

BUDA TĀRĀ: A AFIRMAÇÃO DAS MULHERES NO BUDISMO TIBETANO GELUK

Tārā Buddha: The affirmation of women in Geluk Tibetan Buddhism

Sandra Duarte de Souza¹

Tattiane Yu Borges Marques²

RESUMO

No budismo de tradição Geluk, as mulheres estão em segundo plano, porém, as deidades femininas, especialmente Tārā, em suas inúmeras representações, sempre estiveram muito presentes na vida dos grandes estudiosos budistas. Isso nos faz perguntar pela relação entre o apagamento progressivo de Tārā na tradição Geluk e a negação da condição das mulheres como professoras e, também, como detentoras da linhagem monástica feminina nessa tradição. O presente artigo tem como objetivo analisar a importância das narrativas de e sobre Buda Tārā como caminho para a afirmação das mulheres no budismo tibetano Geluk, tanto da comunidade monástica feminina quanto das mulheres leigas.

Palavras-chave: Budismo tibetano Geluk; Buda Tārā; Mulheres.

ABSTRACT

In Geluk tradition of Buddhism, women are relegated to a secondary role. However, female deities, especially Tārā in her numerous representations, have always played a significant role in the lives of prominent Buddhist scholars. This leads us to question the relationship between the gradual fading of Tārā in the Geluk tradition and the denial of women's roles as teachers and holders of the female monastic lineage within this tradition. This article aims to analyze the importance of narratives about and involving Buddha Tārā as a pathway to empowering women in Tibetan Geluk Buddhism, both within the female monastic community and among laywomen.

Keywords: Geluk Tibetan Buddhism; Buddha Tārā; Women.

¹ Doutora em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo e pós-doutorado em História Cultural pela UNICAMP. Docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás; dirigente do Grupo de Estudos Gênero e Religião - Mandrágora/Netmal. Contato: sanduarte3@gmail.com.

² Mestra em Ciências da Religião junto à UMESP – Universidade Metodista de São Paulo, Membro do Grupo de Pesquisa Gênero e Religião Mandrágora. Bacharel em Administração pelo IPEP – Instituto Paulista de Ensino e Pesquisa. Possui formação em Teologia Budista pelo Instituto Pramāṇa, Contato: tattiane.atg@gmail.com .

O campo acadêmico sobre o budismo no Brasil é ainda muito embrionário, e quando se trata de pensá-lo em perspectiva de gênero, praticamente não há produção sobre o tema, com raríssimas exceções como, por exemplo, os escritos de Claudia Coen³ (2019; 2005) e Nirvana França (2020). A pesquisa sobre representações femininas no budismo é parte de um movimento de estudiosas budistas no mundo inteiro que têm reivindicado o reconhecimento das mulheres dentro das suas mais distintas tradições⁴. Um olhar sobre a tradição Geluk⁵, objeto de nossa reflexão no presente artigo, explicita o lugar secundário das mulheres no budismo. Nessa tradição, não há mulheres professoras e nem detentoras da linhagem monástica feminina, pois não era permitido até o sec. XXI as mulheres alcançarem a titulação máxima acadêmica na tradição, tampouco serem detentoras da linhagem, porque o código monástico de ordenamento pleno feminino não fora preservado (FRANÇA, 2020, p.108). A ausência de mulheres nas universidades e monastérios budistas, não condiz, por exemplo, com o reconhecimento de sua sabedoria pelo sistema Vajrayāna⁶. Apesar dessa secundariedade das mulheres, as deidades femininas, em suas inúmeras representações, sempre estiveram muito presentes nos estudos e na biografia dos grandes estudiosos budistas, como por exemplo nas biografias do mestre Atiśa (APPLE, 2019) e do fundador da tradição Geluk Je Tsongkhapa (JINGPA, 2019). Uma delas é Tārā⁷, bastante presente no Tibete desde o século III d. C., ganhando certa relevância a partir dos ensinamentos de Padmasanbhavam,⁸ um mestre tântrico indiano que foi para o Tibete no séc. VIII d.C., se perpetuando nas tradições tibetanas, inclusive na tradição Geluk. Tārā em sânsrito significa aquela que liberta, no budismo tibetano “Drolma” (දྲେଳ ମା, sgrol ma) que significa salvar, resgatar, libertar, simbologia muito significativa para o povo tibetano desde seu surgimento (BEYER, 2001, p. 364).

³ Seu nome é Claudia Souza, porém ela é conhecida como Coen Rōshi (em [japonês](#)) ou Monja Coen, no Brasil.

⁴ Vale destacar também um movimento que tem ganhado corpo em diferentes lugares do mundo, visando promover a produção acadêmica de mulheres budistas sobre mulheres no budismo. Trata-se da Sakyadhita, uma Associação Internacional de Mulheres Budistas. No Brasil, a Sakyadhita foi fundada recentemente, e a monja Estela Piccin é a presidente. Ver:

⁵ O budismo tibetano possui quatro grandes escolas dominantes: Geluk, Kagyu, Sakya e Nyingma, cada uma com seu próprio grupo de tratados e hermenêutica do Código de Disciplina Moral (TSAI, 2019, p. 11).

⁶ Vajrayāna é um sistema de meditação, algumas vezes chamado de Veículo do Mantra, Mantrayana ou Tantrayana. No budismo tibetano, o sistema Vajrayāna é uma especialização acadêmica separada devido à sua complexidade (TSAI, 2021, p. 19).

⁷ Algumas vezes usaremos o nome de Buda na frente de Tārā, apesar de alguns textos tibetanos a chamarem de Bodhisattva, empregando o título de Āryā Tārā (Āryā significa um ser nobre), mas em seu texto canônico ela é referenciada como Bhagavatī, que significa Buda em sânsrito.

⁸ A escola Nyingma é a mais antiga das escolas tibetanas, possui muitos textos de professores que receberam a transmissão oral direta de Padmasambhava, como a linhagem Dzogchen, que tem suas origens em Garab Dorje através de uma transmissão direta de Padmasambhava.

Somente a partir do séc. XI d.C. a popularidade de Tārā firmou-se através do erudito Dīpaikara Śrijñāna (982-1054), conhecido como Atiśa no Tibete. Inclusive é dito em sua biografia (APPLE, 2019) que um dos principais motivos dele ter ido ao Tibete foi devido à profecia que ele recebeu de Tārā Branca (LANDESMAN, 2020, p. 39). Atiśa, além de ser um grande devoto de Tārā, estabelece o sistema Vajrayāna nos monastérios, por meio de textos canônicos que levou da Índia para o Tibete, como o importante texto canônico de Tārā, o *Tārā-mūla-kalpa*. Atiśa foi professor de Je Tsongkhapa (1347-1419), fundador da tradição Geluk. Em sua obra principal, intitulada *Lamrim Chenmo - O Grande Tratado do Caminho Gradual da Iluminação* (TSONGKHAPA, 2020), ele dedica o capítulo inicial para Atiśa, destacando suas qualidades, seus feitos e suas obras. Tsongkhapa ressalta o quanto Atiśa foi importante para o budismo no Tibete, restabelecendo as práticas do sistema budista que haviam desaparecido, revigorando aquelas que permaneceram e, principalmente, removendo aquelas práticas que estavam corrompidas (TSONGKHAPA, 2020, p. 74). As práticas corrompidas são aquelas que foram constituídas erroneamente nos tantras e que causaram danos às práticas da Disciplina Moral no budismo tibetano. Isso explica por que os ensinamentos do Vajrayāna na tradição Geluk se tornaram tão fechados e/ou secretos.

Um fato curioso é que, para os biógrafos de Atiśa, Tārā está presente em toda a sua vida, mas Tsongkhapa, ao narrar a vida de Atiśa, diminui essa presença, fazendo apenas uma citação pontual sobre Tārā em seu escrito. Em uma passagem, ele oculta o nome de Tārā ao se referir às “deidades escolhidas” (TSONGKAPA, 2020, p. 64). As tais “deidades” referiam-se a Tārā.

A genealogia das narrativas de Tārā a colocam em alto patamar litúrgico, com culto e rituais próprios, que não só não a restringem aos herdeiros tibetanos, ou à “tibetologia”, mas traçam sólidos caminhos da tradição budista em seu surgimento na Índia e seu percurso e permanência até o Tibete (SCHERER, 2018). Tārā é a grande precursora de um movimento de popularidade em diversas esferas: conceitual, revolucionária e de reafirmação das bases hermenêuticas da tradição Mahāyāna.⁹ Na narrativa Mahāyāna, Tārā tem um importante destaque: ela foi a primeira a buscar o completo despertar no corpo feminino e fez o voto de sempre renascer como mulher, para provar o conceito de equanimidade proposto pelo Buda, que diz que todos os seres têm igual capacidade para realizarem a plena iluminação.

A partir da análise do texto canônico *Therīgāthā*¹⁰, que traça a história das primeiras

9 O sistema *Mahāyāna* é a base hermenêutica do budismo tibetano, tem como objetivo a busca do completo despertar pelo cultivo da *bodhicitta*, ou seja, a mente que busca o completo despertar não só para si mesmo, mas também para benefício de todos.

10 O *Therīgāthā* é um conjunto de poemas em forma de cânticos. *Therī* significa mulheres iluminadas, *gāthā* refere-se poemas. Os poemas relatam a vida das monjas no tempo da comunidade no tempo do Buda. É chamado também de *therīs* de *udānas*, que quer dizer que são escrituras canônicas. Ver em FRANÇA e MARQUES, 2021, p. 33.

monjas na época do Buda, e que foi ignorado por diversos especialistas no budismo tibetano, o presente artigo tem como objetivo analisar a importância das narrativas de e sobre Buda Tārā como caminho para a afirmação das mulheres no budismo tibetano Geluk, tanto da comunidade monástica feminina quanto das mulheres leigas.

