Ao implementar essa exceção, uma vez que sua intenção original pelo sexto *garudhamma* era da comunidade dupla, o Buda reconheceu e respondeu às necessidades emergentes da comunidade e permitiu que as práticas espirituais prosseguissem sem impedimentos devido a restrições normativas.

Dessa forma, essa abordagem flexível não representa meramente uma solução temporária, mas um exemplo da função adaptativa do código monástico (*vinaya*) em manter a integridade e os valores essenciais da vida dos(as) renunciantes, enquanto se ajusta às circunstâncias. Ao permitir que os monges conferissem a ordenação, o Buda estabeleceu um precedente de adaptabilidade das regras que enfatiza que o principal objetivo das regras *vinaya* é facilitar uma prática espiritual efetiva e significativa (Sujato, 2008; Bodhi, 2011c; Anālayo, 2017). Por considerar o contexto no qual as regras monásticas são aplicadas, a decisão do Buda destaca a importância de interpretar as leis

⁸² *Mahāpajāpatī Gotamī had accepted to undertake this and the other garudhammas and thereby became a bhikkhunī. Since she was only a single bhikkhunī, she was unable to follow the sixth garudhamma. There were no other bhikkhunīs to form the minimum quorum required for higher ordination. Because it was impossible for her at this juncture of events to act according to the sixth garudhamma, she approached the Buddha and inquired about the proper line of conduct to be adopted regarding her followers. In reply, the Buddha authorized that bhikkhus should give them ordination on their own.*

monásticas de maneira que promova os princípios fundamentais do nudismo. A capacidade de adaptar-se para incluir mulheres na vida de renunciante estabeleceu as bases para futuras comunidades de monjas e sublinhou que na doutrina budista homens e mulheres têm o mesmo potencial espiritual.

Assim, a primeira das duas regras em discussão nos *garudhammas* tem um propósito muito específico. Ela aborda uma situação em que uma ordenação realizada conjuntamente por uma comunidade de *bhikkhus* e outra de *bhikkhunīs* seria o procedimento adequado, conforme indicado no sexto *garudhamma*, contudo, isso não é possível se uma comunidade de *bhikkhunīs* não existir. Nesse caso, o Buda autorizou que os *bhikkhus* realizassem sozinhos a ordenação plena e estabeleceu essa regra após ter promulgado o sexto *garudhamma*, expressando claramente sua preferência por uma ordenação de *bhikkhunīs* conduzida por ambas as comunidades. A regra é mencionada no *vinaya* logo após o relato de Mahāpajāpatī Gotamī tornando-se uma *bhikkhunī*. Em seguida, o código monástico traz uma série de outros eventos que, de alguma forma, estão relacionados a uma ordem de *bhikkhunīs* já existente. Por exemplo, o Buda explica a Mahāpajāpatī Gotamī que, para ela e as novas *bhikkhunīs*, as regras que elas têm em comum com os *bhikkhus* são tão vinculativas quanto as regras promulgadas especificamente para elas (Cullavagga X.4) (Anālayo, 2014).

Ou seja, as regras capítulo X.2 e X.17 do *vinaya* abordam aspectos distintos da ordenação monástica, especialmente em relação às mulheres, refletindo a adaptabilidade e sensibilidade às circunstâncias sociais e culturais dentro da prática budista. A regra X.2 foi estabelecida em um contexto em que não existia uma comunidade de monjas ativa e, portanto, o Buda autorizou que os monges conduzissem sozinhos a ordenação plena. Essa medida foi uma resposta direta à ausência de uma comunidade feminina cujo objetivo era facilitar a inclusão das mulheres na vida monástica, seguindo o sexto *garudhamma* que prefere uma ordenação conduzida por ambas as comunidades. Em contraste, a regra X.17 surgiu para resolver uma questão específica de constrangimento que algumas candidatas sentiam ao responderem perguntas íntimas sobre sua adequação para a ordenação na presença de monges. Essa regra delegou o questionamento inicial sobre a ordenação superior às monjas e proporcionou um ambiente mais confortável e respeitoso para as candidatas, pois permitiu que as perguntas necessárias fossem feitas sem causar constrangimento, melhorando o processo de avaliação e mantendo a dignidade das candidatas. Além disso, mostra um entendimento profundo das necessidades específicas das mulheres dentro do contexto monástico (Anālayo, 2014).

Assim, refutando os impedimentos apresentados pelo b. Payutto e pelo b. Ṭhānissaro, b. Anālayo afirma:

Ao contrário das suposições de Phra Payutto e *bhikkhu* Ṭhānissaro, o que temos aqui não é apenas uma regra inicial e sua subsequente adaptação. Em vez disso, temos duas regras sobre questões relacionadas, mas diferentes. Isso explica por que depois que uma ordem de *bhikkhunīs* surgiu durante a vida do Buda, não houve ordenações por *bhikkhunīs* conduzidas exclusivamente por *bhikkhus*. Pode haver apenas uma situação de cada vez: ou existe uma comunidade de *bhikkhunīs*, caso em que Cv X.17 deve ser seguido, ou então uma comunidade de *bhikkhunīs* não existe, caso em que Cv X.2 deve ser seguido.⁸³ (Anālayo, 2014, p. 12, *tradução nossa*)

Nesse trecho, desafia-se a interpretação comum de que as regras X.2 e X.17 representam simplesmente uma regra inicial e sua subsequente adaptação, conforme sugerido por b. Payutto e b. Ṭhānissaro. Na verdade, essas regras tratam de questões distintas e refletem respostas diferenciadas a cenários específicos dentro da comunidade monástica. Isso indica uma abordagem estratégica na formulação do código monástico, no qual cada regra é cuidadosamente projetada para abordar diferentes aspectos da vida monástica. A existência de duas regras separadas para contextos distintos sugere que o Buda reconhecia a importância de adaptar as práticas comunitárias às realidades da *saṅgha* para, assim, garantir a funcionalidade e a eficácia do processo de ordenação sob diversas condições.

Ao estabelecer a regra X.2 – para situações em que não existe uma comunidade de *bhikkhunīs* – e a regra X.17 – para quando tal comunidade está presente –, o Buda demonstrou previsão e sensibilidade às necessidades da *saṅgha*. O X.2 permite que os monges realizem a ordenação de mulheres sozinhos, garantindo que o acesso à prática monástica não seja impedido pela ausência de uma comunidade feminina. Por outro lado, X.17, ativada na presença de uma comunidade de *bhikkhunīs*, confia às monjas estabelecidas a responsabilidade pela ordenação, promovendo a autonomia e a governança própria entre as monjas. Essa distinção regulatória não apenas mantém a ordem e a disciplina dentro da *saṅgha*, mas também respeita e valoriza a estrutura e a autonomia da comunidade feminina.

⁸³ *Contrary to the assumptions by Phra Payutto and Bhikkhu Ṭhānissaro, what we have here is not just an early rule and its subsequent adaptation. Instead we have two rules on related but different issues. This explains why after an order of bhikkhunīs had come into existence during the lifetime of the Buddha there were no ordinations by bhikkhunīs conducted solely by bhikkhus. There can be only one situation at a time: Either a community of bhikkhunīs is in existence, in which case Cv X.17 is to be followed, or else a community of bhikkhunīs is not in existence, in which case Cv X.2 is to be followed.*

5.1.2 A ordenação na sanha dupla

A questão da ordenação em uma *saṅgha* dupla raramente é debatida entre os teóricos, porque é vista como o método ideal – um rito solidamente estabelecido após a ordenação das quinhentas mulheres Śākya lideradas por Mahāprajāpatī. A partir desse evento histórico, a comunidade feminina se firmou de modo que outras formas de ordenação se tornaram desnecessárias. De fato, esse rito específico continuou a ser praticado ao longo dos séculos seguintes. O monasticismo feminino foi estabelecido nos primórdios do budismo e persistiu até o século XI na Índia e no Sri Lanka, devido a uma série de fatores que contribuiu para seu declínio e eventual extinção nesses países.

Entretanto, o monasticismo feminino não desapareceu completamente na Ásia. No Japão, por exemplo, o monasticismo feminino sofreu adaptações; tanto monges quanto monjas podem se casar e não seguem estritamente o código monástico conforme originalmente proclamado pelo Buda. Isso representa uma divergência das práticas tradicionais e mostra adaptações culturais que distanciam essas comunidades das normas estabelecidas nos textos antigos.

Contrastando com o Japão, na China, a tradição Dharmagupta manteve o código monástico conforme estabelecido pelo Buda. As monjas dessa tradição – detentoras de uma linhagem ininterrupta que remonta a Mahāprajāpatī e ao próprio Buda – desempenham um papel fundamental no restabelecimento das ordens femininas. Elas oferecem um modelo de continuidade e fidelidade aos princípios originais do monasticismo budista, servindo como um farol para o renascimento das comunidades monásticas femininas em regiões onde tais práticas haviam declinado ou desaparecido. Essa preservação e renovação destacam a resiliência e a adaptabilidade do budismo para manter suas raízes históricas, enquanto responde às necessidades contemporâneas das comunidades em que está inserido.

O restabelecimento das ordens femininas passou pelo reconhecimento de que ainda existe uma linhagem ininterrupta de *vinaya* feminino no mundo. O processo se tornou possível devido a constatações:

A primeira surge da constatação que foi lançada sobre os Theravāda, a partir de meados do século XX, de que eles não são os únicos budistas que preservam um sistema monástico guiado por um *vinaya* rastreável até o início da *saṅgha*. À medida que as comunicações melhoraram entre diferentes partes do mundo budista, budistas Theravāda mais experientes (especialmente no Sri Lanka) aprenderam que os monges e monjas da Ásia Oriental

– em Taiwan, China, Coreia e Vietnã, embora não no Japão – enquanto seguem os ensinamentos e práticas Mahāyāna, ainda são governados por um *vinaya* com um corpo de regras em grande parte idêntico às estabelecidas no *vinaya piṭaka pāli*. Este *vinaya*, que deriva da escola Dharmagupta, é surpreendentemente semelhante em muitos detalhes com o *vinaya pāli*.⁸⁴ (Bodhi, 2011b, sp, *tradução nossa*)

Como já apresentado, os preceitos principais do código monástico têm os mesmos preceitos, assim as causas de expulsão ou de restrição de atividades (suspensão) são idênticas em todos os códigos estabelecidos pelo Buda. Dessa forma, as diferenças correspondem apenas às normas de conduta, que são adaptadas a cada cultura em que o budismo se propagou e mesmo assim são similares. Um exemplo de diferença é a forma de usar ou não sapatos; outro é a forma que o mesmo preceito aparece, por exemplo, em um código como desencadeamento e em outro como preceitos separados. Essas normas ensinam advertências verbais e servem para instruir a comunidade.

Ao tentar desqualificar o código monástico Mahāyāna, nega-se essa raiz comum como uma forma de obstaculizar o restabelecimento da ordem feminina. Assim, por não haver mais monjas Theravāda, a linhagem estaria perdida para sempre. Ao reconhecer essa raiz comum, uma esperança se acende e possibilita o restabelecimento. Alguns monges já reconhecerem essa raiz, outros teimam em afirmar que não é possível restabelecer. Temos observado que a leitura dos mesmos trechos do *vinaya* possibilitam interpretações diferentes e, com isso, geram oportunidades e obstáculos distintos.

Destaca-se uma questão relevante e contemporânea dentro do budismo Theravāda, em particular, e do budismo global, em geral. A comparação entre a prática monástica Theravāda e outras tradições budistas que já incorporam ou estão se movendo em direção à inclusão da ordenação completa para mulheres aponta para o desafio crítico que é a oportunidade de o budismo Theravāda modernizar sua abordagem, sem perder a essência de sua tradição.

⁸⁴ *The first arises out of the realization that has been thrust upon Theravādins, beginning around the middle of the twentieth century, that they are not the only Buddhists who preserve a monastic system guided by a Vinaya traceable to the early Sangha. As communications have improved between different parts of the Buddhist world, more knowledgeable Theravādin Buddhists (especially in Sri Lanka) have come to learn that the monks and nuns of East Asia – in Taiwan, China, Korea, and Vietnam, though not Japan – while following Mahāyāna teachings and practices, are still governed by a Vinaya with a body of rules largely identical with those laid down in the Pāli Vinaya Piṭaka. This Vinaya, which derives from the Dharmaguptaka school, is strikingly similar in many details with the Pāli Vinaya. The Tibetan Buddhist monastic system is also guided by a Vinaya derived from another early school, the Mūlasarvāstivādins.*

Em primeiro lugar, é necessário reconhecer a importância histórica e doutrinária do *vinaya* dentro da tradição Theravāda. O *vinaya* não é apenas um conjunto de normas e regras monásticas, porque ele representa a fundação ética e disciplinar que sustenta a prática monástica budista. A preservação desse código desde os primeiros dias da *saṅgha* é um testemunho do compromisso dos Theravāda com a pureza e integridade da prática monástica. No entanto, enfatizam-se as comparações feitas por b. Bodhi entre as práticas do *vinaya* Theravāda e aquelas seguidas por comunidades monásticas em Taiwan, China, Coreia, Vietnã e no budismo tibetano. Todas seguem linhagens distintas, mas semelhantes, e ilustram um ponto fundamental: a universalidade e a adaptabilidade dos princípios *vinaya* atravessam as fronteiras culturais e históricas.

As Tradições Tibetanas, da qual a Geluk faz parte reconhecem essa raiz comum e possibilitam que as monjas se ordenem, mesmo que isso não seja um consenso:

O sistema monástico budista tibetano também é guiado por um *vinaya* derivado de outra escola primitiva, os Mūlasarvāstivāda. Nos últimos anos, *lamas* tibetanos proeminentes encorajaram algumas de suas estudantes-monjas a receber a ordenação plena em países do Leste Asiático, e agora estão prestes a iniciar oficialmente uma *saṅgha bhikkhunī* dentro do budismo tibetano. Assim, quando as tradições budistas da Ásia Oriental e do Tibete tiverem (ou em breve terão) ordens de *bhikkhunīs* oficialmente sancionadas, a ausência de uma *saṅgha bhikkhunī* reconhecida no budismo Theravāda do sul da Ásia será evidente, uma lacuna gritante.⁸⁵ (Bodhi, 2011b, s.p., *tradução nossa*)

A convergência de práticas entre diferentes escolas sugere que as barreiras à inclusão de mulheres na *saṅgha* podem ser mais socioculturais do que doutrinárias. Quando se menciona que comunidades budistas da Ásia Oriental e do Tibete já têm ou estão prestes a ter ordens de *bhikkhunīs* oficialmente sancionadas, destaca-se uma evolução na interpretação e aplicação do *vinaya* que poderia servir de modelo para o budismo Theravāda. O exemplo de *lamas* tibetanos encorajando suas estudantes-monjas a receberem a ordenação plena em outros países reflete uma abertura para adaptar práticas antigas às necessidades contemporâneas, sem comprometer os princípios fundamentais do *dharma*.

⁸⁵ *In recent years prominent Tibetan lamas have encouraged some of their student-nuns to receive full ordination in East Asian countries, and now they are on the verge of officially starting a Bhikkhunī Sangha within Tibetan Buddhism. Thus, when the Buddhist traditions of East Asia and Tibet have (or will soon have) orders of officially sanctioned bhikkhunīs, the absence of a recognized Bhikkhunī Sangha in South Asian Theravāda Buddhism will be conspicuous, a glaring gap.*

No entanto, a relutância em adaptar práticas semelhantes no budismo Theravāda do sul da Ásia cria uma discrepância entre as tradições budistas que pode levar a uma percepção negativa do budismo Theravāda, em comparação com outras formas de budismo que são vistas como mais inclusivas e adaptáveis às demandas de igualdade de gênero modernas. Essa percepção pode ser problemática tanto para a imagem da tradição Theravāda globalmente quanto para sua relevância e ressonância entre os praticantes jovens e progressistas, que podem achar incompatíveis a intransigência das questões de gênero e os valores universais de igualdade e justiça.

Para abordar essa lacuna, não basta a tradição Theravāda reconhecer as práticas de outras comunidades budistas, ela precisa considerar seriamente as implicações éticas e espirituais de excluir mulheres do pleno acesso ao caminho monástico. Se o Buda histórico instituiu a *saṅgha bhikkhunī*, então negar essa oportunidade às mulheres hoje pode ser visto como um desvio das suas intenções originais e uma falha em adaptar o budismo às necessidades e valores contemporâneos. Tal mudança não seria uma renovação do *dhamma* e do *vinaya* para atender a expectativas mundanas, mas uma reafirmação de seu espírito essencial em um contexto global que valoriza profundamente a equidade e a justiça.

Assim, faz-se necessária a revisão dos valores que norteiam certas decisões, especialmente as baseadas em discriminação de gênero (Bodhi, 2011b). B. Bodhi destaca a progressiva percepção da discriminação baseada no gênero como arbitrária e injusta desde meados do século XIX. Ele explica que, apesar da histórica subordinação das monjas aos monges no contexto do budismo, devemos perceber que nosso tempo exige uma revisão das práticas que restringem as mulheres no caminho religioso. Ao contrário de conformar-se cegamente às tradições antigas, devemos considerar o que o Buda desejaria em nossa era contemporânea, propondo a restauração plena dos direitos religiosos das mulheres para revitalizar o budismo Theravāda e alinhá-lo com os valores modernos. Tal medida não apenas ajudaria a dissipar a desconfiança, mas também demonstraria uma aplicação do *dhamma* e do *vinaya* que é relevante, compassiva e adaptativa às mudanças sociais e culturais.

Para aqueles que apoiam o renascimento da comunidade monástica feminina, o ponto de partida é a decisão original do Buda de criar essa ordem monástica feminina. Apesar de o Buda ter inicialmente demonstrado hesitação e somente ter avançado nesse sentido após a intercessão de Ānanda, conforme relatado no *Cullavagga*, ele estabeleceu a comunidade e ofereceu seu apoio incondicional. O procedimento de ordenação era

meramente a formalização jurídica necessária para efetivar essa decisão. Logo, impedir a realização dessa decisão por um tecnicismo jurídico é contrariar a própria intenção do Buda. Isso, no entanto, não significa que a implementação dessa intenção deva desrespeitar as diretrizes do *vinaya* (Bodhi, 2011c).

Mas, dentro dessas diretrizes gerais, os dois pressupostos do legalismo conservador podem ser contornados sustentando um ou ambos os seguintes:

i) que, em circunstâncias excepcionais, a *saṅgha bhikkhu* tem o direito de voltar-se para a ordenação de *bhikkhunīs* de *saṅgha* única; e

ii) que para preservar a forma de ordenação de dupla *saṅgha*, a *saṅgha Theravāda* dos *bhikkhus* pode colaborar com uma *saṅgha bhikkhunī* de um país do Leste Asiático que siga o *vinaya Dharmaguptaka*.⁸⁶ (Bodhi, 2011c, sp, tradução nossa)

Essa perspectiva sobre a ordenação pode não atender plenamente às expectativas da teoria jurídica mais conservadora do *vinaya* Theravāda, que tradicionalmente exige que a ordenação seja realizada por *bhikkhus* e *bhikkhunīs* Theravāda e igualmente ordenados em uma linhagem ininterrupta. Contudo, insistir em manter tal requisito rigoroso para a reconstituição da *saṅgha bhikkhunī* pode parecer excessivamente severo e impraticável. Frequentemente, aqueles que defendem a necessidade de ordenação dupla não o fazem por mero rigor, mas por um profundo respeito à integridade do *vinaya*. No entanto, a interpretação mais rígida do *vinaya* não é necessariamente a única legítima, nem pode ser a que melhor reflete as intenções do Buda no contexto contemporâneo. Muitos monges eruditos Theravāda, especialmente no Sri Lanka, acreditam que seguir qualquer uma das abordagens mencionadas resulta em uma ordenação *bhikkhunī* legítima e proporciona às mulheres (que constituem metade da população budista) a oportunidade de viver plenamente como monjas ordenadas, participando integralmente da vida espiritual (Bodhi, 2011c).

Essa abordagem progressiva, tanto na reconstituição da comunidade feminina quanto na execução das ordenações, ressalta uma flexibilidade dentro do *vinaya* que pode ser adaptada para satisfazer as necessidades contemporâneas, sem comprometer os preceitos centrais do budismo. Ao unir monges Theravāda com monjas de tradições do Leste Asiático, especialmente aquelas que seguem o *vinaya* Dharmagupta, é possível

⁸⁶ *But within those broad guidelines the two assumptions of conservative legalism can be circumvented by holding either or both of the following: / i) that under exceptional circumstances the Bhikkhu Sangha is entitled to revert to a single-Sangha ordination of bhikkhunīs; and / ii) that to preserve the form of dual-Sangha ordination, the Theravāda Bhikkhu Sangha can collaborate with a Bhikkhunī Sangha from an East Asian country following the Dharmaguptaka Vinaya.*

manter a legitimidade e continuidade das linhagens monásticas, além de promover um senso de unidade global do budismo. Esse método não apenas respeita o rigor do código monástico, mas também abre caminho para uma prática inclusiva que reconhece e valoriza as contribuições das mulheres no *dharma*, alinhando-se assim aos princípios de igualdade e justiça tão valorizados no mundo contemporâneo.

A outra rota para restabelecer a *saṅgha bhikkhunī* Theravāda é conduzir a ordenação de dupla *saṅgha* reunindo *bhikkhus* Theravāda e *bhikkhunīs* de um país do Leste Asiático como Taiwan. Este método, o geralmente preferido, poderia ser combinado com uma ordenação de *saṅgha* única por *bhikkhus* Theravāda em duas etapas sucessivas. Este foi o procedimento usado na grande cerimônia de ordenação em Bodhgaya em fevereiro de 1998, realizada sob os auspícios de Fo Guang Shan, e teve certas vantagens sobre qualquer um que tenha tomado sozinho.⁸⁷ (Bodhi, 2011c)

Essa metodologia inovadora e colaborativa pode reintegrar e reconhecer formalmente as *bhikkhunīs* dentro do budismo Theravāda, propondo a ordenação conjunta de *bhikkhus* Theravāda e *bhikkhunīs* do Leste Asiático, como Taiwan. Além disso, ela mostra uma abertura para a inclusão de práticas interculturais dentro do budismo e respeita a validade das ordens monásticas femininas de outras tradições que mantiveram linhagens contínuas. A execução em duas etapas sucessivas – primeiro com a ordenação conduzida por monges Theravāda, depois a cerimônia conjunta – reflete um compromisso respeitoso com os preceitos do *vinaya* e promove um forte vínculo entre diferentes tradições budistas.

O evento de ordenação realizado em Bodhgaya, sob os auspícios de Fo Guang Shan, evidencia as vantagens desse método. Fo Guang Shan é conhecida por sua abordagem progressista e inclusiva, e a cerimônia não só confirmou a validade do método como também destacou suas vantagens práticas e simbólicas. Elas incluem a afirmação da capacidade das mulheres de alcançar e manter a realização espiritual no mais alto nível do monasticismo budista e o fomento de uma maior unidade e compreensão entre as diversas facções da comunidade budista global. Adotar tal abordagem desafia convenções tradicionais em certos círculos Theravāda, que resistem à ordenação mulheres, e

⁸⁷ *The other route to re-establishing the Theravāda Bhikkhunī Sangha is to conduct the dual-Sangha ordination by bringing together Theravāda bhikkhus and bhikkhunīs from an East Asian country such as Taiwan. This method, the one generally preferred, could be combined with a single-Sangha ordination by Theravāda bhikkhus in two successive steps. This was the procedure used at the grand ordination ceremony at Bodhgaya in February 1998, held under the auspices of Fo Guang Shan, and it had certain advantages over either taken alone.*

representa um passo importante em direção a práticas mais igualitárias e justas dentro do budismo. Isso reforça que as barreiras à ordenação plena para as mulheres são menos sobre doutrina e mais sobre cultura e história, e destaca a necessidade de evolução nas práticas para que reflitam os valores contemporâneos de igualdade de gênero e justiça social nas comunidades religiosas.

Um exemplo são as monjas do Sri Lanka que desejavam ser reconhecidas como herdeiras legítimas da linhagem do *vinaya* Theravāda para serem aceitas pelos monges Theravāda de seu país. Os monges do Sri Lanka, que apoiaram sua ordenação, estavam preocupados que, caso as monjas retornassem apenas com a ordenação chinesa, elas seria, consideradas como Mahāyāna por seus colegas. Para evitar essa situação, pouco depois, as monjas recém-ordenadas viajaram para Sarnath, onde passaram por outra cerimônia de ordenação (*upasampadā*), realizada em Pāli, sob a supervisão dos monges Theravāda do Sri Lanka. Essa ordenação adicional não invalidou a anterior, recebida da *saṅgha* chinesa, mas lhe conferiu uma nova perspectiva. Ao reconhecer a validade da cerimônia recebida da *saṅgha* chinesa, os *bhikkhus* do Sri Lanka efetivamente admitiram as monjas na *saṅgha* Theravāda, permitindo-lhes observar o *vinaya* Theravāda e participar dos atos legais da *saṅgha* (*saṅghakammas*), junto com seus irmãos da *saṅgha bhikkhu* do Sri Lanka (Bodhi, 2011c).

É importante destacar a complexidade do processo de ordenação das *bhikkhunīs* no Sri Lanka que reflete o desejo de alinhar a nova linhagem com as práticas e expectativas estabelecidas do *vinaya* Theravāda, o que é compreensível, considerando o papel central que a linhagem e a tradição desempenham na legitimidade e na aceitação dentro da comunidade monástica e leiga. A decisão de realizar uma segunda ordenação em Sarnath não foi apenas uma medida para solidificar a aceitação das monjas dentro da tradição Theravāda do Sri Lanka, mas também um esforço para garantir que a ordenação não fosse percebida exclusivamente como Mahāyāna devido à sua proveniência chinesa. Isso indica uma flexibilidade dentro desse grupo da tradição Theravāda, que busca integrar formalmente as *bhikkhunīs* enquanto mantém a continuidade da sua própria prática monástica.

Por outro lado, essa abordagem também reflete uma tensão entre a necessidade de adaptação e a conservação das tradições religiosas. Ao realizar uma segunda ordenação em Pāli, os *bhikkhus* Theravāda reconheceram a validade da ordenação Mahāyāna das *bhikkhunīs* e reafirmaram os princípios e práticas específicos do Theravāda. Isso foi importante para integrar as monjas no Sri Lanka, pois permitiu que elas pudessem

participar plenamente dos ritos legais da *saṅgha* e ser vistas como equivalentes aos seus colegas masculinos. Além disso, demonstra um equilíbrio entre o respeito pelas diferenças doutrinárias e o compromisso com a igualdade e o reconhecimento dentro da comunidade monástica – o que exemplifica a complexidade envolvida na modernização das práticas tradicionais sem comprometimento de suas raízes profundas.

5.2 Refutando a relutância do Buda

A hesitação de Buda em estabelecer a ordem das monjas foi detalhadamente descrita no *Gotamīsutta* e causa várias camadas de preocupações. Inicialmente, Buda recusou três vezes o pedido de Mahāpajāpatī Gotamī para fundar a ordem feminina, não por menosprezo à capacidade feminina, mas por considerações relacionadas às complexidades sociais e logísticas envolvidas.

A posição de Buda foi alterada somente após a persuasão de seu discípulo fiel, o monge Ānanda, que defendeu a capacidade das mulheres de alcançar realizações espirituais equivalentes às dos homens, seguindo os preceitos do *dhamma*. Ao analisar esses eventos, é importante perceber que a relutância inicial de Buda reflete uma cuidadosa consideração das realidades sociais da época e das dinâmicas que uma comunidade religiosa expandida enfrentaria, ilustrando a abordagem pragmática e, ao mesmo tempo, compassiva de Buda em equilibrar tradição e inovação.

O segundo aspecto da relutância de Buda está relacionado às implicações de longo prazo para a preservação de seus ensinamentos. No *Gotamīsutta*, Buda expressou preocupações de que a inclusão de uma ordem monástica feminina poderia afetar a longevidade da comunidade de seguidores do *dhamma* (*sasana*), pois a duração dos seus ensinamentos seria reduzida pela metade, de mil anos para apenas quinhentos anos.

Essa afirmação tem sido frequentemente interpretada como uma reflexão sobre os desafios adicionais que poderiam surgir na manutenção da integridade e pureza dos ensinamentos em uma estrutura monástica mais ampla. Portanto, a hesitação de Buda não deve ser vista como um julgamento sobre a espiritualidade feminina, mas como uma manifestação de suas preocupações com as realidades estruturais e culturais de sua comunidade, que destacam seu compromisso com a viabilidade de seu legado a longo prazo.

5.2.1 O Buda não queria fundar a ordem das *bhikkhunīs*.

Um dos argumentos frequentemente utilizados por aqueles(as) que se opõem à ordenação de mulheres baseia-se na suposta relutância do Buda em estabelecer uma ordem feminina, sugerindo que a reconstituição dessa ordem contrariaria os desejos originais do Buda (Wasington. 2014). Contudo, b. Anālayo apresenta contrapontos que questionam essa interpretação, primeiramente, porque os textos budistas não são inerrantes e apresentam lacunas, o que levanta dúvidas sobre a certeza de qualquer alegação de que a fundação de uma ordem feminina não fosse um desejo do Buda. Em segundo lugar, ele destaca que existem outros registros históricos que indicam que, desde seu nascimento até sua morte, o Buda estava destinado a estabelecer uma ordem feminina. Essa perspectiva sugere que a resistência à ordenação feminina pode não ser sustentada por uma interpretação completa e precisa dos textos budistas e que a recriação da ordem feminina pode, de fato, estar alinhada aos princípios originais do budismo.

Os(as) devotos(as) de uma tradição gostam de sentir a segurança a respeito da solidez do texto canônico, que espera-se que seja apoiado numa imutabilidade e num vínculo à sua origem. No entanto, é importante pensar que são mais de 25 séculos de desenvolvimento do budismo, nesse tempo muitas questões mudaram. Primeiro, a transmissão dos ensinamentos começou numa época em que as cópias dos textos ainda eram manuais, depois houve a tradução para diversas línguas, com a preservação dos textos e muitos outros fatores. Mesmo que os budistas já utilizassem um método de impressão em série – muito antes da invenção da prensa de Rutherford, pois há relatos da impressão do sutra do diamante já no século X d.C. –, esse processo dependia de artesãos para produzir as placas de argila e se baseava em textos escritos, naquela época, já há 15 séculos. Ou seja, é razoável que alterações tenham acontecido.

B. Anālayo (2014) nos explica que, para compreender as implicações de um trecho, é essencial estudar a porção relevante do *vinaya* Theravāda em comparação com outras tradições do *vinaya*, dada a possibilidade de perda textual durante longos períodos de transmissão oral. Um exemplo é o caso do *Chabbisodhana-sutta* do *Majjhima-nikāya* (Chabbisodhanasutta, 2005), conhecido como o “Discurso das seis purificações”⁸⁸. Apesar de seu título indicar seis puridades, o *sutta* explora apenas cinco tipos de pureza de um *arahant*. Os comentários oferecem várias explicações para essa inconsistência,

⁸⁸ *Chabbisodhanasutta*, *chabbi*: seis; *sodhana*: purificação ou limpeza; *sutta*: discurso ou ensinamento.

incluindo uma sugestão de que a detenção de um *arahant* em relação aos quatro nutrimentos deveria ser adicionada como uma sexta pureza – confirmada pelo estudo comparativo com um paralelo preservado no *Madhyama-āgama*, que lista os quatro nutrimentos como uma sexta pureza.

Isso demonstra que, durante a transmissão oral da Índia para o Sri Lanka, essa parte do texto foi perdida. O caso do *Chabbisodhana-sutta* evidencia que partes significativas de um texto canônico *pāli* podem se perder durante a transmissão oral. Os próprios discursos *pāli*, como o *Sandaka-sutta* (Sandakasutta, 2005) e o *Caṅkī-sutta* (Caṅkīsutta, 2005), abordam as dificuldades da transmissão oral, destacam a possibilidade de erros e aconselham cautela ao aceitar tradições orais como verdade absoluta. Portanto, é necessário considerar as versões paralelas de um texto para compreender adequadamente a natureza e os possíveis erros da transmissão oral, o que permite reconhecer que porções do cânone *pāli* podem estar incompletas devido a perdas textuais.

O trecho citado do *Sandakasutta* é:

[1] Novamente, Sandaka, alguns mestres dependem da tradição oral. [2] Eles ensinam o *dhamma* com base na tradição oral, a história contínua e a coleção dos textos. [3] Para esses mestres que dependem da tradição oral, o que é ouvido pode ser bem ouvido ou mal ouvido, pode ser assim ou pode ser de outra maneira.⁸⁹ (Sandakasutta, 2005, tradução nossa)

Assim, esse trecho destaca um aspecto importante das tradições religiosas que se baseiam na transmissão oral, particularmente no budismo: a variabilidade e potencial imprecisão dessas transmissões. A tradição oral – embora tenha sido um método eficaz de preservação de ensinamentos ao longo dos séculos, especialmente em culturas nas quais a escrita não era comum ou acessível – é suscetível a distorções e mudanças ao longo do tempo. Conforme o texto sugere, o que é transmitido oralmente (*anussavena*) pode ser tanto “bem-ouvido” quanto “mal-ouvido”, de modo que a interpretação e a retenção do conhecimento podem variar significativamente entre diferentes ouvintes e transmissores. Essa variabilidade da transmissão oral não é apenas uma característica técnica, mas também um fator crítico que pode influenciar a fidelidade e autenticidade dos ensinamentos religiosos ou filosóficos. Erros de memória, interpretações subjetivas

⁸⁹ [1] *Puna caparaṃ, sandaka, idhekacco satthā anussaviko hoti anussavasacco.* [2] *So anussavena itihitihaparāya piṭakasampadāya dhammaṃ deseti.* [3] *Anussavikassa kho pana, sandaka, satthuno anussavasaccassa sussutampi hoti dussutampi hoti tathāpi hoti aññathāpi hoti.*

dos transmissores e até mesmo adaptações intencionais ou não a contextos culturais e históricos diferentes podem alterar o conteúdo original do ensinamento. Portanto, ao estudar tradições que dependem fortemente da transmissão oral, é essencial abordá-las com uma análise crítica e cautelosa.

Esse cuidado não significa rejeitar a validade ou a importância dessas tradições, mas reconhecer que a transmissão oral pode incorporar camadas de interpretação e mudança que devem ser consideradas para entender o *dhamma* ou qualquer outro corpo de conhecimento transmitido dessa forma. Ao destacar essa característica da transmissão oral, a perícopé chama atenção para a necessidade de uma abordagem metodológica rigorosa e reflexiva na recepção e no estudo de tradições orais, valorizando a busca por fontes múltiplas e confirmatórias na tentativa de chegar o mais próximo possível dos ensinamentos originais.

Dessa forma, podemos investigar a possível relutância do Buda, dizendo:

Tendo como base permitir, em princípio, essa possibilidade, revisitar o relato da fundação da ordem das *bhikkhunīs* no *vinaya pāli* traz à luz uma reviravolta de eventos que não é totalmente direta. Depois que o Buda recusou o pedido de Mahāpajāpatī Gotamī para sair, ela e suas seguidoras raspam seus cabelos e vestiram vestes [monásticas].