1. Situando o protagonismo feminino no Budismo

Apesar de o Buda histórico ter enfrentado grandes problemas na inclusão das mulheres na comunidade monástica, sendo radical em elevar as mulheres perante as realizações espirituais, colocando-as em pé de igualdade¹¹ aos homens; após a sua morte, a construção da religião budista teve cursos bem diferentes que perduram até os dias atuais. Ao longo dos séculos, a religião foi moldada por mestres, gurus, professores, majoritariamente homens, o que implica que a produção de conhecimento sobre a religião budista foi socialmente construída por um sistema patriarcal.

Linda Woodhead (2013) afirma que, quando se trata de religião, é preciso olhar sob perspectivas de gênero, pois a construção do conhecimento do que é verdade na religião é afetada pelas relações de poder. Um olhar de gênero sobre a historiografia do budismo, provoca estranhamentos como, por exemplo, o fato de que nas produções literárias de Tārā, segundo relatos históricos, há o protagonismo feminino, mas quase não há, na história do budismo ao longo dos séculos, mulheres realizadas que foram grandes eruditas, professoras e assim por diante. Certamente a observação dessa e outras “dissonâncias” é fruto do questionamento de estudiosas feministas que têm questionado os “discursos de verdade baseados na evocação de pressupostos religiosos para afirmar e perpetuar desigualdades de gênero” (SOUZA, 2015, p. 15).

O olhar para as ciências budistas na perspectiva de gênero é importante, não só pela defesa de uma representatividade feminina, mas para recorrer às bases fundamentais do princípio de equanimidade proposto pelo Buda, que, por muitas vezes, foi levantado nas narrativas de Tārā, desconstruindo pressupostos religiosos de sua época, mas que ainda não foi capaz de romper com as desigualdades de gênero nas tradições budistas ao longo dos séculos, especialmente na patriarcal sociedade tibetana.

O budismo nasce na Índia, uma sociedade patriarcal em que a mulher era subjugada e tratada como propriedade, uma sociedade que lamentava o nascimento feminino. Isso era tão problemático, que o Buda, a princípio, negou a formação monástica feminina. Por outro lado, Ele ensinava sem discriminação de cor, casta ou gênero, conforme destacado por Nirvana França:

11 A igualdade mencionada aqui é com relação ao princípio fundamental de equanimidade proposto pelo Buda.

A forma como o Buda ensinava e o que ele ensinava trazia uma revolução nos valores da época, em especial, rejeitando as castas e a discriminação de gênero. Sponberg explica que, para entender melhor a complexidade desse espírito inclusivo em relação às mulheres no início do budismo, devemos demonstrar sua relação com a rejeição do Buda às distinções de casta ou classe. Ambas as visões sociais são derivadas dos princípios filosóficos em que ele se baseou. Assim como o objetivo budista não se limita aos que nascem em um grupo social, também não se limita aos que nascem homens ou mulheres. (FRANÇA, 2020, p. 38)

O sistema de crenças que o Buda enfrentava era uma organização social a partir de uma revelação divina dos Vedas e de exegeses dos textos sagrados dos Upanisãds que impunham papéis sociais. Esse texto é o *Manusmṛiti*.¹² Apesar de ser um escrito de difícil datação, por ter sofrido muitas edições e traduções ao longo dos séculos, há um consenso entre os pesquisadores de que ele ainda era vigente durante o tempo de vida do Buda histórico (TSAI, 2021, p. 33).

O *Manusmṛiti* ditava a ordem social que deveria ser respeitada à risca. Tal ordem se constituía de forma hierárquica, contemplando privilegiados e excluindo os desprovidos por não terem proximidade com a essência divina, daí surge a divisão por casta.¹³ Então, o contexto enfrentado pelo Buda “era de uma sociedade dividida em classes, adquiridas por força do nascimento, e com isso há pouca ou quase nenhuma mobilidade social” (TSAI, 2021, p. 35), sendo as regras ainda mais restritivas às mulheres:

[...] um dos pontos mais simbólicos quando se fala da situação da mulher na Índia se refere às leis de Manu (*Manusmṛithi*): elas colocam um ponto importante sobre a liberdade das mulheres, que literalmente era nula segundo esta lei, pois quando solteira ela deveria responder ao pai ou ao irmão mais velho, quando casada ao marido e quando viúva (considerando que ela não tenha sido queimada viva ao ter se tornado viúva) ela deveria obedecer ao filho mais velho. A questão do pouco valor dado à mulher era tão grande que ao se casar ela tinha um novo nascimento, ou seja, pertencia, era propriedade de outra família.

12 Também conhecido como Manavadharmaśāstra ou Leis de Manu em países europeus, uma categoria do texto Dharmasūtras dos Vedas. Mais detalhes em TSAI, P. P., 2021, p. 31-33.

13 As castas ou classes (*kula vamśa*, *zhōngzú*, 種族) são as quatro classes da sociedade india: artesãos, comerciantes, sacerdotes e guerreiros. Os escravos não estão entre os quatro, pois eram excluídos da sociedade para “pagar” suas negatividades mediante sofrimento. Acreditavam que suas negatividades eram mais pesadas do que dos animais. Veja mais em TSAI, 2019a, p. 78.

(FRANÇA, 2020, p. 28)

Apesar de o Buda ter uma postura radical de enfrentamento aos padrões da sua época, o *status* das mulheres na Índia era fortemente ligado às relações familiares, e elas precisavam de motivos muito fortes para renunciar a esse modelo de família já enraizado nas crenças arquetípicas¹⁴ da época. “As famílias são hierárquicas, com os idosos tendo autoridade sobre as gerações mais jovens e os homens sobre as mulheres”. (FRANÇA, 2020, p. 27)

O Buda, ao considerar todos em pé de igualdade, rompendo com o código social de castas e aceitando mulheres na comunidade, rompe também com a crença de essência divina, ou seja, com o modo que a sociedade fundamentava a realidade, como explica Plínio Tsai:

O Buda histórico se contrapôs a essa originação divina por geração, a partir da crença na existência, a partir da crença na essência divina nos seres vivos e no mundo, no lugar ele colocou a interdependência (co-originação-dependente) e posicionou Deus para fora da estrutura cognitiva dos seres sencientes, afirmando a inexistência da essência divina gerada, por isso imutável, em qualquer ser senciente. Não é que no tempo do Buda histórico não houvesse outros que interpretavam os *Vedas* de uma maneira diferente, mas no caso do Buda há uma mudança radical no fundamento da realidade. (TSAI, 2019a, p. 52, grifo no original)

Ele estava fundamentado com bases sólidas no conceito de interdependência, que faz a/o praticante se voltar para a investigação da sua própria realidade e de tudo que a/o cerca. O entendimento dessa co-originação-dependente é o conhecimento dos sofrimentos existenciais que prende todos os seres sencientes na prisão do *samsāra*, e isso inclui homens e mulheres.

1.1. A primeira comunidade monástica feminina

As mulheres sempre estiveram presentes no budismo, desde a época do Buda, inicialmente como leigas. Elas não só davam apoio à comunidade do Buda, sendo benfeitoras, como participavam ativamente dela. Além de fazerem parte da *saṃgha*,¹⁵

14 Tais crenças nos modelos de uma tríade de deidades indianas que formam uma família feliz: Shiva, Parvati, Ganesha. Mais detalhes em FRANÇA, 2020, p. 27.

15 O termo *saṃgha* significa comunidade de praticantes, em tibetano é རྒྱུད.

segundo o Buda, ouvindo seus ensinamentos e praticando-os diligentemente. Mas o Buda enfrentava um momento político delicado ao equiparar os seres humanos, rejeitando o sistema de castas, ensinando mulheres, escravos e excluídos sem o apoio do reinado. Qualquer problema poderia causar confronto com outras religiões que estavam no poder.

Há indícios de corrupção em diversas tradições do budismo no que se refere à história da primeira comunidade feminina, principalmente em relação à primeira aluna do Buda e ao pedido de Mahāprajāpatī, sua madrasta (FRANÇA, 2020). São unâimes os registros em vários Sermões do Buda de que, somente após cinco anos da primeira fundação monástica masculina, é fundada a comunidade feminina através da insistência de Mahāpajāpatī.

Mahāprajāpatī Śākyā Gotamī é símbolo para as mulheres budistas, sendo considerada a mãe de todas as monjas, por ser pioneira nessa luta de igualdade e inspiração para muitas mulheres no seu tempo e nos dias de hoje. Sua história no caminho para o despertar é emocionante. A história conta que ela liderou um grupo de quinhentas mulheres em marcha, após a negativa do Buda à fundação da *saṅgha*, com o objetivo de fundar sua própria ordem de renunciantes; elas raspam a cabeça e vestem-se com as vestimentas monásticas. Todavia, segundo Nirvana França (2020, p. 54) há divergências entre os textos *Discurso para Gotamī* e o *Kullavagga* sobre esse assunto.

Na versão Sarvāstivāda, mantida pela tradição Theravāda, segundo Anālayo¹⁶, há indicação de que o Buda teria concordado com o ingresso de Mahāprajāpatī na vida monástica sem apresentar resistência:

A versão Sarvāstivāda relata similarmente o Buda concedendo a Mahāprajāpatī Gautamī a permissão de cortar o cabelo e usar vestes monásticas. No relato Mūlasarvāstivāda preservado na tradução chinesa, a passagem correspondente fala [da opção] de usar roupas de túnicas brancas. Em uma seção subsequente da versão do Mūlasarvāstivāda, quando Mahāprajāpatī Gautamī repete seu pedido depois de ter seguido o Buda em suas viagens, a permissão do Buda fala de ela usar “Roupões de retalhos remendados”. Essa parte também foi preservada na versão em sânscrito, segundo a qual o Buda realmente deu permissão para raspar seus cabelos e usar um *saṃghāṭī*, o manto monástico externo.

¹⁶ ANĀLAYO, Bhikkhu. **The foundation history of the nun's order**. Freiburg. Projekt Verlag. 2016. A partir daqui será enunciado como ANĀLAYO, 2016, seguido de número de página.

(ANĀLAYO, 2016, p. 51, tradução nossa¹⁷)

Nirvana França (2020) esclarece que, de fato, o Buda havia dito a Mahāprajāpatī para cortar seus cabelos e usar as vestes, porém esse ato seria uma forma de ela praticar renúncia e experienciar a vida monástica, mas sem correr riscos na peregrinação, como era feito pelos homens:

A discussão proposta pelo Bhikkhu Anālayo é que o Buda oferece uma alternativa às mulheres para que estas possam viver o que ele chama de “vida santa”, sem se colocarem em risco como aconteceria numa vida de peregrinação, como andarilhas, expostas e sem proteção. Desta forma, a próxima passagem é significativa, pois as mulheres raspam seus cabelos, vestem-se como os monges, fato não destacado ou comentado, e seguem por centenas de quilômetros a pé para seguir o Buda [...] (FRANÇA, 2020, p. 57)

As condições na época eram muito impróprias para as mulheres, o Buda sabia disso e estaria articulando qual forma seria mais adequada. Algumas versões¹⁸ tratam da intervenção de Ānanda, primo e atendente pessoal do Buda, em favor das mulheres. Segundo essas versões, ele teve êxito em conseguir a permissão do Buda para que as mulheres ingressassem na vida monástica, porém, para que isso fosse possível, elas teriam que assumir os preceitos chamados de Gurudharmas (sânsrito) ou Garudhammas (*pāli*) (TSAI, 2019a).

Canonicamente os oito “princípios a serem respeitados” (FRANÇA, 2020, p.88) somente pelas mulheres são usados até hoje como ferramentas de subordinação e opressão da comunidade feminina. Na época do Buda eles foram usados para a constituição da primeira comunidade feminina, como manobra política do Buda. Alguns estudiosos do tema apontam que eles deveriam ser abolidos, pois eram normas de transição entre o código masculino e feminino. Nirvana França (2020), monja budista, dedicou sua dissertação de mestrado a analisar os indícios de corrupção dos textos que trazem à tona tais preceitos, evidenciando os pontos em que podem ter ocorrido possíveis adições.

17 “The Sarvāstivāda version similarly reports the Buddha granting Mahāprajāpatī Gautamī permission to shave off her hair and put on monastic robes. In the Mūlasarvāstivāda account preserved in Chinese translation, the corresponding passage speaks instead of wearing white robes or clothes. In a subsequent section of the Mūlasarvāstivāda version, when Mahāprajāpatī Gautamī repeats her request after having followed the Buddha on his travels, the Buddha’s permission speaks rather of her wearing “patchwork robes”. This part has also been preserved in the Sanskrit fragment version, according to which the Buddha indeed gave her permission to shave off her hair and wear a saṃghātī, the outer monastic robe.”

18 Para mais detalhes, veja FRANÇA, 2020, p. 59-69.

1.2. *Protagonismo invisível*

A literatura budista é muito rica em destacar um cenário propício às realizações de grandes mestres e professores, mas pouco se sabe sobre as praticantes femininas, suas conquistas e participações na história que remontaram as narrativas literárias, iconográficas e canônicas. É unanime entre as/os pesquisadoras/es que há um obscurecimento da história das mulheres no budismo, apesar do conceito igualitário proposto pelo Buda histórico.

Sabemos que, ao longo do tempo, os ensinamentos do Buda foram interpretados e traduzidos por seus estudiosos em suas línguas nativas, fundamentando-se em seus contextos e culturas. Infelizmente, alguns falharam em dar continuidade à proposta equânime de equiparar homens e mulheres, como afirma Owen:

Estudiosos quase unanimemente concordam que as escrituras budistas foram editadas, codificadas e traduzidas por homens. Além disso, todos os textos canônicos são atribuídos a uma composição masculina, ou seja, o Buda é o autor implícito. Portanto, a possibilidade de vieses androcêntricos e falocêntricos nos textos deve ser evocada continuamente. (OWEN, 1998, p. 10, tradução nossa¹⁹)

Rita Gross (1993) também partilha da mesma opinião, mas elogia o budismo indiano por ter como herança a antologia de literatura das primeiras monjas budistas relatadas no texto canônico Therīgāthā. Infelizmente, há investigações que mostram que essa literatura feminina também fora escrita por homens. Por meio de comparações feitas por Kathryn Blackstone (2000), foram notadas semelhanças entre essa literatura e os poemas masculinos registrados no texto Theragāthā (coleção de poemas masculinos; *thera*: homem iluminado, *gātha*: poema).

Owen (1998) chama a atenção para o registro androcêntrico e falocêntrico das escrituras que, infelizmente, desmerece a luta dessas mulheres colocando o objetivo do completo despertar como secundário:

Não é de surpreender que as primeiras mulheres budistas, vivendo numa cultura androcêntrica e patriarcal, são registradas como “viúvas”, “matronas”, “esposas deslocadas” e “mães de filhos mortos”. A

¹⁹ “Scholars almost uniformly agree that the Buddhist scriptures were redacted, codified, and translated by men. Further, all canonical texts are attributed to male composition, i.e., the Buddha is the implied author. Thus, the possibility of androcentric and phalocentric biases in the texts must continually be evoked. Consequently, one must question whether the texts reflect a male or masculine perspective, thus revealing only one-half of the “(sexual) spectrum” of perspectives, knowledges, and experiences.”

mensagem aqui é clara: somente aquelas mulheres que não estão mais ligadas a pai, marido ou filho podem desconsiderar as convenções da sociedade india e renunciar ao papel tradicional da mulher em favor da vida monástica. Ao identificar essas mulheres renunciantes em relação aos homens e aos seus antigos papéis “tradicionais” como esposas e mães, o registro budista falha em conceder a essas mulheres total independência e agência. Em um registro androcêntrico e patriarcal contaminado, essas mulheres revolucionárias são retratadas como ingressando na comunidade monástica porque não havia outra alternativa, e essa era sua última esperança. (OWEN, 1998, p. 27, tradução nossa²⁰)

Nirvana França (2020) ressalva que havia razão de a maioria das mulheres indianas no tempo do Buda se refugiarem na comunidade monástica por viverem em situação de vulnerabilidade, mas isso não deve apagar o caráter revolucionário dessas mulheres:

Nestes poucos textos, encontramos relatos que mostram a mulher que busca o refúgio na comunidade (*samgha*) como uma alternativa da sua situação. Decerto como foi apresentado, a realidade da mulher india naquele tempo era vulnerável, e sua vida estava em risco constante. As situações às quais ela se sujeitava eram degradantes e seu status de propriedade as colocava em condições que são inadmissíveis para os dias atuais. Mas simplesmente reduzir a luta destas mulheres a uma fuga é desmerecer seu poder revolucionário. (FRANÇA, 2020, p. 41-42)

Nona Olivia (2011) propõe que olhemos as histórias dessas mulheres considerando o objetivo soteriológico que elas se propuseram a relatar, pois é notório que elas queriam inspirar outras mulheres às realizações que foram tão difíceis de serem conquistadas.

A questão principal aqui é questionar os motivos do Therīgāthā, o único registo das anciãs budistas, não ter o destaque que merece, uma vez que raramente são encontrados relatos das monjas nos grandes tratados budistas. Apesar de a tradição Geluk ter preservado

²⁰ “It is not surprising that the first Buddhist women, living in an androcentric and patriarchal culture, are recorded as being ‘widows,’ ‘matrons,’ ‘displaced wives,’ and mothers of deceased children. The message here is clear: only those women who are no longer bound to a father, husband, or son can plausibly disregard the conventions of Indian society and renounce the traditional role of women in favor of the monastic life. By identifying these renunciant women in relation to men and to their former ‘traditional’ roles as wives and mothers, the Buddhist record fails to grant these women full independence and agency. In a tainted androcentric and patriarchal record, these revolutionary women are portrayed as joining the monastic community because there was no other alternative, and this was their last hope.”

o cânone dos versos das monjas,²¹ não encontramos menção disso nas principais obras da tradição Geluk, como no *Lamrim Chenmo*.

Outro indício da relevância das mulheres no budismo está nos achados arqueológicos. A arqueologia tem demonstrado haver indícios de que uma parcela significativa da iconografia budista foi encomendada e/ou financiada por mulheres. Esse estudo foi levantado porque havia uma figura feminina na estrutura da cena do Sermão do Buda sobre as Quatro Nobres Verdades na base da estela de Sernath (PICCIN, 2021, p. 85, n. 91); e, além dessa comprovação, alguns pesquisadores investigam outros diversos financiamentos de monumentos budistas vinculados a mulheres.

A narrativa de Tārā, personificada na princesa Jñānacandrā, é um exemplo de benfeitoria, pois a princesa fazia muitas oferendas para a comunidade monástica. Tamanha era a bondade expressada por ela à comunidade, que os monges pediam para que ela se transformasse em um homem, a fim de completar o que eles achavam ser o pré-requisito final para alcançar as realizações.