De acordo com a tradição de comentários pāli, Mahāpajāpatī Gotamī havia se tornado uma entrante no fluxo [*sotāpanna*] (Dhp-a I 115). Parece inconcebível que uma entrante no fluxo desafiasse abertamente o comando do Buda dessa maneira. Além disso, quando Mahāpajāpatī Gotamī com a cabeça raspada e vestindo vestes se aproxima de Ānanda, este comenta sobre sua condição corporal exausta depois de ter viajado, mas não faz nenhuma observação sobre ela estar de cabeça raspada e usando vestes (Cv X.1).⁹⁰ (Anālayo, 2014, p. 17-18, *tradução nossa*)

Raspar a cabeça no budismo é um ato muito simbólico e significativo que vai além de uma simples prática monástica, pois ele representa a renúncia ao sistema de castas prevalecente na sociedade da época de Buda. Tradicionalmente, o estilo e o cuidado com o cabelo eram indicativos da *casta* de uma pessoa, logo, desempenhavam um papel crucial na manutenção das distinções sociais e das hierarquias. Ao raspar a cabeça, os novos

⁹⁰ *Based on allowing in principle this possibility, revisiting the account of the founding of the order of bhikkhunīs in the Pāli Vinaya brings to light a turn of events that is not entirely straightforward. After the Buddha had refused Mahāpajāpatī Gotamī's request to go forth, she and her followers shaved off their hair and put on robes. / According to the Pāli commentarial tradition, Mahāpajāpatī Gotamī had earlier become a stream-enterer (Dhp-a I 115). It seems inconceivable that a stream-enterer would openly defy the Buddha's command in this way. Moreover, when Mahāpajāpatī Gotamī with shaven head and wearing robes approaches Ānanda, the latter comments on her exhausted bodily condition after having travelled, but makes no remark at all about her being shaven-headed and wearing robes (Cv X.1).*

monges e monjas faziam um rompimento simbólico com sua identidade social anterior e entravam em uma nova vida, dedicada ao caminho espiritual que transcende as divisões sociais ordinárias.

No caso específico de Mahāpajāpatī Gotamī, o ato de raspar a cabeça e vestir as vestes monásticas, mesmo após o relato da possível hesitação inicial do Buda em permitir a ordenação das mulheres, sugere uma interpretação complexa visto que Mahāpajāpatī, já uma *sotāpanna*, não desafiaria diretamente as instruções do Buda sem algum grau de aprovação implícita ou explícita dele. Isso levanta a possibilidade de uma autorização não registrada no cesto dos ensinamentos sobre o código monástico (*vinaya piṭaka*), que tradicionalmente documenta a fundação da ordem das *bhikkhunīs*.

A ausência de comentários sobre seu estado de cabeça raspada por Ānanda quando ela aparece perante a ele, que notou sua condição física exausta, pode indicar que sua transformação já era esperada ou aceita dentro da comunidade monástica. Isso sugere que o gesto de raspar a cabeça e adotar as vestes não era apenas uma expressão de rebeldia e desejo por desafiar o Buda exigindo a fundação da ordem feminina, mas também que havia um reconhecimento pré-autorizado ou tácito de seu novo status dentro da comunidade monástica, possivelmente sancionado pelo Buda.

Para entender a recusa inicial de Buda em permitir que Mahāpajāpatī Gotamī se tornasse monja, é preciso consultar relatos do mesmo evento em outros *vinayas* e refletir sobre a possibilidade de perda de texto durante a transmissão oral. Os textos canônicos de três escolas budistas (Mahīśāsaka, Mūlasarvāstivāda e Sarvāstivāda) preservados e traduzidos para o chinês – o *vinaya* Mūlasarvāstivāda também teve fragmentos traduzidos em sânscrito e língua tibetana – fornecem uma visão mais ampla.

Esses textos relatam que, embora o Buda inicialmente tenha negado o pedido de Mahāpajāpatī Gotamī para renunciar à vida leiga, ele ofereceu uma alternativa. Além disso, ele permitiu que ela raspasse o cabelo e vestisse as roupas monásticas, mas ficasse em um ambiente protegido em sua casa, em vez de vagar como uma pessoa sem-teto pela Índia. Essa alternativa parece refletir a preocupação do Buda de que, dado o estágio inicial da ordem budista, as condições de vida difíceis e a falta de lugares adequados para moradia poderiam ser demasiadamente árduas para a rainha Mahāpajāpatī Gotamī e suas seguidoras. A realidade da época, conforme registrado no *Vinaya Theravāda*, mostrava que as *bhikkhunīs* enfrentavam riscos significativos, incluindo agressões sexuais. Essa preocupação evidente fazia a situação delas ser comparável à de uma casa com muitas mulheres e poucos homens, vulnerável a ataques de ladrões e também é semelhante a uma

plantação de arroz ou cana-de-açúcar pronta para a colheita que é subitamente atacada por uma doença (Anālayo, 2014).

Dessa forma, sobre a possível perda de uma parte do texto canônico e como isso se reflete na história da fundação da comunidade feminina, em especial na questão da relutância do Buda em fundar a respectiva ordem, Anālayo conclui:

Voltando à narração do *vinaya*, na suposição de que Mahāpajāpatī Gotamī e suas seguidoras receberam uma permissão explícita para raspar o cabelo e usar vestes, o resto da história flui naturalmente. Agora se torna compreensível por que elas realmente fariam isso e por que Ānanda, ao ver Mahāpajāpatī Gotamī de cabeça raspada e com vestes de túnica, não acharia isso digno de comentário.⁹¹ (Anālayo, 2014, p. 19, *tradução nossa*)

A narrativa da fundação da ordem das *bhikkhunīs* – quando analisada através das lentes de diversas tradições do *vinaya* e da possível perda de texto durante a transmissão oral – revela nuances complexas que desafiam a visão simplista da relutância do Buda em estabelecer uma ordem feminina. Ao contrário das suposições comuns, existem evidências de que o Buda de fato ofereceu alternativas para Mahāpajāpatī Gotamī e suas seguidoras que causaram não apenas a aceitação do monasticismo feminino, mas também a preocupação adaptativa com as condições sociais e os desafios específicos enfrentados pelas mulheres naquela época. Esse ajuste nas práticas e nos ensinamentos, dependendo das circunstâncias, sugere uma abordagem mais flexível e contextual do Buda à propagação de seus ensinamentos e ao estabelecimento de sua comunidade.

Os relatos de outras tradições – como os *vinayas* Mahīśāsaka, Mūlasarvāstivāda e Sarvāstivāda – ilustram que o Buda reconheceu a capacidade e o direito das mulheres de buscar o despertar e se adaptou pragmaticamente para protegê-las dentro dos contornos culturais e sociais da Índia antiga. A opção de raspar a cabeça e vestir as roupas monásticas, mesmo permanecendo em um ambiente protegido, foi uma medida progressiva que permitiu às mulheres participarem da vida monástica, enquanto mitigavam-se os riscos associados à vida itinerante de mendicância. Isso mostra uma postura profunda e cuidadosa do Buda sobre as dinâmicas de gênero e os perigos específicos que as mulheres enfrentavam.

⁹¹ *Returning to the Vinaya narration, on the assumption that Mahāpajāpatī Gotamī and her followers had received an explicit permission to shave their hair and wear robes, the rest of the story flows on naturally. It now becomes understandable why they would indeed do so and why Ānanda, on seeing Mahāpajāpatī Gotamī shaven-headed and in robes, would not find this worth commenting on.*

Ademais, a evidência de que textos podem ter sido perdidos durante a transmissão oral é fundamental para entender a complexidade e as possíveis lacunas nos registros históricos do budismo. O *Chabbisodhana-sutta* demonstra como elementos importantes podem desaparecer ao longo das gerações e evidencia a importância de uma abordagem crítica e comparativa ao estudar textos antigos – nesse estudo, a corroboração através de várias fontes e versões é essencial para uma compreensão mais completa e fiel das intenções originais dos ensinamentos budistas.

Além disso, o trecho do *Sandakasutta* destaca os desafios inerentes à tradição oral, com sua susceptibilidade a erros e alterações ao longo do tempo. Isso reforça a necessidade de cautela e rigor no estudo das escrituras, uma vez que o que foi “bem-ouvido” pode também ter sido “mal-ouvido”. Essa variabilidade na transmissão destaca a importância de não aceitar acriticamente qualquer tradição como verdade absoluta, mas de engajar-se em um estudo metódico e reflexivo para discernir o verdadeiro *dhamma*.

Ou seja, será que o Buda relutou mesmo em fundar a ordem monástica feminina ou estamos apenas nos atendo a uma leitura rasa do texto? No caso não estamos suspeitando das palavras e ações do Buda – o que seria condenável pelas tradições budistas que consideram as palavras de seu fundador infalíveis –, mas colocamos em xeque a transmissão oral pela qual os textos foram preservados. Será que, ao longo dos séculos até sua estabilização em textos escritos, e depois transmitidos por meio de copistas que também poderiam intervir no texto, seja por ação própria ou por ordens superiores, isso permitiu que distorções nos textos fossem perpetradas até nós? De qualquer modo, não temos como reconstruir os textos senão observando como eles foram preservados em outras tradições. Portanto, isso conclui o ponto sobre a relutância do Buda no *Gotamīsutta*.

Resta-nos agora discutir outra questão: estava o Buda predestinado a ter uma comunidade monástica feminina? Quando nos referimos a predestinado, não estamos trazendo um retorno à doutrina do *karma* védico da imutabilidade das ações. Afinal, o sentido da palavra predestinado é: para que o Buda completasse sua missão como grande *bodhisattva* e girasse a roda do *dharma*, estava entre suas tarefas que ele deveria estabelecer as quatro ordens de seguidores –os monges, as monjas, os leigos e as leigas. Ou seja, desde seu nascimento este era seu projeto. Sendo assim, a parte que as mulheres corrompem o *dharma* reduzindo o tempo de sua dispensação deve ser discutida, mas somente no final do capítulo. Antes, analisaremos como a fundação da ordem feminina era, antes de tudo, desejável, sobre isso:

O *Lakkhaṇa-sutta* do *Dīgha-nikāya* descreve a posse do Buda de trinta e duas marcas corporais superiores (DN 30). Cada um deles tem uma relação especial com suas virtudes e feitos anteriores. Aqui, as marcas de roda nas solas dos pés do Buda são presságios de seu destino de ser cercado por uma grande comitiva de quatro assembleias de discípulos. Essas quatro assembleias são *bhikkhus* e *bhikkhunīs*, bem como seguidores leigos masculinos e femininos. De acordo com esse discurso, o Buda estava desde o seu nascimento destinado a ter uma ordem de *bhikkhunīs*. Isso torna a existência de *bhikkhunīs* uma parte integral e indispensável do *sāsana*, a dispensação do Buda.⁹² (Anālayo, 2014, p. 20, tradução nossa)

No estudo do texto mencionado, nos deparamos com uma análise das características que predizem o futuro despertar de um Buda. Essas características, conhecidas como as marcas de um grande homem (*mahāpurisalakkhaṇa*), são sinais físicos que simbolizam virtudes e realizações acumuladas em vidas passadas, que projetam a trajetória espiritual do indivíduo em direção ao despertar. Uma dessas marcas distintas é a roda de mil raios nas solas dos pés, que não é apenas um sinal de nobreza, mas também um símbolo de habilidade para ensinar e guiar outros, já que a roda é um ícone frequente no budismo que representa o *dharma* e seu movimento contínuo através do mundo.

Essa roda na sola dos pés indica uma capacidade de espalhar a sabedoria e a verdade, assim como uma roda se movimenta sem obstáculos sobre a terra. É uma representação da jornada do Buda para difundir seus ensinamentos e alcançar os corações e mentes de todos os seres ao seu redor, removendo obstáculos ao despertar com a mesma facilidade que uma roda gira livremente. A presença dessa marca em um Buda é, portanto, um sinal de sua natureza extraordinária e de seu destino como um líder, cujo ensinamento é tão abrangente e acessível quanto a vasta extensão da roda que toca o solo. No trecho que fala da roda, o *Lakkhaṇasutta* diz:

[1] Além disso, monges, quando o Tathāgata, em uma vida anterior, como um ser humano, foi um portador de felicidade para muitas pessoas, ele eliminou o medo da opressão, estabeleceu proteção e segurança justas e deu doações com sua família. [2]

⁹² *The Lakkhaṇa-sutta of the Dīgha-nikāya describes the Buddha's possession of thirty-two superior bodily marks (DN 30). Each of these has a special relationship to his virtues and former deeds. Here the wheel-marks on the soles of the Buddha's feet are portents of his destiny to be surrounded by a large retinue of four assemblies of disciples. These four assemblies are bhikkhus and bhikkhunīs, as well as male and female lay followers. According to this discourse, the Buddha was from his birth destined to have an order of bhikkhunīs. This makes the existence of bhikkhunīs an integral and indispensable part of the sāsana, the Buddha's dispensation.*

Devido à maturidade, ao acúmulo, ao crescimento e à abundância desse ato, ao deixar o corpo após a morte, ele renasce em um destino feliz, no mundo celestial... etc. ... e, tendo vindo a essa condição, ele obtém a marca de um grande homem. [3] Nas solas dos seus pés, surgem rodas com mil raios, completas em todos os aspectos, com bordas e cubos, perfeitamente formadas e bem divididas.

[4] Dotado dessa característica, se ele permanecer em casa, torna-se um rei, um monarca universal... etc. ... o que um rei ganha? [5] Ele tem um grande séquito; ele tem um grande grupo de seguidores, incluindo brâmanes, proprietários de terras, pessoas de cidades e vilas, chefes de contadores, generais, guardas, ministros, conselheiros, reis tributários e príncipes. [6] Sendo rei, ele obtém isso. [7] No entanto, se ele sair de casa para uma vida sem lar, ele se torna um *arahant*, um Buda totalmente desperto, revelando o mundo. [8] Como um Buda, o que ele ganha? [9] Ele tem um grande séquito; ele tem um grande grupo de seguidores, incluindo monges, monjas, leigos e leigas, deuses, humanos, demônios, *nagas* e *gandhabbas*. [10] Sendo um Buda, ele obtém isso. [11] Essa é a explicação do Bagavan⁹³. (Lakkhanasutta, 2005, tradução nossa)

O *Lakkhanasutta* revela que as virtudes cultivadas em vidas anteriores são fundamentais para a trajetória de um Tathāgata, ou seja, de um Buda. Segundo o *sutta*, as ações meritorias desempenhadas no passado – como proporcionar felicidade, eliminar o medo e estabelecer proteção – não apenas conduzem a um renascimento favorável, como nascer num paraíso celestial, mas também semeiam as qualidades que mais tarde se manifestarão como marcas de uma grande pessoa, como as rodas com mil raios nas solas dos pés. Essas marcas não são simples adornos físicos, pois elas simbolizam a grande acumulação de méritos e a capacidade de influenciar e guiar os seres.

Além disso, o *sutta* ilustra uma escolha apresentada ao portador dessas marcas: permanecer em casa e tornar-se um monarca universal, ou renunciar a tudo para seguir o caminho do despertar. A escolha de se tornar um rei implicaria liderar com justiça e oferecer proteção e prosperidade, continuando o legado de suas virtudes passadas de

⁹³ [1] *Yampi, bhikkhave, tathāgato purimaṃ jātimaṃ purimaṃ bhavaṃ purimaṃ nikaṃ pubbe manussabhūto samāno bahujanassa sukhāvaho ahoṣi, ubbegauttāsabhayaṃ apanudītā, dhammikañca rakkhāvaraṇaguttiṃ samvidhātā, saparivāraṇca dānaṃ adāsi.* [2] *So tassa kammaṃsa kaṭattā upacittā ussannattā vipulattā kāyassa bhedaṃ paraṃ maraṇā sugatiṃ saggāṃ lokāṃ upapajjati ...pe... so tato cuto itthattaṃ āgato samāno imaṃ mahāpurisalakkhaṇaṃ paṭilabhati.* [3] *Heṭṭhāpādatalesu cakkāni jātāni honti sahasārāni sanemikāni sanābhikāni sabbākāraparipūrāni suvibhattantarāni.* / [4] *So tena lakkhaṇena samannāgato sace agāraṃ ajjhāvasati, rājā hoti cakkavattī ...pe... rājā samāno kiṃ labhati?* [5] *Mahāparivāro hoti; mahāssa honti parivārā brāhmaṇagahapatikā negamajānapadā gaṇakamahāmatā anikaṭṭhā dovārikā amaccā pārisajjā rājāno bhogiyā kumārā.* [6] *Rājā samāno idaṃ labhati.* [7] *Sace kho pana agārasmā anagāriyaṃ pabbajati, arahāṃ hoti sammāsambuddho loke vivaṭṭacchaddo.* [8] *Buddho samāno kiṃ labhati?* [9] *Mahāparivāro hoti; mahāssa honti parivārā bhikkhū bhikkhuniyo upāsakā upāsikāyo devā manussā asurā nāgā gandhabbā.* [10] *Buddho samāno idaṃ labhati.* [11] *Etamattham bhagavā avoca.*

forma secular. Contudo, optando pela renúncia, ele segue o caminho do *dharma*, tornando-se um Buda e buscando um impacto espiritual muito mais profundo.

Ao escolher a vida de renúncia, um Buda atrai um vasto e variado séquito. Seus seguidores incluem não apenas humanos, mas também seres de outros planos de existência. Os demônios (*maras*), por exemplo, são entidades frequentemente associadas a obstáculos e tentações que desafiam os praticantes no caminho espiritual. *Nagas* são serpentes ou dragões que protegem tesouros, e *gandharvas* são seres celestiais associados à música e à natureza. Cada um desses seres, com suas características e desafios únicos, reflete a universalidade e a abrangência dos ensinamentos do Buda, que ressoam além das fronteiras humanas.

A presença de monjas – no séquito de um Buda é citada especificamente na linha 9 – destaca a intenção, mesmo antes do nascimento, de estabelecer uma ordem para mulheres (Wasington, 2014). Proporcionar esse caminho às mulheres não foi uma decisão tomada na presente vida em que ele se tornou um Buda, mas foi fruto de um cultivo de intenções de muitas vidas, ou seja, era um objetivo sólido à ser alcançado. A ordem das *bhikkhunīs*, estabelecida por pedido de Mahāpajāpatī Gotamī, fez parte dessa determinação de longa data.

Assim, entende-se que a relutância não se dá devido à capacidade das mulheres, pois o cultivo começa com dar proteção e as mulheres na Índia de seu tempo estavam sujeitas a muitas violências, ou seja, permitir que elas se tornassem uma sem-teto poderia ir ao encontro de todas suas promessas de vida anteriores. Isso reforça nosso primeiro ponto do presente tópico: o Buda possivelmente permitiu a ordem das monjas, só não permitiu a saída de casa pois dentro dos lares elas estariam protegidas de violências, porque não seria uma casa com muitas mulheres e facilmente tomada por bandidos, dessa forma, seu caminho não seria comprometido pela violência, como o campo de arroz tomado por uma praga.

O Buda desejava o séquito de monjas não apenas no início da vida ou antes dela, pois ao longo dos seus ensinamentos ele também deixou claro seu desejo. B. Anālayo nos apresentou alguns desses discursos:

O Pāsādika-sutta no mesmo *Dīgha-nikāya* proclama que a completude da vida santa ensinada pelo Buda era evidente na realização de suas quatro assembleias de discípulos, incluindo uma ordem de *bhikkhunīs* (DN 29). O mesmo emerge do *Mahāvacchagotta-sutta* no *Majjhima-nikāya*, segundo o qual a completude do ensinamento do Buda pode ser vista no alto número de *bhikkhus* e *bhikkhunīs* que se tornaram totalmente

libertados, e no fato de que um número igualmente alto de seguidores leigos de ambos os sexos havia atingido outros níveis de despertar (MN 73). Claramente, sem *bhikkhunīs* realizado, a dispensação do Buda não teria sido completa.⁹⁴ (Anālayo, 2014, p. 20-21, tradução nossa)

O *Pāsādikasutta* (2005) e o *Mahāvachchagottasutta* (2005) ressaltam a importância das *bhikkhunīs* na tradição budista, evidenciando que a completude da vida santa e os ensinamentos do Buda são alcançados através de suas quatro assembleias de discípulos, incluindo as monjas. A presença dessas monjas – juntamente com os monges, leigos e leigas que alcançaram diferentes estágios de despertar – demonstra que o caminho ensinado pelo Buda é acessível e eficaz para todos, independentemente do gênero. Sem a ordem das *bhikkhunīs*, a estrutura completa e equilibrada da comunidade budista, tão vital para a disseminação dos ensinamentos, não estaria realizada. Portanto, o papel das *bhikkhunīs* é fundamental para a legitimidade da prática e a reflexão sobre a inclusão e a universalidade dos ensinamentos budistas.

Colocar obstáculos ou em descrédito a capacidade feminina para o despertar e, com isso, invalidar a ordem das monjas começou enquanto o Buda estava vivo. Os discursos dos *suttas* relevam que até os seres extraordinários, como o grande deus-demônio *Māra* Pāpimā, tentaram fazer isso. No *Somāsutta* (2005), o *Māra* encontra a monja Soma e tenta a demover do caminho recitando os seguintes versos:

- [1] Aquilo que é alcançável pelos sábios,
- [2] um lugar difícil de ser alcançado;
- [3] Não é possível para uma mulher com inteligência de dois dedos,
- [4] alcançá-lo.⁹⁵ (Somāsutta, 2005, tradução nossa)

Essa passagem reflete uma visão restritiva das capacidades das mulheres, pois sugere que alcançar certos estados ou níveis de compreensão espiritual é extremamente difícil para elas. A frase “uma mulher com inteligência de dois dedos” sugere uma limitação intelectual, reforçando a ideia de que elas são incapazes de atingir certos feitos espirituais. Mas b. Soma, ao perceber que se trata do grande *Māra* tentando a demover do

⁹⁴ *The Pāsādikasutta in the same Dīgha-nikāya proclaims that the completeness of the holy life taught by the Buddha was evident in the accomplishment of his four assemblies of disciples, including an order of bhikkhunīs (DN 29). The same emerges from the Mahāvachchagotta-sutta in the Majjhima-nikāya, according to which the completeness of the Buddha's teaching can be seen in the high numbers of bhikkhus and bhikkhunīs who had become fully liberated, and in the fact that similarly high numbers of lay followers of both genders had reached other levels of awakening (MN 73). Clearly, without accomplished bhikkhunīs the Buddha's dispensation would not have been complete.*

⁹⁵ “[1] Yam taṃ isīhi pattaḃbaṃ, [2] ṭhānaṃ durabhisambhavaṃ; [3] Na taṃ dvaṅgulapaññāya, [4] sakkā pappotumitthiyā”ti.

caminho, responde a ele a altura e mostra o poder das mulheres para alcançarem o despertar:

- [1] Que diferença a condição de ser mulher faria,
- [2] quando a mente está bem concentrada;
- [3] com o conhecimento fluído,
- [4] observando corretamente o *dhamma*.

- [5] Para aquele para quem seria assim,
- [6] ‘Sou mulher’ ou ‘sou homem’ ou
- [7] qualquer outra distinção;
- [8] Māra não merece interferir.⁹⁶ (Somāsutta, 2005, *tradução nossa*)

Os versos proferidos pela *bhikkhuni* Soma destacam um princípio no budismo: a irrelevância das distinções de gênero na prática espiritual e no caminho para o despertar. Ao questionar “que diferença a condição de ser mulher faria”, B. Soma aponta para a essência do *dhamma* que transcende as diferenças físicas ou sociais entre os gêneros. A prática budista é baseada na capacidade da mente de alcançar estados elevados de concentração e sabedoria, independentemente do gênero. Isso reflete a visão de não dualidade, pela qual a distinção entre homem e mulher não afeta a capacidade inerente de uma pessoa para o desenvolvimento espiritual. Assim, B. Soma desafia a noção de inferioridade feminina que era prevalente em muitas tradições espirituais e culturais de sua época.

A importância da mente bem concentrada, como mencionado na passagem, é importante na prática do *dhamma*. Uma mente concentrada permite que o(a) praticante permaneça focado(a) no momento presente e observe a realidade sem as distorções da ignorância ou das emoções perturbadoras. A concentração é o fundamento que possibilita o desenvolvimento de *insights* sobre a natureza do sofrimento, sua origem, cessação e o caminho que leva à cessação do sofrimento. A habilidade de manter uma mente concentrada e equilibrada é essencial para penetrar os conhecimentos mais profundos do budismo e alcançar o despertar, evidenciando que as qualidades necessárias para tal realização são acessíveis a todos, independentemente do gênero.

Ao longo da trajetória de ensino do Buda, muitas mulheres alcançaram grandes realizações, suas conquistas foram registradas e são lembradas nos versos poéticos de suas hagiografias, o *Therīpadāna* e o *Therīgāthā*, nas quais suas histórias e epifanias de

⁹⁶ [1] “*Itthibhāvo kiṃ kayirā*, [2] *cittamhi susamāhite*; [3] *Ñānamhi vattamānamhi*, [4] *sammā dhammaṃ vipassato*. / [5] *Yassa nūna siyā evaṃ*, [6] *Itthāhaṃ purisoti vā*; [7] *Kiñci vā pana aññasmi*, [8] *Taṃ māro vattumarahatī*”ti.

despertar são descritas. Elas não estão presentes apenas nesses textos elas como também no cânone do *sutta*, como o exemplo anterior da b. Soma desafiando o Māra e em outros. Entre eles, destacamos dois outros exemplos. O primeiro de b. Dhammadinnā que profere os ensinamentos, mostrando que as mulheres naquele tempo também ensinavam. O discípulo leigo Visākha foi até o Buda confirmar os ensinamentos que recebeu de Dhammadinnā, e então ouviu do Buda:

[1] Dito isso, o Abençoado falou ao leigo Visākha: [2] ‘Sábio, Visākha, a *bhikkhunī* Dhammadinnā é de grande sabedoria, Visākha, [de grande sabedoria] é a *bhikkhunī* Dhammadinnā. [3] Mesmo se você, Visākha, me perguntasse sobre este assunto, eu responderia exatamente como a *bhikkhunī* Dhammadinnā respondeu. [4] Este é realmente o significado disso. [5] Lembre-se disso’.⁹⁷ (Cūḷavedallasutta, 2005, *tradução nossa*)

Bhikkhunī Dhammadinnā, destacada no trecho, exemplifica o papel fundamental que as mulheres desempenharam na disseminação do *dhamma* dentro da comunidade budista. O reconhecimento de sua sabedoria e capacidade de ensinar pelo próprio Buda não apenas valida a sua contribuição, mas também ressalta o importante papel que as *bhikkhunīs* têm como educadoras e detentoras do conhecimento budista e confirma que o ensinamento do *dhamma* transcende gênero, destacando a equidade espiritual promovida pelo budismo.

O fato de o Buda afirmar que ele mesmo teria dado a mesma resposta que Dhammadinnā a perguntas sobre o *dhamma* eleva o status dela entre seus contemporâneos e nos futuros praticantes. Essa menção não é trivial, ela serve para inspirar confiança na comunidade de seguidores de que os ensinamentos de Dhammadinnā são precisos e alinhados com a visão do Buda. Isso fortalece a posição das mulheres como líderes espirituais competentes e autorizadas dentro da tradição, incentivando uma maior aceitação das *bhikkhunīs* como guias espirituais legítimas.

Além disso, a instrução final do Buda a Visākha, “lembre-se disso”, evidencia a importância de preservar e respeitar os ensinamentos transmitidos por mestres(as) qualificados(as), independentemente do gênero. Esse encorajamento para recordar e aderir aos ensinamentos de uma *bhikkhunī* demonstra um reconhecimento explícito do valor das contribuidoras femininas para a preservação e a disseminação do *dhamma*.

⁹⁷ [1] *Evaṃ vutte, bhagavā visākhaṃ upāsakaṃ etadavoca: [2] “paṇḍitā, visākha, dhammadinnā bhikkhunī, mahāpaññā, visākha, dhammadinnā bhikkhunī. [3] Mañcepi tvaṃ, visākha, etamatthaṃ puccheyyāsi, ahampi taṃ evamevaṃ byākareyyaṃ, yathā taṃ dhammadinnāya bhikkhuniyā byākataṃ. [4] Eso cevetassa attho. [5] Evañca naṃ dhārehī”ti.*

Através desse exemplo, o Buda não apenas apoiou o ensino de b. Dhammadinnā, mas também promoveu um modelo de aprendizado e prática inclusivo e respeitoso com as contribuições de todos os membros da *saṅgha*.

O próximo excerto diz respeito a como a comunidade leiga via as monjas. No caso o rei Pasenadi, quando estava viajando por Torāṇavatthu, pediu a seus atendentes que localizassem um asceta ou um sábio para que ele, o rei, pudesse visitar naquela noite. Ocorre que o atendente não encontrou tal pessoa, mas encontrou a *bhikkhunī* Khema e disse sobre ela:

[1] Aquele homem viu a *bhikkhunī* Khema residindo em Torāṇavatthu. [2] Após vê-la, ele se aproximou do rei Pasenadi de Kosala e, ao chegar perto, disse ao rei: [3] Não há, majestade, nenhum asceta ou brâmane em Torāṇavatthu que o senhor deveria visitar. [4] No entanto, majestade, existe uma *bhikkhunī* chamada Khema, uma discípula do *bagavan*, um *arahant*, um Buddha totalmente desperto. [5] E sobre essa nobre senhora, uma reputação excelente foi estabelecida: [6] Sábia, habilidosa, inteligente, muito aprendida, com conversas agradáveis e eloquência encantadora. [7] Talvez o senhor deva visitá-la.⁹⁸ (Khemāsutta, 2005, *tradução nossa*).

A interação entre o servo e o rei Pasenadi de Kosala, conforme descrita, mostra a estima elevada que a *bhikkhunī* Khema tinha como uma praticante dedicada e uma autoridade realizada no *dharma*. Sua reputação de ser “sábia, habilidosa, inteligente, muito aprendida, com conversas agradáveis e eloquência encantadora” reflete suas qualidades pessoais e espirituais e o impacto positivo que tais atributos tinham naqueles ao seu redor, incluindo líderes e leigos(as). Esse relato evidencia a capacidade das mulheres no cânone do *sutta*. O fato de Khema ser uma discípula direta do Buda e ser recomendada ao rei para uma visita destaca o respeito e a legitimidade conferidos às *bhikkhunīs* dentro da comunidade. Isso desafia qualquer noção contemporânea ou histórica de inferioridade das mulheres em contextos espirituais ou religiosos, reforçando a ideia de que o caminho para o despertar está aberto a todos, independentemente do gênero.

Além disso, a existência dessa narrativa nos textos canônicos reafirma o papel essencial que as mulheres desempenhavam na disseminação e prática do ensinamento

⁹⁸ [1] *Addasā kho so puriso khemaṃ bhikkhuniṃ torāṇavattusmiṃ vāsaṃ upagataṃ. [2] Disvāna yena rājā pasenadi kosalo tenupasaṅkami; upasaṅkamitvā rājānaṃ pasenadiṃ kosalaṃ etadavoca: [3] “Natthi kho, deva, torāṇavattusmiṃ tathārūpo samaṇo vā brāhmaṇo vā yaṃ devo payirupāseyya. [4] Atthi ca kho, deva, khemā nāma bhikkhunī, tassa bhagavato sāvika arahato sammāsambuddhassa. [5] Tassā kho pana ayyāya evaṃ kalyāṇo kittisaddo abbhuggato: [6] ‘paṇḍitā, viyattā medhāvinī bahussutā cittakathā kalyāṇapaṭibhānā’ ti. [7] Tam devo payirupāsātū” ti.*

budista. A figura de b. Khema como uma mestra respeitada não só enriquece a tapeçaria do *sasana* budista, mas também serve como inspiração para praticantes de todas as gerações, ao mostrar que a sabedoria e a habilidade em comunicar o *dharma* são qualidades que transcendem as divisões convencionais de gênero e são essenciais para o desenvolvimento espiritual da comunidade como um todo (Wasington, 2014).

Além disso, as monjas desempenham um papel fundamental no contexto final da vida do Buda, conforme registrado em um dos seus discursos mais significativos, o *Mahāparinibbānasutta* ou o Discurso da Grande Extinção. Nesse *sutta*, o Buda apresenta suas últimas instruções antes de transcender esse mundo. Durante um momento crítico no texto, Māra Pāpimā – o mesmo grande deus do mal que anteriormente tentou impedir que o Buda alcançasse o despertar e compartilhasse seus ensinamentos com os seres – surgiu novamente, desta vez para pedir que o Buda finalmente deixasse de existir. Respondendo ao apelo de Māra, o Buda estipulou certas condições antes de consentir com entrar no *parinibbāna* – ou seja, entrar no *nibbāna* / *nirvana*, deixar de existir nesse mundo. O diálogo com o Māra foi:

[1] De fato, isto foi dito pelo Bagavan, venerável senhor: [2] ‘Eu não entrarei no *parinibbāna*, ó Maligno [Māra Pāpimā], até que minhas discípulas *bhikkhunīs* se tornem hábeis, bem treinadas, confiantes, muito aprendidas, portadoras do *dhamma*, praticantes do *dhamma* de acordo com o *dhamma*, praticantes corretas, e seguidoras do *dhamma*, [3] tendo aprendido seus próprios ensinamentos e sendo capazes de explicar, ensinar, proclamar, estabelecer, esclarecer, analisar profundamente, e elaborar, [4] e sendo capazes de refutar completamente com o *dhamma* os argumentos surgidos de doutrinas opostas, ensinando o *dhamma* maravilhoso.⁹⁹

[5] Atualmente, porém, venerável senhor, as *bhikkhunīs* discípulas do Abençoado, são habilidosas, bem treinadas, confiantes, estudadas, portadoras do *dhamma*, praticantes do *dhamma* de acordo com o *dhamma*, praticantes corretas, e seguidoras do *dhamma*, [6] tendo aprendido seus próprios ensinamentos e sendo capazes de explicar, ensinar, proclamar, estabelecer, esclarecer, analisar profundamente, e elaborar, e sendo capazes de refutar completamente com o *dhamma* os argumentos surgidos de doutrinas opostas, ensinando o *Dhamma* maravilhoso. [7] Que o Abençoado agora entre no *parinibbāna*, que o Sugata entre no *parinibbāna*, agora é o tempo do

⁹⁹ [1] *Bhāsītā kho panesā, bhante, bhagavatā vācā: [2] ‘na tāvāham, pāpima, parinibbāyissāmi, yāva me bhikkhuniyo na sāvīkā bhavissanti viyattā vinītā visāradā bahussutā dhammadharā dhammānudhammapaṭiṭṭhānā sāmīcippaṭiṭṭhānā anudhammacāriniyo, [3] sakaṃ ācariyakam uggahetvā ācikkhissanti desessanti paññāpessanti paṭṭhapessanti vivarissanti vibhajissanti uttānīkarissanti, [4] uppannam parappavādam sahadhammena suniggahitam niggahetvā sappāṭihāriyam dhammam desessanti’i.*

parinibbāna para o Bagavan, venerável senhor.¹⁰⁰
(Mahāparinibbānasutta, 2005, tradução nossa)

Esse trecho ressalta a importância fundamental das *bhikkhunīs* dentro do contexto dos ensinamentos do Buda e destaca que a capacitação plena das discípulas femininas era uma condição prévia para o seu *parinibbāna*. O Buda expressou claramente que não entraria no estado final de *nirvana* (*nibbāna*) até que as *bhikkhunīs* fossem adequadamente habilitadas e competentes em várias facetas do *Dhamma*. Ele enfatizou a necessidade de elas serem treinadas, confiantes, eruditas e capazes de ensinar, proclamar e defender os ensinamentos budistas contra interpretações errôneas e doutrinas contrárias (Bodhi, 2011; Wasington, 2014).

A insistência do Buda na preparação das *bhikkhunīs* comprova a visão de que o acesso e a competência para alcançar e transmitir o despertar deveriam ser iguais para todos os seguidores, independentemente do gênero. Isso não apenas fortalece a ordem monástica, mas também garante a perenidade e integridade dos ensinamentos. Ao equipar as *bhikkhunīs* para perpetuarem o *dhamma*, pois no diálogo que antecede este com Māra Pāpimā é falado dos *bhikkhus*¹⁰¹, que devem possuir exatamente as mesmas qualidades,

¹⁰⁰ [5] *Etarahi kho pana, bhante, bhikkhuniyo bhagavato sāvika viyattā vinīta visāradā bahussutā dhammadharā dhammānudhammapaṭiṭṭhānā sāmīcippaṭiṭṭhānā anudhammacāriniyo, [6] sakaṃ ācariyakāṃ uggahetvā ācikkhanti desenti paññapenti paṭṭhapenti vivaranti vibhajanti uttānīkaronti, uppannāṃ parappavādaṃ sahadhammena suniggahitaṃ niggaḥetvā sappāṭihāriyaṃ dhammaṃ desenti. [7] Parinibbātu dāni, bhante, bhagavā, parinibbātu sugato, parinibbānakālo dāni, bhante, bhagavato.*

¹⁰¹ [1] "Que o Abençoado agora entre no *parinibbāna*, venerável senhor, que o Sugata entre no *parinibbāna*, agora é o tempo para o *parinibbāna* do Abençoado, venerável senhor. De fato, isso foi dito pelo Bagavan, venerável senhor: [3] 'Não entrarei no *parinibbāna*, ó Maligno, até que meus discípulos *bhikkhus* se tornem competentes, bem treinados, confiantes, muito aprendidos, portadores do *dhamma*, praticantes do *dhamma* de acordo com o *dhamma*, praticando corretamente, seguindo o *dhamma*, [4] tendo aprendido seus próprios ensinamentos e sendo capazes de explicar, ensinar, proclamar, estabelecer, revelar, analisar profundamente e elaborar, [5] e sendo capazes de refutar completamente com o *dhamma* as doutrinas surgidas de opiniões contrárias, ensinando o *dhamma* maravilhoso.' [6] Atualmente, porém, venerável senhor, os monges discípulos do Bagavan, são competentes, bem treinados, confiantes, estudados, portadores do *dhamma*, praticantes do *dhamma* de acordo com o *dhamma*, praticando corretamente, seguindo o *dhamma*, [7] tendo aprendido seus próprios ensinamentos e sendo capazes de explicar, ensinar, proclamar, estabelecer, revelar, analisar profundamente e elaborar, e sendo capazes de refutar completamente com o *dhamma* as doutrinas surgidas de opiniões contrárias, ensinando o *dhamma* maravilhoso. [8] Que o Bagavan agora entre no *parinibbāna*, que o Sugata entre no *parinibbāna*, agora é o tempo para o *parinibbāna* do Bagavan, venerável senhor." [1] "*parinibbātu dāni, bhante, bhagavā, parinibbātu sugato, parinibbānakālo dāni, bhante, bhagavato. Bhāsītā kho panesā, bhante, bhagavatā vācā: [3] 'na tāvāhaṃ, pāpima, parinibbāyissāmi, yāva me bhikkhū na sāvaka bhavissanti viyattā vinīta visāradā bahussutā dhammadharā dhammānudhammapaṭiṭṭhānā sāmīcippaṭiṭṭhānā anudhammacārino, [4] sakaṃ ācariyakāṃ uggahetvā ācikkhissanti desessanti paññapessanti paṭṭhapessanti vivarissanti vibhajissanti uttānīkarissanti, [5] uppannāṃ parappavādaṃ sahadhammena suniggahitaṃ niggaḥetvā sappāṭihāriyaṃ dhammaṃ desessanti ti. / [6] Etarahi kho pana, bhante, bhikkhū bhagavato sāvaka viyattā vinīta visāradā bahussutā dhammadharā dhammānudhammapaṭiṭṭhānā sāmīcippaṭiṭṭhānā anudhammacārino, [7] sakaṃ ācariyakāṃ uggahetvā ācikkhanti desenti paññapenti paṭṭhapenti vivaranti vibhajanti uttānīkaronti, uppannāṃ parappavādaṃ sahadhammena suniggahitaṃ niggaḥetvā sappāṭihāriyaṃ dhammaṃ desenti. [8] Parinibbātu dāni, bhante, bhagavā, parinibbātu sugato, parinibbānakālo dāni, bhante, bhagavato.*

o Buda estabelece um precedente de igualdade e inclusão e desafia as normas socioculturais e religiosas de sua época, que frequentemente marginalizavam as mulheres.

Além disso, a passagem ilustra o papel compartilhado pelas *bhikkhunīs* não só no início ou durante o desenvolvimento da comunidade budista, mas essencialmente no final de sua vida, mostrando que a sua entrada no *parinibbāna* estava condicionada à competência delas em sustentarem e difundirem o *dhamma*. Esse aspecto reforça a importância das mulheres como portadoras essenciais e indispensáveis dos ensinamentos budistas, destacando que a completa realização dos objetivos do ministério do Buda dependia diretamente da atuação e do desenvolvimento espiritual das *bhikkhunīs*.

Portanto, não se sustenta a afirmação de que o Buda não desejava estabelecer uma ordem para as monjas, pois o próprio cânone registra o papel fundamental das monjas no começo, meio e final de seus ensinamentos. Se lançamos luz a um único trecho sem levarmos em consideração todo o histórico do desenvolvimento dos ensinamentos e proclamações do Buda, corremos o risco de interpretações tendenciosas. Ademais, como anteriormente discutido, o processo de conservação dos ensinamentos pode ter suprimido ou alterado parte dos textos ao longo dos mais de 25 séculos de existência do *dharma*.

5.2.2 O tempo de dispensação dos ensinamentos

A inclusão das *bhikkhunīs* na comunidade budista, durante a vida do Buda, gerou uma profecia que discrimina as mulheres, conforme descrito no *vinaya*. Essa profecia sugeria que a duração dos ensinamentos de Buda seria reduzida para apenas 500 anos, uma previsão que, à primeira vista, poderia parecer contraditória às intenções do Buda. A análise desta profecia revela nuances importantes sobre a percepção e o impacto da ordem das *bhikkhunīs* na tradição budista e, conseqüentemente, no desejo de restabelecer a ordem feminina.

B. Anālayo (2014) esclareceu que, apesar da previsão inicial, os ensinamentos de Buda não apenas sobreviveram o período profetizado de 500 anos, mas continuaram a ser praticados por mais de 2.500 anos. A própria ordem das *bhikkhunīs* persistiu na Índia até o século VIII d.C., superando as expectativas de duração da profecia. Além disso, a existência das monjas não prejudicou os ensinamentos, pelo contrário, textos como do *Aṅguttara-nikāya* atestam que as *bhikkhunīs* eram vistas como figuras iluminadoras na comunidade, contribuindo significativamente para o florescimento e a preservação do *dhamma* através de sua erudição e virtude. Assim, ao invés de serem vistas como um fator

de declínio, as monjas são reconhecidas por seu papel vital na disseminação e enriquecimento dos ensinamentos budistas.

B. Anālayo (2014) mencionou que outros discursos enfocam o que impede o declínio dos ensinamentos, destacando que a prevenção desse declínio ocorre quando os membros das quatro assembleias, incluindo as monjas, mantêm respeito pelo mestre, o *dhamma*, a *saṅgha*, o treinamento e a concentração (Saddhammapatirūpakasutta, 2018). Além disso, três discursos no *Āṅguttara-nikāya* reforçam isso ao mencionarem que o comportamento respeitoso entre as quatro assembleias, incluindo as *bhikkhunīs*, é essencial para evitar o declínio (Kimilasutta, 2018a; 2018b; *Tissabrahmāsutta*, 2018; Anālayo, s.d.). Essas passagens evidenciam a importância do respeito mútuo e da diligência para manter a integridade dos ensinamentos de Buda e prevenir qualquer declínio.

A ordem das monjas é importante e depende da cooperação da comunidade dos *bhikkhus* de modo que participar da ordenação superior das *bhikkhunīs*, desde que esteja de acordo com os requisitos legais do *vinaya* Theravāda, contribui para o dique protetor construído pelo Buda para proteger a longa vida de sua doutrina. Em resumo, seguindo o princípio dos quatro *mahāpadesas* – quatro grupos de discípulos: monges, monjas, leigos e leigas – fica claro que uma ordem de monjas é desejável e um ativo importante para evitar o declínio do ensinamento do Buda (Anālayo, s.d). De fato, os países budistas que não têm tal ordem estão na categoria de países de fronteira. É uma condição infeliz renascer em um país de fronteira, já que as quatro assembleias, incluindo uma ordem de *bhikkhunīs*, não são encontradas lá (Akkhaṇasutta. 2025) e isso torna mais difícil praticar o *dharma* (Anālayo, 2014).

O trecho que nos interessa ao debate do *Akkhaṇasutta* é:

[1] ‘O tempo é agora, o tempo é agora’, [2] *bhikkhus*, diz o leigo não instruído, [3] mas ele não conhece o que é oportuno ou inoportuno. [4] Existem, *bhikkhus*, oito ocasiões que são inoportunas para a vida espiritual. [5] Quais são essas oito?

(...)

[6] Além disso, *bhikkhus*, ... etc. ... há o caso em que uma certa pessoa nasce nas regiões de fronteira, [7] e ele é um estrangeiro entre pessoas desconhecidas, [8] onde não há *bhikkhus*, *bhikkhunīs*, leigos ou leigas. [Este, monges, é o quinto momento inoportuno para adotar a vida espiritual] (*brahmacariya*)¹⁰² (Akkhaṇasutta, 2025, tradução nossa)

¹⁰² [1] *Khaṇakicco loko, khaṇakicco loko’i*, [2] *bhikkhave, assutavā puthujjano bhāsati*, [3] *no ca kho so jānāti khaṇaṃ vā akkhaṇaṃ vā*. [4] *Aṭṭhime, bhikkhave, akkhaṇā asamayā brahmacariyavāsāya*. [5] *Katame aṭṭha?* [6] *Puna caparaṃ, bhikkhave ...pe... ayañca puggalo paccantimesu janapadesu paccājāto*

Portanto, uma região que não possui os quatro tipos de praticantes (*mahāpadesas*) não é um bom lugar para praticar o *dharma*. Assim, como pode a existência de *bhikkhunīs* ser necessária para a sustentação da vida espiritual ao mesmo tempo que sua existência é causa do decaimento do *dharma*? Notoriamente há uma incompatibilidade, contudo, a solução que nos resta pode estar numa análise quantitativa, pois são vários os momentos (e *suttas*) em que o Buda fala da necessidade dos quatro tipos de praticantes, ou que exorta as mulheres como boas praticantes e professoras. Dessa forma, retomamos o tópico anterior que coloca em suspeita o *Gotamīsutta* e temos que entender que a existência das monjas mulheres não apenas é desejável como necessária.

5.3 O que é melhor para as mulheres

Ao abordarmos a questão sobre o que é mais adequado para as mulheres, é necessário definir critérios para tal análise. Um conceito chave nesse debate é o “lugar de fala”, proposto por teóricas como Djamila Ribeiro, que destaca a importância de considerar as experiências e realidades vividas pelas pessoas que emitem opiniões sobre as melhores práticas e políticas para um determinado grupo, no nosso caso, para as mulheres. Reflete-se, portanto, se essas pessoas enfrentam os desafios resultantes das escolhas e situações discutidas, pois, por viverem a realidade em sua própria carne, podem dar uma opinião mais precisa sobre o assunto. A aplicação desse conceito busca garantir que as perspectivas e vozes incluídas no debate sejam autênticas e diretamente afetadas pelos temas em questão.

Isso não significa que outras vozes não possam e não devam ser ouvidas. O budismo pensa muito na questão da alteridade, da compaixão, no outro. Algumas tradições, como a Geluk tibetana, têm uma metodologia de desenvolvimento da compaixão denominada “trocar eu por outros” (Tsongkhapa, 2021, cap. 4), pela qual imaginamos o sofrimento de determinado ser ou grupo e tomamos esse sofrimento para nós, dando-lhe nossa felicidade. Como as mulheres foram silenciadas ao longo dos mais diversos processos históricos, precisamos ouvir suas vozes, e no momento de debater

hoti, [7] so ca hoti aviññātāresu milakkhesu, [8] yatha natthi gati bhikkhūnaṃ bhikkhunīnaṃ upāsakānaṃ upāsikānaṃ ...pe....

sobre o que é melhor para elas, é fundamental que elas sejam ouvidas no processo, mesmo que na prática a decisão não caiba exclusivamente a elas dentro da estrutura budista de ordenamento monástico.

Assim, antes de nos aprofundarmos nas particularidades dessas questões, é importante identificar quem terá voz nesse diálogo e os motivos para essa escolha. Djamilia Ribeiro contribui para essa discussão ao elucidar que o “lugar de fala” emerge de experiências concretas e cotidianas, contextualizadas por histórias e realidades específicas. Reconhecer esses pontos de vista permite uma análise mais abrangente e fundamentada sobre o que beneficia as mulheres e promove um debate mais equilibrado e informado sobre as políticas e práticas que as impactam diretamente:

(...) quando falamos de pontos de partida, não estamos falando de experiências de indivíduos necessariamente, mas das condições sociais que permitem ou não que esses grupos acessem lugares de cidadania. Seria, principalmente, um debate estrutural. Não se trataria de afirmar as experiências individuais, mas de entender como o lugar social que certos grupos ocupam restringem oportunidades. (Ribeiro, 2017, p 35)

Precisamos abordar as disparidades entre as experiências vividas por mulheres brancas e negras. Embora ambas compartilhem a mesma identidade de gênero, frequentemente não são percebidas como iguais. Essa diferenciação é relevante para nosso estudo. Por exemplo, mulheres brancas europeias ou norte-americanas se diferem das mulheres asiáticas que escolhem a vida monástica, pois se inserem em culturas que interpretam o papel feminino diversificadamente. Assim, o respeito e o suporte às decisões das mulheres variam significativamente de acordo com seus contextos culturais. Portanto, ao examinar a experiência feminina, é fundamental considerar essas nuances, pois elas influenciam diretamente no apoio que as mulheres recebem em suas escolhas e trajetórias de vida.

Com isso, pretendemos não silenciar nenhuma voz em nosso processo, porque as mulheres devem ser ouvidas, independentemente de seu país de origem, porque conjuntamente elas compõem a comunidade maior de monjas. Assim, salientamos que é importante que as vozes femininas sejam ouvidas para determinar o que é melhor para elas. Como no capítulo 3, no tópico de mesmo nome deste (o que é melhor para as mulheres), ouvimos um importante monge homem e formador de opinião na tradição Theravāda, que tem sua posição a respeito do ordenamento de mulheres e o que é melhor para elas, agora, ouviremos as vozes delas.

Através das entrevistas realizadas com monjas, ouvimos e aprendemos sobre a profundidade do significado que o monasticismo tem para elas. À medida que avançamos para uma discussão teórica sobre o que é mais benéfico para as mulheres, a importância do ordenamento se destacou. A explicação da *bhikkhuni* Ayya Tathaaloka (2013) enfatiza a relevância do ordenamento monástico e explica que ele não apenas oferece um caminho de desenvolvimento espiritual e pessoal, mas também atua como um reconhecimento formal do compromisso da mulher com sua fé e prática. Ou seja, o monasticismo fortalece a posição das mulheres dentro de suas comunidades religiosas e promove um maior equilíbrio e equidade dentro da estrutura monástica tradicionalmente dominada por homens. Assim, ao explorar o impacto e os benefícios do monasticismo para as mulheres, torna-se claro que o ordenamento possui um papel central, não apenas como prática religiosa, mas como um veículo de empoderamento feminino e reconhecimento social.

O primeiro ponto que ela debate é como o ordenamento das mulheres é prioritário e relevante para a tradição budista, ela nos explica que

(...) no Mahavagga III, entre as concessões para um *bhikkhu* deixar seu limite de *vassa* por até sete dias, aprendemos que a ordenação é tão importante e urgente que, pelo bem de ordenar uma mulher como *sikkhamana* ou até mesmo como *samaneri* (noviça), se não houver uma *bhikkhuni* disponível para conduzir a ordenação, um *bhikkhu* não apenas pode, mas deve, como seu dever afirmativo, deixar seu local de retiro para fazê-lo. Isso o obrigava a viajar a pé por territórios encharcados durante as monções. Ao contrário do que dizem alguns professores modernos populares, que afirmam que ser ordenada (ou não) para as mulheres simplesmente não importa, este trecho fala enormemente sobre o grande respeito e a grande importância dada a cada nível de ordenação (sendo concedida o mais rápido possível!) e a vivência da vida monástica como o Buda ensinou, em sua completude e pureza, tanto na essência quanto na convenção, para o término completo de todo sofrimento.¹⁰³ (Tathaaloka, 2013, p. 5, *tradução nossa*)

Nos deparamos com a seriedade e a prioridade dada à ordenação dentro do contexto budista, especialmente em relação às mulheres aspirantes à vida monástica. Para

¹⁰³ (...) in Mahavagga III, amongst the allowances for a *bhikkhu* leaving his *vassa* boundary for up to seven days, we learn that the ordination is so important and urgent that, for the sake of ordaining a woman as a *sikkhamana* or even as a *samaneri* (novice), if no *bhikkhuni* is available to conduct the ordination a *bhikkhu* not only may but should, as his affirmative duty, leave his site of retreat to do so. This required him to travel by foot through sodden territory during the monsoons. Contrary to the words of some popular modern teachers who say that being ordained (or not) for women just does not matter, this passage speaks enormously to the great respect and great importance given to each level of ordination (being given as soon as possible!) and the living of the monastic life as the Buddha taught it, in its completeness and purity, in both essence and convention, for the complete ending of all suffering.

compreender isso, devemos primeiro entender o que é o *vassa*, um elemento central no budismo. O *vassa*, ou o retiro das estações das chuvas, é um período anual de três meses durante o qual os monges e monjas permanecem em um único local ou monastério. Esse retiro coincide com a estação das monções na Índia, quando viajar se torna difícil devido às chuvas pesadas e frequentes. Durante o *vassa*, os(as) monásticos(as) se dedicam intensamente à meditação, estudo e ensino, e evitam ao máximo deslocamentos para minimizar danos aos seres vivos que são mais ativos durante as chuvas, como os insetos.

Assim, o *vassa* impõe restrições de movimento aos monges e monjas, mas a ordenação de mulheres se destaca como uma exceção importante. A importância da ordenação é tão grande que justifica que um monge deixe seu retiro de *vassa* para ordenar uma mulher, caso não haja uma *bhikkhuni* disponível para fazê-lo. Isso demonstra uma flexibilidade nas regras monásticas em prol de garantir que as mulheres tenham acesso à vida monástica e às oportunidades de crescimento espiritual que ela oferece.

Contrariando algumas visões contemporâneas que minimizam a importância da ordenação feminina, b. Tathaaloka ressalta o respeito e a urgência com que tais cerimônias deveriam ser tratadas. Isso reflete um princípio fundamental no budismo de igualdade e inclusão dentro da prática espiritual, reforçando que o caminho para o despertar deve estar aberto a todos, independentemente do gênero. Há um dispositivo semelhante para a ordenação de um homem que deseja adentrar ao monasticismo, que deve ser atendido da mesma forma, o que reafirma a busca pela igualdade de gênero dentro do monasticismo.

A obrigação dos monges para com as monjas citado está no *Vassūpanāyikakkhandhaka* que diz:

Pode ser que uma monja em probatório que deseje a ordenação plena envie uma mensagem aos monges: ‘por favor, venham, veneráveis, desejo a ordenação plena’. Então, mesmo que você não seja perguntado, muito menos se você for, você deve ir por sete dias, pensando: ‘farei um esforço para que ela receba a ordenação completa’, ‘farei a proclamação’ ou ‘completarei o quórum’. Mas você deve retornar dentro de sete dias.¹⁰⁴
(Vassūpanāyikakkhandhaka, 2021, tradução nossa)

Esse trecho do *khandhaka* apresenta diretrizes claras sobre o papel dos monges no processo de ordenação das monjas e enfatiza a obrigatoriedade de sua participação ativa, mesmo que não sejam explicitamente convidados. Especificamente, ele estipula que, ao

¹⁰⁴ *It may be that a trainee nun who desires the full ordination sends a message to the monks: ‘Please come, Venerables, I desire the full ordination.’ Then, even if you’re not asked, let alone if you are, you should go for seven days, thinking, ‘I’ll make an effort to get her the full ordination,’ ‘I’ll do the proclamation,’ or ‘I’ll complete the quorum.’ But you should return within seven days.*

receberem um pedido de uma monja em probatório que deseja a ordenação plena, os monges devem se deslocar para realizar tal cerimônia. O texto instrui que os monges devem pensar em como contribuir ativamente para o sucesso da ordenação, seja participando diretamente do processo, proclamando a candidatura, ou assegurando a presença de um quórum adequado para a cerimônia. Essa responsabilidade é um imperativo, não apenas uma opção, indicando que a ordenação de uma monja é uma prioridade que transcende conveniências pessoais ou logísticas.

Além disso, precisamos observar que essa obrigação se mantém independentemente de solicitação prévia, reforçando a importância da iniciativa própria dos monges em apoiar as aspirações das monjas. Esse ponto reflete uma normativa dentro da comunidade monástica que busca assegurar que todas as praticantes tenham acesso ao mesmo caminho espiritual reservado aos monges. A diretriz de que os monges devem retornar ao seu local de retiro dentro de sete dias serve para equilibrar essa responsabilidade com a observância do *vassa*. Já a disposição para se ausentar temporariamente do retiro em favor da ordenação demonstra o comprometimento da tradição budista com a equidade e a inclusão dentro da prática monástica, enfatizando que a progressão espiritual das monjas é um aspecto fundamental que merece atenção e suporte adequados.

Nos relatos que ouvimos no capítulo terceiro, pudemos compreender como o ordenamento é importante a essas mulheres e precisamos continuar investigando seus argumentos. Como o processo de ordenação, seja de *saṅgha* única ou dupla está intrinsicamente ligada ao papel dos monges, faz-se necessário ouvir suas vozes, pois os monges que apoiam o movimento, não sobrepõe suas opiniões sobre as mulheres, mas após ouvi-las desempenham um papel ativo em consolidar os desejos delas.

O processo de ordenação feminina no budismo envolve intrinsecamente a comunidade masculina, pois reflete uma tradição estabelecida pelo Buda desde os primórdios da formação da *saṅgha*. Independentemente de a ordenação ser conduzida exclusivamente por monges ou em colaboração com monjas de outra comunidade, a presença masculina é constante. Essa prática originária tem sido mantida ao longo dos séculos, perpetuando um padrão em que os monges desempenham papéis cruciais, seja como preceptores principais ou como parte essencial do quórum necessário para validar a ordenação. Essa interação não apenas reforça a integridade do processo de ordenação, mas também simboliza um suporte contínuo à comunidade feminina, destacando a importância de uma cooperação equilibrada entre as duas comunidades monásticas.

Além disso, enquanto a autonomia e a decisão sobre as práticas mais adequadas para as monjas deveriam idealmente residir dentro da própria comunidade feminina, a realidade estrutural e histórica do budismo mostra que a voz e o apoio dos monges são indispensáveis. Monges que apoiam ativamente a ordenação feminina e a manutenção de uma comunidade de *bhikkhunīs* robusta contribuem significativamente para o empoderamento das mulheres na *saṅgha*. Esse suporte vai além do cerimonial de ordenação, estendendo-se ao dia a dia da prática monástica, na qual os monges podem atuar como aliados essenciais no avanço das práticas espirituais das monjas.

Nesse contexto, figuras contemporâneas como b. Anālayo emergem como vozes de apoio importantes e desafiam visões como a de b. Payutto, que questiona a viabilidade de manter todos os votos por monjas na atualidade. B. Anālayo argumentou contra essa perspectiva, reforçando a capacidade das mulheres contemporâneas de aderir plenamente aos preceitos monásticos. A posição de b. Anālayo não apenas defende a competência e a resiliência das monjas modernas, mas também reflete um entendimento mais profundo e respeitoso das capacidades das mulheres, além de reafirmar a necessidade de adaptar as práticas monásticas para serem inclusivas e acessíveis a todos os membros da *saṅgha*, alinhando-se com as realidades contemporâneas. Sobre as dificuldades de manter tantos preceitos, ele diz:

Embora seja verdade que manter preceitos que evoluíram em um cenário diferente há dois milênios e meio seja um desafio, o mesmo se aplica também aos *bhikkhus*. Pode-se igualmente perguntar se não vai aumentar os problemas para os homens se eles tomarem ordenação mais alta.¹⁰⁵ (Anālayo, 2014, p. 14, *tradução nossa, grifo no original*)

Destaca-se uma questão importante no debate sobre os preceitos monásticos no budismo: se os desafios de aderir a normas estabelecidas há dois milênios e meio são um problema tanto para as *bhikkhunīs* quanto para os *bhikkhus*, por que questionar especificamente a capacidade das mulheres de seguir esses preceitos? Esse ponto levanta a necessidade de examinar as suposições de gênero frequentemente presentes em discussões religiosas e espirituais. Se b. Payutto questiona a viabilidade das mulheres aderirem a muitos preceitos, é igualmente válido questionar por que esses preceitos não seriam igualmente desafiadores para os homens. Tal questionamento sublinha a igualdade

¹⁰⁵ *While it is of course true that keeping precepts that evolved in a different setting two and a half millennia ago is a challenge, the same applies also to bhikkhus. One might similarly wonder if it is not going to increase the problems for males if they take higher ordination.*

dos desafios enfrentados por todos os monásticos, independentemente do gênero, e sugere que quaisquer discussões sobre a dificuldade em manter os preceitos deveriam aplicar-se universalmente, promovendo uma reflexão mais equitativa e menos polarizada sobre a prática monástica no mundo contemporâneo.

Muitas vezes, os argumentos frequentemente levantados contra a revitalização da ordem das monjas em países Theravāda presumem incorretamente que ela implicaria na substituição das ordens existentes de mulheres que seguem oito ou dez preceitos – como as *mae chis* na Tailândia, as *thila shins* em Mianmar e as *dasasil mātās* no Sri Lanka, além das *sīladhārās* no Ocidente. No entanto, a intenção de reviver a ordem das *bhikkhunīs* não exige a eliminação dessas ordens já estabelecidas. Ambas as formas podem coexistir harmoniosamente, oferecendo às mulheres a opção de escolher entre seguir como monjas de oito ou dez preceitos ou receber a ordenação completa como *bhikkhunīs*. Da mesma forma, alguns homens em países Theravāda optam por não se tornarem *bhikkhus*, escolhendo viver como leigos celibatários ou como *anagārikas*, frequentemente em estreita convivência com os monges nos monastérios. Essa diversidade de práticas reflete a flexibilidade e a adaptabilidade das tradições monásticas em responder às necessidades e aspirações individuais, sem que uma opção exclua a outra (Anālayo, 2014).

Como exemplo de dar opção às monjas, para que elas decidam se desejam se manter como monjas de oito ou dez preceitos ou se querem viver com um conjunto maior de preceitos tornando-se *bhikkhunīs*, temos o caso recente do Sri Lanka:

Desenvolvimentos recentes no Sri Lanka mostraram, de fato, que um número de *dasasil mātās*, que anteriormente não estavam interessadas na ordenação *bhikkhunī*, mudaram de ideia quando isso se tornou disponível e assumiu uma ordenação mais alta. Além disso, as novas *bhikkhunīs* no Sri Lanka são bem respeitadas pelos leigos e dão uma grande contribuição ao atender às necessidades dos seguidores leigos. Isso deixa pouco espaço para argumentar que um renascimento da ordem *bhikkhunī* não é necessário ou não será benéfico para a sociedade em geral.¹⁰⁶ (Anālayo, 2014, p. 15-16, *tradução nossa*)

Destacam-se os desenvolvimentos recentes em relação à ordenação de *bhikkhunīs* no Sri Lanka que exemplificam a expansão de oportunidades para as mulheres dentro da

¹⁰⁶ *Recent developments in Sri Lanka have in fact shown that numbers of dasasil mātās, who earlier were not interested in bhikkhunī ordination, changed their mind once this became available and took higher ordination. Moreover, the new bhikkhunīs in Sri Lanka are well respected by laity and make a major contribution by meeting the needs of lay followers. This leaves little room for arguing that a revival of the bhikkhunī order is not needed or will not be beneficial for society at large.*

prática monástica budista. Muitas *dasasil mātās*, que inicialmente não demonstravam interesse em alcançarem a ordenação plena, mudaram sua perspectiva quando a oportunidade se tornou acessível. Esse fenômeno reflete uma mudança significativa na estrutura monástica, pois permite que mais mulheres participem plenamente das práticas e rituais – um avanço que realinha as tradições com as necessidades e as expectativas contemporâneas de igualdade e inclusão.

A reintrodução da ordenação *bhikkhunī* no Sri Lanka também teve um impacto palpável sobre a recepção das monjas pela sociedade. As novas *bhikkhunīs* são altamente respeitadas pelos(as) seguidores(as) leigos(as), evidenciando que a comunidade valoriza sua contribuição para o desenvolvimento espiritual e social. Essa aceitação destaca o valor prático da ordenação completa para as mulheres, pois fortalece sua posição dentro da comunidade religiosa, abre caminhos de desenvolvimento espiritual individual e amplia sua capacidade de atender às necessidades religiosas e sociais dos(as) seguidores(as).

Portanto, o exemplo da revitalização da ordem *bhikkhunī* no Sri Lanka destaca a necessidade e os benefícios de proporcionar igualdade de oportunidades para mulheres dentro das práticas budistas. Permitir a ordenação plena para as mulheres não apenas corrige uma disparidade de longa data, mas também enriquece a comunidade com novas perspectivas e recursos.

Ademais, B. Bodhi (2011) também contribui com sua opinião sobre o restabelecimento das ordens femininas e diz que, apesar de muitas pessoas não estarem preparadas para seguirem o caminho monástico até o fim, ninguém deveria ser impedido de tentar apenas por causa de seu gênero. No entanto, isso ocorre quando as mulheres são impedidas de receberem a ordenação plena. Defensores do sistema atual dizem que as mulheres podem progredir igualmente, adotando um estilo de vida renunciante alternativo, mas esses papéis não satisfazem suas aspirações, nem oferecem o treinamento completo estabelecido pelo Buda.

O Buda nunca designou papéis subordinados para as mulheres – como *dasasilmātā*, *thilashin* ou *maechee*, que pertencem à assembleia de *upāsikās*. Ele pretendia que aqueles(as) que abandonassem a vida de família se tornassem monges e monjas totalmente ordenados. Para ser fiel ao Buda, devemos permitir que as mulheres renunciantes assumam o papel que ele designou para elas. Além disso, nas sociedades budistas asiáticas, as mulheres nesses papéis alternativos não recebem a mesma reverência das comunidades leigas que as *bhikkhunīs* poderiam inspirar, raramente

assumem papéis de liderança ou orientação em atividades religiosas e sociais, e permanecem à margem, muitas vezes tímidas e autoconscientes.

Dessa forma, chama a atenção o impedimento imposto às mulheres de alcançar a ordenação plena como *bhikkhunīs*, um status que permitiria o envolvimento completo e autêntico com o caminho monástico conforme estabelecido pelo Buda. Isso reflete uma incongruência entre os princípios originais do budismo – que não discriminavam potencial espiritual com base em gênero – e as práticas contemporâneas em algumas tradições que ainda restringem o papel das mulheres na *saṅgha*.

Os defensores do sistema atual argumentam que substituir a ordenação plena por papéis renunciantes alternativos para mulheres não diminui suas oportunidades de avanço espiritual. No entanto, a realidade, como destacado, é que esses papéis alternativos e subordinados não satisfazem as aspirações genuínas das praticantes, nem fornecem o acesso completo às práticas e ensinamentos profundos estabelecidos pelo Buda.

A insistência em manter as mulheres em posições subordinadas não apenas as coloca em desvantagem em termos de prática religiosa, mas também afeta a percepção e o respeito que recebem das comunidades leigas. Em muitas sociedades budistas, a falta de ordenação plena para mulheres resulta em uma liderança e orientação reduzidas em atividades religiosas e serviços sociais por parte das mulheres, perpetuando uma marginalização que é incongruente com os ensinamentos budistas fundamentais sobre igualdade e compaixão. Ao não permitir que as mulheres assumam o papel completo e intencionado de *bhikkhunīs*, o budismo arrisca-se a parecer obsoleto e desalinhado com os valores contemporâneos de equidade e justiça. Portanto, é necessário reavaliar e adaptar as práticas monásticas para que reflitam não apenas a fidelidade aos textos antigos, mas também uma aplicação compassiva e razoável dos princípios budistas em um mundo que valoriza a igualdade de gênero.

5.4 O caminho da harmonia

Exploramos aprofundadamente os argumentos a favor do restabelecimento dos ordens de *bhikkhunīs* e *bhikṣuṇīs* e abordamos seus aspectos jurídicos, históricos e sociais dentro do contexto budista. Vimos como a prática inicial e as regras estabelecidas pelo Buda para a ordenação de mulheres foram adaptadas ao longo do tempo para responder a

mudanças sociais e desafios contemporâneos. A análise detalhada do *vinaya* e a aplicação de princípios de jurisprudência ajudaram a esclarecer não apenas as regras em si, mas também o espírito por trás delas, que busca facilitar a prática espiritual e manter a integridade da vida monástica.

Ao enfrentar a extinção das linhagens femininas em algumas tradições, diversas comunidades budistas demonstraram resiliência e inovação para buscar soluções que permitam a continuação ou renovação dessas ordens. A colaboração entre diferentes tradições budistas para o restabelecimento das ordens femininas é um testemunho da adaptabilidade e da relevância contínua do budismo em responder às necessidades de seus seguidores. O mundo não admite mais que a mulher seja tratada como um ser de segunda categoria e isso se reflete nas comunidades monásticas, pois é uma questão de interdependência.

O debate sobre a igualdade de gênero no budismo é uma questão de justiça social ou equidade fundamental para a integridade e autenticidade da prática budista. A inclusão de mulheres na *saṅgha* a pleno título, através da ordenação formal, não só honra as intenções originais do Buda, como também reflete o potencial do budismo para promover uma transformação pessoal e social.

Assim destacamos que a reintegração das *bhikkhunīs* na vida monástica não é apenas uma correção de um desequilíbrio histórico, mas também uma celebração do potencial para o despertar de todos os seres humanos, independentemente do gênero. A ordem de monjas, ao longo dos séculos, tem sido um pilar para mulheres que buscam a realização espiritual e um símbolo da capacidade budista de evoluir enquanto mantém sua essência e valores centrais. Portanto, o restabelecimento das ordens de *bhikkhunīs* e *bhikṣuṇīs* não é apenas sobre o acesso das mulheres ao monasticismo, mas também sobre o budismo abraçar plenamente seu potencial como uma via de libertação do sofrimento para todos. À medida que avançamos, é essencial que continuemos a dialogar, estudar e adaptar as práticas e ensinamentos budistas para garantir que eles sejam verdadeiramente inclusivos e relevantes para todos que buscam o caminho do *dharma* no mundo contemporâneo.