Também vivia ali a filha do rei chamada Jñānacandrā, “Lua de Sabedoria”, que grandemente reverenciava os ensinamentos do *Tathāgata*. Ela prestava homenagens ao *Buddha*, juntamente com seu séquito – uma comunidade infinita de discípulos (*śrāvakas*) e seres iluminados (*bodhisattvas*) – por centenas de milhões de anos. Todos os dias ela fazia oferendas iguais em valor ao montante de joias que preenchiam completamente doze milhas em cada uma das dez direções... e ela gerou o Pensamento da Iluminação (*bodhicitta*). Que é a geração do pensamento último. Naquele tempo, um grupo de monges implorou à princesa, “Se você aspira servir os ensinamentos do *Buddha*, devido às suas raízes de virtudes, você será transformada em um homem nesta mesma vida. (COLLECTED Works. Apud LANDESMAN, 2008, p. 28, tradução nossa²²)

Não é novidade no budismo as mulheres serem mencionadas como patronas, não

21 Ver em SKILLING, Peter (2001).

22 “Also living there was the king’s daughter Jñānacandrā, ‘Moon of Wisdom,’ who greatly revered the *Tathāgata*’s discourse. She worshipped the Buddha, together with his retinue — an infinite community of disciples (*śrāvakas*) and enlightened beings (*bodhisattvas*) — for hundreds of millions of years. Every day she made offerings equal in value to the amount of jewels completely filling twelve miles in each of ten directions... and she generated the Thought of Enlightenment, which is the generation of the foremost thought. At that time, a group of monks implored the princess, “If you aspire to serve the teachings of the Buddha, due to your own roots of virtue, you will be transformed into a man in this very life. In order for it to turn out that way, it is proper to do so accordingly...”

só por defenderem a causa budista, mas também por darem suporte às comunidades. Assim como destaca Nirvana França:

São consideradas patronas da religião porque defendiam a causa budista. Como discípulas leigas davam suporte às comunidades, algumas provendo condições de sustento, outras alugando parques para que as comunidades pudessem se estabelecer. Foi previamente explicado que a condição da mulher naquela época era desprivilegiada, contudo algumas convenciam seus maridos a patrocinar a causa, e por esta razão elas eram consideradas as patronas. Outras eram importantes cortesãs, sendo que neste caso, elas possuíam recursos próprios (FRANÇA, 2020, p. 38, n. 59)

A questão principal é que essas mulheres foram esquecidas ou apagadas da história, e não há muitos registros de suas participações, seus nomes etc. Mesmo enquanto patronas ou benfeitoras, suas histórias foram esquecidas.

1.3. Monasticismo feminino tibetano

Conforme Tsomo (2014), o número de monjas no Tibete antes da invasão chinesa de 1950 foi subestimado. O Conselho para Assuntos Religiosos e Cultura do Dalai Lama, em Dharamsala, na Índia, revela em suas estatísticas que o número de monjas era bastante significativo: 12.398 monjas, sendo 7.141 da tradição Nyingma, 6.831 da tradição Geluk, 3.697 da Kagyu e 1.159 da Sakya, o que torna o Tibete o país com maior número de monjas budistas do mundo. A grande controvérsia está relacionada à linhagem *Mūlasarvāstivāda* feminina (*bhikkhunis*)²³ de ordenamento pleno, que não foi preservada no budismo tibetano. O ordenamento pleno de mulheres só poderia ser feito por mulheres. Como a linhagem não foi preservada, as novas monjas passaram a ser ordenadas somente por homens monges, mas estavam impedidas do pleno ordenamento por não haver monjas plenamente ordenadas. Já no contexto do budismo na China, há uma lista de professoras respeitadas e monjas plenamente ordenadas, inclusive existente nos tempos atuais no budismo Chinês.

O *Buddha* estabeleceu um código de normas para a ordenação das *bhikkhunis*, em todas as formas essenciais semelhantes ao *bhikkhus*.²⁴ As *bhikkhunis* prosperaram na Índia durante muitos sécs., e a ordem foi estabelecida no

23 *Bhikkhuni*, monja mulher.

24 *Bhikkhus*, monge homem.

Sri Lanka. De acordo com registros no Tripitaka chinês, a linhagem das *bhikkhunis* passou do Sri Lanka para a China. Embora isso possa parecer estranho para nós hoje, de fato, os laços históricos entre o Sri Lanka e a China são bem conhecidos, como mostra, por exemplo, a existência de um comentário binanês do Sri Lanka em chinês antigo. Posteriormente, por razões desconhecidas, a tradição das *bhikkhunis* morreu no Sri Lanka. Parece não ter chegado a outros países, como o Tibete²⁵ e a Tailândia. Mas até hoje floresce na maioria dos países cuja principal influência budista vem da China, como Taiwan, Coréia e Vietnã. (SUJATO, 2012, p. 50)

Atualmente o número de monjas no exílio em Dharamsala, na Índia, não é muito preciso; há fontes que dizem haver cerca de 818 monastérios femininos, que somam 27.190 monjas, outras da estatística de Shakapba estimam existir 120.000 monjas, uma proporção de uma monja para dez monges.²⁶ O reflexo dessas diferenças de proporção de monjas e monges, também pela escassez de professoras budistas, ocorre, segundo Rita Gross, por uma visão errônea enfrentada pelas mulheres budistas de que o corpo feminino não é adequado para as realizações:

Não é de admirar que a visão de que o renascimento feminino seja infeliz em comparação com o renascimento masculino cresceu cada vez mais forte, e em muitas partes do mundo budista, o renascimento eventual como um homem foi apresentado como a única solução viável para as desgraças do renascimento feminino. (GROSS, 2014, p. 7)

Esse problema já era tema central do surgimento de uma das narrativas de Tārā ao enfrentamento em relação ao corpo feminino de praticantes no budismo, quando em uma passagem que exemplifica o pensamento monástico desenvolvido pela escola do sistema Theravāda no séc. V, a *saṅgha* masculina acusa o corpo da mulher de não ser suficiente para as realizações. Essa história é muito parecida com a lenda da princesa Jñānacandrā, que também, no mesmo contexto, promete que alcançará as realizações no corpo feminino – narrativa que dá surgimento a *Tārā* e que se popularizou no Tibete (LANDESMAN, 2008). Esse fato nos instiga a questionar as bases patriarcais da sociedade tibetana, mesmo diante de um exemplo tão forte de mulher na narrativa de Tārā.

25 O Dalai Lama, em discursos públicos, tem afirmado que a linhagem feminina completa existiu no Tibete, mas foi perdida.

26 Ver o capítulo de Charlene MAKLEY (2014): *The Meaning of Liberation: Representations of Tibetan Women*.

1. 4. As mulheres na sociedade tibetana

Na literatura tibetana, há muitos relatos que ressalvam o poder de luta de grandes mulheres, por vezes milagrosos quando relacionados às deidades. Porém, Barbara Aziz (2014) alerta que os modelos femininos que o budismo tibetano apresenta não foram e não são capazes de modificar a realidade social das mulheres tibetanas. Ela propõe uma visão mais contemporânea e sociológica das mulheres tibetanas, começando por um estudo de linguagens, de símbolos, dos papéis sociais e dos mitos das posições dessas mulheres (AZIZ, 2014, p. 23 e 24).

Um fato unânime relatado pelas pesquisadoras nos estudos das mulheres tibetanas é que a educação para as mulheres sempre foi negligenciada, desde o ensino educacional formal, mas principalmente a educação religiosa. Janice Willis ressalva a grandiosidade de mulheres apresentadas na literatura budista tibetana, mas lamenta que:

[...] devido ao condicionamento cultural, expectativas sociais e suas próprias ilusões de incapacidade, o leque de oportunidades religiosas para as mulheres era muito mais limitado do que para os homens. Essas limitações foram mais substancialmente sentidas na área da educação. (WILLIS, 1989, p. 134, tradução nossa²⁷)

E, ainda, sobre a prospecção de melhoria, principalmente nos monastérios femininos, ela conclui:

A educação nos monastérios precisa ser estabelecida e organizada sistematicamente para fornecer instrução nos campos religiosos e seculares. As monjas e outras jovens precisam de incentivos para cursar o ensino superior nas universidades para qualificá-las como professoras para que possam assumir cargos em benefício de outras mulheres, bem como da sociedade em geral. Estão em curso mudanças que irão assegurar às mulheres tibetanas um papel maior na vida religiosa e cultural. (WILLIS, 1989, p. 134, tradução nossa²⁸)

27 “Still, due to cultural conditioning, social expectations, and their own delusions of incapability, the range of religious opportunities for women was far more limited than for men. These limitations were most substantially felt in the area of education.”

28 “Education in the nunneries needs to be established and systematically organized to provide instruction in both religious and secular fields. Nuns and other young women need incentives for pursuing higher education at universities to qualify them as teachers so that they may take up positions to benefit other women as well as society at large. Changes are currently underway that will assure Tibetan women a greater role in religious and cultural life.”

No budismo da tradição Mahāyāna a vida intelectual das monjas não foi registrada. Os monges ficaram com o título de doutores das grandes universidades budistas indianas que posteriormente foram preservadas no Tibete.

Na raiz, o maior problema da ordem das mulheres provavelmente residia na incapacidade da tradição budista de afirmar completamente a ideia de que as mulheres prospectavam o papel de renunciante. Isso levou a uma estrutura institucional que oferecia às mulheres oportunidades admiráveis de crescimento espiritual e intelectual, mas não para a liderança institucional e acadêmica que tal crescimento deveria habilitá-las a assumir. (FALK, 2001, p. 197, tradução nossa²⁹)

O desenvolvimento universitário budista na Índia foi estruturado a partir do séc. II, durante a fase de desenvolvimento do budismo imperial, que se iniciou com o imperador Aśoka³⁰ e se firmou com a universidade de Nālandā³¹. De lá surgiram grandes eruditos, renomados professores e mestres do budismo iniciático. Infelizmente não encontramos registros de mulheres professoras nessa ou em outras universidades desse período, mas a arqueologia e a literatura marcam esse período com grande produção de narrativas femininas, incluindo o texto canônico de Tārā e aparições arqueológicas muito influenciadas pelos eruditos professores do monastério de Nālandā.

1. 5. As mulheres na tradição Geluk

Em busca dos registros intelectuais das mulheres tibetanas, foi interessante descobrir que o grau de formação acadêmica nos monastérios femininos Geluk diferem dos monastérios masculinos. Desde a fundação da tradição Geluk no séc. XV até o séc. XXI,

29 “At the root, the major problem of the women’s order probably rested in the Buddhist tradition’s inability to affirm completely the idea of women pursuing the renunciant’s role. This led to an institutional structure that offered women admirable opportunities for spiritual and intellectual growth, but not for the institutional and scholarly leadership that such growth should have fitted them to assume. The nuns’ troubles were compounded by an ambivalent image created in a tradition of Buddhist stories that sometimes praised their achievements but just as often undercut and attacked them.”

30 Império de Aśoka, o terceiro reinado dentro da Dinastia Mauryan (Kōngquè wángcháo, 孔雀王朝) (325-169 a.C.); ver em TSAI, 2019a, p. 139.

31 Nālandā foi uma grande universidade monástica budista, localizada na Índia, fundada no século V d.C. e reconhecida pela UNESCO como a primeira universidade do mundo. Ela existiu até o século XII. Nālandā foi o local onde os maiores especialistas do budismo lecionaram e produziram conteúdos acadêmicos. Ver em BUSWELL e LOPEZ, 2014, p. 565.

nenhuma mulher pôde obter o título do Geshema,³² que significa doutora em tibetano. Já para homens, o título Geshe (doutor) sempre existiu. Ou seja, somente os Geshes poderiam ensinar, inclusive ser professores de mulheres monjas.

Embora Plínio Tsai (2021, p. 19) esclareça que “os tibetanos separam seu estudo acadêmico em Sūtra e Tantra, sendo reservado para o Vajrayāna um sistema universitário separado, por força da especialização que o sistema tântrico exige”, não se pode afirmar que o título de Geshe ou Geshema se enquadra no mesmo sistema universitário do Tantra. Mesmo nas escolas que possuem mulheres como detentoras das linhagens de Tārā e de outras deidades, elas não são autorizadas a ensinar, somente passam a transmissão oral e autorização de prática (iniciação, *abhiṣeka*). Em algumas raras exceções, recebem o título de conselheiras meditativas (*kalyāṇa-mitra*), tornando-se conselheiras pessoais de meditação.

2. Tārā e seu protagonismo nas escolas do Budismo tibetano

O maior protagonismo feminino está no sistema Vajrayāna. É nele que Tārā se consolida como personificação feminina de conceitos pilares da tradição budista como, compaixão, equanimidade, sabedoria, entre outros (SCHERER, 2018). Na tradição Geluk tibetana, Tārā está inserida nas três classes do tantra, incluindo a mais elevada, a *anuttarayogatantra*. Nas escolas tibetanas Tārā é representada por todas as atividades iluminadas de todos os Budas e, portanto, é chamada de mãe dos Budas dos três tempos. Ela possui um protagonismo central dos ensinamentos do Buda nas escolas tibetanas por ter como base as escrituras Mahāyāna contidas nos Sūtras da Perfeição de Sabedoria (*Āryaprajñāpāramitāhṛdayasūtram*).

Sobre a igualdade de homens e mulheres nessa doutrina, Schuster afirma que:

existem muitas escrituras *Mahāyāna* que insistem que apenas os ignorantes fazem distinções entre as aspirações religiosas e as capacidades intelectuais e espirituais de homens e mulheres. Essa posição é a única que é consistente com a doutrina *Mahāyāna* de vacuidade de todos os fenômenos. Essa é a doutrina que está no coração de muitas escrituras *Mahāyāna*, começando com os *Sūtras* da Perfeição de Sabedoria (*Prajñāpāramitāsūtras*). (SCHUSTER, 1981, p. 25, tradução nossa³³)

32 Geshema para mulheres e Geshe para os homens. O título de doutor em sânscrito é *Pandita*, como vimos nos capítulos anteriores.

33 “But there are many *Mahāyāna* scriptures which insist that only the ignorant make distinctions between the religious aspirations and intellectual and spiritual capacities of men and women. This position is the only one which is consistent with the *Mahāyāna* doctrine of the emptiness of all phenomena. This is the doctrine which lies at the heart of many *Mahāyāna* scriptures, beginning with the Perfection of Understanding *Sūtras* (*Prajñāpāramitāsūtras*).“

É comum na tradição Geluk iniciar esse Sūtra com a prece composta pelo mestre Nāgārjuna traduzida e adaptada por Plínio Tsai:

Eu me prostro à mãe de todos os Conquistadores, os Budas dos três tempos, que é a perfeição de sabedoria, *Prajñāpāramitā*, inexpressível na linguagem e pensamentos, não produzida e não cessada, como algo surgido nos céus, o objeto da realização do conhecimento não-dual. (2019b, p. 45)

A reverência é à sabedoria, que é representada como mãe desse método ensinado pelo Buda, essa corporificação é Buda Tārā (SCHERER, 2018) para os tibetanos. Como aponta Lotsawa, em sua tradução da coleção tibetana *Degé Kangyur*³⁴, datada no final do séc. VIII d.C. e início do nono:

*A Nobre Dhāraṇī “A Mãe de Avalokiteśvara”*¹ começa na cidade de Vaiśālī, onde o Buda estava residindo em meio a uma assembleia de monges e bodhisattvas. O bodhisattva Samantabhadra pede que revele a poderosa *dhāraṇī* conhecida como *A Mãe de Avalokiteśvara*, e o Buda concorda. [...] Conforme indicado pelo título do texto, a *dhāraṇī* diz respeito a uma deusa chamada ou com o título *Avalokiteśvaramātā*, “A mãe de Avalokiteśvara.” No *Degé Kangyur*,² a *dhāraṇī* pertence a um ciclo de oito textos *Kriyātantra* (*bya rgyud*) (Toh 724-31) dedicados à deusa Tārā. Com base nessa categorização, podemos inferir que os estudiosos tibetanos entenderam que *Avalokiteśvaramātā* era a deusa Tārā, mas não há mais evidências para confirmar essa identificação (LOTSAWA, 2021b, §§ i.1-i.2, tradução nossa³⁵)

34 O autor fez comparações das escrituras Kangyur com edições comparativas em tibetano དཔེ་bsdur་མ (dpe bsdur ma), encontradas nos catálogos Denkarma (ဉ�ာဏ်ဓကား (Idan dkar ma)) e Phangthangma (၂၁၄၄၇၂၁၀ (‘phang thang ma)) de traduções feitas durante o período imperial do Tibete e textos em chinês que foram traduzidos por Fǎxián (法賢, 973-1001) sob o título *Fo shuo guanzizai pusa mu tuoluoni jing* (观自在菩薩母陀罗尼经, Taishō, 1117). A opção de escrever o tibetano romanizado foi uma escolha minha e não consta no texto Lotsawa, apenas a versão *Wylie*. Para saber mais veja em LOTSAWA, 2021b, §§ i.3-i.4.

35 “The Noble Dhāraṇī ‘The Mother of Avalokiteśvara’ 1 begins in the city of Vaiśālī, where the Buddha is residing amidst an assembly of monks and bodhisattvas. The bodhisattva Samantabhadra requests that he reveal the powerful *dhāraṇī* known as *The Mother of Avalokiteśvara*, and the Buddha agrees.

[...]

As indicated by the text’s title, the *dhāraṇī* concerns a goddess named or bearing the title *Avalokiteśvaramātā*, “the mother of Avalokiteśvara.” In the *Degé Kangyur*,² the *dhāraṇī* belongs to a cycle of eight *Kriyātantra* (*bya rgyud*) texts (Toh 724–31) dedicated to the goddess Tārā. Based on this categorization, we may infer that the Tibetan scholars understood *Avalokiteśvaramātā* to be the goddess Tārā, but there is no further evidence to confirm this identification.”

Essa menção do Buda no texto sagrado tibetano e chinês nos confirma que o Buda passou ensinamentos sobre Tārā. Para os tibetanos, essa *dhāraṇī*³⁶ pertence aos textos sagrados de Tārā, agora personificada como a mãe de Avalokiteśvara.

2.1. As linhagens de Tārā nas principais escolas tibetanas

O budismo tibetano tem como tradição uma lista de professores que transmitiram os ensinamentos orais. Essa lista traz uma linhagem ininterrupta de ensinamentos do Buda histórico até os professores atuais. Grande parte da linhagem das escolas deriva da tradição de Atiśa e de diversos estudiosos da tradição Geluk. Vale ressaltar que Tsongkhapa (tradição Geluk) teve professores da tradição Kagyu em sua formação. Essa escola teve grande influência na prática tântrica no Vajrayāna Geluk como os Seis Yogas de Naropā³⁷ e Mahamudra,³⁸ que vieram da linhagem Dagpo Kagyu.