Considerações Finais

Durante o desenvolvimento da presente tese, foi demonstrado o caráter de reformador social do Buda. Aqueles que discordam que o Buda foi um reformador argumentam que as transformações propostas por ele ocorreram dentro da sua comunidade, enquanto ele estava vivo. Essas pessoas não compreendem a rede inter-relacional que conecta a todos, de forma que mesmo sendo reformas internas, os reis convertidos ao budismo foram influenciados e passaram a adotar leis mais compassivas, sem, no entanto, abolir o sistema de castas. Contudo, dentro da comunidade do Buda, o sistema de castas foi abolido e as mulheres conquistaram direitos que seriam impossíveis fora desta comunidade. Havia naquela época uma igualdade de gênero.

No entanto, logo que o Buda faleceu, essas conquistas foram ameaçadas. Já no Primeiro Concílio, o machismo da sociedade e seu patriarcado adotam medidas contra as mulheres e elas não foram convidadas a participarem desse evento cuja função era escrever todo o cânone. O budismo se expandiu, chegou a mais países do continente asiático e foram estabelecidas comunidades monásticas tanto feminina quanto masculinas, mas, séculos depois, devido ao domínio de uma visão patriarcal sob o modelo social budista, a comunidade feminina experimentou um declínio e desapareceu em muitos países. Na prática, das 18 escolas originárias, somente em uma o monasticismo feminino permaneceu intacto que é a Tradição Dharmagupta, presente na China.

Atualmente, existe contemporaneamente um movimento para restabelecer essas ordens. As mulheres desejam reaver os seus direitos que foram concedidos pelo Buda. Esse processo de restabelecimento enfrenta diversos obstáculos, pois vozes contrárias ressoam para impedir que isso aconteça, enquanto há também aqueles(as) que o apoiam. A discussão dessa pesquisa começou pela ideia de que existia uma igualdade de gênero durante o período em que o Buda estava vivo e, a partir disso, se buscou responder à questão sobre as razões e motivações das mulheres para lutarem pelo restabelecimento do ordenamento feminino budista.

No desenvolvimento da pesquisa, na minha hipótese, o resgate do ordenamento feminino na atualidade é uma questão de interdependência, uma vez que o desenvolvimento pleno do *dharma* necessita da comunidade quádrupla – que inclui:

leigos e leigas, monges e monjas. Essa base fica incompleta sem a ordem feminina e compromete a manutenção do *dhama*. Para entender por que esse direito das mulheres está sendo resgatado, percorremos um caminho desenvolvido em cinco capítulos.

No capítulo primeiro, a mulher é um risco, abordamos a condição das mulheres no budismo, destacando a tensão entre os ideais de equanimidade espiritual e a prática institucional que historicamente marginalizou as mulheres. Foram exploradas as contradições entre os textos canônicos – que afirmam a capacidade das mulheres de alcançar altos estágios espirituais – e a realidade prática – na qual a influência patriarcal limitou a participação feminina. Também foi explorada a definição de uma monja, mostrando que a amplitude da classificação evidencia um fluxo de possibilidades além da opção atual de valorizar apenas o ordenamento por meio de ritual que enfatiza o papel da tradição como detentora exclusiva do direito aos votos monásticos.

No segundo capítulo, as monjas ao redor do mundo, abordamos a marginalização histórica das mulheres no budismo e em outros contextos, mostrando uma coexistência entre mulheres ordenadas e não ordenadas e destacando a trajetória da Sakyadhita International Association of Buddhist Women como exemplo de luta por igualdade. Foi discutido o patriarcado como cercador do acesso às posições de liderança no budismo, em especial apresentando as ordens femininas de mulheres sem ordenamento, como as *mae chi* na Tailândia. Mas também houve avanços, como o título de *geshema* para monjas tibetanas, apesar de ocorrerem lentamente. Há indícios de uma rede inter-relacional que busca restabelecer o direito das mulheres e devolver o status que elas haviam conquistado ao tempo do Buda. A importância do empoderamento feminino foi ressaltada, enfatizando a necessidade de promover a igualdade de gênero em todos os âmbitos. Essa igualdade mostra a coexistência entre passado, presente e futuro, assim, a luta feminina resgata o papel das mulheres que lhes foi negado pelo patriarcado através da autoridade da tradição.

No quarto capítulo, é melhor não, abordamos os argumentos contrários ao restabelecimento das ordens de monásticas femininas que revelaram um confronto entre a preservação rígida do *vinaya* e a necessidade de adaptação às mudanças sociais e culturais, assim, a autoridade da tradição surge como um forte argumento pelo cerceamento das mulheres. Três argumentos principais foram analisados: o legalista, a relutância histórica do Buda e a ideia de que condições monásticas adaptadas seriam “melhores” para as mulheres. A análise mostrou a essência do budismo como prática de libertação e destacou a importância de reconhecer a igualdade de gênero e adaptar as estruturas monásticas.

As vozes contrárias ao ordenamento feminino não são fortes o suficiente para impedir o ordenamento feminino. Aos poucos, as mulheres estão buscando o ordenamento e são inspirações às demais. Por meio de uma rede inter-relacional, o monasticismo está se tornando uma fonte de inspiração como modelo de desenvolvimento espiritual. As pioneiras são inspiradas pelo modelo masculino, mas, ao conseguirem seus próprios ordenamentos, passam a ser a fonte de inspiração.

Por isso, o trabalho ficaria incompleto sem estas vozes. Assim, no quarto capítulo, as vozes no silêncio, trouxemos a análise de trechos de cinco entrevistas de monjas plenamente ordenadas, sendo quatro da Tradição Geluk e uma da Tradição Theravāda. O capítulo destacou as experiências das monjas: Bhikṣuṇī Thubten Chodron, Bhikṣuṇī Thubten Damcho, Lobsang Drolma, Lobsang Lhamo e Bhikkhunī Bodhicitta, evidenciou a busca pela igualdade no budismo e mostrou a coexistência entre tradição e contemporaneidade. As narrativas dessas mulheres mostram determinação e fé, transcendendo questões pessoais e abordando desafios universais de gênero e poder. Além disso, suas histórias mostram que dentro do *dharma* há um fluxo único de desenvolvimento que transcende as questões de gênero, mesmo que nas estruturas monásticas o patriarcado seja o maior desafio. A luta pelo ordenamento feminino é apresentada não apenas como uma busca por status igualitário, mas também por dignidade e respeito.

Como existem mulheres que se ordenaram, é necessário conhecer a fundamentação que torna isso possível, assim, no quinto capítulo, a restauração da harmonia, exploramos os argumentos a favor do restabelecimento das ordens monásticas, abordando seus aspectos jurídicos, históricos e sociais. A análise detalhada do *vinaya* e os princípios de jurisprudência mostraram a adaptabilidade das regras budistas ao longo do tempo, mostrando que a autoridade da tradição apresenta uma flexibilidade. Diversas comunidades budistas demonstraram resiliência para buscar soluções para a continuidade das linhagens femininas. Como o futuro da manutenção dos ensinamentos é interdependente, a comunidade feminina faz parte dessa equação.

Por isso, a inclusão das mulheres na *saṅgha* é fundamental para a integridade da prática budista, honra as intenções do Buda e promove a igualdade de gênero. O restabelecimento das ordens femininas celebra o potencial para o despertar de todos os seres, refletindo a capacidade do budismo de evoluir mantendo seus valores centrais. A autoridade da tradição é o elemento de mudança, pois aqueles(as) que compreendem a

interdependência são capazes de perceber a necessidade desse processo de restabelecimento.

Por mais que o budismo no Brasil represente menos de 1% da população, o debate pelo restabelecimento da ordem feminina e as questões das lutas por equanimidade dentro das ordens ecoam em outras tradições religiosas. Por exemplo, na história de Cristo, quando ele aparece após sua crucificação, o faz primeiro às mulheres, mas elas não são contadas como parte de seus apóstolos. As ordens femininas católicas também sofrem com menos recursos e por conseguinte causa uma formação precária de seus membros. Então essa pesquisa pode ecoar como uma inspiração.

Não somente no campo religioso esses exemplos de superação podem render frutos, pois as mulheres em muitos (senão em todos) os campos da vida social estão em desvantagem com seus pares masculinos, assim, pode acontecer da mesma forma que o Buda, ele promoveu reformas em sua comunidade que, devido ao fluxo inter-relacional, posteriormente reverberaram em sua sociedade. As monjas budistas podem inspirar outras mulheres – inclusive em seus locais de trabalho, família e outros campos – a lutarem por condições iguais. O exemplo que essa pesquisa traz é um elemento transformador da sociedade.

O próprio campo budista também pode se beneficiar da pesquisa, tanto nacionalmente como internacionalmente. O benefício está em proporcionar uma expansão do budismo em território nacional, mostrando que essa espiritualidade está aberta a oportunidades para as mulheres – como, por exemplo, a Associação Buddha-Dharma que possui mais monjas do que monges e tem mais professoras reconhecidas do que professores em seu quadro, evidenciando um ponto de resistência. Também afeta internacionalmente porque se junta a outras pesquisas, com o diferencial de reunir as vozes contra, a favor e dialogar com as mulheres que são exemplos de superação.

A questão norteadora desta pesquisa foi que o resgate do ordenamento feminino na atualidade não pode ser freado, pois vivemos em um tempo em que a igualdade de gênero é uma busca em muitas sociedades. As vozes ouvidas mostram que a autoridade de tradição não é utilizada apenas como argumentos pelo silenciamento, mas que elas também são os argumentos da viabilização desse caminho de igualdade. Estabelece-se um fluxo inter-relacional que não pode ser parado, pois a cada momento mais mulheres são inspiradas pelas histórias de suas predecessoras e passam a desejar entrar no monasticismo e ter as mesmas oportunidades de seus pares masculinos.

Esta pesquisa inaugura o debate em torno do monasticismo feminino budista no Brasil e abre espaço para seu aprofundamento, uma vez que pouco das vozes das monjas. Além disso, por ser um assunto que está em debate campo internacional, espera-se que novas vozes surjam seja apoiando o movimento ou argumentando contra ele. Afinal, novas pesquisas podem ampliar esse debate.

São necessários mais exemplos femininos dentro das comunidades, com a tradução para o português das hagiografias das mulheres, o que mostrará que no passado elas já possuíam igualdade e alcançaram realizações notáveis, assim como seus pares masculinos. Também é preciso ampliar os exemplos atuais, pois existem poucas biografias das mulheres da atualidade e obras de autoras femininas em comparação à produção masculina. Quando uma mulher adquire a capacidade de ensinar outra mulher, elas foram uma rede de desenvolvimento e autonomia. Como esse material já é pouco internacionalmente, tratando-se da língua portuguesa, torna-se menor ainda, por isso, precisamos fornecer oportunidades em nossa língua.

Referências

Ahiṃsakasutta, Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/sn7.5/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Ahiṃsakasutta. Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/sn7.5/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Akkhaṇasutta, Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/an8.29/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Akkhaṇasutta, Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/an8.29/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

ANĀLAYO, Bhikkhu. **On the Bhikkhunā Ordination Controversy**. Sem data II. Disponível em: <https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/5-personen/analayo/bhikkhuni-controversy.pdf>. Acesso em: jan. 2024.

ANĀLAYO, Bhikkhu. **The controversy on Bhikkhuni Ordination**. Gotamī Vihāra Society, 2014. Disponível em: <https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/5-personen/analayo/controversy-with-translations.pdf>. Acesso em: jan. 2024.

ANĀLAYO, Bhikkhu. **The Four Assemblies in Pāli Buddhism**. Buddhismuskunde. Hamburg, sem data. Disponível em: <https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/5-personen/analayo/fourassemblies1.pdf>. Acesso em: jan. 2024.

ANĀLAYO, Bhikkhu. **The Theravāda Vinaya and Bhikkhunī Ordination**. Buddhismuskunde. Hamburg, sem data. Disponível em: <https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/5-personen/analayo/theravadavinaya.pdf>. Acesso em: jan. 2024.

ANĀLAYO, Bhikkhu. **The validity of bhikkhunī ordination by bhikkhus only, according to the Pāli Vinaya**. Buddhismuskunde. Hamburg, 2017. Disponível em: <https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/5-personen/analayo/validity.pdf>. Acesso em: jan. 2024.

ĀNANDAJOTI, Bhikku. **The Great Chapter: Vinaya Mahākhandhaka sections 1-4**, 2014. Disponível em: <https://ancient-buddhist-texts.net/English-Texts/Great-Chapter/Great-Chapter.pdf>. Acesso em: jan. 2024.

ANDRADE FILHO, Antônio; DUNNINGHAM, Wiliam Azevedo. A doença de Alzheimer. **Revista Brasileira de Neurologia e Psiquiatria**, v. 20, n. 1, 2016. Disponível em: <https://www.revneuropsi.com.br/rbnp/article/download/192/82>. Acesso jun. 2024.

Aṅgulimālasutta, Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em:

<https://suttacentral.net/mn86/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Āṅgulimālasutta. Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/mn86/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Anurādhāsutta, Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/sn44.2/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Anurādhāsutta. Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/sn44.2/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Arahantasutta, Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/sn22.76/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Arahantasutta, Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/sn22.76/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

ARIYA VIHARA. **Ordination.** Ariya Vihara 2024. Disponível em: <https://ariyavihara.org/ordination/>. Acesso em: jan. 2024.

Asekhasutta, Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/an5.108/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Asekhasutta. Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/an5.108/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

ASHIWA, Yoshiko. The Revival of Nun Ordination of the Theravada Tradition in Sri Lanka: A Landscape of the Culture in the Contemporary World. **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, University of London, v. 70, n. 3, p. 611-630, 2007. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/43610995>. Acesso em: jan. 2024.

AŚVAGHOṢA, Badanthacarya. **The Buddha-Carita, or The Life of Buddha.** Edward B. Cowell (tradução), 1995. Disponível em: <https://www.ancient-buddhist-texts.net/Texts-and-Translations/Buddhacarita/Buddhacarita.pdf>. Acesso em: jan. 2024.

BERZIN, Alexander. **Buda e os eventos políticos de seu tempo.** Study Buddhism, 2010. Disponível em: <https://studybuddhism.com/pt/estudos-avancados/historia-e-cultura/obudismo-na-india/buda-e-os-eventos-politicos-de-seu-tempo>. Acesso em: jan. 2024.

Bhayasutta, Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. <https://suttacentral.net/an8.56/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Bhayasutta. Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/an8.56/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Bhikkhunī Vibhaṅga, Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500, SuttaCentral, 2005 <https://suttacentral.net/pitaka/vinaya/pli-tv-vi/pli-tv-bi-vb?lang=en>. Acesso em: jan. 2024.

Bhikkhunī Vibhaṅga. Bhikkhu Brahmali (tradução). SuttaCentral, 2021. Disponível em: <https://suttacentral.net/pitaka/vinaya/pli-tv-vi/pli-tv-bi-vb?lang=en>. Acesso em: jan. 2024.

Bhikkhunikkhandhaka, Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/pli-tv-kd20/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin#pli-tv-kd20:2.1.0>. Acesso em: jan. 2024.

Bhikkhunikkhandhaka. Bhikkhu Brahmali (tradução). SuttaCentral, 2021. Disponível em: <https://suttacentral.net/pli-tv-kd20/en/brahmali?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

BODHI, Bhikkhu. **Bhikkhu Bodhi on Bhikkhunī Ordination I**. Gotami Vihara Society Malasya, 2011a. Disponível em: <https://snfwrenms.wordpress.com/2011/08/17/bhikkhu-bodhi-on-bhikkhuni-ordination-1/>. Acesso em: jan. 2024.

BODHI, Bhikkhu. **Bhikkhu Bodhi on Bhikkhunī Ordination II**. Gotami Vihara Society Malasya, 2011b. Disponível em <https://snfwrenms.wordpress.com/2011/08/24/bhikkhu-bodhi-on-bhikkhuni-ordination-ii/>. Acesso em: jan. 2024.

BODHI, Bhikkhu. **Bhikkhu Bodhi on Bhikkhunī Ordination III**. Gotami Vihara Society Malasya, 2011c. Disponível em <https://snfwrenms.wordpress.com/2011/09/07/bhikkhu-bodhi-on-bhikkhuni-ordination-iii/>. Acesso em: jan. 2024.

BODHICITTA, Bhikkhuni. **Ven. Bodhicitta: Giving up a career to be a Bhikkhuni**. Gotami Vihara Society Malasya, 2012. Disponível em: <https://snfwrenms.wordpress.com/2012/06/18/ven-bodhicitta-giving-up-a-career-to-be-a-bhikkhuni/#more-982>. Acesso em: jan. 2024.

BONI, Valdete; QUARESMA, Sílvia Jurema. **Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em ciências sociais**. Em Tese, Florianópolis, v. 2, n. 1, p. 68-80, jan. 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/emtese/article/view/18027>. Acesso em 1 abril 2019. Acesso em: jan. 2024.

BRASIL, Presidência da República. **LEI Nº 13.104, DE 9 DE MARÇO DE 2015**. 2015 disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/113104.htm. Acesso em: jan. 2024.

Byams pa dga' ldan gnam du skye ba blangs pa'i mdo. The Sūtra on Maitreya's Birth in the Heaven of Joy. Dharmachakra Translation Committee (tradução). Online publication. 84000: Translating the Words of the Buddha, 2024. Disponível em: <https://read.84000.co/translation/toh199.html>. Acesso em: jun. 2024.

Caṅkīsutta, Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/mn95/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Caṅkīsutta. Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/mn95/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Catutthasāriputtakotṭhikasutta. Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/sn44.6/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Chabbisodhanasutta, Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/mn112/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Chabbisodhanasutta. Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/mn112/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

CHEHAB, Ana Cláudia. Sofrimento psíquico no trabalho escravo: contribuições da psicodinâmica do trabalho. **Revista do Tribunal Regional do Trabalho da 10ª Região**, v. 21, n. 1, 2017. Disponível em: <https://revista.trt10.jus.br/index.php/revista10/article/view/126>. Acesso em: jun. 2024.

CHEN, Chiung Hwang, Feminist Debate in Taiwan's Buddhism: The Issue of the Eight Garudhammas. **Journal of Feminist Scholarship**, 2011. Disponível em: <https://digitalcommons.uri.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1011&context=jfs>. Acesso em: jan. 2024.

CHODROEN, Bhikshuni Tubten. **Biography.** Tubten Chodroen, 2024. Disponível em: <https://thubtenchodron.org/biography/>. Acesso em: jan. 2024.

CHÖDRÖN, Gelongma Karma Migme. **Maha Prajnaparamita Sastra: Part 3 - Morality of the śikṣamāṇā.** Wisdom Library, 2001. Disponível em: <https://www.wisdomlib.org/buddhism/book/maha-prajnaparamita-sastra/d/doc225330.html>. Acesso em: jan. 2024.

CHUNG, Young. **A Buddhist View of Women: A Comparative Study of the Rules for Bhikṣuṇīs and Bhikṣus Based on the Chinese Prātimokṣa.** Journal of Buddhist Ethics. 1999. Disponível em: <http://kusala.online-dhamma.net/%E6%96%87%E5%AD%97%E8%B3%87%E6%96%99%E5%8D%97%E5%82%B3%E4%BD%9B%E6%95%99%E5%9C%96%E6%9B%B8%E9%A4%A8%20Theravada%20Buddhism%20E->

Library/054%20%E9%9B%9C%E8%AA%8C%20Magazine/Journal%20of%20Buddhist%20Ethics/JBE/www.jbe.gold.ac.uk/6/chung991.pdf. Acesso em: jan. 2024.

COAKLEY, Eneli R. **Women in vajrayāna buddhism - the embodiment of wisdom and enlightenment in traditionally male Oriented buddhism**. A Thesis submitted to the Faculty of The School of Continuing Studies and of The Graduate School of Arts and Sciences in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in Liberal Studies. Disponível em: https://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/557694/Coakley_georgetown_0076M_11960.pdf. Acesso em : jan. 2024.

COLLINS, Steven; MCDANIEL, Justin. Buddhist 'nuns' (mae chi) and the teaching of Pali in contemporary Thailand. **Journal of the American Academy of Religion**, v. 73, n. 2, p. 329-356, jun. 2005. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40926533>. Acesso em: jan. 2024.

Cūḷavedallasutta, Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/mn44/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Cūḷavedallasutta. Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/mn44/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

DAMCHO, Bhikkuni. **08-07-16 Planning for Ordination**. Sravasti Abbey, 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=v92GQ33klF0>. Acesso em: jan. 2024.

DELPHY, Christine. **O inimigo principal: a economia política do patriarcado**. Revista Brasileira de Ciência Política, n 17, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0103-335220151704>. Acesso em: jan. 2024.

DHAMMANANDA, Bhikkhuni. **Entrevista de Dhammananda no congresso Sakyadhita SP**. Sakyadhita São Paulo. São Paulo, 2023.

Dīghajāṇusutta, Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/an8.54/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Dīghajāṇusutta. Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/an8.54/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

DORJEE, Tenzin. **Rigzin, Tsewang. South Asia's Tibetan Refugee Community Is Shrinking, Imperiling Its Long-Term Future**. Migration Policy Institute. Disponível em: <https://www.migrationpolicy.org/article/tibetan-refugees-india>. Acesso em: jan. 2024.

Dutiyaāhuneyyasutta, Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em:

<https://suttacentral.net/an8.58/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Dutiyaāhuneyyasutta. Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/an8.58/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Dutiyaṭṭhārasutta, Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/an8.60/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Dutiyaṭṭhārasutta. Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/an8.60/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Dutiyasāriputtakotṭhikasutta, Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/sn44.4/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Dutiyasāriputtakotṭhikasutta. Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/sn44.4/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Ekagāmantara Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/pli-tv-bi-vb-ss3/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Ekagāmantara. Bhikkhu Brahmali (tradução). SuttaCentral, 2021. Disponível em: <https://suttacentral.net/pli-tv-bi-vb-ss3/en/brahmali?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

FRANÇA, Nirvana de Oliveira Moraes Galvão de. **GURUDHARMAS: Processos de construção e corrupção do cânon referente às obrigações de monjas budistas iniciantes.** 2020. 160 f. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2020.

FRANÇA, Nirvana. CHINAGLIA, Magda. **Uma reflexão sobre o empoderamento da mulher a partir da experiência de um retiro de meditação budista.** Mandrágora. 2022. Disponível em: https://www.academia.edu/95118614/UMA_REFLEX%C3%83O_SOBRE_O_EMPODERAMENTO_DA_MULHER_A_PARTIR_DA_EXPERI%C3%80NCIA_DE_UM_RETIRO_DE_MEDITA%C3%87%C3%83O_BUDISTA. Acesso em: mar. 2024.

FRANÇA, Nirvana. Mulheres budistas como líderes e professoras: O Brasil, dezoito anos depois. **Coisas do Gênero: revista de estudos feministas em teologia e religião**, S. l., v. 8, n. 1, 2022. Disponível em: <http://revistas.est.edu.br/index.php/genero/article/view/1653>. Acesso em: jan. 2024.

FRANÇA, Nirvana. Mulheres budistas como líderes e professoras: O Brasil, dezoito anos depois. **Coisas do Gênero**, v. 8, n. 1, p. 101-112. 2022 Disponível em <http://revistas.est.edu.br/index.php/genero/article/view/1653>. Acesso em: jan. 2024.

FRANÇA, Nirvana. O momento da pesquisa sobre o budismo no Brasil: como estamos 15 anos depois. **Debates Do NER**, Ano 22, n. 42. 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/1982-8136.126541>. Acesso em: jan. 2024.

FRANÇA, Nirvana. **Sufrimento, origem, cessação e caminho**: uma análise do Dhammacakkapavatanasutta. Valinhos, Buda, 2024.

GOTAMI VIHARA SOCIETY MALASYA. **First Theravada Nuns Centre established in Malaysia**. 2012. Disponível em: <https://snfwrenms.wordpress.com/2012/06/06/first-theravada-nuns-centre-established-in-malaysia/>. Acesso em: jan. 2024.

Gotamisutta, Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasā 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/an8.51/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Gotamisutta. Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/an8.51/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

GROSS Rita. **Mulheres budistas como líderes e professoras**. Revista Estudos Feministas, v. 13, n. 2, maio 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2005000200015>. Acesso em : jan. 2024.

GROSS, Rita. **Buddhism beyond gender: liberation from attachment to identity** introduction by Judith Simmer-Brown. First Edition. Boulder: Shambhala, 2018.

GROSS, Rita. Mulheres budistas como líderes e professoras. **Revista Estudos Feministas**, v. 13, n. 2, p. 415-423, maio 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/Hs7Ph3m5H9sptt8PZww7V7c/#>. Acesso em: jan. 2024.

HALAFOFF, Ann; TOMALIN, Emma. **Bhikkhuni Ordination and Digital Activism in TSOMO**, Karma Lakshe. Contemporary Buddhist Women Contemplation, Cultural Exchange, & Social Action. Hong Kong: Sakyadhita, 2017. Disponível em: <https://digital.sandiego.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1005&context=thrs-faculty>. Acesso em : jan. 2024.

HOLT, John Clifort. **Discipline: The canonical Buddhism of the Vinayapitaka**. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers, 1999.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2010**: resultados gerais da amostra - Religião. 2010. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pesquisa/23/22107>. Acesso em: jan. 2024.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Mulheres dedicam mais horas aos afazeres domésticos e cuidado de pessoas, mesmo em situações ocupacionais iguais a dos homens**. Brasília, Estatísticas Sociais, 2019. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de->

noticias/releases/24266-mulheres-dedicam-mais-horas-aos-afazeres-domesticos-e-cuidado-de-pessoas-mesmo-em-situacoes-ocupacionais-iguais-a-dos-homens. Acesso em: 12 ago. 2022.

IZZATY, Fadhila; MUGIYONO; HERWANSYAH. **Bhikkhuni and Gender Equality in the Vihara Dharmakirti Palembang**. Al-Adyan: Journal of Religious Studies, v. 2, n. 2, dez. 2021. Disponível em: <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://ejournal.uinib.ac.id/jurnal/index.php/aladyan/article/download/3402/pdf&ved=2ahUKEwijaTu1d6GAxWWIrkGHRQbDz0QFnoECA8QAQ&usg=AOvVaw2afpJZNvvFhQFDwED19ULm>. Acesso em: jan. 2024.

JUTIMA, Ani. **Full Ordination for Nuns Restored in Sri Lanka**. Insight Journal. Barre Center for Buddhist Studies. 2002. Disponível em: <https://www.buddhistinquiry.org/article/full-ordination-for-nuns-restored-in-sri-lanka/>. Acesso em: jan. 2024.

Khemāsutta, Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/sn44.1/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Khemāsutta. Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/sn44.1/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Kimilasutta. Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018b. Disponível em: <https://suttacentral.net/an6.40/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

KIPLING, Rudyard. The White Man's Burden. **McClure's Magazine**, v. 12, n. 4, 1899. Disponível em: https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://anthologydev.lib.virginia.edu/work/Kipling/kipling-burden.pdf&ved=2ahUKEwil14SgrCGAxWmLLkGHTEID0kQFnoECDYQAQ&usg=AOvVaw3QB1WNxO_s_HAVAZa9o2HN. Acesso em: jan. 2024.

KOPPENDRAYER, Khan; FENN, Mavis. **Sakyadhita: Buddhist Women in a Transnational Forum**. Nalanda College Buddhist Studies. 2006. Disponível em: https://thecjbs.org/wp-content/uploads/2018/02/Sakyadhita_Buddhist-Women-in-a-Transnational-Forum_Koppedrayer-and-Fenn.pdf. Acesso em: jan. 2024.

Kutūhalasālāsutta. Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/sn44.9/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Lakkhaṇasutta, Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/dn30/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Lakkhaṇasutta. Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/dn30/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Lalitavistara. The Dharmachakra Translation Committee (tradução). 84000. 2013. Disponível em: <https://read.84000.co/translation/toh95.html>. Acesso em: jan. 2024.

LANDESMAN, Susan. **O tantra de Tara: texto ritual fundamental de Tara, Parte I, o tantra raiz.** Patrícia G P Tsai (tradução). Valinhos: Associação Buddha-Dharma, 2022.

LEE, Venerable Xian. **In the Footsteps of the Buddha: A Malaysian Bhikshuni's Journey into Nunhood.** International Buddhist College, 2024. Disponível em: <https://ibc.ac.th/en/news/footsteps-buddha-malaysian-bhikshunis-journey-nunhood>. Acesso em: jan. 2024.

LUCHSINGER, Luchsinger; QUAN, Andy. **Empowering Women, Building Sustainable Assets: Strengthening the depth of gender lens investing across asset classes.** New York. United Nations Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women. 2024. Disponível em: <https://www.weps.org/sites/default/files/2024-02/Empowering-women-building-sustainable-assets.pdf>. Acesso em: mar. 2024.

LUIZ, Cláudio Manoel; DOMINGOS, Luiz; DAVICO, Clarissa; SANTOS, Maila. Sofrimento psíquico, envelhecimento e finitude. **Revista científica da FASF**, v. 6, 2021. Disponível em: <https://revistavalore.emnuvens.com.br/valore/article/view/1022>. Acesso em: jun. 2024.

Mahāparinibbānasutta. Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/dn16/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Mahāparinibbānasutta. Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/dn16/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Mahāvachhasutta, Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/mn73/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Mahāvachhasutta. Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/mn73/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Manussaviggaha, Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/pli-tv-bu-vb-pj3/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Manussaviggaha. Bhikkhu Brahmali (tradução). SuttaCentral, 2021. Disponível em: <https://suttacentral.net/pli-tv-bu-vb->

pj3/en/brahmali?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin. Acesso em: jan. 2024.

MARQUES, Tattiane Yu Borgues. **Buda Tārā: surgimento, transformação e permanência da centralidade de um ícone feminino no budismo tibetano Geluk.** Dissertação de Mestrado em Ciências da religião. Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2022.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Cadernos de Atenção Básica n26. Saúde Sexual e Reprodutiva.** Brasília, DF, 2013.

Moggallānasutta, Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/sn44.7/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Moggallānasutta. Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/sn44.7/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

MONTEIRO, Joaquim. **As bases filosóficas do budismo chinês.** Campinas: Phi, 2020.

NĀGĀRJUNA, Acharya. **Nagarjuna and the Eight Worldly Concerns.** Padmakara Translation Group (tradução). Tibetanlanguage, 2023. Disponível em: <https://www.tibetanlanguage.org/wp-content/uploads/2023/06/The-Eight-Worldly-Concerns.pdf>. Acesso em: jan. 2024.

Ovādasutta, Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/an8.52/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Ovādasutta. Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/an8.52/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Pamādādivagga, Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/an1.82-97/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Pamādādivagga. Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/an1.82-97/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Pāsādikasutta, Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/dn29/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Pāsādikasutta. Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/an1.82-https://suttacentral.net/dn29/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Paṭhamaāhuneyyasutta. Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/an8.57/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Paṭhamaāhuneyyasutta. Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/an8.57/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Paṭhamapuggalasutta, Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/an8.59/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Paṭhamapuggalasutta. Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/an1.82-https://suttacentral.net/an8.59/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Paṭhamasāriputtakotṭhikasutta, Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500; SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/sn44.3/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Paṭhamasāriputtakotṭhikasutta Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/sn44.3/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

PAYUTTO, Phra (Bhikkhu); SEEGER, Martin. **Arriving at the Noble Realm Awakened Women: Surpassing Great Brahma.** Robin Moore (tradução). Peeranuch Kiatsommart, 2020. Disponível em: https://www.watnyanaves.net/uploads/File/books.p.df/716-Awakened_Women_Surpassing_Great_Brahma_%E2%80%93_The_Origin_of_the_Enlightened_Assembly.pdf. Acesso em : jan. 2024.

PAYUTTO, Phra (Bhikkhu); SEEGER, Martin. **The Buddhist Discipline in Relation to Bhikkhunis.** Wat Nyanavesakavan, 2013. Disponível em: <https://www.watnyanaves.net/uploads/File/books.p.df/the-buddhist-discipline-in-relation-to-bhikkhunis-questions-and-answers-phra-payutto-and-dr-martin-seeger.pdf>. Acesso em: jan. 2024.

PEWRESEARCH **Women more likely than men to affiliate with a religion,** pewresearch 2016. Disponível em: <https://www.pewresearch.org/religion/2016/03/22/women-more-likely-than-men-to-affiliate-with-a-religion/>. Acesso em: jan. 2024.

PEWRESEARCH. **The Global Religious Landscape: Buddhists**. Pewresearch, 2012. Disponível em: <https://www.pewresearch.org/religion/2012/12/18/global-religious-landscape-buddhist/>. Acesso em: jan. 2024.

PLACZEK, Jim. **Fully Ordained Nuns in Theravada Buddhism**. Asia Pacific Memo, 2011. Disponível em: <https://apm.iar.ubc.ca/fully-ordained-nuns-theravada-buddhism/>. Acesso em: jan. 2024.

RAO, Malati. **The Geshema is born**. Documentário. 100 min. Índia: PBTS, 2023.

RHUDE, Kristifer. **The Ordination of Nuns in Sri Lanka**. Harvard Divinity Scholl, 2024. Disponível em: <https://rpl.hds.harvard.edu/religion-context/case-studies/gender/ordination-nuns-sri-lanka>. Acesso em: jan. 2024.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Editora Letramento, 2017.

Saddhammappatirūpakasutta, Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/sn16.13/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Saddhammappatirūpakasutta. Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/sn16.13/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Saṅkhittasutta. Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/an8.53/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Saṅkhittasutta. Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/an8.53/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Saṅcicca, Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/pli-tv-bu-vb-pc61/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Saṅcicca. Brahmali (tradução). SuttaCentral, 2021. Disponível em: <https://suttacentral.net/pli-tv-bu-vb-pc61/en/brahmali?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Sandakasutta, Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/mn76/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Sandakasutta. Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/mn76/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

SEEGER, Martin. **The Fragmentary History of Female Monasticism in Thailand: Community Formation and Development of Monastic Rules by Thai Mae Chis.** Religions, v. 13, n. 11, 2022. Disponível em: <https://www.mdpi.com/journal/religions>.

Sekhasutta, Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/sn48.53/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin#6.1>. Acesso em: jan. 2024.

Sekhasutta. Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/sn48.53/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

SILK, Jonathan A. “**Vinayas,**” in **Brill’s Encyclopedia**, v. 1, p. 60-87. Leiden: Brill, 2015. Disponível em: https://www.academia.edu/24744505/_Vinayas_in_Brill_s_Encyclopedia_of_Buddhism. Acesso em: jan. 2024.

SINH, Ninh Thị. **The Rise of Vietnamese Nuns: Views from the Buddhist Revival Movement (1931-1945).** Religions, v. 13, n. 12. 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.3390/rel13121189>. Acesso em: jan. 2024.

Somāsutta. Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/sn5.2/en/bodhi?lang=en&reference=none&highlight=false>. Acesso em: jan. 2024.

Somāsutta, Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/sn5.2/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

SOUZA, Sandra Duarte. **Verbete Patriarcado / Matriarcado.** In: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio. Dicionário da Ciência da Religião. São Paulo: Paulus, p. 719-726, 2022.

Śrīmahādevīvyākaraṇa, The Prophecy of Śrī Mahādevī. Sakya Pandita Translation Group (tradução). Online publication. 84000: Translating the Words of the Buddha, 2024. Disponível em: <https://read.84000.co/translation/toh193.html>. Acesso em: jun. 2024.

SUJATO, Bhikkhu. **Ajahn Brahm on why he was excommunicated.** Sujato’s Blog. 2009. Disponível em: <https://sujato.wordpress.com/2009/11/07/ajahn-brahm-on-why-he-was-excommunicated/>. Acesso em: jan. 2024.

SUJATO, Bhikkhu. **Bhikkhuni Vinaya Studies:** research & reflections on monastic discipline for Buddhist nuns. Australia, Santipada, 2012.

SUJATO, Bhikkhu. **Ordenação de monjas por monges.** Venerable Thubten Choren. 2008. Disponível em: <https://thubtenchodron.org/pt/2008/05/pali-scripture-bhikkhuni-ordination/>. Acesso em: jan. 2024.