2.1.1. Tradição Geluk

Na tradição Geluk há renomados professores das demais escolas tibetanas que vieram da linhagem de Atiśa e Tsongkhapa. Eles são responsáveis por grande parte da linhagem de Tārā que se disseminou no Tibete. Quanto às primeiras linhagens encontradas de Tārā Vermelha, das três obras em tibetano, duas foram preservadas na tradição Geluk (STEVENS, 2010, p. i.).

Rachael Stevens, na sua detalhada pesquisa sobre as linhagens de Tārā Vermelha, aponta diversos professores da escola Geluk autores de textos canônicos sobre a deidade, como Tārānātha (2007), nomeado o Sétimo Panchen Lama, deu seguimento à linhagem para outras três principais escolas do budismo tibetano (STEVENS, 2010, p. 84).

Há cinco linhagens do final do séc. XIX ao início do XX preservadas na escola Geluk:

Além disso, cinco mestres da escola dGe-lugs-pa compuseram textos sobre a Tārā Vermelha no final do séc. XIX e início do séc. XX: Blo-bzang byang-chub bstan-pa'jsgron-me, ‘Jam-dbyangs’ phrin-las, ‘Jigs-

36 Dhāraṇī em sânscrito, em tibetano *gzungs* གྚླྀངས. Tanto nos dicionários apresentados por Lotsawa e Buswell; Lopez, o termo *dhāraṇī* tem o sentido de reter, referindo-se, neste caso, à capacidade dos praticantes de memorizar e relembrar ensinamentos detalhados. O mesmo termo também é usado para denotar textos que contêm essas fórmulas, neste caso, um método.

37 Conjunto de prática tântricas do budismo tibetano compiladas e avançadas pelos indianos Tilopa e Nāropa, posteriormente transmitidas para o yogi tibetano Marpa Ltsawa da tradição Kagyu

38 Terminologia que possui muitos significados dentro do budismo indiano e tibetano. De maneira geral, são técnicas de meditação no estágio de conclusão nos tantras.

med ‘phrin-las rgya-mtsho, Ngag-dbang dge ‘dun rgya-mtsho, e ‘Jam-dpal grub-pa’j rdo-rje. (STEVENS, 2010, p. 388, tradução nossa³⁹)

A única menção encontrada sobre uma professora mulher na tradição Geluk foi a professora do mestre tibetano Je Pabongkhapa⁴⁰ (1878-1941). Pabongkhapa foi responsável por incluir o tantra de Tārā na mais alta classe de tantras, o *anuttarayogatantra*. A lenda conta que ele recebeu o ensinamento dessa professora que era considerada o renascimento do quarto Takpu Lama⁴¹, mas infelizmente não há menção ao verdadeiro nome da professora e, por isso, não foi possível identificá-la.

Infelizmente não foi possível encontrar referências que mencionem alguma linhagem tântrica feminina na tradição Geluk, diferentemente de outras escolas tibetanas (como será visto a seguir), em que há importantes mulheres com o título do Jetsunmas,⁴² que são detentoras da linhagem de Tārā.

2.1.2. Tradição Sakya

A tradição Sakya, ao contrário da tradição Geluk, possui renomadas professoras. A recente obra de Elisabeth Benard, intitulada *The Sakya Jetsunmas*, publicada em 2021, conta com a história da linhagem de professoras da tradição Sakya. Jetsunmas é um termo tibetano que significa mulheres praticantes, mas não necessariamente monjas, pois nem todas as monjas são Jetsunmas. Jetsun deriva da palavra *bhatṭārikā*,⁴³ em sânscrito, que significa nobre ou venerável senhora, mas também é um título para leigos/as que ensinam monges e monjas. A tradução final para Jetsunmas é “mulheres veneráveis” (BENARD, 2021, p. 09).

Jetsun Kushok, nascida em 1938, é uma dessas mulheres veneráveis da família Sakya, detentora da linhagem dos mais importantes tantras femininos, inclusive o de Tārā.

39 “Furthennore, five masters from the dGe-lugs-pa school composed texts on Red Tara in the late nineteenth to early twentieth centuries: Blo-bzang byang-chub bstan-pa’j sgron-me, ‘Jam-dbyangs ‘phrin-las, ‘Jigs-med ‘phrin-las rgya-mtsho, Ngag-dbang dge ‘dun rgya-mtsho, and ‘Jam-dpal grub-pa’j rdo-rje.”

40 Pabongkhapa Déchen Nyingpo (Tibetan: དཔོ་ບཝང་པ་དྱེ་ཆེན་ཉིང་པོ, *Wylie: pha bong kha pa bde chen snying po*), do período de 1878 a 1941. Ele foi professor do Kyabje Ling Rinpoche (1903-1983), tutor do atual 14º Dalai Lama, Trijang Rinpoche e muitos outros professores altamente respeitados.

41 Informação recebida pelo professor Plínio M. Tsai e pelo monge Lobsang Chogni, em aula na Associação Buddha-Dharma, a partir de ensinamentos do professor Geshe Jampa Gyatso, no dia 14 de fevereiro de 2018.

42 Mulheres Veneráveis. Esse título só se aplica no contexto da escola Sakya, pois se trata de sistema diferente, apesar da crítica ser direcionada ao sistema tibetano geral, não apenas a Geluk.

43 Jetsun é o mesmo que *svāmi-vinaya* (*śīla*) – o mesmo que *bhaddārak*. C.f. instrução do Prof. Plínio na banca de defesa, também dicionário *online* de sânscrito learnsanskrit.cc e Elisabeth Benard, 2021, p. 09.

Dentro do sistema Vajrayāna, na atualidade, a Venerável Jetsun Kushok é uma das poucas professoras (para não dizer a única) detentoras da linhagem feminina dos tantras.

De acordo com a biógrafa Elisabeth Benard (2021), Jetsun Kushok é uma Jetsunma leiga, casada e mãe de cinco filhos, atualmente mora no Canadá, após alguns anos em exílio na Índia, depois da tomada do governo tibetano pela China. Mesmo sendo a filha mais velha da família Sakya e tendo completado todas as práticas do budismo tântrico aos 17 anos, não pôde herdar o título de representante da tradição, uma vez que o título era concedido somente aos homens. Este foi dado ao seu irmão mais novo Sakya Trizin. Depois de sua mudança com o marido para o Canadá, Jetsun Kushok não ensinava, mas, quando seu irmão começou a ensinar em New York, mulheres questionaram-lhe por que não havia professoras de linhagens femininas. Então, foi assim que ele convidou Jetsun Kushok para ser professora, e ela começou a ensinar. Atualmente ela comanda dois centros de Dharma (escolas de ensinamentos), um em Vancouver, a escola Sakya Thubten Tsechen Ling, e outro em Oakland, Califórnia, a Sakya Dechen Ling, além de ensinar por muitos países e ser inspiração para muitas mulheres, monjas e leigas.

Especificamente sobre a linhagem de Tārā na tradição Sakya, Rachael Stevens mostra-nos quatro linhagens, dentro do recorte da Tārā Vermelha: “Pīthesvarīt, Cundā Tārā, Tārās Vermelhas dentro das Vinte e uma Taras, e as Taras Vermelhas encontradas dentro do Ciclo de ensinamentos *Sa-shya-pa*” (STEVENS, 2010, p. 387, tradução nossa⁴⁴).

E, por fim, a tradição Geluk deriva da escola Sakya, pois Rendawa (1349-1412), um dos principais professores de Tsongkhapa, era da escola Sakya. Mas a tradição Geluk não tem a tradição de Jetsunmas, tampouco professoras/es leigas/os ensinando no sistema Vajrayāna.

2.1.3. Tradição Nyingma

A tradição Nyingma é a escola mais antiga do budismo tibetano, também a mais próxima linhagem de Tārā no Brasil. Em 1995, Chagdud Tulku, mestre tibetano da escola Nyingma, muda para o Brasil e funda o Templo Budista Chagdud Gonpa Khadro Ling, em Três Coroas, no Rio Grande do Sul. Ele trouxe especificamente a linhagem de Tārā Vermelha e transmitiu seus ensinamentos para muitos adeptos no Brasil e na América Latina.

De acordo com Stevens, há cinco linhagens de Tārā Vermelha na tradição Nyingma: a de A-pam gter-ston; a Garland of Bimba Blossoms; a prática de sMin-grol-ling; a do séc. XVIII Tshe-dbang nor-bu; e Rang-rig rdo-rje no séc. XIX. (STEVENS, 2010,

⁴⁴ “Pīthesvarīt, Cundā Tārā, Red Tārās within the Twenty-one Tārās, and the Red Tārās found within the *Sa-shya-pa* Cycle of teachings.”

p. 387, tradução nossa⁴⁵⁾

Chagdud Tulku possuía algumas dessas linhagens.⁴⁶ De acordo com a pesquisa de Stevens, toda bibliografia de Chagdud Tulku é marcada pela presença de Tārā. Desde a infância ele sempre teve acesso às linhagens de praticantes de Tārā. Sua mãe, Delog Dawa Drolma, foi sua primeira professora. Ela era considerada uma emanação de Tārā Branca. Apesar de ter casado com Sera Kharpo, um praticante Geluk, não foi encontrado qualquer registro de seus ensinamentos, mas foi registrado⁴⁷ por Chagdud Tulku, que ela era considerada uma grande professora (Lama) e que recebia ensinamentos através de visões de Buda Tārā. Ela foi uma grande inspiração para que Chagdud Tulku desse continuidade à linhagem de Tārā. Além de sua mãe, ele também recebeu instruções de Zhe-chen rab_’byams⁴⁸, que era detentor da linhagem de Tārā Verde. Durante um retiro de três anos,

[...] seu professor Khrom-dge drung-pa Rin-po-che disse a Chagdud Tulku: “Em cada geração de nossa família, há um lama que atinge plenamente o poder benéfico de Tārā. Sua mãe, foi a Tara *siddha* de sua geração, e se você praticar Tara, acredito que será a sua Tara *siddha*. Isso seria muito bom”. (STEVENS, 2010, p. 305, Tradução nossa⁴⁹⁾)

Após essa instrução, Chagdud Tulku conta que recitou cem mil vezes os longos versos de louvores às Vinte e Uma Tārās⁵⁰. O termo *siddha* na citação refere-se a poderes supramundanos.

3. Buda Tārā: uma representatividade para as mulheres budistas da tradição Geluk

Quem reivindica a alteridade? É com essa pergunta que Gayatri Spivak, de origem indiana, exemplifica com sua história de vida “como as narrativas históricas são negociadas”

45 “that of A-pam gter-ston, A Garland of Bimba Blossoms, the sMin-grol-ling practice, the eighteenth century Tshe-dbang nor-bu, and Rang-rig rdo-rje in the nineteenth century.”

46 Para maiores detalhes, veja em STEVENS, 2010, p. 387.

47 Nome tibetano *Zla-ba sgrol_ma*, sua história de vida está no livro Drolma, D. (2001), Delog: Journey to Realms Beyond Death.

48 , Importante mestre da escola Nyingma.

49 “[...] his teacher Khrom-dge drung-pa Rin-po-che said to Chagdud Tulku, ‘In every generation of our family, there is one lama who fully attains the beneficial power of Tara. Your mother was the Tara *siddha* of her generation, and if you do Tara practice, I believe you will be the Tara *siddha* of yours. This would be very good.’”

50 Há vinte uma manifestações de Tārā, cada uma representa ações para beneficiar os seres.

(1994, p. 187). Spivak, faz uma reflexão de como a produção das narrativas transforma o *socius* e constrói as leituras que emergem e legitimam questões, cujas implicações são políticas em todos os níveis possíveis.

A história do budismo sempre fora narrada por homens ao longo dos séculos, que tiveram como protagonista uma deidade feminina, às vezes mãe, salvadora, subjugadora e muitos outros aspectos que Tārā representa.

3.1. Um ícone feminino como centro e sua inclusão soteriológica

Quando a narrativa (ou narrativas) de Buda Tārā se expande para além das fronteiras indianas, ela ganha força no Tibete como grande precursora de um movimento de popularidade em diversas esferas: conceitual, revolucionária e de reafirmação de uma “inclusão soteriológica” (SCHERER, 2018, p. 7) da tradição budista Mahāyāna, em defesa da igualdade de gênero expressa no relato de Tārānātha sobre a princesa Jñānacandrā (SPONBERG, 1992, p. 8).

A centralidade de Tārā no sistema budista Mahāyāna corresponde à base hermenéutica das escolas tibetanas, em relação aos conceitos teológicos de compaixão (*karuṇā*) e equanimidade (*upekṣā*), como fundamentos essenciais. Ou seja, trabalhar em prol de beneficiar os seres e tomar as ações para ajudá-los sem distinção de gênero, raça, classe e assim por diante.

Na tentativa de entender por quais motivos Tārānātha e outros estudiosos legitimaram Tārā e a colocaram em ascensão, Bee Scherer (2018), faz uma leitura teológica para explicar a genealogia e soteriologia de Tārā, e aponta para questões cujas implicações são políticas e têm a ver com a reafirmação dos ideais Mahāyāna em contraposição ao budismo Theravāda. Conforme Plínio Tsai (2019a, p. 78), enquanto o Theravāda reafirmou o sistema de castas (classes) sem enfrentamento à sociedade naquele tempo, a tradição Mahāyāna desafiou essa continuidade social.

De fato, a inclusão soteriológica Mahāyāna apontada por Scherer (2018) teria fundamento. No entanto, na prática, há marcas patriarcas mantidas pelas tradições budistas tibetanas que não foram superadas mesmo atualmente

Tenho observado uma certa tendência nos estudos budistas feministas, que talvez seja uma reação ao fato de que Mahāyāna tem todas as ferramentas teológicas necessárias para propagar a igualdade de gênero, mas muitas vezes não conseguiu fazê-lo historicamente. (LAM, 2013, p. 159, tradução nossa⁵¹)

51 “I have observed a certain tendency in feminist Buddhist studies, which is perhaps a reaction to the fact that Mahāyāna has all the theological tools needed to promulgate gender equality, yet has often failed to do so historically.”

Raymond Lam,⁵² aponta para o lugar de igualdade em que as narrativas de Tārā estão, em relação aos patronos masculinos:

Tārā é uma dessas figuras atípicas cuja “visibilidade” (uma questão crucial no pensamento feminista) ultrapassa o nível simplesmente literário ou heurístico e entra na esfera transcendente geralmente reservada aos bodhisattvas masculinos, os atores ativos e agentes da iluminação. (LAM, 2013, p. 159, tradução nossa⁵³)

Os Bodhisattvas masculinos são Avalokiteśvara e Mañjuśrī, que, de fato, são tão pioneiros nos textos canônicos quanto Tārā. Lam (2013) insiste que as virtudes Mahāyāna já existiam dentro dos textos tânticos indianos “antes que os autores tibetanos começassem a escrever sobre ela como uma Buda feminina” (LAM, 2013, p. 165).

3.1.1. Buda Tārā: caminho para afirmação das mulheres no budismo tibetano Geluk

Janice D. Willis (1999) é uma das pesquisadoras budistas que vêm estudando e escrevendo no meio acadêmico internacional sobre as mulheres budistas numa perspectiva feminista. Ela propõe em sua obra *Tibetan Buddhist Women Practitioners, Past and Present*, que façamos uma lista de mulheres budistas que são modelos de inspiração para nós:

Minha sugestão é que agora começemos a formar para nós uma “linhagem especial de renomadas mulheres praticantes”. Aqui segue como modelo de como isso pode ser feito: (1) moldar essa linhagem de mulheres budistas tibetanas praticantes que foram inspiradoras para mim pessoalmente; e (2) narrar brevemente alguns detalhes das histórias de vida de algumas dessas mulheres. De uma forma importante, o que uma lista como esta faz é nos mostrar que mulheres tão exemplares

52 LAM, Raymond. Legitimizing Legitimization: Tārā's Assimilation of Masculine Qualities in Indo-Tibetan Buddhism and the Feminist 'Reclaiming' of Theological Discourse. *Feminist Theology* 2014, v. 22, n. 2, p. 157-172, 2014. A partir daqui será enunciado como LAM, 2014, seguido de número de página.

53 “Tārā is one of these anomaly figures whose ‘visibility’ (a crucial issue in feminist thought) breaks past the simply literary or heuristic level, and enters the transcendent sphere usually reserved for male bodhisattvas, the active players and agents of enlightenment.”

existiram e agora vivem. (WILLIS, 1999, p. 145, tradução nossa⁵⁴)

Tārā, sem dúvida, estaria na lista de mulheres budistas a serem lembradas, talvez nem tanto pela personificação materna e salvadora, mas por ter sido aquela que fez o voto de sempre ser mulher para garantir que todos os seres, sem exceção, pudessem se libertar dos sofrimentos. Esse modelo feminino reivindica a alteridade de nós mulheres, mas também nos inspira a sermos voz que sobrepuja o protagonismo invisível que nos assombra desde sempre.

É fato histórico que há uma carência de modelos femininos no budismo. Na tradição Geluk é extremamente raro encontrar professoras. Quando há menção, foram clamadas de *dākinīs*, *yogini*,⁵⁵ *bodhisattvas*, e seus nomes foram apagados da história. Já para os homens, há linhagens ininterruptas, professores que marcaram histórias que são narradas por diversos biógrafos, ensinamentos que são grandes clássicos e pilares de imensos debates ao longo de muitos séculos.

O registo do papel da mulher na tradição Geluk ainda precisa ser feito. Nos monastérios os professores são sempre homens, são eles que se destacam no mais alto grau de hierarquia, enquanto as mulheres não possuem nenhuma representatividade hierárquica. Segundo Rita Gross (2011), esse é um fato na estrutura budista global. Ela explica que o reflexo disso é um ofuscamento do feminino, pois, em termos quantitativos, a maioria das praticantes são mulheres.

Considerações finais

O caminho de inspiração na tradição Geluk, ainda precisa ultrapassar as barreiras patriarcais que imperam no budismo tibetano. Como Janice Willis (2014) nos propõe, é preciso recontar a história feminina a partir de nós, e, assim, traçarmos uma linhagem de mulheres que são detentoras da linhagem de deidades femininas. Tārā seria a mais importante para as mulheres da tradição Geluk.

Os mestres e professores que deram origem à tradição Geluk, como apontamos, tinham uma forte relação com Tārā. Eles foram os detentores e responsáveis pela preservação dos tantras que moldaram todo o sistema de prática do tantra de Tārā. O desafio para as mulheres budistas da tradição Geluk é, a partir do método Geluk, reconhecido como um dos mais completos sistemas de estudos e debates do budismo,

54 “My suggestion is that we now begin to fashion for ourselves a “special lineage of renowned women practitioners.” As a model for how this might be done, here I will: (1) fashion such a lineage of Tibetan Buddhist women practitioners who have been inspirational for me personally; and (2) briefly narrate some of the details of the life stories of a few of these women. In an important way, what a listing like this does is show us that such exemplary women have existed and do now live.”