SuttaCentral. **New Concise Pali-English Dictionary**, compiled by SuttaCentral from Buddhadatta's Concise Pali-English Dictionary, updated and corrected from Margaret Cone's Dictionary of Pali. Sem data.

SWANEPOEL, Elizabeth. **The Startling Phenomenon of the Western Tibetan Buddhist Nun: The Challenges Faced by Western Nuns in the Tibetan Buddhist Tradition Living Outside the Traditional Tibetan Buddhist Regions**. Journal for the Study of Religion, v. 29, n. 1, 2016. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/24805710>. Acesso em: jan. 2024.

TATHAALOKA, Bhikkhunī. **Mining for God**. Alokavihara, 2013. Disponível em: <https://alokavihara.org/wp-content/uploads/2013/07/ayyatathaaloka-miningforgold-2007.pdf>. Acesso em: jan. 2024.

Tatīyasāriputtakotṭhikasutta, Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/sn44.5/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Tatīyasāriputtakotṭhikasutta. Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/sn44.5/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

ṬHĀNISSARO, Bhikkhu. **The Buddhist Monastic Code I: The Pratimokkha Rules Translated & Explained** by Ṭhānissaro Bhikkhu. Metta Forest Monastery. 2001. Disponível em: <https://www.accesstoinsight.org/lib/authors/thanissaro/bmc1.pdf>. Acesso em: jan. 2024.

ṬHĀNISSARO, Bhikkhu. **The Buddhist Monastic Code II: The Khandhaka Rules Translated & Explained** by Ṭhānissaro Bhikkhu. Metta Forest Monastery. 2001. Disponível em: <https://www.accesstoinsight.org/lib/authors/thanissaro/bmc2.pdf>. Acesso em: jan. 2024.

THAT, Le Manh. **On the History of Buddhist Nun Order in Vietnam**. International Congress on Buddhist Women's Role Sangha Bhikshuni Vinaya and Ordination Lineages. Hamburg, 2007. Disponível em: <https://www.congress-on-buddhist-women.org/110.0-&L=486.html>. Acesso em: jan. 2024.

Theragāthā. Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2014. Disponível em: <https://suttacentral.net/pitaka/sutta/minor/kn/thag?lang=en>. Acesso em: jan. 2024.

Therīgāthā. Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2019. Disponível em: <https://suttacentral.net/thig1.1/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Tissabrahmāsutta, Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/an7.56/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Tissabrahmāsutta. Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/an7.56/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Tomalin, Emma. The Thai Bhikkhuni Movement and Women's Empowerment. **Gender and Development**, v. 14, n. 3, Working with Faith-Based Communities, p. 385-397, nov. 2006. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20461161>. Acesso em: jan. 2024.

TSAI, Plínio Marcos (tradução). **Excertos do Lalitavistara: uma tradução dos discursos-ensinamentos.** Campinas: Associação Tendzin Gyatso, 2013.

TSAI, Plínio Marcos. **O Sermão do Grande Fundamento.** Valinhos: ATG, 2019.

TSAI, Plínio Marcos. **O Tao na modernidade: uma hermenêutica do indivíduo pela teoria de rede inter-relacional na China.** Tese de Doutorado em Ciências Sociais – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP, 2020. Disponível em: <https://philpapers.org/archive/TSAOTN.pdf>. Acesso em: jan. 2024.

TSAI, Plínio Marcos. Os elementos da rede budista-taoísta na Filosofia da Teoria de Rede Inter-relacional. **Modernos & Contemporâneos - International Journal of Philosophy.** v. 8, n. 18, 2024. Disponível em: <https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/modernoscontemporaneos/article/view/5279>. Acesso em: jul. 2024.

TSAI, Plínio Marcos. **Tratado das Dez Questões da Terra Pura.** Valinhos: ATG, 2019.

TSODROEN, Bhikṣuṇī Jampa; ANĀLAYO, Bhikkhu. **The Gurudharma on Bhikṣuṇī Ordination in the Mūlasarvāstivāda Tradition.** Journal of Buddhist Ethics, 2013. Disponível em: <https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/5-personen/analayo/gurudharma.pdf>. Acesso em: jan. 2024.

TSOMO, Karma **Lekshe.** **Sakyadhita Pilgrimage in Asia: On the Trail of the Buddhist Women's Network.** Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions, v. 10, n. 3, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1525/nr.2007.10.3.102>. Acesso em: out. 2023.

TSONGKHAPA, Lama Je. **Caminho básico a plena Despertar.** Plínio Marcos Tsai (tradução). Campinas: ATG, 2013.

TSONGKHAPA, Lama Je. **Essência do oceano de vinaya.** In Cerimônia do Uposata, Plínio Marcos Tsai (trad.) (org.). Valinhos: Associação Buddha-Dharma, 2017.

TSONGKHAPA, Lama Je. **Lamrim Chenmo,** tomo II. Plínio Marcos Tsai (tradução). Valinhos: Associação Buda, 2020.

TSONGKHAPA, Lama Je. **Os três principais aspectos do caminho.** Plínio Marcos Tsai (tradução). Campinas: ATG, 2013.

U.S. DEPARTMENT OF STATE. **2022 Report on International Religious Freedom: Malaysia.** 2022. Disponível em: <https://www.state.gov/reports/2022-report-on-international-religious-freedom/malaysia/>. Acesso em: jan. 2024.

U.S. DEPARTMENT OF STATE. **2022 Report on International Religious Freedom: Thailand.** 2022. Disponível em: <https://www.state.gov/reports/2022-report-on-international-religious-freedom/thailand/>. Acesso em: jan. 2024.

U.S. DEPARTMENT OF STATE. **2022 Report on International Religious Freedom: Vietnam.** 2022. Disponível em: <https://www.state.gov/reports/2022-report-on-international-religious-freedom/vietnam/>. Acesso em: jan. 2024.

U.S. DEPARTMENT OF STATE. **2022 Report on International Religious Freedom: Tibet.** 2022. Disponível em: <https://www.state.gov/reports/2022-report-on-international-religious-freedom/china/tibet/>. Acesso em : jan. 2024.

U.S. DEPARTMENT OF STATE. **2022 Report on International Religious Freedom: Sri Lanka.** 2022. Disponível em: <https://www.state.gov/reports/2022-report-on-international-religious-freedom/sri-lanka/>. Acesso em: jan. 2024.

Ujjayasutta, Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/an8.55/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Ujjayasutta. Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/an8.55/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Vacchagottasutta. Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/sn44.8/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Vacchagottasutta. Bhikkhu Sujato (tradução). SuttaCentral, 2018. Disponível em: <https://suttacentral.net/sn44.8/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Vassūpanāyikakkhandhaka, Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse 2500. SuttaCentral, 2005. Disponível em: <https://suttacentral.net/pli-tv-kd3/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Vassūpanāyikakkhandhaka. Bhikkhu Brahmali (tradução). SuttaCentral, 2021. Disponível em: <https://suttacentral.net/pli-tv-kd3/en/brahmali?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>. Acesso em: jan. 2024.

Vimalakīrtinirdeśa. The Teaching of Vimalakīrti. Robert A. F. Thurman (tradução). Online publication. 84000: Translating the Words of the Buddha, 2023. Disponível em: <https://read.84000.co/translation/toh176.html>. Acesso em: jun. 2024.

WALTERS Jonathan S. **Therapadhana**: The legends of the Theras. Whitman College. 2021. Disponível em: <http://apadanatranslation.com/text/chapter-3/poem-001.html>. Acesso em: jan. 2024.

WALTERS Jonathan S. **Theripadhana**: The legends of the Theris. Whitman College. 2021. Disponível em: <http://apadanatranslation.com/text/chapter-4/poem-001.html>. Acesso em: jan. 2024.

WALTERS, Jonathan S. **Apadānapāli**: Legends os Buddhist Saints. Whitman College. 2021. Disponível em: <http://apadanatranslation.com/>. Acesso em: jan. 2024.

WASINGHON, Natchapapha. **The Buddha's Intention to Establish the Bhikkhuni Sangha**. The Chulalongkorn Journal of Buddhist Studies, Bangkok, Thailand, v. 8, p. 45-70, 2014. Disponível em: <https://so06.tci-thaijo.org/index.php/cjbs/article/view/244916>. Acesso em: jan. 2024.

WEERARATNE, Amarasiri. **Revival of the Bhikkhuni Order in Sri Lanka**. Buddhnet. 1998. Disponível em: <http://www.buddhanet.net/nunorder.html>. Acesso em: jan. 2024.

WINKLER, Cathy. **Rape as Social Murder**. Anthropology Today, v. 7, n. 3, JSTOR, 1991. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3032794>. Acesso em: jan. 2024.

XINHUA. **13 monks receive doctoral degree equivalent in Tibetan Buddhism**. China Daily. Disponível em: <https://www.chinadaily.com.cn/a/202304/23/WS644523cfa310b6054facf461.html>. Acesso em: mar. 2024.

YARGER, Elaine. **Panel I: Religion and Modern Social Movements**. The Sakyadhita Movement. Uwm, 2020. Disponível em: <https://dc.uwm.edu/rssso/2020/panel1/2/>. Acesso em: jan. 2024.

Anexos

Anexo 1 – Mapa da Índia



Mapa da Índia contendo as principais cidades citadas nos sermões budistas.

Fonte: Bersin (2010).

Anexo 2 – Compilação dos preceitos do vinaya

Tradição	M/F	Pār	SA	Aniy	NP	Pāy	Pratid	Śai	AŚ	Total
Theravāda	M	4	13	2	30	92	4	75	7	227
Dharmagupta	M	4	13	2	30	90	4	100	7	250
Mūlasarvāstivāda	M	4	13	2	30	92	4	112	7	262
Theravāda	F	8	17	0	30	166	8	75	7	311
Dharmagupta	F	8	17	0	30	178	8	100	7	348
Mūlasarvāstivāda	F	8	17	0	33	180	11	112	7	371

Abreviações:

M = masculino;

F = feminino;

Pār. = pārājika;

SA = saṅghāvaseṣa;

Aniy. = añiyata;

NP = naihsargika-pāyantika;

Pāy. = pāyantika;

Pratid. = pratideśanīya;

Śai. = śaikṣa;

AŚ = adhikaraṇasamatha.

Compilação feita por Clarke (2015, p. 62, *tradução nossa, adaptado*).

Anexo 3 – Pārājika

Pārājika	
Masculino	Feminino
1. Intercurso sexual	1. Intercurso sexual
2. Roubar	2. Roubar
3. Matar	3. Matar
4. Mentir sobre poderes sobre-humanos	4. Mentir sobre poderes sobre-humanos
	5. Ter contato acima dos joelhos (com um homem)
	6. Ocultar ofensas (de outra monja)
	7. Seguir alguém que foi expulso
	8. A regra de oito partes (permitir que um homem a toque em partes inapropriadas)

Fonte: Methunadhamma, Brahmali, 2021, *tradução nossa, adaptado*.
Ubbhajāṇumaṅḍalikā, Brahmali, 2021, *tradução nossa, adaptado*.

Observação: as regras de 5 a 8 somente resultam em expulsão após a terceira admoestação.

Anexo 4 - Saṅghāvaseṣa

Saṅghāvaseṣa	
Masculino	Feminino
1. Regra de emissão de sêmen	
2. Regra de contato físico (com uma mulher)	
3. Discurso indecente	
4. Encorajar alguém a satisfazer desejos (sexuais)	
5. Servir de intermediário para encontros (sexuais)	
6. Regras sobre como construir uma cabana	
7. Regras sobre como construir uma moradia	
8. Regras sobre raiva	8. Regras sobre raiva
9. Segunda regra sobre raiva	10. Segunda regra sobre raiva
10. Causar divisão na saṅgha	
11. Seguir alguém que causou divisão na saṅgha	
12. Ser difícil de corrigir	
13. Corromper uma família	
	1. Tomar ações legais (jurídicas)
	2. Ordenar uma criminosa
	3. Andar sozinha por uma estrada
	4. Readmitir alguém expulso
	5. Receber comida com lascívia
	6. Encorajar alguém a receber comida com lascívia
	7. Renunciar ao treinamento
	9. Regras sobre más companhias
	12. Regras sobre como pedir esmolas
	13. Regras sobre a distribuição de roupas

Fonte: Sukkavisatṭhi, Brahmalī, 2021, *tradução nossa, adaptado*. Ussayavādikā, Brahmalī, 2021, *tradução nossa, adaptado*.

Anexo 5 – Comparação das definições de monástico

De forma sintética, podemos compilar as possibilidades de alguém ser considerado um monástico segundo a tabela a seguir:

Theravāda	Dharmagupta	Mūlasarvāstivāda
1. aquela que vive de esmolas (<i>bhikkhikāti</i>)	5. a <i>bhikṣuṇī</i> pela mendicância (<i>bhikṣatā iti</i>)	3. a pessoa é chamada <i>bhikṣu</i> porque mendiga (<i>bhikṣata iti</i>)
2. aquela que adotou a vida de mendicância (<i>bhikkhācariyam ajjhupagatāti</i>)		
3. aquela que vive com o manto de retalhos (<i>bhinnapaṭadharāti</i>)	6. a <i>bhikṣuṇī</i> por usar os trajes de retalhos (<i>bhinnapatadhārā</i>)	
4. aquela que vive como asceta (<i>samaññāya</i>)	2. a <i>bhikṣuṇī</i> pela aparência (<i>samaṇā</i>)	
5. aquela que aceitou o caminho de uma monja (<i>paṭiññāya</i>)	3. a <i>bhikṣuṇī</i> pela afirmação (<i>pratijñābhikṣuṇī</i>)	2. um <i>bhikṣu</i> autodenominado (<i>pratijñābhikṣu</i>)
6. uma monja ordenada pela expressão “venha ó monja” (<i>ehi bhikkhunīti</i>)	4. a <i>bhikṣuṇī</i> pela saudação (<i>eḥibhikṣuṇī</i>)	
7. aquela que foi ordenada completamente com o refúgio triplo (<i>tīhi saraṇagamehi upasampannāti</i>)		
8. aquela que é virtuosa (<i>bhadrā</i>)		
9. aquela que o é por ser valiosa (<i>sārā</i>)		
10. aquela que ainda está em treinamento (<i>sekhā</i>)		
11. aquela que completou seu treinamento (<i>asekhā</i>)	7. a <i>bhikṣuṇī</i> por destruir as impurezas (<i>bhinnakleśavād</i>)	4. pessoa que é chamada de <i>bhikṣu</i> porque cortou a contaminação (<i>bhinnakleśatvād</i>)
12. aquela que foi ordenada em um ato	8. a <i>bhikṣuṇī</i> ordenada que obteve uma posição com a	

Theravāda	Dharmagupta	Mūlasarvāstivāda
unânime e inabalável, digna de posição, realizado pela comunidade monástica dupla, seguindo o procedimento de decisão	realização do <i>jñapticaturtha karman</i> de acordo com as regras (<i>upasampannā</i>)	
	1. existe a <i>bhikṣuṇī</i> pelo nome (<i>saṃjñābhikṣuṇī</i>)	1. um <i>bhikṣu</i> apenas pelo nome (<i>saṃjñābhikṣu</i>)
Qualquer monja que tenha sido ordenada em um ato unânime, inabalável e digno, realizado pela comunidade monástica dupla seguindo o procedimento de decisão específico, essa é a monja visada nesse contexto.	Aqui, se uma <i>bhikṣuṇī</i> foi ordenada, se ela obteve uma posição com a realização do <i>jñapticaturtha karman</i> de acordo com as regras, e se ela vive de acordo com a conduta de uma <i>bhikṣuṇī</i> , esse é o significado de uma <i>bhikṣuṇī</i> .	

**Anexo 6 – Samantapāsādikā, Pārājikakaṇḍa-aṭṭhakathā,
Bhikkhupadabhājanīyavaṇṇanā**

Bhikkhupadabhājanīyavaṇṇanā	Comentário sobre palavras dignas de monges
<p>[1] Idāni sikkhāpadavibhaṅgassa atthaṃ vaṇṇayissāma. [2] Yaṃ vuttaṃ yo panāti yo yādisotiādi. [3] Ettha yo panāti vibhajitabbapadaṃ; [4] yo yādisotiādīni tassa vibhajanapadāni. [5] Ettha ca yasmā panāti nipātamattaṃ; [6] yoti atthapadaṃ; [7] tañca aniyamena puggalaṃ dīpeti, tasmā tassa atthaṃ dassento aniyamena puggaladīpakamṃ yo saddameva āha. [8] Tasmā ettha evamattho veditabbo – yo panāti yo yokocīti vuttaṃ hoti. Yasmā pana yo yokoci nāma, so avassaṃ liṅga-yutta-jāti-nāma-gotta-sīla-vihāra-gocaravayesu ekenākārena paññāyati, tasmā taṃ tathā ñāpetuṃ taṃ pabhedamṃ pakāsento “yādiso”tiādīmāha. [9] Tattha yādisoti liṅgavasena yādiso vā tādiso vā hotu; [10] dīgho vā rasso vā kāḷo vā odāto vā maṅguracchavi vā kiso vā thūlo vāti attho. [11] Yathāyuttoti yogavasena yena vā tena vā yutto hotu; [12] navakammayutto vā uddesayutto vā vāsadhurayutto vāti attho. [13] Yathājaccoti jātivasena yaṃjacco vā taṃjacco vā hotu; khattiyo vā brāhmaṇo vā vesso vā suddo vāti attho. [14] Yathānāmoti nāmasasena yathānāmo vā</p>	<p>[1] Agora explicaremos o significado da análise dos preceitos. [2] O que foi dito, quem quer que seja, de qualquer tipo etc. [3] Aqui, quem quer que seja é uma palavra que necessita de análise; [4] de qualquer tipo etc. são as palavras para fazer a análise. [5] Aqui, desde que é apenas uma partícula; [6] que é uma palavra que indica significado; [7] e isso indica uma pessoa de forma não específica, portanto, ao mostra seu significado, quem é usado apenas como uma palavra indicativa de pessoa. [8] Portanto, o significado aqui deve ser entendido como: quem quer que seja é dito como quem quer que seja. Como quem quer que seja sempre se manifesta de alguma maneira com características de gênero, nascimento, nome, clã, moralidade, residência ou estágio da vida, [9] lá, de qualquer tipo, significa de qualquer forma de gênero que seja; [10] seja alto ou baixo, preto ou branco, de pele áspera ou macia, magro ou gordo, etc. [11] Como apropriado, de acordo com a conexão, ele está conectado desta ou daquela maneira; [12] seja recém-</p>

tathānāmo vā hotu; buddharakkhito vā dhammarakkhito vā saṅgharakkhito vāti attho. [15] Yathāgottoti gottavasena yathāgotto vā tathāgotto vā yena vā tena vā gottena hotu; [16] kaccāyano vā vāsiṭṭho vā kosiyo vāti attho. Yathāsīloti sīlesu yathāsīlo vā tathāsīlo vā hotu; [17] navakammasīlo vā uddesasīlo vā vāsadhurasīlo vāti attho. Yathāvihārīti vihāresupi yathāvihārī vā tathāvihārī vā hotu; navakammavihārī vā uddesavihārī vā vāsadhuravihārī vāti attho. [18] Yathāgocaroti gocaresupi yathāgocarō vā tathāgocarō vā hotu; [19] navakammagocarō vā uddesagocarō vā vāsadhuragocarō vāti attho. [20] Thero vāti ādīsu vayovuḍḍhādīsu yo vā so vā hotu; paripuṇṇadasavassatāya thero vā ūnapañcavassatāya navo vā atirekapañcavassatāya majjhimo vāti attho. [21] Atha kho sabbova imasmim atthe eso vuccati “yo panā”ti.

¹⁰⁷ *Kṣatriya*: pessoa pertencente à casta dos guerreiros.

¹⁰⁸ *Brāmane*: pessoa pertencente à casta dos sacerdotes.

¹⁰⁹ *Vaishya*: pessoa pertencente à casta dos comerciantes.

¹¹⁰ *Shudra*: pessoa pertencente à casta dos artesãos.

	<p>ancião etc., em termos de idade avançada etc., seja quem for ou seja quem for; um ancião após completar dez anos, um novato com menos de cinco anos, ou um intermediário com mais de cinco anos. [21] Então, em todo esse significado, isso é chamado quem quer que seja.</p>
<p>[22] Bhikkhunnidese bhikkhatīti bhikkhako; [23] labhanto vā alabhanto vā ariyāya yācanāya yācatīti attho. [24] Buddhādīhi ajjhupagataṃ bhikkhācariyaṃ ajjhupagatatā bhikkhācariyaṃ ajjhupagato nāma. [25] Yo hi koci appaṃ vā mahantaṃ vā bhogakkhandhaṃ pahāya agārasmā anagāriyaṃ pabbajito, so kasigorakkhādīhi jīvikakappaṇaṃ hitvā liṅgasampañcchaneneva bhikkhācariyaṃ ajjhupagatoti bhikkhu. [26] Parapaṭibaddhajīvikatā vā vihāramajjhe kājabhattaṃ bhuñjamānopi bhikkhācariyaṃ ajjhupagatoti bhikkhu; [27] piṇḍiyālopabhojanaṃ nissāya pabbajjāya ussāhajātattā vā bhikkhācariyaṃ ajjhupagatoti bhikkhu. [28] Agghaphassavaṇṇabhedenā bhinnāṃ paṭaṃ dhāretīti bhinnapaṭadharo. [29] Tattha satthakacchedanena agghabhedo veditabbo. [30] Sahassagghanakopi hi paṭo satthakena khaṇḍākhaṇḍikaṃ chinno bhinnaggho hoti. [31] Purimagghato upaḍḍhampi na agghati. [32] Suttasaṃsibbanena phassabhedo</p>	<p>[22] No discurso sobre a mendicância, <i>bhikkhatīti</i> significa mendicante; [23] seja obtendo ou não, ele pede de acordo com a maneira nobre de pedir, esse é o significado. [24] Por ter adotado a prática de mendicância conforme estabelecido pelos Budas, ele é chamado de quem adotou a prática de mendicância. [25] Qualquer um que, tendo deixado para trás um pequeno ou grande acúmulo de riquezas, tenha renunciado à vida doméstica para uma vida sem lar, e deixado de lado meios de subsistência, como cuidar de gado, adota a prática de mendicância apenas aceitando o manto é chamado de monge. [26] Devido a estar vinculado a um meio de subsistência dependente de outros, mesmo consumindo comida no meio de um monastério, ele é chamado de quem adotou a prática de mendicância; [27] ou por confiar na alimentação de alimentos recebidos ao mendigar e pelo entusiasmo gerado pela renúncia, ele é chamado de quem adotou a prática de mendicância. [28] Aquele que veste um manto distinto por diferenças no</p>

veditabbo. [33] Sukhasamphassopi hi paṭo suttehi saṃsibbito bhinnaphasso hoti. Kharasamphassataṃ pāpuṇāti. [34] Sūcimalādīhi vaṇṇabhedo veditabbo. [35] Suparisuddhopi hi paṭo sūcikkammato paṭṭhāya sūcimalena, hatthasedamalajallikāhi, avasāne rajanakappakaraṇehi ca bhinnavaṇṇo hoti; [36] pakativaṇṇaṃ vijahati. [37] Evaṃ tīhākārehi bhinnapaṭadhāraṇato bhinnapaṭadharoti bhikkhu. [38] Gihivatthavisabhāgānaṃ vā kāsāvānaṃ dhāraṇamatteneva bhinnapaṭadharoti bhikkhu.

valor ou na cor é chamado de quem veste um manto diferenciado. [29] Aqui, a diferença de valor deve ser entendida como sendo causada pelo corte de uma lâmina. [30] Mesmo um manto que vale mil pode ser cortado em pedaços por uma lâmina e seu valor reduzido. [31] Mesmo metade do valor anterior não equivale ao valor original. [32] A diferença de toque deve ser entendida pelo costurar de fios. [33] Mesmo um manto que é agradável ao toque se torna diferenciado no toque quando costurado com fios, alcançando uma qualidade áspera. [34] A diferença de cor deve ser entendida por ações como bordar. [35] Mesmo um manto muito limpo se torna diferenciado na cor a partir do bordado com agulha, manchas de suor das mãos, respingos de água e, finalmente, pelo uso de corantes e outros produtos para tingir; [36] ele perde sua cor natural. [37] Assim, por essas três maneiras, aquele que veste um manto diferenciado por vestir um manto diferenciado é chamado de monge que veste um manto diferenciado. [38] Aquele que, simplesmente por vestir um manto que é diferente das roupas leigas, é chamado de monge que veste um manto dividido.

[39] Samaññāyāti paññattiyā vohārenāti attho. [40] Samaññāya eva hi ekacco “bhikkhū”ti paññāyati. [41] Tathā hi nimantanādimhi bhikkhūsu gaṇiyamānesu

[39] *Samaññāyāti* significa por convenção ou acordo verbal. [40] Por convenção, de fato, alguns são reconhecidos como “monges”. [41] Assim, na solicitação e em

sāmaṇerepi gahetvā “sataṃ bhikkhū sahaṣsaṃ bhikkhū”ti vadanti. [42] Paṭiññāyāti attano paṭijānana paṭiññāyapi hi ekacco “bhikkhū”ti paññāyati. [43] Tassa “ko etthāti? [44] Ahaṃ, āvuso, bhikkhū”ti sambhavo daṭṭhabbo. [45] Ayaṃ pana ānandattherena vuttā dhammikā paṭiññā. [46] Rattibhāge pana dussīlāpi paṭipathaṃ āgacchantā “ko etthā”ti adhammikāya paṭiññāya abhūtāya “mayāṃ bhikkhū”ti vadanti.

[47] Ehi bhikkhūti ehi bhikkhu nāma bhagavato “ehi bhikkhū”ti vacanamattena bhikkhubhāvaṃ ehibhikkhūpasampadaṃ patto. [48] Bhagavā hi ehibhikkhubhāvāya upanissayasampannaṃ puggalaṃ disvā rattapaṃsukūlantarato suvaṇṇavaṇṇaṃ dakkhiṇahatthaṃ nīharitvā brahmagosaṃ nicchārento “ehi, bhikkhu, cara brahmacariyaṃ sammā dukkhassa antakiriyaṃ”ti vadati. [49] Tassa saheva bhagavato vacanena gihiliṅgaṃ antaradhāyati, pabbajjā ca upasampadā ca ruhati. [50] Bhaṇḍu kāsāyavasano hoti. [51] Ekaṃ nivāsetvā ekaṃ pārūpitvā ekaṃ aṃse ṭhapetvā

outros contextos, ao contar monges, incluem-se também noviços, dizendo “cem monges, mil monges”. [42] *Paṭiññāyāti* significa por reconhecimento próprio, pois alguns também são reconhecidos como “monges” por seu próprio reconhecimento. [43] Nesse caso, “quem está aqui?” [44] “Eu, amigo, sou um monge”, dessa maneira é possível ver a ocorrência. [45] Esta, no entanto, é a legítima afirmação dada pelo venerável Ananda. [46] No entanto, durante a noite, mesmo aqueles que são imorais e seguem caminhos errados, quando perguntados “quem está aí”, com uma reivindicação ilegítima e falsa dizem “nós somos monges”.

[47] “*Ehi bhikkhu*” significa simplesmente “venha, monge”; pelo mero dizer do Bhagavā “*ehi bhikkhu*”, alguém alcança o estado de monge e a ordenação *ehi bhikkhu*. [48] Pois o Bhagavā, ao ver uma pessoa qualificada para o estado de *ehi bhikkhu*, estendendo sua mão direita dourada sob suas vestes enquanto emite uma voz divina, diz: “venha, monge, viva a vida santa, para realizar plenamente o fim do sofrimento”. [49] Imediatamente, com essas palavras do Bhagavā, os sinais de leigo desaparecem, e tanto a renúncia quanto a ordenação são conferidas. [50] Ele se torna um monge vestido de manto ocre. [51] Vestindo um, enrolando outro e

vāmaṃsakūṭe āsattanīluppalaḅaṇṇamattikāpatto –	colocando outro sobre um ombro, segurando uma tigela de barro da cor do lótus azul no canto esquerdo.
[52] “Ticīvaraṅca patto ca, vāsi sūci ca bandhanaṃ;	[52] “As três vestes, a tigela, a agulha e o cinto;
[53] Parissāvanena aṭṭhete, yuttayogassa bhikkhuno”ti.	[53] Com a ferramenta de limpeza, esses oito são adequados para o monge engajado na prática.”
[54] Evaṃ vutthehi aṭṭhahi parikkhārehi sarīre paṭimukkehiyeva saṭṭhivassikatthero viya iriyāpathasampanno buddhācariyako buddhupajjhāyako sammāsambuddhaṃ vandamānoyeva tiṭṭhati. [55] Bhagavā hi paṭhamabodhiyaṃ ekasmiṃ kāle ehibhikkhūpasampadāya eva upasampādeti. [56] Evaṃ upasampannāni ca saḅassupari ekacattālīsuttarāni tīni bhikkhusatāni ahesuṃ; [57] seyyathidaṃ – paṅca paṅcavaggiyattherā, yaso kulaputto, tassa parivārā catupaṅṅāsa saḅāyakā, tiṃsa bhaddavaggiyā, saḅassapurāṅajaṭilā, saddhiṃ dvīhi aggasāvakehi aḁḁhateyyasatā paribbājakā, eko aṅgulimālattheroti. [58] Vuttaṅhetam aṭṭhakathāyaṃ.	[54] Dessa forma, com estes oito itens essenciais à mão, como o Thera de sessenta anos, ele fica habilidoso em posturas, um professor do <i>dharma</i> , um preceptor de <i>buddhas</i> , reverenciando o Perfeitamente Desperto. [55] Pois o Abençoado, no primeiro despertar, em uma ocasião, conferiu a ordenação <i>ehi bhikkhu</i> . [56] Assim, mais de mil e quarenta e três monges foram ordenados; [57] como, por exemplo, os cinco anciãos do grupo de cinco, Yaso, o filho da família, e seus quarenta e nove companheiros, trinta do grupo Bhadda, mil antigos ascetas de cabelo emaranhado, junto com os dois principais discípulos e cento e vinte e cinco monges itinerantes, e um, Angulimala Thera. [58] Isso é dito nos comentários.
[59] “Tīni satam saḅassaṅca, cattālīsam punāpare;	[59] “Mil trezentos e quarenta outros;
[60] Eko ca thero sappañño, sabbe te ehibhikkhukā”ti.	[60] e um ancião sábio, todos esses são monges <i>ehi bhikkhu</i> .”
[61] Na kevalaṅca ete eva, añṅepi bahū santi. Seyyathidaṃ – tisataparivāro selo	[61] Não apenas estes, mas também muitos outros estão presentes. Por

brāhmaṇo, saḥassaparivāro mahākappino, exemplo: o brāmane Selo com trezentos
dasasahassā kapilavatthuvāsino kulaputtā, seguidores, o Mahakappina com mil
soḷasasahassā pārāyanikabrāhmaṇāti seguidores, os filhos das famílias de
evamādayo. [62] Te pana vinayapiṭake Kapilavatthu com dez mil e os brāmanes
pāliyaṃ na niddiṭṭhattā na vuttā. [63] Ime de Parayana com dezesseis mil, entre
tatha niddiṭṭhattā vuttāti. outros. [62] No entanto, eles não são
especificados ou mencionados no *vinaya*

pitaka em *pāli*. [63] Estes são
especificados e mencionados aqui.

[64] “Sattavāsa saḥassāni, tīṇiyeva satāni
ca;
[65] Etepi sabbe saṅkhātā, sabbe te
ehibhikkhukā”ti.

[64] “Vinte e sete mil e trezentos;
[65] todos estes também são contados,
todos eles são monges *ehi bhikkhu*.”

[66] Tīhi saraṇagamanehi upasampannoti [66] Ordenado pelos três refúgios, tendo
“buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi”tiādinā pronunciado três vezes a fórmula “busco
nayena tikkhattuṃ vācaṃ bhinditvā refúgio no Buda” etc., ele é ordenado
vuttehi tīhi saraṇagamanehi pelos três refúgios. [67] Essa ordenação é
upasampanno. [67] Ayañhi upasampadā conhecida como de oito tipos – ordenação
nāma aṭṭhavidhā – [68] *ehi bhikkhu*, ordenação pelos refúgios,
ehibhikkhūpasampadā, ordenação pela recepção de instrução,
saraṇagamanūpasampadā, ordenação pela resposta a questões,
ovādapaṭiggahaṇūpasampadā, ordenação pela aceitação de regras
pañhabyākaraṇūpasampadā, importantes, ordenação como emissário,
garudhammapaṭiggahaṇūpasampadā, ordenação por declaração e ordenação
dūtenūpasampadā, pelo procedimento de consenso.” [68]
aṭṭhavācīkūpasampadā, Dentre estes, a ordenação *ehi bhikkhu* e a
ñatticatutthakammūpasampadāti. [69] ordenação pelos refúgios já foram
Tattha ehibhikkhūpasampadā, mencionadas.
saraṇagamanūpasampadā ca vuttā eva.

[66] Ordenado pelos três refúgios, tendo
pronunciado três vezes a fórmula “busco
refúgio no Buda” etc., ele é ordenado
pelos três refúgios. [67] Essa ordenação é
conhecida como de oito tipos – ordenação
pelos refúgios, ordenação pela recepção de instrução,
ordenação pela resposta a questões,
ordenação pela aceitação de regras
importantes, ordenação como emissário,
ordenação por declaração e ordenação
pelo procedimento de consenso.” [68]
Dentre estes, a ordenação *ehi bhikkhu* e a
ordenação pelos refúgios já foram
mencionadas.

[70] Ovādapaṭiggahaṇūpasampadā nāma [70] A ordenação pela aceitação de
“tasmātiha te, kassapa, evaṃ instrução é assim: “Portanto, Kassapa,
sikkhitabbaṃ – [71] ‘tibbaṃ me você deve treinar assim – [71] ‘Minha
hirottappaṃ paccupaṭṭhitaṃ bhavissati vergonha e medo do erro serão fortemente

[70] A ordenação pela aceitação de
instrução é assim: “Portanto, Kassapa,
você deve treinar assim – [71] ‘Minha
vergonha e medo do erro serão fortemente

theresu navesu majjhimesu cā'ti. [72] estabelecidos entre os anciãos, novatos e
Evañhi te, kassapa, sikkhitabbaṃ. os de estágio médio.' [72] Assim você
Tasmātiha te, kassapa, evaṃ sikkhitabbaṃ deve treinar, Kassapa. Portanto, você deve
– [73] ‘yaṃ kiñci dhammaṃ sossāmi treinar assim – [73] 'Qualquer *dharma* que
kusalūpasamhitam, sabbaṃ taṃ aṭṭhim eu ouvir que esteja associado ao mérito,
katvā manasi katvā sabbacetasā irei retê-lo firmemente em mente,
samannāharitvā ohitasoto dhammaṃ concentrando toda a minha mente,
sossāmī'ti. [74] Evaṃ hi te, kassapa, escutando o dharma com atenção plena.'
sikkhitabbaṃ. [74] Assim você deve treinar, Kassapa.
[75] Tasmātiha te, kassapa, [75] Portanto, você deve treinar assim –
evaṃ sikkhitabbaṃ – [76] ‘sātasahagatā [76] 'A atenção plena que está associada à
ca me kāyagatāsati na vijahissatī'ti. [77] [76] 'A atenção plena que está associada à
Evañhi te, kassapa, sikkhitabba'nti iminā alegria não se afastará do meu corpo.'"
ovādapaṭiggahaṇena [77] Assim você deve treinar, dessa forma,
mahākassapattherassa com esta aceitação de instrução,
anuññātaupasampadā. Mahākassapa Thera recebeu a ordenação
confirmada.

[78] Pañhabyākaraṇūpasampadā nāma [78] A ordenação pela resposta a questões
sopākassa anuññātaupasampadā. [79] é conhecida como a ordenação concedida
Bhagavā kira pubbārāme ao noviço Sopāka. [79] Em Pubbārāma,
anucaṅkamantaṃ sopākasāmaṇeraṃ enquanto caminhava, o Buda perguntou ao
“uddhumātakasaññā'ti vā, sopāka, noviço Sopāka dez questões sobre a
‘rūpasaññā'ti vā ime dhammā nānatthā percepção da impureza, dizendo:
nānābyañjanā, udāhu ekatthā, “Sopāka, a percepção da 'carne podre' ou
byañjanameva nāna'nti dasa a percepção da 'forma', esses *dhammas* são
asubhanissite pañhe pucchi. [80] So te de significados diferentes e expressões
byākāsi. Bhagavā tassa sādhuṅkāraṃ datvā diferentes, ou têm o mesmo significado e
“kativassosi tvaṃ, sopākā'ti pucchi. [81] apenas as expressões são diferentes?”[80]
“Sattavassohaṃ, bhagavā'ti. [82] Ele respondeu a essas perguntas. O Buda,
“Sopāka, tvaṃ mama sabbaññutaññāṇena elogiando suas respostas, perguntou:
saddhim saṃsanditvā pañhe byākāsi'ti Quantos anos você tem, Sopāka? [81] Sete
āraddhacitto upasampadaṃ anujāni. [83] anos, ó Buda. [82] Sopāka, você
Ayaṃ pañhabyākaraṇūpasampadā. respondeu às perguntas em consonância
com o meu conhecimento do Tudo,

		motivado, ele concedeu a ordenação. [83] Esta é a ordenação pela resposta a questões.
[84] Garudhammapaṭiggahaṇūpasampadā nāma atthagarudhammassa anuññātaupasampadā.	mahāpajāpatiyā paṭiggahaṇena	[84] A ordenação pela aceitação das regras importantes é conhecida como a ordenação concedida através da aceitação dos oito preceitos pesados por Mahāpajāpati.
[85] Dūtenūpasampadā nāma aḍḍhakāsiyā gaṇikāya anuññātaupasampadā. [86] Aṭṭhavācīkūpasampadā bhikkhuniyā ñatticatutthena ñatticatutthenāti imehi dvīhi kammehi upasampadā.	nāma bhikkhunisāṅghato bhikkhusāṅghato	[85] A ordenação como emissário é conhecida como a ordenação concedida à cortesã Aḍḍhakāsiyā. [86] A ordenação por declaração é aquela na qual uma <i>bhikkhunī</i> é ordenada por duas ações legais, uma a partir do consenso formal da <i>saṅgha</i> de <i>bhikkhunīs</i> e outra pelo consenso formal da <i>saṅgha</i> de <i>bhikkhus</i> .
[87] Ñatticatutthakammūpasampadā nāma bhikkhūnaṃ etarahi upasampadā. Imāsu atthasu upasampadāsu “yā sā, bhikkhave, mayā tīhi saraṇagamanehi upasampadā anuññātā, taṃ ajjatagge paṭikkhipāmi. [88] Anujānāmi, bhikkhave, ñatticatutthena kamma upasampādetu”nti evaṃ anuññātāya imāya upasampadāya upasampannoti vuttaṃ hoti.		[87] A ordenação pelo procedimento de consenso de um grupo de quatro é atualmente a ordenação para monges. Entre estas oito ordenações, “aquela que, monges, foi concedida por mim através dos três refúgios, eu agora renuncio a partir de hoje. [88] Eu permito, monges, que a ordenação seja realizada pelo procedimento formal de consenso de um grupo de quatro, assim concedida, esta ordenação é considerada válida.”
[89] Bhadroti apāpako. [90] Kalyāṇaputhujjanādayo hi yāva arahā, tāva bhadrena sīlena samādhinā paññāya vimuttiyā vimuttiñāṇadassanena ca samannāgatattā “bhadro bhikkhū”ti saṅkhyāṃ gacchanti. [91] Sāroti tehiyeva		[89] <i>Bhadro</i> significa inofensivo. [90] De fato, as pessoas virtuosas comuns, até o estado de <i>arahant</i> , são consideradas “monges virtuosos” porque estão dotadas de moralidade, concentração, sabedoria, libertação e conhecimento do despertar.

<p>sīlasārādīhi samannāgatattā [91] <i>Sāro</i> significa valioso, como um tecido azul pela sua qualidade de raridade.</p> <p>nīlasamannāgamena nīlo paṭo viya “sāro bhikkhū”ti veditabbo. [92] [92] Ou pode ser entendido como “valioso” no sentido de estar livre de</p> <p>Vigatakilesapheggubhāvato vā “valioso” no sentido de estar livre de impurezas. [93] <i>Sekho</i> refere-se a um praticante que, junto com os sete nobres, está aprendendo os três treinamentos. [94]</p> <p>khīṇāsavova “sāro”ti veditabbo. [93] Qualquer um entre eles é conhecido como “monge em treinamento”. [95] <i>Asekho</i> é aquele que não está aprendendo. Tendo transcendido as práticas de treinamento e estando estabelecido no fruto mais elevado e não havendo mais nada para aprender, é chamado de “aquele que não aprende”. [96] Por unanimidade da <i>saṅgha</i>, num procedimento de consenso que envolve todos os monges qualificados para votar, todos concordando sem objeção em uma única ação, eles alcançam a unidade. [97] Por meio de um ato que é conforme o <i>dhamma</i> e o <i>vinaya</i>. Inabalável porque é completo em termos de base, declaração, limite e adequação da assembleia. [98] <i>Upasampanno</i> significa ter alcançado um estado superior, tendo atingido o objetivo. [99] Ser um monge é de fato um estado superior, e se alguém alcança isso através do procedimento descrito, é chamado “ordenado”. [100] Aqui, apenas o procedimento de consenso de um grupo de quatro é considerado. Nesse ponto, quatro atos da <i>saṅgha</i> devem ser extraídos e discutidos em detalhes,</p>	<p>[91] <i>Sāro</i> significa valioso, como um tecido azul pela sua qualidade de raridade.</p> <p>[92] Ou pode ser entendido como “valioso” no sentido de estar livre de impurezas. [93] <i>Sekho</i> refere-se a um praticante que, junto com os sete nobres, está aprendendo os três treinamentos. [94] Qualquer um entre eles é conhecido como “monge em treinamento”. [95] <i>Asekho</i> é aquele que não está aprendendo. Tendo transcendido as práticas de treinamento e estando estabelecido no fruto mais elevado e não havendo mais nada para aprender, é chamado de “aquele que não aprende”. [96] Por unanimidade da <i>saṅgha</i>, num procedimento de consenso que envolve todos os monges qualificados para votar, todos concordando sem objeção em uma única ação, eles alcançam a unidade. [97] Por meio de um ato que é conforme o <i>dhamma</i> e o <i>vinaya</i>. Inabalável porque é completo em termos de base, declaração, limite e adequação da assembleia. [98] <i>Upasampanno</i> significa ter alcançado um estado superior, tendo atingido o objetivo. [99] Ser um monge é de fato um estado superior, e se alguém alcança isso através do procedimento descrito, é chamado “ordenado”. [100] Aqui, apenas o procedimento de consenso de um grupo de quatro é considerado. Nesse ponto, quatro atos da <i>saṅgha</i> devem ser extraídos e discutidos em detalhes,</p>
--	---

saṅghakammāni nīharitvā vitthārato conforme mencionado em todos os
kathetabbānīti sabbaaṭṭhakathāsu vuttaṃ. comentários. [101] Eles são descritos em
[103] Tāni ca “apalokanakammaṃ detalhes no final do *Parivāra* e no
ñattikammaṃ ñattidutiyakammaṃ *Vibhaṅga* do *Khandhaka*, usando o *pāli*.
ñatticatutthakamma”nti paṭipāṭiyā [102] Descreveremos esses no final do
ṭhapetvā vitthārena khandhakato *Parivāra* e no *Vibhaṅga*. [103] Dessa
parivārāvasāne kammavibhaṅgato ca forma, a explicação da primeira *pārājika*
pāliṃ āharitvā kathitāni. [104] Tāni não será pesada. [104] E a explicação em
mayam parivārāvasāne *pāli* será clara conforme estabelecido.
kammavibhaṅgeyeva vaṇṇayissāma. [105] Esses lugares não ficarão vazios.
[105] Evañhi sati [106] Portanto, continuaremos com a
paṭhamapārājikavaṇṇanā ca na bhāriyā explicação ininterrupta. [107] Por isso,
bhavissati; [106] yathāṭṭhitāya ca pāliyā faremos apenas a descrição contínua.
vaṇṇanā suviññeyyā bhavissati. [107] [108] Assim, esses locais não estarão
Tāni ca ṭhānāni asuññāni bhavissanti; desocupados.
[108] tasmā anupadavaṇṇanameva
karoma.

[109] Tatrāti tesu “bhikkhako”tiādīnā [109] Aqui, nesses casos mencionados
nayena vuttesu bhikkhūsu. [110] Yvāyam como “mendicante” etc. [110] Esse monge
bhikkhūti yo ayam bhikkhu. [111] que é referido aqui. [111] Pelo consenso
Samaggena saṅghena...pe... unânime da *saṅgha*, foi ordenado apenas
upasampannoti aṭṭhasu upasampadāsu através do procedimento de consenso de
ñatticatuttheneva kammena grupo de quatro entre as oito formas de
upasampanno. [112] Ayam imasmim atthe ordenação. [112] Este monge é referido
adhippeto bhikkhūti ayam imasmim aqui no contexto de “quem se envolve em
“methunam dhammam paṭisevitvā conduta sexual é derrotado”. [113] Outras
pārājiko hoti”ti atthe “bhikkhū”ti expressões como “mendicante” são
adhippeto. [113] Itare pana “bhikkhako”ti explicadas pelo contexto de significado.
ādayo atthuddhāravasena vuttā. [114] [114] Entre eles, expressões como
Tesu ca “bhikkhako”ti ādayo “mendicante” são dadas de acordo com o
niruttivasena vuttā, “samaññāya bhikkhu, léxico; “um monge por designação geral,
paṭiññāya bhikkhū”ti ime dve um monge por reconhecimento” são
abhiḷāpavasena vuttā, “ehi bhikkhū”ti expressões verbais; “venha, monge” é dito

buddhena upajjhāyena pelo Buda ou preceptor quando a
paṭiladdhaupasampadāvasena vutto. [115] ordenação é recebida. [115] Um monge
Saraṇagamanabhikkhu anuppannāya que toma refúgio, ainda sem a fala ritual
kammavācāya upasampadāvasena vutto, de ordenação realizada, é considerado
“bhadro”tiādayo guṇavasena vuttāti ordenado; expressões como “virtuoso”
veditabbā. são dadas pelas qualidades

[116] Bhikkhupadabhājanīyaṃ niṭṭhitam. [116] A seção sobre monges está
concluída.

Anexo 7 – Gotamī Vagga

Aṅguttara Nikāya

6. Gotamīvagga

1. Gotamīsutta AN 8.51

Gotamīsutta	Discurso para Gotamī
[1] Ekaṃ samayaṃ bhagavā sakkesu viharati kapilavatthusmiṃ nigrodhārāme. [2] Atha kho mahāpajāpatī gotamī yena bhagavā tenupasaṅkami; [3] upasaṅkamitvā bhagavantaṃ abhivādetvā ekamantaṃ aṭṭhāsi. [4] Ekamantaṃ ʈhitā kho mahāpajāpatī gotamī bhagavantaṃ etadavoca:	[1] Em certa ocasião, o Bhagavā ¹¹¹ estava residindo entre os Sakyas, em Kapilavastu, no Bosque de Nigrodha. [2] Então, Mahāpajāpatī Gotamī foi até onde o Bhagavā estava; [3] aproximando-se, prestou-lhe homenagem e ficou de lado. [4] Estando ao lado, Mahāpajāpatī Gotamī disse ao Bhagavā:
[5] sādhu, bhante, labheyya mātuḡāmo tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyaṃ pabbajjan ti.	[5] “Seria bom, <i>bhante</i> ¹¹² , se as mulheres pudessem obter a ordenação para levar uma vida sem lar, renunciando aos lares familiares, no <i>dhamma</i> ¹¹³ e <i>vinaya</i> ¹¹⁴ revelados pelo Tathāgata ¹¹⁵ ”.
[6] Alaṃ, gotami. [7] Mā te rucci mātuḡāmassa tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyaṃ pabbajjā ti.	[6] “Basta, Gotamī. [7] Não é apropriado que você deseje a ordenação para mulheres no <i>dhamma</i> e <i>vinaya</i> revelados pelo Tathāgata, renunciando à vida doméstica para uma vida sem lar.”

¹¹¹ *Bhagavā* (sanc. *Bhagavan*) é um dos epítetos do Buda que pode ser traduzido como “Abençoado”, “Iluminado”.

¹¹² *Bante*, lit: venerável, essa forma de tratamento é utilizada a monges mais velhos e respeitados. Para as mulheres é utilizado *ayye* com a mesma conotação.

¹¹³ *Dhamma* (sanc. *dharma*) é uma palavra polissêmica que, entre seus significados, indica: ensinamentos do Buda, Doutrina, Verdade (no sentido de verdade última ou realidades fundamentais, como as Quatro Nobres Verdades), Fenômeno. Nesse contexto ela é empregada como Ensinamentos do Buda.

¹¹⁴ *Vinaya*, lit: disciplina, regulamento. Neste contexto se refere à disciplina monástica, à vida de um monge.

¹¹⁵ *Tathāgata* é um dos epítetos do Buda que pode ser traduzido como “aquele que foi além”.

<p>[8] Dutiyampi kho mahāpajāpatī gotamī bhagavantam etadavoca: [9] sādhu, bhante, labheyya mātugāmo tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyam pabbajjan ti.</p>	<p>[8] Pela segunda vez, Mahāpajāpatī Gotamī disse ao Bhagavā: [9] “Seria bom, <i>bhante</i>, se as mulheres pudessem obter a ordenação para levar uma vida sem lar, renunciando aos lares familiares, no <i>dhamma</i> e <i>vinaya</i> revelados pelo Tathāgata.”</p>
<p>[10] Alam, gotami. [11] Mā te rucci mātugāmassa tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyam pabbajjā ti.</p>	<p>[10] “Basta, Gotamī. [11] Não desejes que as mulheres obtenham a ordenação para levar uma vida sem lar, renunciando aos lares familiares, no <i>dhamma</i> e <i>vinaya</i> revelados pelo Tathāgata.”</p>
<p>[12] Tatiyampi kho mahāpajāpatī gotamī bhagavantam etadavoca:</p>	<p>[12] Pela terceira vez, Mahāpajāpatī Gotamī disse ao Bhagavā:</p>
<p>[13] sādhu, bhante, labheyya mātugāmo tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyam pabbajjan ti.</p>	<p>[13] “Seria bom, <i>bhante</i>, se as mulheres pudessem obter a ordenação para levar uma vida sem lar, renunciando aos lares familiares, no <i>dhamma</i> e <i>vinaya</i> revelados pelo Tathāgata.”</p>
<p>[14] Alam, gotami. [15] Mā te rucci mātugāmassa tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyam pabbajjā ti.</p>	<p>[14] “Basta, Gotamī. [15] Não desejes que as mulheres obtenham a ordenação para levar uma vida sem lar, renunciando aos lares familiares, no <i>dhamma</i> e <i>vinaya</i> revelados pelo Tathāgata.”</p>
<p>[16] Atha kho mahāpajāpatī gotamī [17] na bhagavā anujānāti mātugāmassa tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyam pabbajjan ti [18] dukkhī dummanā assumukhī rudamānā bhagavantam abhivādetvā padakkhiṇam katvā pakkāmi.</p>	<p>[16] Então, Mahāpajāpatī Gotamī [disse] [17] “o Bhagavā não permite a ordenação de mulheres para levar uma vida sem lar, renunciando aos lares familiares, no <i>dhamma</i> e <i>vinaya</i> revelados pelo Tathāgata” [18] triste, desanimada, com o rosto coberto de lágrimas, chorando, prestou homenagem ao Bhagavā e fez uma circunvalação à sua direita e partiu.</p>

[19] Atha kho bhagavā kapilavatthusmiṃ yathābhirantaṃ viharitvā yena vesālī tena cārikaṃ pakkāmi. [20] Anupubbena cārikaṃ caramāno yena vesālī tadavasari. [21] Tatra sudaraṃ bhagavā vesāliyaṃ viharati mahāvane kūṭāgārasālāyaṃ. [22] Atha kho mahāpajāpatī gotamī kese chedāpetvā kāsāyāni vatthāni acchādetvā sambahulāhi sākiyānīhi saddhiṃ yena vesālī tena pakkāmi. [23] Anupubbena yena vesālī mahāvanaṃ kūṭāgārasālā tenupasaṅkamaṃ. [24] Atha kho mahāpajāpatī gotamī sūnehi pādehi rajokiṇṇena gattena dukkhī dummanā assumukhī rudamānā bahidvārakoṭṭhake aṭṭhāsi.

[25] Addasā kho āyasmā ānando mahāpajāpatiṃ gotamiṃ sūnehi pādehi rajokiṇṇena gattena dukkhiṃ dummanā assumukhiṃ rudamānaṃ bahidvārakoṭṭhake ṭhitaṃ. [26] Disvāna mahāpajāpatiṃ gotamiṃ etadvoca: [27] kiṃ nu tvaṃ, gotami, sūnehi pādehi rajokiṇṇena gattena dukkhī dummanā assumukhī rudamānā bahidvārakoṭṭhake ṭhitā ti?

[19] Então, o Bhagavā, após residir em Kapilavatthu pelo tempo que desejou, partiu em jornada para Vesālī. [20] Caminhando progressivamente, chegou a Vesālī. [21] Lá o Bhagavā residia em Vesālī, no Grande Bosque, no salão com o telhado em cumeeira¹¹⁶. [22] Então, Mahāpajāpatī Gotamī, tendo raspado seus cabelos, vestiu roupas cor de açafreão e, junto com muitas outras mulheres Sakyas, partiu para Vesālī. [23] Gradualmente, ela chegou ao Grande Bosque de Vesālī, ao salão com o telhado em cumeeira. [24] Então, Mahāpajāpatī Gotamī, com os pés sujos e o corpo coberto de poeira, triste, desanimada, com o rosto coberto de lágrimas e chorando, ficou de pé no exterior, perto do portão.

[25] O venerável¹¹⁷ Ānanda viu Mahāpajāpatī Gotamī de pé no exterior, perto do portão, com os pés sujos e o corpo coberto de poeira, triste, desanimada, com o rosto coberto de lágrimas, chorando. [26] Ao vê-la, ele disse a Mahāpajāpatī Gotamī: [27] “Por que, Gotamī, você está de pé no exterior, perto do portão, com os pés sujos e o corpo coberto de poeira, triste, desanimada, com o rosto coberto de lágrimas, chorando?”

¹¹⁶ Kūṭāgārasālā: sala com telhado em cumeeira, serve para expressar que se trata de uma sala ou salão especial pois possui um telhado distinto, que aponta para cima.

¹¹⁷ *Āyasmā* também significa venerável, é um tratamento respeitoso como *bhant* e tem uma conotação mais íntima.

<p>[28] Tathā hi pana, bhante ānanda, na bhagavā anujānāti mātugāmassa tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyaṃ pabbajjan ti</p>	<p>[28] De fato, <i>bhante</i> Ānanda, o Bhagavā não permite a ordenação de mulheres para levar uma vida sem lar, renunciando aos lares familiares, no <i>dhamma</i> e <i>vinaya</i> revelados pelo Tathāgata.</p>
<p>[29] Tena hi tvaṃ, gotamī, [30] muhuttaṃ idheva tāva hohi, [31] yāvāhaṃ bhagavantaṃ yācāmi mātugāmassa tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyaṃ pabbajjan ti.</p>	<p>[29] “Então, Gotamī, [30] fique aqui por um momento, [31] até que eu peça ao Bhagavā pela ordenação de mulheres para levar uma vida sem lar, renunciando aos lares familiares, no <i>dhamma</i> e <i>vinaya</i> revelados pelo Tathāgata.”</p>
<p>[32] Atha kho āyasmā ānando yena bhagavā tenupasaṅkami; [33] upasaṅkamtivā bhagavantaṃ abhivādetvā ekamantaṃ nisīdi. [34] Ekamantaṃ nisinno kho āyasmā ānando bhagavantaṃ etadavoca:</p>	<p>[32] Então, o venerável Ānanda foi até onde o Bhagavā estava; [33] aproximando-se, prestou-lhe homenagem e sentou-se ao seu lado. [34] Sentado ao seu lado, o venerável Ānanda disse ao Bhagavā:</p>
<p>[35] esā, bhante, mahāpajāpatī gotamī sūnehi pādehi rajokiṇṇena gattena dukkhī dummanā assumukhī rudamānā bahidvāraḥkoṭṭhake ṭhitā: [36] ‘na bhagavā anujānāti mātugāmassa tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyaṃ pabbajjan’ ti. [37] Sādhu, bhante, labheyya mātugāmo tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyaṃ pabbajjan ti.</p>	<p>[35] <i>Bhante</i>, Mahāpajāpatī Gotamī, de pés sujos e corpo coberto de poeira, triste, desanimada, com o rosto coberto de lágrimas, chorando, está de pé no exterior, perto do portão, dizendo: [36] “O Bhagavā não permite a ordenação de mulheres para levar uma vida sem lar, renunciando aos lares familiares, no <i>dhamma</i> e <i>vinaya</i> revelados pelo Tathāgata.” [37] Seria bom, <i>bhante</i>, se as mulheres pudessem obter a ordenação para levar uma vida sem lar, renunciando aos lares familiares, no <i>dhamma</i> e <i>vinaya</i> revelados pelo Tathāgata.</p>
<p>[38] Alaṃ, ānanda. [39] Mā te rucci mātugāmassa tathāgatappavedite</p>	<p>[38] “Basta, Ānanda. [39] Não deseje a ideia de ordenação para as mulheres no</p>

dhammavinaye agāasmā anagāriyaṃ pabbajjā ti.	<i>dhamma</i> e <i>vinaya</i> revelados pelo Tathāgata, para que deixem a vida doméstica por uma vida sem lar.”
[40] Dutiyampi kho ...pe ¹¹⁸ ...	[40] Pela segunda vez ... etc. ...
[41] tatiyampi kho āyasmā ānando bhagavantam etadavoca:	[41] Pela terceira vez, o venerável Ānanda disse ao Bhagavā:
[42] sādhu, bhante, labheyya mātugāmo tathāgatappavedite dhammavinaye agāasmā anagāriyaṃ pabbajjan ti.	[42] “Seria bom, <i>bhante</i> , se as mulheres pudessem obter a ordenação para levar uma vida sem lar, renunciando aos lares familiares, no <i>dhamma</i> e <i>vinaya</i> revelados pelo Tathāgata.”
[43] Alam, ānanda. [44] Mā te rucci mātugāmassa tathāgatappavedite dhammavinaye agāasmā anagāriyaṃ pabbajjā ti.	[43] “Basta, Ānanda. [44] Não deseje a ordenação para as mulheres no <i>dhamma</i> e <i>vinaya</i> revelados pelo Tathāgata, para que deixem a vida doméstica por uma vida sem lar.”
[45] Atha kho āyasmato ānandassa etadahosi: [46] na bhagavā anujānāti mātugāmassa tathāgatappavedite dhammavinaye agāasmā anagāriyaṃ pabbajjam. [47] Yannūnāham aññenapi pariyāyena bhagavantam yāceyyam mātugāmassa tathāgatappavedite dhammavinaye agāasmā anagāriyaṃ pabbajjan ti.	[45] Então, ocorreu ao venerável Ānanda: [46] “O Bhagavā não permite a ordenação de mulheres para levar uma vida sem lar, renunciando aos lares familiares, no <i>dhamma</i> e <i>vinaya</i> revelados pelo Tathāgata. [47] Talvez eu devesse pedir ao Bhagavā por meio de outro método para a ordenação de mulheres no <i>dhamma</i> e <i>vinaya</i> revelados pelo Tathāgata, para que deixem a vida doméstica por uma vida sem lar.”
[48] Atha kho āyasmā ānando bhagavantam etadavoca: [49] bhabbo nu kho, bhante, mātugāmo	[48] Então, o venerável Ānanda disse ao Bhagavā: [49] “É possível, <i>bhante</i> , que as mulheres, após deixarem a vida doméstica

¹¹⁸ Aqui há uma omissão do texto porque ele repete o diálogo anterior. A Tradição Theravāda aponta essa repetição com ... *pe*... onde a partícula *pe* tem significado similar ao etc. Essas repetições são comuns aos textos porque foram pensados para serem memorizados pela recitação e a repetição tem a função pedagógica de memorização.

<p>tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyaṃ pabbajitvā sotāpattiphalaṃ vā sakadāgāmi-phalaṃ vā anāgāmi-phalaṃ vā arahattaphalaṃ vā sacchikāṭun ti?</p>	<p>para levar uma vida sem lar no <i>dhamma</i> e <i>vinaya</i> revelados pelo Tathāgata, possam alcançar o fruto da entrada na corrente¹¹⁹, ou o fruto do retorno uma vez¹²⁰, ou o fruto do não retorno¹²¹, ou mesmo o fruto do <i>arahant</i>¹²² ?”</p>
---	--

<p>[50] Bhabbo, ānanda, mātuḡāmo tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyaṃ pabbajitvā sotāpattiphalaṃ sakadāgāmi-phalaṃ anāgāmi-phalaṃ arahattaphalaṃ sacchikāṭun ti.</p>	<p>[50] “É possível, Ānanda, que as mulheres, após deixarem a vida doméstica para levar uma vida sem lar no <i>dhamma</i> e <i>vinaya</i> revelados pelo Tathāgata, possam realizar tanto o fruto da entrada na corrente, quanto o fruto do retorno uma vez, quanto o fruto do não retorno, quanto mesmo o fruto do <i>arahant</i>.”</p>
--	---

<p>[51] Sace, bhante, bhabbo mātuḡāmo tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyaṃ pabbajitvā sotāpattiphalaṃ ...pe... arahattaphalaṃ sacchikāṭun; bahukārā, [52] bhante, mahāpajāpatī gotamī bhagavato mātuḡchā āpādikā posikā khīrassa dāyikā; [53] bhagavantam janettiyā kālaṅkatāya thaṅṅaṃ pāyesi. [54] Sādhu, bhante, labheyya mātuḡāmo tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyaṃ pabbajjan ti.</p>	<p>[51] “Se, <i>bhante</i>, é possível que as mulheres, após deixarem a vida doméstica para levar uma vida sem lar no <i>dhamma</i> e <i>vinaya</i> revelados pelo Tathāgata, possam realizar tanto o fruto da entrada na corrente quanto... etc... o fruto do <i>arahant</i>; [52] seria muito benéfico, <i>bhante</i>, pois Mahāpajāpatī Gotamī foi a ama de leite¹²³ do Bhagavā, a cuidadora desde o nascimento, o alimentou. [53] Ela nutriu o Bhagavā com leite após a morte da mãe na infância. [54] Seria bom, <i>bhante</i>, se as mulheres pudessem obter a ordenação.”</p>
---	---

¹¹⁹ *Sotāpatti*.

¹²⁰ *sakadāgāmi*.

¹²¹ *anāgāmi*.

¹²² *arahatta*.

¹²³ *Āpādikā* foi traduzido como ama de leite e tem uma conotação maior na sociedade indiana do que apenas amamentar um recém-nascido, ela tem a característica de cuidado e é dedicada às mulheres que cuidam dos bebês quando suas mães falecem.

<p>[55] Sace, ānanda, mahāpajāpatī gotamī at̥ṭha garudhamme paṭiggaṇhāti, sāvassā hotu upasampadā—</p>	<p>[55] “Se, Ānanda, Mahāpajāpatī Gotamī aceitar os oito preceitos pesados¹²⁴, que isso seja a sua plena ordenação¹²⁵.”</p>
<p>[56] Vassasatūpasampannāya bhikkhuniyā tadahūpasampannassa bhikkhuno abhivādanam paccuṭṭhānam añjalikammaṃ sāmīcikammaṃ kattabbaṃ. [57] Ayampi dhammo sakkatvā garuṃ katvā mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ anatikkamaṇīyo.</p>	<p>[56] Uma <i>bhikkhunī</i> que tenha completado cem anos de ordenação deve prestar homenagem, levantar-se em respeito, juntar as mãos em saudação e executar atos de cortesia a um <i>bhikkhu</i> [mesmo que] ordenado naquele dia mesmo. [57] Esse preceito deve ser honrado, respeitado, valorizado e venerado por toda a vida, sem ser violado.</p>
<p>[58] Na bhikkhuniyā abhikkhuke āvāse vassaṃ upagantabbaṃ. [59] Ayampi dhammo sakkatvā garuṃ katvā mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ anatikkamaṇīyo.</p>	<p>[58] Uma <i>bhikkhunī</i> não deve passar o retiro das chuvas em uma moradia¹²⁶ onde não haja <i>bhikkhus</i>. [59] Esse preceito deve ser honrado, respeitado, valorizado e venerado por toda a vida, sem ser violado.</p>
<p>[60] Anvaḍḍhamāsaṃ bhikkhuniyā bhikkhusaṅghato dve dhammā paccāsīsitaḍḍhā; - [61] uposathapucchakaṇṇa, ovādūpasāṅkamaṇāṇa. [62] Ayampi dhammo sakkatvā garuṃ katvā mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ anatikkamaṇīyo.</p>	<p>[60] A cada quinze dias, uma <i>bhikkhunī</i> deve buscar da <i>saṅgha</i> de <i>bhikkhus</i> dois ensinamentos: [61] a pergunta sobre o <i>Uposatha</i>¹²⁷ e a aproximação para receber ensinamentos¹²⁸. [62] Esse preceito deve ser honrado, respeitado, valorizado e venerado por toda a vida, sem ser violado.</p>
<p>[63] Vassaṃvuṭṭhāya bhikkhuniyā ubhatoṅghe tīhi ṭhānehi pavāretabbaṃ— diṭṭhena vā sutena vā parisāṅkāya vā. [64] Ayampi dhammo</p>	<p>[63] Após o término do retiro das chuvas, uma <i>bhikkhunī</i> deve buscar conselho nas duas <i>saṅghas</i> em três áreas: [sobre seu comportamento] por algo visto¹²⁹,</p>

¹²⁴ *aṭṭha garudhammā*.

¹²⁵ *upasampadā*.

¹²⁶ *Āvāsa* significa o lugar de morada de monges, que pode ser também traduzida como monastério.

¹²⁷ *Uposatha* é a cerimônia periódica de confissão das faltas e recitação do *vinaya*.

¹²⁸ *Ovāda* é o ato de receber ensinamentos, *ovādūpasāṅkamaṇā* é o ato de se aproximar para receber ensinamentos.

¹²⁹ *diṭṭhena*.

sakkatvā garuṃ katvā mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ anatikkamanīyo.

ouvido¹³⁰ ou suspeitado¹³¹. [64] Esse preceito deve ser honrado, respeitado, valorizado e venerado por toda a vida, sem ser violado.

[65] Garudhammaṃ ajjhāpannāya bhikkhuniyā ubhatoṅghe pakkhamānattaṃ caritabbaṃ. [66] Ayampi dhammo sakkatvā garuṃ katvā mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ anatikkamanīyo.

[65] Uma *bhikkhunī* que tenha aceitado os preceitos pesados (*garudhammā*) deve viver em harmonia e observar o período de confissão nas duas *saṅghas*. [66] Esse preceito deve ser honrado, respeitado, valorizado e venerado por toda a vida, sem ser violado.

[67] Dve vassāni chasu dhammesu sikkhitasikkhāya sikkhamānāya ubhatoṅghe upasampadā pariyesitabbā. [68] Ayampi dhammo sakkatvā garuṃ katvā mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ anatikkamanīyo.

[67] Após ter sido treinada e instruída, por dois anos, nos seis treinos¹³², uma candidata deve buscar a ordenação completa¹³³ nas duas *saṅghas*. [68] Esse preceito deve ser honrado, respeitado, valorizado e venerado por toda a vida, sem ser violado.

[69] Na kenaci pariyāyena bhikkhuniyā bhikkhu akkositabbo paribhāsitaṃ. [70] Ayampi dhammo sakkatvā garuṃ katvā mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ anatikkamanīyo.

[69] De maneira alguma uma *bhikkhunī* deve insultar ou falar mal de um *bhikkhu*. [70] Esse preceito deve ser honrado, respeitado, valorizado e venerado por toda a vida, sem ser violado.

[71] Ajjatagge ovaṭo bhikkhunīnaṃ bhikkhūsu vacanapatho, [72] anovaṭo bhikkhūnaṃ bhikkhunīsu vacanapatho. [73] Ayampi dhammo sakkatvā garuṃ katvā mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ anatikkamanīyo.

[71] Daqui em diante, as *bhikkhunīs* devem seguir as instruções dos *bhikkhus*, [72] mas não é necessário que os *bhikkhus* sigam as instruções das *bhikkhunīs*. [73] Esse preceito deve ser honrado,

¹³⁰ *sutena*.

¹³¹ *parisaṅkāya*.

¹³² *Chasu dhammesu*, lit seis *dharmas*. As seis regras para *śikṣāmaṇās* são as mesmas que os seis primeiros *śikṣāpada* das *śramaṇeras*. Assim, a *śikṣāmāṇā* promete abster-se, por dois anos, de matar, roubar, praticar impureza [romper o celibato], mentir, ingerir intoxicantes e comer fora do tempo adequado (Chōdrōn, 2001, tradução nossa).