55 A palavra *yogini* é a representação feminina de qualquer deidade, mais detalhes no glossário.

pela sua maior ênfase na lógica budista indiana, construir fortes alicerces para ultrapassar as barreiras do patriarcado tibetano. Esse caminho não pode ser outro do que aquele do estudo institucional e acadêmico, que foi tão negado às mulheres budistas tibetanas.

Referências

- APPLE, James B. *Atiśa Dipamkara: illuminator of the awakened mind*. Shambhala, 2019.
- AZIZ, Barbara Nimri. Moving Towards a Sociology of Tibet. In: *Feminine Wisdom: Collection of Articles on Tibetan Women*. Dharamsala; New Delhi: Library of Tibetan Works and Archives, 2014.
- BENARD, Elisabeth A. *The Sakya Jetsunmas: The Hidden World of Tibetan Female Lamas*. California: The Sapan Fund, 2021.
- BEYER, Stephan. **Magic and Ritual in Tibet the Cult of Tara**. University Of California, 2001.
- BLACKSTONE, Kathryn R. *Women in footsteps of the Buddha: Struggle for liberation in the Therigata*. Dheli, Motilal Banarsiadas Publication, 2000.
- BUSWELL, Robert E.; LOPEZ, Donald S. *The Princeton dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- COEN, Monja. *O que aprendi com o silêncio*. Planeta Estratégia, 2019.
- COEN, Monja. Zen Budismo e Gênero. *Rever*. São Paulo, PUC, 2005. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/t_coen.htm. Acesso em: 06 ago. 2023.
- FALK, Nancy Auer. *The Case of the Vanishing Nuns: The Fruits of Ambivalence in Ancient Indian Buddhism, Unspoken Words: Women's Religious Lives*, ed. by Nancy Auer Falk and Rita M. Gross, pp. 196-206. Belmont, CA: Wadsworth, 2001.
- FRANÇA, Nirvana de Oliveira Moraes Galvão. *GURUDHARMAS: Processos de construção e corrupção do cânon referente às obrigações de monjas budistas iniciantes*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2020. Disponível em: <http://tede.metodista.br/jspui/handle/tede/2082>. Acesso em: 10 set. 2023.
- FRANÇA, Nirvana de O. M. G. de; MARQUES, Tattiane Yu B. *Therīgāthā: las primeras. Buddhistdoor en Español*. Hong Kong, 2022. Disponível em : <https://espanol.buddhistdoor.net/therigatha-las-primeras-voces-femeninas-en-el-budismo/> Acesso em: 10 set. 2023.
- GROSS, Rita M. *Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*. New York: State University of New York Press, 1993.
- GROSS, Rita M. Yeshe Tsogyel: Enlightened Consort, Great Teacher, Female Role Model. In: *Feminine Wisdom: Collection of Articles on Tibetan Women*. Dharamsala; New Delhi: Library of Tibetan Works and Archives, 2014.
- JINPA, T. *Tsongkhapa – Um Buddha na Terra das Neves*. Tradução: (org.) Plínio Marcos Tsai. Valinhos: Associação Buddha-Dharma, 2023.
- LAM, Raymond. Legitimizing Legitimization: Tāra's Assimilation of Masculine Qualities in

- Indo-Tibetan Buddhism and the Feminist ‘Reclaiming’ of Theological Discourse. *Feminist Theology* 2014, v. 22, n. 2, p. 157-172, 2014. Disponível em: https://www.academia.edu/30435468/Legitimizing_Legitimization_Tārās_Assimilation_of_Masculine_Qualities_in_Indo_Tibetan_Buddhism_and_the_Feminist_Reclaiming_of_Theological_Discourse. Acesso em: 08 ago. 2023.
- LANDESMAN, Susan A. Goddess Tārā/ Silence and Secrecy on the Path to Enlightenment. *Journal of Feminist Studies in Religion*, Indiana University Press, v. 24, n. 1, p. 44-59, Spring, 2008. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20487912> Acesso em: 08 ago. 2023.
- LOTSAWA, Lhasey. Translations and Publications. The Dhāraṇī “The Mother of Avalokiteśvara” (Avalokiteśvara- mātādhāraṇī; Toh 725, 909). In: 84000: Translating the Words of the Buddha, 2021.
- MAKLEY, Charlene. The Meaning of Liberation: Representations of Tibetan Women. In: *Feminine Wisdom: Collection of Articles on Tibetan Women*. Dharamsala; New Delhi: Library of Tibetan Works and Archives, 2014.
- MARQUES, Tattiane Yu Borges. *Buda Tārā*: surgimento, transformação e permanência da centralidade de um ícone feminino no budismo tibetano Geluk. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2022. Disponível em: <http://tede.metodista.br/jspui/handle/tede/2208>. Acesso em: 10 set. 2023.
- OLIVIA, Nona (Sarana). Aprendendo com o Therīgāthā - O que libertou a venerável monja Uttamā. *The Sati Journal: The Journal for the Sati Center Buddhist Studies*, 2011. Disponível em: <https://www.sati.org/wp-content/uploads/pre-2013/Aprendendo-com-o-> Acesso em: 10 set. 2023.
- OWEN, Lisa Battagli. On Gendered Discourse and the Maintenance of Boundaries: A feminist Analysis of the Bhikkhuni order in Indian Buddhism. *Asian Journal of Women's Studies*, v. 4, n. 3, 1998.
- PICCIN, Estela. *O Bodhisattva Ascético*: sua iconografia no contexto do desenvolvimento da tradição budista Mahāyāna em Gandhara. 2021. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2021. Disponível em: <http://tede.metodista.br/jspui/handle/tede/2114> Acesso em: 15 set. 2023.
- SCHERER, Bee. Buddhist Tantric Thealogy? The Genealogy and Soteriology of Tārā. *Buddhist-Christian Studies*, U.K., Canterbury Christ Church University, 2018. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1353/bcs.2018.0024>. Acesso em: 10 set. 2023.
- SCHUSTER, Nancy. Changing the Female Body: Wise Women and the Bodhisattva Career in Some Maharatna kutasutras. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, v. 4, n. 1, p. 33-46, 1981.
- SKILLING, Peter. Esā agra : Images of nuns in (Mūla-) Sarvāstivādins literature. *Journal of International Association of Buddhist Studies* (JIABS), v. 24, n. 2, 2001.
- SOUZA, Sandra Duarte de. Estudos Feministas e Religião: percursos e desafios. In: SOUZA, Sandra Duarte de; SANTOS, Naira Pinheiro dos. *Estudos feministas e religião: tendências e debates*. Curitiba: Editora Prismas; São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2015.
- SPIVAK, Gayatri. Quem reivindica alteridade? In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Ten-*

- dências e Impasses – O Feminismo como Crítica da Cultura. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1994.
- SPONBERG, Alan. Attitudes toward women and feminine in early buddhism. In: CABEZÓN, José Inácio. *Buddhism, sexuality and gender*. New York: State University of New York Press, 1992, p.8.
- STEVENS, Rachael. *Red Tārā: Lineages of Literature and Practice*. Tese de Doutorado, Oxford University, 2010.
- SUJATO, Bhikkhu. *White Bones Red Rot Black Snakes*. A buddhist mitology of the feminine. Kaeo: Santipada, 2012. Disponível em: <http://santifm.org/santipada/wp-content/uploads/2012/08/wbrrbsSCREENopt.pdf>. Acesso em: 08 ago. 2023.
- TĀRĀNĀTHA, Jo Nang. *The Origin of Tārā Tantra*. Tradução: David Templeman. New Delhi: Library of Tibetan Works and Archives, 2007.
- TSAI, Patricia Guernelli Palazzo. *O Conceito de Responsabilidade Universal*: uma análise do conceito pela Tradição Budista Mahāyāna Geluk no XIV Dalai Lama. 2021. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2021. Disponível em: <http://tede.metodista.br/jspui/handle/tede/2110> Acesso em: 08 ago. 2023.
- TSAI, Plínio Marcos. *Sermão do Grande Fundamento*. Tradução Bilíngue e Comentário. Valinhos: ATG, 2019a.
- TSAI, Plínio Marcos. *Néctar da Imortalidade: A dhyāna de Amitāyus*. Tradução e adaptação. Valinhos: ATG, 2019b.
- TSAI, Plínio Marcos. Introdução. In: VASUBANDHU, Mahapandita. *Tratado da Refutação do Personalismo*. Valinhos: BUDA, 2021.
- TSOMO, Karma Lekshe. Tibetan Nuns and Nunneries. In: *Feminine Wisdom: Collection of Articles on Tibetan Women*. Dharamsala; New Delhi: Library of Tibetan Works and Archives, 2014.
- TSONGKHAPA, Lobsang Dragpa. *Lamrim Chenmo*: parte I. Tradução: Plínio Marcos Tsai. Valinhos: BUDA, 2020.
- WILLIS, Janice Dean. Feminine ground: essays on women and Tibet. Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 1989.
- WILLIS, Janice Dean. Tibetan Buddhist Women Practitioners, Past and Present. In: TSOMO, Karma Lekshe (ed.). *Buddhist Women Across Cultures: Realizations*. Albany, NY: State University of New York, 1999.
- WOODHEAD, Linda. As diferenças de gênero na prática e no significado da religião. *Estudos de Sociologia*, Araraquara, UNESP, v. 18, n. 34, 2013, p..

Recebido em: 5/10/2023

Aprovado em: 12/07/2024