¹³³ *upasampadā*.

	respeitado, valorizado e venerado por toda a vida, sem ser violado.
[74] Sace, ānanda, mahāpajāpatī gotamī ime aṭṭha garudhamme paṭiggaṇhāti, sāvassā hotu upasampadā ti.	[74] “Se, Ānanda, Mahāpajāpatī Gotamī aceitar estes oito preceitos pesados, que isso seja a sua plena ordenação.”
[75] Atha kho āyasmā ānando bhagavato santike ime aṭṭha garudhamme uggahetvā yena mahāpajāpatī gotamī tenupasaṅkami; [76] upasaṅkamitvā mahāpajāpatim gotamim etadavoca:	[75] Então, o venerável Ānanda, após aprender estes oito preceitos pesados na presença do Bhagavā, foi até Mahāpajāpatī Gotamī; [76] aproximando-se, disse a Mahāpajāpatī Gotamī:
[77] Sace kho tvaṃ, gotamī, aṭṭha garudhamme paṭiggaṇheyyāsi, sāva te bhavissati upasampadā—	[77] “Se você, Gotamī, aceitasse estes oito preceitos pesados, isso se tornaria a sua plena ordenação.”
[78] Vassasatūpasampannāya bhikkhuniyā tadahūpasampannassa bhikkhuno abhivādanam paccuṭṭhānam añjalikammaṃ sāmīcikkammaṃ kattabbaṃ. [79] Ayampi dhammo sakkatvā garuṃ katvā mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ anatikkamanīyo ...pe....	[78] Uma <i>bhikkhunī</i> que tenha completado cem anos de ordenação deve prestar homenagem, levantar-se em respeito, juntar as mãos em saudação e executar atos de cortesia a um <i>bhikkhu</i> [mesmo que] ordenado naquele dia mesmo. [79] Esse preceito deve ser honrado, respeitado, valorizado e venerado por toda a vida, sem ser violado... etc...
[80] Ajjatagge ovaṭo bhikkhunīnam bhikkhūsu vacanapatho, anovaṭo bhikkhūnam bhikkhunīsu vacanapatho.	[80] Desde agora, as <i>bhikkhunīs</i> devem seguir as instruções dos <i>bhikkhus</i> , mas não é necessário que os <i>bhikkhus</i> sigam as instruções das <i>bhikkhunīs</i> .
[81] Ayampi dhammo sakkatvā garuṃ katvā mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ anatikkamanīyo. [82] Sace kho tvaṃ, gotamī, ime aṭṭha garudhamme paṭiggaṇheyyāsi, sāva te bhavissati upasampadā ti.	[81] Esse preceito deve ser honrado, respeitado, valorizado e venerado por toda a vida, sem ser violado. [82] Se você, Gotamī, aceitasse estes oito preceitos pesados, isso se tornaria a sua plena ordenação.
[83] Seyyathāpi, bhante ānanda, itthī vā puriso vā daharo yuvā maṇḍanakajātiko	[83] Assim como <i>bhante</i> Ānanda, um homem ou uma mulher jovem,

sīsamñhāto uppalamālaṃ vā apaixonado por adornos, ao receber uma vassikamālaṃ vā adhimuttakamālaṃ vā guirlanda de lótus, uma guirlanda de labhitvā ubhohi hatthehi paṭiggahetvā jasmim ou uma guirlanda de rosas, a uttamaṅge sirasmiṃ paṭiṭṭhāpeyya; [84] pegaria com ambas as mãos e a colocaria evamevaṃ kho ahaṃ, bhante ānanda, [85] sobre a parte superior da cabeça; [84] da ime aṭṭha garudhamme paṭiggaṇhāmi mesma forma, *bhante* Ānanda, [85] eu yāvajīvaṃ anatikkamanīye ti. aceito esses oito preceitos pesados para serem invioláveis por toda a vida.

[86] Atha kho āyasmā ānando yena [86] Então, o venerável Ānanda foi até bhagavā tenupasaṅkami; [87] onde o Bhagavā estava; [87] upasaṅkamitvā bhagavantaṃ abhivādetvā aproximando-se, prestou-lhe homenagem ekamantaṃ nisīdi. [88] Ekamantaṃ e sentou-se a um lado. [88] Sentado a um nisinno kho āyasmā ānando bhagavantaṃ lado, o venerável Ānanda disse ao etadavoca: Bhagavā:

[89] paṭiggahitā, bhante, mahāpajāpatiyā [89] “Foram aceitos, *bhante*, por gotamiyā aṭṭha garudhammā yāvajīvaṃ Mahāpajāpatī Gotamī os oito preceitos anatikkamanīyā ti. pesados, para serem invioláveis por toda a vida.”

[90] Sace, ānanda, nālabhissa mātugāmo [90] “Se, Ānanda, as mulheres não fossem tathāgatappavedite dhammavinaye permitidas a renunciar à vida doméstica agārasmā anagāriyaṃ pabbajjaṃ, para uma vida sem lar no *dhamma* e ciraṭṭhitikaṃ, [91] ānanda, *vinaya* revelados pelo Tathāgata, o brahmacariyaṃ abhaviṣṣa, caminho espiritual duraria por muito vassasahassameva saddhammo tiṭṭheyya. tempo, [91] Ānanda, e o verdadeiro [92] Yato ca kho, ānanda, mātugāmo *dhamma* permaneceria por um milênio. [92] Mas desde que, Ānanda, as mulheres tathāgatappavedite dhammavinaye foram permitidas a renunciar à vida agārasmā anagāriyaṃ pabbajito, na dāni, doméstica para uma vida sem lar no ānanda, brahmacariyaṃ ciraṭṭhitikaṃ *dhamma* e *vinaya* revelados pelo bhavissati. [93] Pañceva dāni, ānanda, Tathāgata, agora, Ānanda, o caminho vassasatāni saddhammo ṭhassati. espiritual não durará por muito tempo. [93] Agora, Ānanda, o verdadeiro

	<i>dhamma</i> permanecerá apenas por quinhentos anos.”
[94] Seyyathāpi, ānanda, yāni kānici kulāni bahutthikāni appapurisakāni, tāni suppadhamāsiyāni honti corehi kumbhatthenakehi; [95] evamevaṃ kho, ānanda, yasmim̐ dhammavinaye labhati mātugāmo agārasmā anagāriyaṃ pabbajjaṃ, na taṃ brahmacariyaṃ ciraṭṭhitikaṃ hoti.	[94] “Assim como, Ānanda, as famílias que têm muitas mulheres e poucos homens são fáceis de ser invadidas por ladrões e bandidos, [95] da mesma maneira, Ānanda, em qualquer <i>dhamma</i> e <i>vinaya</i> em que as mulheres são permitidas a renunciar à vida doméstica para uma vida sem lar, aquele caminho espiritual não durará por muito tempo.”
[96] Seyyathāpi, ānanda, sampanne sālikkhette setaṭṭhikā nāma rogajāti nipatati, evaṃ taṃ sālikkhettaṃ na ciraṭṭhitikaṃ hoti; [97] evamevaṃ kho, ānanda, yasmim̐ dhammavinaye labhati mātugāmo agārasmā anagāriyaṃ pabbajjaṃ, na taṃ brahmacariyaṃ ciraṭṭhitikaṃ hoti.	[96] “Assim como, Ānanda, quando uma doença chamada <i>setaṭṭhikā</i> atinge um campo de arroz maduro, esse campo de arroz não dura por muito tempo; [97] da mesma maneira, Ānanda, em qualquer <i>dhamma</i> e <i>vinaya</i> em que as mulheres são permitidas a renunciar à vida doméstica para uma vida sem lar, aquele caminho espiritual não durará por muito tempo.”
[98] Seyyathāpi, ānanda, sampanne ucchukkhette mañjiṭṭhikā nāma rogajāti nipatati, evaṃ taṃ ucchukkhettaṃ na ciraṭṭhitikaṃ hoti; [99] evamevaṃ kho, ānanda, yasmim̐ dhammavinaye labhati mātugāmo agārasmā anagāriyaṃ pabbajjaṃ, na taṃ brahmacariyaṃ ciraṭṭhitikaṃ hoti.	[98] “Assim como, Ānanda, quando uma doença chamada <i>mañjiṭṭhikā</i> ataca um campo de cana-de-açúcar maduro, esse campo de cana-de-açúcar não dura por muito tempo; [99] da mesma forma, Ānanda, em qualquer <i>dhamma</i> e <i>vinaya</i> em que as mulheres são permitidas a renunciar à vida doméstica para uma vida sem lar, aquele caminho espiritual não durará por muito tempo.”
[100] Seyyathāpi, ānanda, puriso mahato taḷākassa paṭikacceva āḷim̐ bandheyya yāvadeva udakassa anatikkamanāya;	[100] “Assim como, Ānanda, um homem poderia construir uma barreira na margem oposta de um grande lago, apenas o

[101] evamevaṃ kho, ānanda, mayā suficiente para prevenir que as águas paṭikacceva bhikkhunānaṃ aṭṭha transbordem; [101] da mesma forma, garudhammā paññattā yāvajīvaṃ Ānanda, eu estabeleci esses oito preceitos anatikkamanīyā ti. pesados para as *bhikkhunīs* como uma proteção, para serem invioláveis por toda a vida.”

[102] Paṭhamāṃ.

[102] Fim.

2. Ovādasutta AN 8.52

Ovādasutta	Discurso sobre conselho
bhikkhunovādakasuttam (bj)	Discurso sobre conselho para <i>bhikkhunīs</i>
[1] Ekaṃ samayaṃ bhagavā vesāliyaṃ viharati mahāvane kūṭāgārasālāyaṃ. [2] Atha kho āyasmā ānando yena bhagavā tenupasaṅkami; [3] upasaṅkamtivā bhagavantam abhivādetvā ekamantaṃ nisīdi. [4] Ekamantaṃ nisinno kho āyasmā ānando bhagavantam etadavoca:	[1] Em certa ocasião, o Bhagavā estava residindo em Vesālī, no Grande Bosque, na sala com o telhado em cumeeira. [2] Então, o venerável Ānanda foi até onde o Bhagavā estava; [3] aproximando-se, prestou-lhe homenagem e sentou-se ao lado. [4] Sentado ao lado, o venerável Ānanda disse ao Bhagavā:
[5] katihi nu kho, bhante, dhammehi samannāgato bhikkhu bhikkhunovādako sammannitabbo ti?	[5] “Por quantos <i>dhammas</i> , <i>bhante</i> , deve um <i>bhikkhu</i> possuir para ser considerado apto a aconselhar as <i>bhikkhunīs</i> ?
[6] Aṭṭhahi kho, ānanda, dhammehi samannāgato bhikkhu bhikkhunovādako sammannitabbo. Katamehi aṭṭhahi?	[6] Um <i>bhikkhu</i> deve possuir oito <i>dhammas</i> para ser considerado apto a aconselhar as <i>bhikkhunīs</i> . Quais são esses oito?”
[7] Idhānanda, bhikkhu sīlavā hoti ...pe... samādāya sikkhati sikkhāpadesu;	[7] “Aqui, Ānanda, um <i>bhikkhu</i> é virtuoso... etc..., ele pratica diligentemente os preceitos;
[8] bahussuto hoti ...pe... diṭṭhiyā suppaṭividdhā;	[8] é bem-educado ... etc... possuindo amplo conhecimento dos ensinamentos, cuja visão é plenamente purificada;
[9] ubhayāni kho panassa pātimokkhāni vitthārena svāgatāni honti suvibhattāni suppavattīni suvicchitāni suttaso anubyañjanaso;	[9] ambos os <i>pātimokkhas</i> ¹³⁴ são bem compreendidos por ele, detalhadamente, claramente organizados, meticulosamente implementados e bem discriminados, em essência e nos detalhes;

¹³⁴ Códigos monásticos para *bhikkhus* e *bhikkhunīs*.

[10] kalyāṇavāco hoti kalyāṇavākkaraṇo, poriyā vācāya samannāgato viṣṣaṭṭhāya anelagaḷāya atthassa viññāpaniyā;	[10] fala de maneira agradável, com palavras que são apropriadas, claras, sem obstáculos, concisas e significativas;
[11] paṭibalo hoti bhikkhunisaṅghassa dhammiyā kathāya sandassetuṃ samādapetuṃ samuttejetuṃ sampahaṃsetuṃ;	[11] é capaz de ensinar o <i>dhamma</i> a <i>saṅgha</i> das <i>bhikkhunīs</i> de uma maneira que inspire, encoraje, estimule e alegre;
[12] yebhuyyena bhikkhunīnaṃ piyo hoti manāpo;	[12] é geralmente querido e apreciado pelas <i>bhikkhunīs</i> ;
[13] na kho panetaṃ bhagavantaṃ uddissa pabbajitāya kāsāyavattavasānāya garudhammaṃ ajjhāpannapubbo hoti;	[13] de fato, uma regra pesada ¹³⁵ nunca foi previamente estabelecida para aqueles que se ordenaram em nome do Bhagavān e vivem usando o manto cor de açafraão ¹³⁶ ;
[14] vīsativasso vā hoti atirekavīsativasso vā.	[14] ele tem vinte anos de idade ou mais.
[15] Imehi kho, ānanda, aṭṭhahi dhammehi samannāgato bhikkhu bhikkhunovādako sammannitabbo ti.	[15] Ānanda, um <i>bhikkhu</i> dotado desses oito <i>dhammas</i> deve ser considerado apto a aconselhar as <i>bhikkhunīs</i> .”
[16] Dutiyāṃ.	[16] Fim do segundo.

¹³⁵ *garudhamma*.

¹³⁶ Bhikkhu Sujato (2018) traduz essa passagem como: eles nunca assediaram sexualmente nenhuma mulher vestindo o manto ocre que tenha saído em nome do Buda (they have never previously sexually harassed any woman wearing the ocher robe who has gone forth in the Buddha’s name).

3. Saṅkhittasutta AN 8.53

Saṅkhittasutta	Discurso Resumido
saṅkhittagotamiyovādasuttam (bj)	Discurso de Conselho Resumido para Gotamī
[1] Ekam samayaṃ bhagavā vesāliyaṃ viharati mahāvane kūṭāgārasālāyaṃ. [2] Atha kho mahāpajāpatī gotamī yena bhagavā tenupasaṅkami; [3] upasaṅkamtivā bhagavantaṃ abhivādetvā ekamantaṃ aṭṭhāsi. [4] Ekamantaṃ ṭhitā kho sā mahāpajāpatī gotamī bhagavantaṃ etadavoca:	[1] Em certa ocasião, o Bhagavā estava residindo em Vesālī, no Grande Bosque, na sala com o telhado em cumeeira. [2] Então, Mahāpajāpatī Gotamī foi até onde o Bhagavā estava; [3] aproximando-se, prestou-lhe homenagem e ficou de lado. [4] Ficando de lado, Mahāpajāpatī Gotamī disse ao Bhagavā:
[5] Sādhū me, bhante, bhagavā saṅkhittena dhammaṃ desetu, yamaṃ bhagavato dhammaṃ sutvā ekā vūpakatṭhā appamattā ātāpinī pahitattā vihareyyan ti.	[5] “Seria bom, <i>bhante</i> , se o Bhagavā me ensinasse o <i>dhamma</i> de forma concisa, para que, após ouvir o <i>dhamma</i> do Bhagavā, eu possa viver sozinha, vigilante, ardente e resoluta”.
[6] Ye kho tvaṃ, gotami, dhamme jāneyyāsi: [7] ‘ime dhammā sarāgāya saṃvattanti, no virāgāya; [8] saṃyogāya saṃvattanti, no visāmyogāya; [9] ācayāya saṃvattanti, no apacayāya; [10] mahicchatāya saṃvattanti, no appicchatāya; [11] asantuṭṭhiyā saṃvattanti, no santuṭṭhiyā; [12] saṅgaṇikāya saṃvattanti, no pavivekāya; [13] kosajjāya saṃvattanti, no vīriyārambhāya; [14] dubbharatāya saṃvattanti, no subharatāyā’ti, ekamsena, gotami, dhāreyyāsi: [15] ‘neso dhammo, neso vinayo, netaṃ satthusāsanā’ti.	[6] “Gotamī, os <i>dhammas</i> que você deveria estar ciente são: [7] 'os <i>dhammas</i> que conduzem ao aumento do desejo, não ao desapego; [8] à união, não à separação; [9] ao acúmulo, não à diminuição; [10] à grande cobiça, não à satisfação com pouco; [11] à insatisfação, não ao contentamento; [12] à socialização, não ao isolamento; [13] à preguiça, não ao esforço; [14] à dificuldade de suportar, não à facilidade de suportar.' De forma definitiva, Gotamī, você deveria entender: [15] 'Este não é o <i>dhamma</i> , este não é o

	<i>vinaya</i> , este não é o ensinamento do mestre.'
[16] Ye ca kho tvaṃ, gotami, dhamme jāneyyāsi: [17] ‘ime dhammā virāgāya saṃvattanti, no sarāgāya; [18] viśamyogāya saṃvattanti, no saṃyogāya; [19] apacayāya saṃvattanti, no ācayāya; [20] appicchatāya saṃvattanti, no mahicchatāya; [21] santuṭṭhiyā saṃvattanti, no asantuṭṭhiyā; [22] pavivekāya saṃvattanti, no saṅgaṇikāya; [23] vīriyārambhāya saṃvattanti, no kosajjāya; [24] subharatāya saṃvattanti, [25] no dubbharatāyā’ti, ekaṃsena, gotami, dhāreyyāsi: [26] ‘eso dhammo, eso vinayo, etaṃ satthusāsanā’ ti.	[16] E, Gotamī, os <i>dhammas</i> que você deveria reconhecer são: [17] ‘Estes <i>dhammas</i> conduzem ao desapego, não ao aumento do desejo; [18] à separação, não à união; [19] à diminuição, não ao acúmulo; [20] à satisfação com pouco, não à grande cobiça; [21] ao contentamento, não à insatisfação; [22] ao retiro, não à socialização; [23] ao esforço, não à preguiça; [24] à facilidade de suportar, não à dificuldade de suportar.’ [25] De forma definitiva, Gotamī, você deveria entender: [26] ‘Este é o <i>dhamma</i> , este é o <i>vinaya</i> , este é o ensinamento do mestre.’”
[27] Tatiyaṃ.	[27] Terceiro.

4. Dīghajāṇusutta AN 8.54

Dīghajāṇusutta	Discurso a Dīghajāṇu
vyagghapajjasuttam (bj)	Discurso para Byagghapajja
[1] Ekaṃ samayaṃ bhagavā koliyesu viharati kakkarapattam nāma koliyānam nigamo. [2] Atha kho dīghajāṇu koliyaputto ¹³⁷ yena bhagavā tenupasaṅkami; [3] upasaṅkamtivā bhagavantam abhivādetvā ekamantaṃ nisīdi. [4] Ekamantaṃ nisinno kho dīghajāṇu koliyaputto bhagavantam etadavoca:	[1] Em certa ocasião, o Bhagavā estava residindo em Koliya, em um lugar chamado Kakkarapatta. [2] Então, Dīghajāṇu, o filho dos Koliyas, foi até onde o Bhagavā estava; [3] aproximando-se, prestou-lhe homenagem e sentou-se a um lado. [4] Sentado a um lado, Dīghajāṇu, o filho dos Koliyas, disse ao Bhagavā:
[5] mayaṃ, bhante, gihī kāmabhogino puttāsambādhasayanam ajjhāvasāma, kāśikacandanam paccanubhoma, mālāgandhavilepanam dhārayāma, jātarūparajataṃ sādayāma. [6] Tesam no, bhante, bhagavā amhākaṃ tathā dhammaṃ desetu ye amhākaṃ assu dhammā diṭṭhadhammahitāya diṭṭhadhammasukhāya, samparāyahitāya samparāyasukhāya ti.	[5] “Nós, <i>bhante</i> , somos leigos ¹³⁸ que desfrutamos dos prazeres sensoriais, vivendo em casas cheias de filhos ¹³⁹ , usamos perfumes de sândalo de Kāsi, vestimos guirlandas, cremes perfumados e usamos ornamentos de ouro e prata. [6] Para nós, <i>bhante</i> , que o Bhagavā nos ensine o <i>dhamma</i> de forma que traga benefício e felicidade no presente, e benefício e felicidade no futuro.
[7] Cattārome, byagghapajja, dhammā kulaputtassa diṭṭhadhammahitāya samvattanti diṭṭhadhammasukhāya. [8] Katame cattāro?	[7] Existem quatro qualidades, Byagghapajja ¹⁴⁰ , que conduzem um jovem à felicidade e ao benefício nesta vida. [8] Quais são essas quatro?”

¹³⁷ O texto está com o termo no masculino, filho, *putto*, no feminino é *dhītā* e no plural, que inclua filhos e filhas, é *puttadārā*.

¹³⁸ A palavra *gihī* significa leigo, o feminino é *gihinī*, mas no contexto a palavra se refere à condição “não monástica”, portanto inclui tanto homens quanto mulheres.

¹³⁹ *Putta* Lit filho; para o feminino, filha, seria *dhītā*. Nos suttas normalmente não se faz a declinação de plural no masculino para englobar filhos e filhas. Entende-se que seriam apenas filhos homens devido às características da sociedade que diziam que uma boa casa é cercada de filhos homens.

¹⁴⁰ Byagghapajja se traduz como “poder do trigre”, pelo contexto deduz-se que se trata de um nome próprio.

[9] Uṭṭhānasampadā, ārakkhasampadā, kalyāṇamittatā, samajīvitā. [10] Katamā ca, byagghapajja, uṭṭhānasampadā? [11] Idha, byagghapajja, kulaputto yena kammaṭṭhānena jīvikam kappeti—yadi kasiyā, yadi vaṇijjāya, yadi gorakkhena, yadi issattena, yadi rājaporisena, yadi sippaññatarena—tatha dakkho hoti analaso, tatrūpāyāya vīmaṃsāya samannāgato, alam kātum alam saṃvidhātum. [12] Ayam vuccati, byagghapajja, uṭṭhānasampadā.

[9] “Diligência, proteção [dos ganhos], boas amizades, e equilíbrio [financeiro].” [10] “E qual, Byagghapajja, é a diligência?” [11] Aqui, Byagghapajja, um jovem, mantém sua subsistência por um meio de vida, seja agricultura, comércio, pecuária, arquearia, serviço governamental, ou habilidade em algum ofício, ele é habilidoso, diligente, equipado com o conhecimento do meio para realizar e organizar. [12] Isso é chamado, Byagghapajja, de diligência.

[13] Katamā ca, byagghapajja, ārakkhasampadā? [14] Idha, byagghapajja, kulaputtassa bhogā honti uṭṭhānavīriyādhigatā bāhābalaparicitā, sedāvakkhittā, dhammikā dhammaladdhā. [15] Te ārakkhena guttiyā sampādeti: [16] ‘kinti me ime bhoge neva rājāno hareyyum, na corā hareyyum, na aggi ḍaheyya, na udakam vaheyya, na appiyā dāyādā hareyyun’ti. [17] Ayam vuccati, byagghapajja, ārakkhasampadā.

[13] E qual, Byagghapajja, é a proteção dos ganhos? [14] Aqui, Byagghapajja, um jovem possui bens adquiridos por seu próprio esforço, ganhos por sua força física e suor derramado, adquiridos de maneira justa e legítima. [15] Ele protege esses bens de forma segura, pensando: [16] “Como posso assegurar que esses bens não sejam tomados por reis, roubados por ladrões, destruídos pelo fogo, levados pela água, ou desejados por herdeiros indesejados?” [17] Isso é chamado, Byagghapajja, de proteção dos ganhos.

[18] Katamā ca, byagghapajja, kalyāṇamittatā? [19] Idha, byagghapajja, kulaputto yasmim gāme vā nigame vā paṭivasati, tatha ye te honti—gahapatī vā gahapatiputtā vā daharā vā vuddhasīlino, vuddhā vā vuddhasīlino,

[18] E qual, Byagghapajja, é a boa amizade¹⁴¹? [19] Aqui, Byagghapajja, um jovem, na aldeia ou cidade onde reside, associa-se com aqueles, donos de casa ou filhos de donos de casa, jovens ou velhos que são virtuosos, aqueles que possuem fé,

¹⁴¹ kalyāṇamittatā.

saddhāsampannā, sīlasampannā, são dotados de virtude, generosidade e cāgasampannā, paññāsampannā—tehi sabedoria, ele se associa com eles, saddhiṃ santitṭhati sallapati sākacchari conversa e se engaja em discussões. [20] samāpajjati; [20] yathārūpānaṃ Ele segue e aprende a aumentar sua fé saddhāsampannānaṃ saddhāsampadaṃ como aqueles ricos em fé, a aumentar sua anusikkhati, yathārūpānaṃ virtude como aqueles ricos em virtude, a sīlasampannānaṃ sīlasampadaṃ aumentar sua generosidade como aqueles anusikkhati, yathārūpānaṃ ricos em generosidade, e a aumentar sua cāgasampannānaṃ cāgasampadaṃ sabedoria como aqueles ricos em sabedoria. [21] Isso é chamado, paññāsampannānaṃ paññāsampadaṃ Byagghapajja, de boa amizade. anusikkhati. [21] Ayam vuccati, byagghapajja, kalyāṇamittatā.

[22] Katamā ca, byagghapajja, [22] E qual, Byagghapajja, é o viver samajīvitā? [23] Idha, byagghapajja, equilibrado¹⁴²? [23] Aqui, Byagghapajja, kulaputto āyañca bhogānaṃ veditvā, um jovem, conhecendo a entrada e a saída de seus recursos, mantém um meio de vida vayañca bhogānaṃ veditvā, samaṃ equilibrado, nem muito opulento nem jīvikaṃ kappeti nāccogāḷhaṃ nātihīnaṃ: muito frugal: [24] [pensando] “Assim, [24] ‘evaṃ me āyo vayaṃ pariyādāya ṭhassati, na ca me vayo āyaṃ pariyādāya meu ganho superará meu gasto, e meu ṭhassatī’ti. [25] Seyyathāpi, byagghapajja, gasto não excederá meu ganho.” [25] tulādhāro vā tulādhārantevāsī vā tulaṃ Como um portador de balança ou um paggahetvā jānāti: [26] ‘ettakena vā morador da casa de balança, que segura a onataṃ, ettakena vā unnatan’ti; [27] balança e sabe: [26] “Isso pende para evamevaṃ kho, byagghapajja, kulaputto baixo tanto, isso se levanta tanto”; [27] da āyañca bhogānaṃ veditvā, vayañca mesma forma, Byagghapajja, um jovem, bhogānaṃ veditvā, samaṃ jīvikaṃ kappeti conhecendo a entrada e a saída de seus nāccogāḷhaṃ nātihīnaṃ: [28] ‘evaṃ me recursos, mantém um meio de vida āyo vayaṃ pariyādāya ṭhassati, na ca me equilibrado, nem muito opulento nem vayo āyaṃ pariyādāya ṭhassatī’ti. [29] muito frugal: [28] [pensando] “Assim, Sacāyaṃ, byagghapajja, kulaputto appāyo meu ganho superará meu gasto, e meu samāno ulāraṃ jīvikaṃ kappeti, tassa gasto não excederá meu ganho.” [29] Se,

¹⁴² samajīvitā.

bhavanti vattāro: [30] Byagghapajja, este jovem, sendo de ‘udumbarakhādīvāyaṃ kulaputto bhoge pequena renda, leva um estilo de vida khādatī’ti. [31] Sace panāyaṃ, luxuoso, as pessoas dirão: [30] “Este byagghapajja, kulaputto mahāyo samāno jovem consome sua riqueza como alguém kasiraṃ jīvikaṃ kappeti, tassa bhavanti que come figos selvagens.” [31] Mas se, vattāro: [32] ‘ajetthamaranaṃvāyaṃ Byagghapajja, este jovem, sendo de kulaputto marissatī’ti. [33] Yato ca grande renda, vive parcimoniosamente, as khoyaṃ, byagghapajja, kulaputto āyañca pessoas dirão: [32] “Esse jovem morrerá bhogaṃ viditvā, vayañca bhogaṃ como alguém que não [precisará] pagar viditvā, samaṃ jīvikaṃ kappeti suas dívidas.” [33] Porque, Byagghapajja, nāccogāḷhaṃ nātihīnaṃ: [34] ‘evaṃ me esse jovem, conhecendo a entrada e a āyo vayaṃ pariyādāya ṭhassati, na ca me saída de seus recursos, mantém um meio vayo āyaṃ pariyādāya ṭhassatī’ti. [35] de vida equilibrado, nem muito opulento Ayāṃ vuccati, byagghapajja, samajīvitā. nem muito frugal: [34] [pensando] “Assim, meu ganho superará meu gasto, e meu gasto não excederá meu ganho.” [35] Isso é chamado, Byagghapajja, de viver equilibrado.

[36] Evaṃ samuppanānaṃ, [36] Assim, Byagghapajja, para as byagghapajja, bhogaṃ cattāri riquezas que surgem, existem quatro apāyamukhāni honti—itthidhutto, perigos: o vício no jogo, a bebida, o jogo surādhutto, akkhadhutto, pāpamitto de dados e companhias ruins que são pāpasahāyo pāpasampavaṅko. [37] amigos, associados e companheiros Seyyathāpi, byagghapajja, mahato perversos. [37] Assim como, taḷākassa cattāri ceva āyamukhāni, cattāri Byagghapajja, um grande lago tem tanto ca apāyamukhāni. [38] Tassa puriso yāni entradas quanto saídas de água. [38] Se ceva āyamukhāni tāni pidaheyya, yāni ca uma pessoa fechasse as entradas e abrisse apāyamukhāni tāni vivareyya; [39] devo as saídas, [39] e se os deuses não ca na sammā dhāraṃ anuppaveccheyya. enviassem chuva adequada, [40] então [40] Evañhi tassa, byagghapajja, mahato certamente esperar-se-ia que o lago taḷākassa parihāniyeva pāṭikaṅkhā, no grande declinasse, e não crescesse. [41] vuddhi; [41] evamevaṃ, byagghapajja, Da mesma forma, Byagghapajja, para as evaṃ samuppanānaṃ bhogaṃ cattāri riquezas que surgem, existem esses quatro

apāyamukhāni honti—itthidhutto, perigos: o vício no jogo, a bebida, o jogo
surādhutto, akkhadhutto, pāpamitto de dados, e companhias ruins que são
pāpasahāyo pāpasampavaṅko. amigos, associados e companheiros
perversos.

[42] Evaṃ samuppannānaṃ, [42] Da mesma forma, Byagghapajja, para
byagghapajja, bhogānaṃ cattāri as riquezas que surgem, existem quatro
āyamukhāni honti—na itthidhutto, na fontes de crescimento: não se viciar em
surādhutto, na akkhadhutto, kalyāṇamitto mulheres, não se viciar em bebida, não se
kalyāṇasahāyo kalyāṇasampavaṅko. [43] viciar em jogos de azar, ter bons amigos,
Seyyathāpi, byagghapajja, mahato bons associados e bons companheiros.
taḷākassa cattāri ceva āyamukhāni, cattāri [43] Assim como, Byagghapajja, um
ca apāyamukhāni. [44] Tassa puriso yāni grande lago tem tanto entradas quanto
ceva āyamukhāni tāni vivareyya, yāni ca saídas de água. [44] Se uma pessoa abrisse
apāyamukhāni tāni pidaheyya; [45] devo as entradas e fechasse as saídas, [45] e se
ca sammā dhāraṃ anuppaveccheyya. [46] os deuses enviassem chuva adequada, [46]
Evañhi tassa, byagghapajja, mahato então certamente esperar-se-ia que o lago
taḷākassa vuddhiyeva pāṭikaṅkhā, no grande crescesse, e não declinasse. [47]
parihāni; [47] evamevaṃ kho, Da mesma forma, Byagghapajja, para as
byagghapajja, evaṃ samuppannānaṃ riquezas que surgem, existem essas quatro
bhogānaṃ cattāri āyamukhāni honti—na fontes de crescimento: não se viciar em
itthidhutto, na surādhutto, na akkhadhutto, mulheres, não se viciar em bebida, não se
kalyāṇamitto kalyāṇasahāyo viciar em jogos de azar, ter bons amigos,
kalyāṇasampavaṅko. bons associados e bons companheiros.

[48] Ime kho, byagghapajja, cattāro [48] Estes, Byagghapajja, são os quatro
dhammā kulaputtassa dhammas que conduzem um jovem ao
diṭṭhadhammahitāya saṃvattanti benefício nesse mundo e à felicidade nessa
diṭṭhadhammasukhāya. vida.

[49] Cattārome, byagghapajja, dhammā [49] Existem quatro qualidades,
kulaputtassa samparāyahitāya saṃvattanti Byagghapajja, que conduzem um jovem
samparāyasukhāya. [50] Katame cattāro? ao benefício e à felicidade no futuro. [50]
[51] Saddhāsampadā, sīlasampadā, Quais são essas quatro? [51] A perfeição
cāgasampadā, paññāsampadā.

	da fé ¹⁴³ , a perfeição da virtude ¹⁴⁴ , a perfeição da generosidade ¹⁴⁵ e a perfeição da sabedoria ¹⁴⁶ .
[52] Katamā ca, byagghapajja, saddhāsampadā? [53] Idha, byagghapajja, kulaputto saddho hoti, saddahati tathāgatassa bodhiṃ: [54] ‘itipi so bhagavā ...pe... satthā devamanussānaṃ buddho bhagavā’ti. [55] Ayaṃ vuccati, byagghapajja, saddhāsampadā.	[52] E qual, Byagghapajja, é a perfeição da fé? [53] Aqui, Byagghapajja, um jovem é fiel, ele acredita na iluminação do Tathāgata: [54] Assim, ele é o Bhagavā, ... etc... o Mestre dos deuses e dos humanos, o <i>Buddha</i> , o Bhagavā. [55] Isso é chamado, Byagghapajja, de perfeição da fé.
[56] Katamā ca, byagghapajja, sīlasampadā? [57] Idha, byagghapajja, kulaputto pāṇātipātā paṭivirato hoti ...pe... surāmerayamajjapamādatṭhānā paṭivirato hoti. [58] Ayaṃ vuccati, byagghapajja, sīlasampadā.	[56] E qual, Byagghapajja, é a perfeição da virtude? [57] Aqui, Byagghapajja, um jovem se abstém da destruição de seres vivos... etc... ele se abstém de tomar intoxicantes que obscurecem a mente e levam à imprudência. [58] Isso é chamado, Byagghapajja, de perfeição da virtude.
[59] Katamā ca, byagghapajja, cāgasampadā? [60] Idha, byagghapajja, kulaputto vigatamalamaccherena cetasā agāraṃ ajjhāvasati muttacāgo payatapāṇi vossagarato yācayogo dānaṃvibhāgarato. [61] Ayaṃ vuccati, byagghapajja, cāgasampadā.	[59] E qual, Byagghapajja, é a perfeição da generosidade? [60] Aqui, Byagghapajja, um jovem vive em sua casa com uma mente livre da mancha da avareza, desprendido, abrindo mão do apego, prazeroso em ser generoso e compartilhar o que tem. [61] Isso é chamado, Byagghapajja, de perfeição da generosidade.
[62] Katamā ca, byagghapajja, paññāsampadā? [62] Idha, byagghapajja,	[62] E qual, Byagghapajja, é a perfeição da sabedoria? [62] Aqui, Byagghapajja,

¹⁴³ *Saddhāsampadā*.

¹⁴⁴ *sīlasampadā*.

¹⁴⁵ *cāgasampadā*.

¹⁴⁶ *paññāsampadā*.

kulaputto paññavā hoti, um jovem é sábio, equipado com a	um jovem é sábio, equipado com a
udayatthagāminiyā paññāya samannāgato sabedoria que conduz ao surgimento e	sabedoria que conduz ao surgimento e
ariyāya nibbedhikāya sammā cessação [das coisas], a sabedoria	cessação [das coisas], a sabedoria
dukkhakkhayagāminiyā. [64] Ayam penetrante e nobre que conduz	penetrante e nobre que conduz
vuccati, byagghapajja, paññāsampadā. diretamente à erradicação do sofrimento.	diretamente à erradicação do sofrimento.
	[64] Isso é chamado, Byagghapajja, de
	perfeição da sabedoria.
[65] Ime kho, byagghapajja, cattāro [65] Estas, Byagghapajja, são as quatro	[65] Estas, Byagghapajja, são as quatro
dhammā kulaputtassa samparāyahitāya qualidades que conduzem um jovem ao	qualidades que conduzem um jovem ao
samvattanti samparāyasukhāyāti. benefício e à felicidade no além.	benefício e à felicidade no além.
[66] Uṭṭhātā kammadheyyesu, appamatto [66] Quem se levanta e cuida de seus	[66] Quem se levanta e cuida de seus
vidhānavā; [67] sambhatam anurakkhati. deveres, atento e meticuloso; [67] quem	deveres, atento e meticuloso; [67] quem
	protege o que acumulou.
[68] Saddho sīlena sampanno, vadaññū [68] Aquele que é fiel, virtuoso, generoso	[68] Aquele que é fiel, virtuoso, generoso
vītamaccharo; [69] Niccam maggam e livre de avareza; [69] que	e livre de avareza; [69] que
visodheti, sotthānam samparāyikam. constantemente purifica seu caminho,	constantemente purifica seu caminho,
	buscando segurança no além.
[70] Icete aṭṭha dhammā ca, saddhassa [70] Assim, esses oito <i>dhammas</i> , para o	[70] Assim, esses oito <i>dhammas</i> , para o
gharamesino; [71] Akkhātā saccanāmena, fiel dono de casa; [71] declarados com um	fiel dono de casa; [71] declarados com um
ubhayattha sukhāvahā. nome verdadeiro, trazem felicidade aqui e	nome verdadeiro, trazem felicidade aqui e
	no além.
[72] Diṭṭhadhammahitattāya, [72] Para o benefício nessa vida e	[72] Para o benefício nessa vida e
samparāyasukhāya ca; [73] Evametam felicidade no futuro; [73] assim, para um	felicidade no futuro; [73] assim, para um
gahaṭṭhānam, cāgo puñnam pavaḍḍhatī ti. dono de casa, a generosidade aumenta o	dono de casa, a generosidade aumenta o
	mérito.
[74] Catuttham.	[74] Quarto.

5. Ujjayasutta AN 8.55

Ujjayasutta	Discurso para Ujjaya
[1] Atha kho ujjayo brāhmaṇo yena bhagavā tenupasaṅkami; [2] upasaṅkamtivā bhagavatā saddhim sammodi. [3] Sammodanīyaṃ kathaṃ sāraṇīyaṃ vītisāretvā ekamantaṃ nisīdi. [4] Ekamantaṃ nisinno kho ujjayo brāhmaṇo bhagavantaṃ etadavoca:	[1] Então Ujjaya, o brāhmaṇa, foi ao encontro do Bhagavā; [2] aproximando-se, ele cumprimentou o Bhagavā com respeito. [3] Após uma conversa amigável e apropriada, ele sentou-se ao lado. [4] Sentado ao lado, Ujjaya, o <i>brāhmaṇa</i> , disse ao Bhagavā:
[5] mayaṃ, bho gotama, pavāsaṃ gantukāmā. [6] Tesaṃ no bhavaṃ gotamo amhākaṃ tathā dhammaṃ desetu—ye amhākaṃ assu dhammā diṭṭhadhammahitāya, diṭṭhadhammasukhāya, samparāyahitāya, samparāyasukhāyā ti.	[5] Nós, venerável Gotama, desejamos partir para a reclusão. [6] Que o venerável Gotama nos ensine o <i>dhamma</i> de tal maneira que nos seja de benefício e felicidade no presente e que conduza ao benefício e felicidade futuros.
[7] Cattārome, brāhmaṇa, dhammā kulaputtassa diṭṭhadhammahitāya saṃvattanti, diṭṭhadhammasukhāya. [8] Katame cattāro? [9] Uṭṭhānasampadā, ārakkhasampadā, kalyāṇamittatā, samajīvitā.	[7] Há quatro qualidades, <i>brāhmaṇa</i> , que conduzem um homem nobre ao benefício e felicidade no presente. [8] Quais são as quatro? [9] A conquista pelo esforço ¹⁴⁷ , a proteção dos ganhos ¹⁴⁸ , a amizade com os bons ¹⁴⁹ e um meio de vida justo ¹⁵⁰ .
[10] Katamā ca, brāhmaṇa, uṭṭhānasampadā? [11] Idha, brāhmaṇa, kulaputto yena kammatṭhānena jīvikam kappeti—yadi kasiyā, yadi vaṇijjāya, yadi gorakkhena, yadi issattena, yadi rājaporisena, yadi sippaññatarena—tattha	[10] E o que é, <i>brāhmaṇa</i> , a conquista pelo esforço? [11] Aqui, <i>brāhmaṇa</i> , um homem nobre sustenta sua vida por um meio de subsistência apropriado, seja pela agricultura, comércio, pecuária, arquearia, serviço ao rei ou por habilidade em um

¹⁴⁷ uṭṭhānasampadā.

¹⁴⁸ ārakkhasampadā.

¹⁴⁹ kalyāṇamittatā.

¹⁵⁰ samajīvitā.

<p>dakkho hoti analaso, tatrūpāyāya vīmamsāya samannāgato, alaṃ kātum alaṃ samvidhātum. [12] Ayaṃ vuccati, brāhmaṇa, uttānasampadā.</p>	<p>ofício, em que ele é habilidoso, diligente, equipado com o método de investigação apropriado, capaz de realizar e organizar. [12] Isto é chamado, <i>brāhmaṇa</i>, conquista pelo esforço.</p>
<p>[13] Katamā ca, brāhmaṇa, āraḅhasampadā? [14] Idha, brāhmaṇa, kulaputtassa bhogā honti uttānavīriyādhigatā, bāhābalaparicitā, sedāvakkhittā, dhammikā dhammaladdhā. [15] Te āraḅhena guttiyā sampādeti: [16] ‘kinti me ime bhoge neva rājāno hareyyum, na corā hareyyum, na aggi ḁaheyya, na udakaṃ vaheyya, na appiyā dāyādā hareyyun’ti. Ayaṃ vuccati, brāhmaṇa, āraḅhasampadā.</p>	<p>[13] E o que é, <i>brāhmaṇa</i>, a proteção dos ganhos? [14] Aqui, <i>brāhmaṇa</i>, um homem nobre possui bens adquiridos por seu próprio esforço e vigor, acumulados pelo suor de seu trabalho, ganhos de maneira justa. [15] Ele os protege com cuidado, pensando: “Que nem reis, nem ladrões, nem fogo, nem água, nem herdeiros indesejáveis possam tomar esses bens de mim.” [16] Isto é chamado, <i>brāhmaṇa</i>, proteção dos ganhos.</p>
<p>[17] Katamā ca, brāhmaṇa, kalyāṇamittatā? [18] Idha, brāhmaṇa, kulaputto yasmiṃ gāme vā nigame vā paṭivasati tatra ye te honti—gahapatī vā gahapatiputtā vā daharā vā vuddhasīlino, vuddhā vā vuddhasīlino, saddhāsampannā, sīlasampannā, cāgasampannā, paññāsampannā—tehi saddhiṃ santiṭṭhati sallapati sākacchaṃ samāpajjati; [19] yathārūpānaṃ saddhāsampannānaṃ saddhāsampadaṃ anusikkhati, yathārūpānaṃ sīlasampannānaṃ sīlasampadaṃ anusikkhati, yathārūpānaṃ cāgasampannānaṃ cāgasampadaṃ anusikkhati, yathārūpānaṃ paññāsampannānaṃ paññāsampadaṃ</p>	<p>[17] E o que é, <i>brāhmaṇa</i>, amizade com os bons? [18] Aqui, <i>brāhmaṇa</i>, o jovem no vilarejo ou cidade em que reside mantém companhia com pessoas lá, sejam chefes de família ou seus filhos, jovens ou idosos de bons costumes, dotados de fé, virtude, generosidade, e sabedoria, ele se associa com eles, conversa e participa de discussões; [19] ele treina na realização da fé, assim como aqueles que são dotados de fé; ele treina na realização da virtude, assim como aqueles que são dotados de virtude; ele treina na realização da generosidade, assim como aqueles que são dotados de generosidade; ele treina na realização da sabedoria, assim como aqueles que são dotados de sabedoria..</p>

<p>anusikkhati. [20] Ayam vuccati, brāhmaṇa, kalyāṇamittatā.</p>	<p>[20] Isso, <i>brāhmaṇa</i>, é chamado amizade com os bons.</p>
<p>[21] Katamā ca, brāhmaṇa, samajīvitā? Idha, brāhmaṇa, kulaputto āyañca bhogānaṃ viditvā vayañca bhogānaṃ viditvā samaṃ jīvikam kappeti nāccogāḷhaṃ nātihīnaṃ: [22] ‘evaṃ me āyo vayanṃ pariyādāya ṭhassati, na ca me vayo āyam pariyādāya ṭhassatī’ti. [23] Seyyathāpi, brāhmaṇa, tulādhāro vā tulādhārantevāsī vā tulaṃ paggahetvā jānāti: [24] ‘ettakena vā onatanṃ, ettakena vā unnatan’ti; evamevaṃ kho, brāhmaṇa, kulaputto āyañca bhogānaṃ viditvā vayañca bhogānaṃ viditvā samaṃ jīvikam kappeti nāccogāḷhaṃ nātihīnaṃ: [25] ‘evaṃ me āyo vayanṃ pariyādāya ṭhassati, na ca me vayo āyam pariyādāya ṭhassatī’ti. [26] Sacāyam, brāhmaṇa, kulaputto appāyo samāno uḷāraṃ jīvikam kappeti, tassa bhavanti vattāro: [27] ‘udumbarakhādīvāyam kulaputto bhoge khādatī’ti. [28] Sace panāyam, brāhmaṇa, kulaputto mahāyo samāno kasiraṃ jīvikam kappeti, tassa bhavanti vattāro: [29] ‘ajetthamaraṇaṃvāyam kulaputto marissatī’ti. [30] Yato ca khoyam, brāhmaṇa, kulaputto āyañca bhogānaṃ viditvā vayañca bhogānaṃ viditvā samaṃ jīvikam kappeti nāccogāḷhaṃ nātihīnaṃ: [31] ‘evaṃ me āyo vayanṃ pariyādāya ṭhassati, na ca me vayo āyam pariyādāya</p>	<p>[21] E o que é, brāhmaṇa, um meio de vida justo? Aqui, brāhmaṇa, o jovem, conhecendo os ganhos e as perdas de seus recursos, mantém seu meio de vida equilibrado, não demasiadamente opulento nem excessivamente humilde: [22] “Assim meus ganhos cobrirão minhas despesas, e minhas despesas serão cobertas pelos meus ganhos.” [23] Como, <i>brāhmaṇa</i>, um balancista ou alguém que vive perto de uma balança segura a balança e sabe: [24] “Com isso se abaixa, com isso se levanta”; da mesma forma, <i>brāhmaṇa</i>, o jovem, conhecendo os ganhos e as perdas, mantém seu meio de vida equilibrado, não demasiadamente opulento nem excessivamente humilde: [25] “Assim meus ganhos cobrirão minhas despesas, e minhas despesas serão cobertas pelos meus ganhos.” [26] Se, <i>brāhmaṇa</i>, esse jovem, apesar de ter poucos recursos, vive de maneira opulenta, as pessoas dirão: [27] “Esse jovem consome seus recursos como quem come figos selvagens.” [28] Mas se, <i>brāhmaṇa</i>, ele, tendo muitos recursos, vive parcimoniosamente, as pessoas dirão: [29] “Esse jovem morrerá como alguém que não é honrado.” [30] Portanto, <i>brāhmaṇa</i>, quando o jovem, conhecendo os ganhos e as perdas, mantém seu meio</p>

<p>ṭhassatī'ti, ayaṃ vuccati, brāhmaṇa, samajīvitā.</p>	<p>de vida equilibrado, não demasiadamente opulento nem excessivamente humilde: [31] “Assim meus ganhos cobrirão minhas despesas, e minhas despesas serão cobertas pelos meus ganhos”, isso é chamado, <i>brāhmaṇa</i>, um meio de vida justo.</p>
<p>[32] Evaṃ samuppannānaṃ, brāhmaṇa, bhogānaṃ cattāri apāyamukhāni honti— itthidhutto, surādhutto, akkhadhutto, pāpamitto pāpasahāyo pāpasampavaṅko. [33] Seyyathāpi, brāhmaṇa, mahato taḷākassa cattāri ceva āyamukhāni, cattāri ca apāyamukhāni. [34] Tassa puriso yāni ceva āyamukhāni tāni pidaheyya, yāni ca apāyamukhāni tāni vivareyya; [35] devo ca na sammā dhāraṃ anuppaveccheyya. Evañhi tassa, brāhmaṇa, mahato taḷākassa parihāniyeva pāṭikaṅkhā, no vuddhi; [36] evamevaṃ kho, brāhmaṇa, evaṃ samuppannānaṃ bhogānaṃ cattāri apāyamukhāni honti— itthidhutto, surādhutto, akkhadhutto, pāpamitto pāpasahāyo pāpasampavaṅko.</p>	<p>[32] Ó <i>brāhmaṇa</i>, para as riquezas que surgem assim, existem quatro portas de perdição: o envolvimento com mulheres, o vício em bebidas alcoólicas, o vício em jogos de azar e más companhias, más associações e más influências. [33] Assim como, ó <i>brāhmaṇa</i>, um grande reservatório de água tem quatro entradas e quatro saídas. [34] Se uma pessoa fechasse as entradas e abrisse as saídas do reservatório, [35] e se a chuva não caísse adequadamente, ó <i>brāhmaṇa</i>, seria de se esperar apenas a decadência daquele grande reservatório, e não o crescimento; [36] da mesma forma, ó <i>brāhmaṇa</i>, para as riquezas que surgem assim, existem quatro portas de perdição: o envolvimento com mulheres, o vício em bebidas alcoólicas, o vício em jogos de azar e más companhias, más associações e más influências.</p>
<p>[37] Evaṃ samuppannānaṃ, brāhmaṇa, bhogānaṃ cattāri āyamukhāni honti— na itthidhutto, na surādhutto, na akkhadhutto, kalyāṇamitto kalyāṇasahāyo kalyāṇasampavaṅko. [38] Seyyathāpi,</p>	<p>[37] Assim, quando os recursos são adquiridos, <i>brāhmaṇa</i>, há quatro fontes de crescimento para eles: não o vício em mulheres, não o vício em álcool, não o vício em jogos e a boa companhia, o bom</p>

<p>brāhmaṇa, mahato taḷākassa cattāri ceva āyamukhāni cattāri ca apāyamukhāni. [39] Tassa puriso yāni ceva āyamukhāni tāni vivareyya, yāni ca apāyamukhāni tāni pidaheyya; [40] devo ca sammā dhāraṃ anuppaveccheyya. [41] Evañhi tassa, brāhmaṇa, mahato taḷākassa vuddhiyeva pāṭikaṅkhā, no parihāni; [42] evamevaṃ kho, brāhmaṇa, evaṃ samuppanānaṃ bhogānaṃ cattāri āyamukhāni honti—na itthidhutto ...pe... kalyāṇasampavaṅko.</p>	<p>companheiro e o bom associado. [38] Como, <i>brāhmaṇa</i>, um grande lago tem tanto entradas quanto saídas de água, [39] uma pessoa deve abrir as entradas e fechar as saídas; [40] e os céus devem providenciar chuvas adequadas. [41] Assim, para esse grande lago, espera-se crescimento, não declínio; [42] da mesma forma, para tais recursos adquiridos, há quatro fontes de crescimento, não o vício em mulheres... etc... e a boa companhia.</p>
<p>[43] Ime kho, brāhmaṇa, cattāro dhammā kulaputtassa diṭṭhadhammahitāya saṃvattanti diṭṭhadhammasukhāya.</p>	<p>[43] Estes, <i>brāhmaṇa</i>, são os quatro <i>dhammas</i> que conduzem um homem nobre ao benefício e à felicidade no presente e nesse mundo.</p>
<p>[44] Cattārome, brāhmaṇa, kulaputtassa dhammā samparāyahitāya saṃvattanti samparāyasukhāya. Katame cattāro? [45] Saddhāsampadā, sīlasampadā, cāgasampadā, paññāsampadā.</p>	<p>[44] Esses quatro <i>brāhmaṇa</i> são os <i>dhammas</i> que conduzem um homem nobre ao benefício e felicidade futuros e à felicidade num próximo renascimento. Quais são esses quatro? [45] A perfeição da fé, a perfeição da virtude, a perfeição da generosidade e a perfeição da sabedoria.</p>
<p>[46] Katamā ca, brāhmaṇa, saddhāsampadā? [47] Idha, brāhmaṇa, kulaputto saddho hoti, saddahati tathāgatassa bodhiṃ: [48] ‘itipi so bhagavā ...pe... satthā devamanussānaṃ buddho bhagavā’ti. [49] Ayaṃ vuccati, brāhmaṇa, saddhāsampadā.</p>	<p>[46] E o que é, <i>brāhmaṇa</i>, a perfeição da fé? [47] Aqui, <i>brāhmaṇa</i>, o homem nobre tem fé, ele crê no despertar do Tathāgata: [48] “Assim é o Bhagavā... etc... o Mestre dos deuses e dos homens, o <i>Buddha</i>, o Bhagavā.” [49] Isso é chamado, <i>brāhmaṇa</i>, a perfeição da fé.</p>
<p>[50] Katamā ca, brāhmaṇa, sīlasampadā? [51] Idha, brāhmaṇa, kulaputto paṇātipātā paṭivirato hoti ...pe...</p>	<p>[50] E o que é, <i>brāhmaṇa</i>, a perfeição da virtude? [51] Aqui, <i>brāhmaṇa</i>, o homem nobre abstém-se da destruição de seres</p>

<p>surāmerayamajjapamādatṭhānā paṭivirato hoti. [52] Ayaṃ vuccati, brāhmaṇa, sīlasampadā.</p>	<p>vivos... etc... e abstém-se do uso de bebidas intoxicantes que levam à negligência. [52] Isso é chamado, <i>brāhmaṇa</i>, a perfeição da virtude.</p>
<p>[53] Katamā ca, brāhmaṇa, cāgasampadā? [54] Idha, brāhmaṇa, kulaputto vīgatamalamaccherena cetasā agāraṃ ajjhāvasati muttacāgo payatapāṇi vosaggarato yācayogo dānasaṃvibhāgarato. [55] Ayaṃ vuccati, brāhmaṇa, cāgasampadā.</p>	<p>[53] E o que é, <i>brāhmaṇa</i>, a perfeição da generosidade? [54] Aqui, <i>brāhmaṇa</i>, o homem nobre, com um coração livre da contaminação da avareza, mora em sua casa com a mente livre e generosa, alegre em desapegar-se, pronto para pedir, prazeroso em compartilhar e distribuir. [55] Isso é chamado, <i>brāhmaṇa</i>, a perfeição da generosidade.</p>
<p>[56] Katamā ca, brāhmaṇa, paññāsampadā? [57] Idha, brāhmaṇa, kulaputto paññavā hoti ...pe... sammā dukkhakkhayagāminiyā. [58] Ayaṃ vuccati, brāhmaṇa, paññāsampadā.</p>	<p>[56] E o que é, <i>brāhmaṇa</i>, a perfeição da sabedoria? [57] Aqui, <i>brāhmaṇa</i>, o homem nobre é sábio... etc... compreende o caminho que leva à cessação do sofrimento. [58] Isso é chamado, <i>brāhmaṇa</i>, a perfeição da sabedoria.</p>
<p>[59] Ime kho, brāhmaṇa, cattāro dhammā kulaputtassa samparāyahitāya saṃvattanti samparāyasukhāyāti.</p>	<p>[59] Estes, <i>brāhmaṇa</i>, são os quatro <i>dhammas</i> que conduzem o homem nobre ao benefício e à felicidade futura.</p>
<p>[60] Uṭṭhātā kammadheyyesu, appamatto vidhānavā; [61] Samaṃ kappeti jīvikāṃ, sambhataṃ anurakkhati.</p>	<p>[60] Aquele que se levanta nos assuntos do trabalho, que é vigilante e habilidoso em seus arranjos; [61] ele equilibra sua vida, protegendo o que acumulou.</p>
<p>[62] Saddho sīlena sampanno, vadaññū vītamaccharo; [63] Niccaṃ maggaṃ visodheti, sotthānaṃ samparāyikaṃ.</p>	<p>[62] Aquele que é fiel e dotado de virtude, generoso e livre de avareza; [63] constantemente purifica o caminho, buscando segurança no além.</p>
<p>[64] Icce te aṭṭha dhammā ca, saddhassa gharamesino;</p>	<p>[64] Esses oito <i>dhammas</i>, assim, para o crente chefe de família;</p>

[65] Akkhātā saccanāmena, ubhayattha sukhāvahā.	[65] proclamados com nome verdadeiro, trazem felicidade em ambos os mundos.
[66] Ditṭhadhammahitattḥāya, samparāyasukhāya ca; [67] Evametaṃ gahaṭṭhānaṃ, cāgo puññaṃ pavaḍḍhatī ti.	[66] Para o benefício no presente e para a felicidade no futuro; [67] Assim, para os chefes de família, a generosidade aumenta o mérito.
[68] Pañcamāṃ.	[68] Quinto.

6. Bhayasutta AN 8.56

Bhayasutta	Discurso do Medo
kāmādhivacanasuttaṃ (bj)	Discurso sobre os Epítetos dos Prazeres Sensuais
[1] ‘Bhayan’ti, bhikkhave ¹⁵¹ , kāmānametaṃ adhivacanaṃ. [2] ‘Dukkhan’ti, bhikkhave, kāmānametaṃ adhivacanaṃ. [3] ‘Rogo’ti, bhikkhave, kāmānametaṃ adhivacanaṃ. [4] ‘Gaṇḍo’ti, bhikkhave, kāmānametaṃ adhivacanaṃ. [5] ‘Sallan’ti, bhikkhave, kāmānametaṃ adhivacanaṃ. [6] ‘Saṅgo’ti, bhikkhave, kāmānametaṃ adhivacanaṃ. [7] ‘Paṅko’ti, bhikkhave, kāmānametaṃ adhivacanaṃ. [8] ‘Gabbho’ti, bhikkhave, kāmānametaṃ adhivacanaṃ. [9] Kasmā ca, bhikkhave, ‘bhayan’ti kāmānametaṃ adhivacanaṃ? [10] Yasmā ca kāmāragarattāyaṃ, bhikkhave, chandarāgavinibaddho ditṭhadhammikāpi bhayā na parimuccati, samparāyikāpi bhayā na parimuccati, tasmā ‘bhayan’ti kāmānametaṃ adhivacanaṃ. [11] Kasmā ca, bhikkhave, ‘dukkhan’ti ...pe... ‘rogo’ti ... ‘gaṇḍo’ti ... ‘sallan’ti ... ‘saṅgo’ti ... ‘paṅko’ti ... ‘gabbho’ti kāmānametaṃ adhivacanaṃ? [12] Yasmā ca kāmāragarattāyaṃ, bhikkhave, chandarāgavinibaddho ditṭhadhammikāpi gabbhā na parimuccati,	[1] “Medo”, <i>bhikkhus</i> , é uma designação para os prazeres sensuais. [2] “Sofrimento”, <i>bhikkhus</i> , é uma designação para os prazeres sensuais. [3] “Doença”, <i>bhikkhus</i> , é uma designação para os prazeres sensuais. [4] “Abscesso”, <i>bhikkhus</i> , é uma designação para os prazeres sensuais. [5] “Dardo”, <i>bhikkhus</i> , é uma designação para os prazeres sensuais. [6] “Vínculo”, <i>bhikkhus</i> , é uma designação para os prazeres sensuais. [7] “Lodo”, <i>bhikkhus</i> , é uma designação para os prazeres sensuais. [8] “Útero”, <i>bhikkhus</i> , é uma designação para os prazeres sensuais. [9] Por que, <i>bhikkhus</i> , “medo” é uma designação para os prazeres sensuais? [10] Porque, <i>bhikkhus</i> , preso pelo desejo e pela paixão pelos prazeres sensuais, não se liberta do medo no presente nem no futuro, por isso “medo” é uma designação para os prazeres sensuais. [11] Por que, <i>bhikkhus</i> , “sofrimento”... etc... “doença”... “abscesso”... “dardo”... “vínculo”... “lodo”... “útero” são uma designação para os prazeres sensuais? [12] Porque, <i>bhikkhus</i> , preso pelo desejo e pela

¹⁵¹ *Bhikkhave* é o vocativo plural de *bhikkhu*, lit. monges.

samparāyikāpi gabbhā na parimuccati, tasmā ‘gabbho’ti kāmānametaṃ adhivacanaṃ.	paixão pelos prazeres sensuais, não se liberta do “útero” no presente nem no futuro, por isso “útero” é uma designação para os prazeres sensuais.
[13] Bhayaṃ dukkhaṅca rogo ca, gaṇḍo sallaṅca saṅgo ca; [14] Paṅko gabbho ca ubhayaṃ, ete kāmā pavuccanti; [15] Yattha satto puthujjano.	[13] Medo, sofrimento e doença, abscesso, dardo e vínculo; [14] Lodo e útero ambos são chamados de prazeres sensuais; [15] Nos quais o ser comum reside.
[16] Otiṇṇo sātārūpena, puna gabbhāya gacchati; [17] Yato ca bhikkhu ātāpī, sampajaññaṃ na riccati.	[16] Enredado pela forma, novamente entra no útero; [17] Mas o <i>bhikkhu</i> diligente não abandona a plena consciência.
[18] So imaṃ palīpathaṃ duggaṃ, atikkamma tathāvidho; [19] Pajaṃ jātijarūpetāṃ, phandamānaṃ avekkhatī ti.	[18] Ele, assim, superando esse caminho difícil, [19] contempla a multidão aflita com nascimento e velhice.
[20] Chaṭṭhaṃ.	[20] Sexto.

7. Paṭhamaāhuneyyasutta AN 8.57

Paṭhamaāhuneyyasutta	Primeiro discurso do digno de oferendas
paṭhamaāhuneyyabhikkhusuttaṃ (bj)	Primeiro discurso do monge digno de oferendas
[1] Aṭṭhahi, bhikkhave, dhammehi samannāgato bhikkhu āhuneyyo hoti pāhuneyyo dakkhiṇeyyo añjalikaraṇīyo anuttaraṃ puññakkhettaṃ lokassa. [2] Katamehi aṭṭhahi?	[1] Com oito qualidades, <i>bhikkhus</i> , um monge é digno de oferendas, digno de hospitalidade, digno de doações, digno de saudações reverentes, um campo supremo de mérito para o mundo. [2] Quais são essas oito qualidades?
[3] Idha, bhikkhave, bhikkhu sīlavā hoti ...pe... samādāya sikkhati sikkhāpadesu;	[3] Aqui, <i>bhikkhus</i> , um monge é virtuoso... etc... pratica e treina nos preceitos;
[4] bahussuto hoti ...pe... diṭṭhiyā suppaṭividdhā;	[4] é bem instruído... etc... compreende profundamente a doutrina;
[5] kalyāṇamitto hoti kalyāṇasahāyo kalyāṇasampavaṅko;	[5] tem bons amigos, bons companheiros, boas influências;
[6] sammādiṭṭhiko hoti, sammādassanena samannāgato;	[6] possui a visão correta, equipado com a compreensão correta;
[7] catunnaṃ jhānānaṃ ābhicetasikānaṃ diṭṭhadhammasukhavihārānaṃ nikāmalābhī hoti akicchālābhī akasiralābhī;	[7] obtém facilmente, sem dificuldade e sem demora, os quatro <i>jhānas</i> ¹⁵² que constituem as moradas de felicidade nesse mundo presente.
[8] anekavihitāṃ pubbenivāsaṃ anussarati, seyyathidaṃ—ekampi jātiṃ dvepi jātiyo ...pe... iti sākāraṃ sauddesaṃ anekavihitāṃ pubbenivāsaṃ anussarati;	[8] Ele recorda muitas vidas passadas, tais como uma, duas... etc... lembrando de maneira detalhada e específica suas várias existências passadas;

¹⁵² *Jhāna*: estado meditativo.

<p>[9] dibbena cakkhunā visuddhena atikkantamānusakena ...pe... yathākammūpage satte pajānāti;</p>	<p>[9] Com o olho divino, purificado, transcendendo o humano... etc... ele entende os seres de acordo com seus <i>kammas</i>;</p>
<p>[10] āsavānaṃ khayā ...pe... sacchikatvā upasampajja viharati.</p>	<p>[10] Pela destruição das contaminações ... etc... ele vive tendo realizado e alcançado a libertação.</p>
<p>[11] Imehi kho, bhikkhave, aṭṭhaḥi dhammehi samannāgato bhikkhu āhuneyyo hoti ...pe... anuttaraṃ puññakkhettaṃ lokassā ti.</p>	<p>[11] Com essas oito qualidades, <i>bhikkhus</i>, um monge é digno de oferendas... etc... um campo supremo de mérito para o mundo.</p>
<p>[12] Sattamaṃ.</p>	<p>[12] Sétimo.</p>

8. Dutiyāhuneyyasutta AN 8.58

Dutiyāhuneyyasutta	Segundo discurso do digno de oferendas
[1] Aṭṭhahi, bhikkhave, dhammehi samannāgato bhikkhu āhuneyyo hoti ...pe... anuttaraṃ puññakkhettaṃ lokassa. [2] Katamehi aṭṭhahi?	[1] Com oito <i>dhammas</i> , <i>bhikkhus</i> , um monge é digno de oferendas... etc... um campo supremo de mérito para o mundo. [2] Quais são esses oito?
[3] Idha, bhikkhave, bhikkhu sīlavā hoti ...pe... samādāya sikkhati sikkhāpadesu;	[3] Aqui, <i>bhikkhus</i> , um monge é virtuoso... etc... pratica e treina nos preceitos;
[4] bahussuto hoti ...pe... diṭṭhiyā suppaṭividdhā;	[4] é bem instruído... etc... compreende profundamente a doutrina;
[5] āradhāvīriyo viharati thāmaṃva daḥaparakkamo anikkhattadhuro kusalesu dhammesu;	[5] ele vive com esforço ardente, é firme, de resolução forte, incansável em relação aos <i>dhammas</i> virtuosos;
[6] āraññiko hoti pantasenāsano;	[6] ele vive na floresta, em um lugar remoto;
[7] aratiratisaḥo hoti, uppannaṃ aratiṃ abhibhuyya abhibhuyya viharati;	[7] ele é capaz de superar a aversão, vivendo superando qualquer aversão que surja;
[8] bhayabheravasaho hoti, uppannaṃ bhayabheravaṃ abhibhuyya abhibhuyya viharati;	[8] ele é capaz de superar o medo e o terror, vivendo superando qualquer medo e terror que surjam;
[9] catunnaṃ jhānaṃ ābhicetasikānaṃ diṭṭhadhammasukhavihārānaṃ nikāmalābhī hoti akicchalābhī akasiralābhī;	[9] ele obtém facilmente, sem dificuldade e sem demora, os quatro <i>jhānas</i> que constituem moradas de felicidade nesse mundo presente;
[10] āsavānaṃ khayā ...pe... sacchikatvā upasampajja viharati.	[10] pela destruição das contaminações... etc... ele vive tendo realizado e alcançado a libertação.

<p>[11] Imehi kho, bhikkhave, aṭṭhahi dhammehi samannāgato bhikkhu āhuneyyo ...pe... anuttaraṃ puññakkhettaṃ lokassā ti.</p>	<p>[11] Possuindo estas oito qualidades, <i>bhikkhus</i>, um monge é digno de receber oferendas... etc... e se torna o campo supremo de mérito para o mundo.</p>
<p>[12] Aṭṭhamaṃ.</p>	<p>[12] Oitavo.</p>

9. Paṭhamapuggalasutta AN 8.59

Paṭhamapuggalasutta	Primeiro discurso sobre a pessoa
paṭhamaaṭṭhapuggalasuttaṃ (bj)	Primeiro discurso sobre as oito pessoas
[1] Aṭṭhime, bhikkhave, puggalā āhuneyyā pāhuneyyā dakkhiṇeyyā añjalikaraṇīyā anuttaraṃ puññakkhettaṃ lokassa? [2] Katame aṭṭha? [3] Sotāpanno, sotāpattiphalasacchikiriyāya paṭipanno, sakadāgāmī, sakadāgāmiphelasacchikiriyāya paṭipanno, anāgāmī, anāgāmiphelasacchikiriyāya paṭipanno, arahā, arahattāya paṭipanno. Ime kho, bhikkhave, aṭṭha puggalā āhuneyyā ...pe... anuttaraṃ puññakkhettaṃ lokassāti.	[1] Quais são, <i>bhikkhus</i> , as oito pessoas que são dignas de oferendas, dignas de hospitalidade, dignas de doações, dignas de saudações reverentes, um campo supremo de mérito para o mundo? [2] Quais são essas oito? [3] O <i>Sotāpanna</i> , aquele que está praticando para realizar o fruto de <i>Sotāpatti</i> ; o <i>Sakadāgāmī</i> , aquele que está praticando para realizar o fruto de <i>Sakadāgāmi</i> ; o <i>Anāgāmī</i> , aquele que está praticando para realizar o fruto de <i>Anāgāmi</i> ; o <i>Arahant</i> , aquele que está praticando para a realização de <i>Arahant</i> . Estes, <i>bhikkhus</i> , são os oito indivíduos dignos de ofertas... etc... um supremo campo de mérito para o mundo.
[4] Cattāro ca paṭipannā, cattāro ca phale ṭhitā; [5] Esa saṅgho ujubhūto, paññāsīlasamāhito.	[4] Quatro estão ainda praticando e quatro estão estabelecidos nos frutos; [5] Essa Saṅgha é reta, estabilizada em sabedoria e virtude.
[6] Yajamānānaṃ manussānaṃ, Puññapekkhāna pāṇinaṃ; [7] Karotaṃ opadhikaṃ puññaṃ, Saṅghe dinnāṃ mahapphalan ti.	[6] Para os seres humanos que são doadores, que esperam mérito; [7] Fazer mérito substancial, quando dado a Saṅgha, é de grande fruto.
[8] Navamaṃ.	[8] Nono.

10. Dutiyapuggalasutta AN 8.60

Dutiyapuggalasutta	O segundo discurso sobre as pessoas
[1] Atthime, bhikkhave, puggalā āhuneyyā ...pe... anuttaram puññakkhettaṃ lokassa. [2] Katame aṭṭha? [3] Sotāpanno, sotāpattiphalasacchikiriyāya paṭipanno ...pe... arahā, arahattāya paṭipanno. [4] Ime kho, bhikkhave, aṭṭha puggalā āhuneyyā ...pe... anuttaram puññakkhettaṃ lokassāti.	[1] Esses oito tipos de pessoas, <i>bhikkhus</i> , são dignos de oferendas... etc... o campo supremo de mérito para o mundo. [2] Quais são as oito? [3] O <i>Sotāpanna</i> , aquele que pratica para a realização do fruto do <i>Sotāpanna</i> ... etc... o <i>Arahant</i> , aquele que pratica para a realização do Arahant. [4] Estas, <i>bhikkhus</i> , são as oito pessoas dignas de oferendas... etc... o campo supremo de mérito para o mundo.
[5] Cattāro ca paṭipannā, cattāro ca phale ṭhitā; [6] Esa saṅgho samukkaṭṭho, sattānaṃ aṭṭha puggalā.	[5] Quatro estão na prática e quatro estão estabelecidos no fruto. [6] Este é a <i>saṅgha</i> altamente elogiada, consistindo dessas oito pessoas.
[7] Yajamānānaṃ manussānaṃ, puññapekkhāna pāṇinaṃ; [8] Karotaṃ opadhikaṃ puññaṃ, ettha dinnam mahapphalan ti.	[7] Para doadores entre os seres humanos, aqueles que buscam mérito; [8] Aqui, fazer méritos que são condicionais, o que é dado aqui é de grande fruto.
[9] Dasamaṃ.	[9] Décimo.
[10] Gotamīvaggo paṭhamo.	[10] O primeiro capítulo de Gotamī.
[11] Tassuddānaṃ	[11] Sumário.
[12] Gotamī ovādaṃ saṅkhittaṃ,	[12] O conselho de Gotamī, o discurso conciso,
[13] dīghajāṇu ca ujjayo;	[13] Dīghajāṇu e Ujjayo;
[14] Bhayā dve āhuneyyā ca,	[14] Dois são sobre medo,
[15] dve ca aṭṭha puggalāti.	[15] E dois sobre as oito pessoas.