



---

# A MARCHA DAS MULHERES: VITÓRIAS E CONQUISTAS DA LUTA PELA FUNDAÇÃO DA COMUNIDADE MONÁSTICA FEMININA BUDISTA

Nirvana de Oliveira Moraes Galvão de França\*

## RESUMO

Este trabalho explora a fundação da comunidade monástica feminina no budismo, enfatizando a determinação e o impacto de Mahāprajāpatī Gotamī no cenário monástico. Utilizando uma análise contextual dos textos canônicos e uma avaliação da situação socioeconômica das mulheres durante o tempo do Buda, o objetivo é entender as motivações por trás da fundação da comunidade feminina e os desafios enfrentados pelas mulheres na sua inserção na vida monástica. A metodologia aplicada envolve uma abordagem qualitativa, baseada na análise de textos antigos e modernos, juntamente com documentários e registros históricos relevantes. Espera-se que este estudo ressalte a necessidade de uma compreensão mais aprofundada da fundação monástica feminina, oferecendo uma perspectiva que valorize as contribuições femininas e incentive o reconhecimento e apoio às mulheres na espiritualidade budista contemporânea.

**Palavras-chave:** Mahāprajāpatī Gotamī; comunidade monástica feminina; budismo; história das mulheres no budismo; monja budista.

---

\* Doutoranda pela Universidade Metodista de São Paulo – UMESP. Bacharel em direito pela Universidade Salesiana Liceu - Unisal. Monja budista na Associação Buddha Dharma.



---

## THE WOMEN'S MARCH: TRIUMPHS AND ACHIEVEMENTS IN THE FIGHT FOR THE ESTABLISHMENT OF THE BUDDHIST FEMALE MONASTIC COMMUNITY

### ABSTRACT

This work delves into the foundation of the female monastic community in Buddhism, highlighting Mahāprajāpatī Gotamī's determination and impact within the monastic landscape. Using a contextual analysis of canonical texts and an evaluation of the socio-economic situation of women during Buddha's time, the research aims to understand the motivations behind the establishment of the female community and the challenges faced by women in their inclusion in monastic life. The applied methodology involves a qualitative approach, based on the analysis of ancient and modern texts, alongside relevant documentaries and historical records. This study is expected to emphasize the need for a deeper understanding of the female monastic foundation, offering a perspective that values female contributions and encourages the recognition and support of women in contemporary Buddhist spirituality.

**Keywords:** Mahāprajāpatī Gotamī, female monastic community, Buddhism, history of women in Buddhism, buddhist nun.

## LA MARCHA DE LAS MUJERES: TRIUNFOS Y LOGROS EN LA LUCHA POR LA FUNDACIÓN DE LA COMUNIDAD MONÁSTICA BUDISTA FEMENINA

### Resumen

El presente trabajo profundiza en la fundación de la comunidad monástica femenina en el budismo, destacando la determinación e impacto de Mahāprajāpatī Gotamī dentro del paisaje monástico. Utilizando un análisis contextual de los textos canónicos y una evaluación de la situación socioeconómica de las mujeres durante el tiempo de Buda, la investigación tiene como objetivo comprender las motivaciones detrás del establecimiento de la comunidad femenina y los desafíos enfrentados por las mujeres en su inclusión en la vida monástica. La metodología aplicada involucra un enfoque cualitativo, basado en el análisis de textos antiguos y modernos, junto con documentales relevantes y registros históricos. Se espera que este estudio enfatice la necesidad de una comprensión más profunda de la fundación monástica femenina, ofreciendo una perspectiva que



valora las contribuciones femeninas y alienta el reconocimiento y apoyo de las mujeres en la espiritualidad budista contemporánea.

**Palabras clave:** Mahāprajāpatī Gotamī, comunidad monástica femenina, budismo, historia de las mujeres en el budismo, monja budista.

## INTRODUÇÃO

Há quem diga que as mulheres já ocuparam um papel social igual ou mesmo superior ao dos homens. Quem faz tal afirmação baseia-se nos registros históricos da existência de deusas nas civilizações e culturas de um passado bem remoto. Um exemplo é o caso da Índia antiga, há cerca de 2.500 a.C., em que havia o culto a deusas e seu papel na fertilidade e isso é utilizado para fundamentar essa possibilidade de equiparação (Naresh ROUT, 2016). Pesquisas recentes discutem se existiu um matriarcado, que seria o domínio feminino sobre o masculino, ou se elas ocuparam papéis lado a lado a seus pares masculinos (Lolita GUERRA, 2021). No entanto, a existência de divindades femininas não é suficiente para garantir uma igualdade social entre gêneros, em muitos momentos da história as mulheres foram submetidas ao poder do patriarcado e precisaram lutar por direitos iguais (Lolita GUERRA, 2021).

Se lançamos nosso olhar para a história do movimento feminista e quando pensamos na batalha feminina pela igualdade de direitos, rapidamente, vem à mente o movimento sufragista que se iniciou nos Estados Unidos da América e na Inglaterra na metade do século XIX – como Seneca Falls (EUA), em 1848 – que normalmente são reconhecidos como o marco que inaugurou essa luta por direitos.

Para verificar como se considera recente a luta feminina, perguntamos à Inteligência Artificial, Chat GPT, qual foi a primeira marcha das mulheres por direitos iguais e a resposta obtida foi:

Em 1848, a Convenção de Seneca Falls, em Nova Iorque, marcou a primeira reunião pública nos Estados Unidos dedicada aos direitos das mulheres, culminando na Declaração de Sentimentos que pedia igualdade de gênero e sufrágio feminino. Posteriormente, em 1913, uma das primeiras grandes marchas pelo sufrágio feminino ocorreu em Washington, D.C., organizada por Alice Paul, onde milhares de mulheres marcharam demandando seu direito ao voto. (OpenAI, 2023).



Essa Inteligência Artificial baseia-se em banco de dados, alimentado por sites da internet, livros abertos e diversos materiais disponíveis online. Como um robô, ela não possui senso crítico, nem categoriza suas fontes em mais ou menos confiáveis. Mas, serve de parâmetro para sabermos, numa linha geral, o que se propaga e se pensa sobre a luta feminina que, segundo esse banco de dados, começou em 1848.

Isso comprova que o que conhecemos como luta feminina carrega um erro, um apagamento. Na Índia do século V a.C., uma mulher ousou questionar as normas de seu tempo, lutou por direitos iguais e fez uma marcha, liderando quinhentas mulheres. Seu nome é Mahāprajāpatī Śākya Gotamī e ela foi a mãe adotiva do Buda Śākyamuni. Ela pleiteou, lutou e conseguiu o direito de as mulheres seguirem o caminho espiritual mais elevado, fundando a ordem das monjas budistas.

O presente artigo traz pontos relevantes dessa luta, a fim de discutir como a luta pelos direitos das mulheres tem 2.500 anos e não quase 200, como propaga a visão ocidentalizada. A ideia não é exaurir o tema, mas servir de inspiração para outras mulheres. Para que isso seja possível, primeiramente contextualizamos a situação das mulheres na Índia do século V a.C., através da análise de excertos do *Manusmṛiti*. Depois, contamos brevemente a história dessa luta, através da análise de alguns trechos dos *suttas* nos quais ela é descrita, que revela o papel protagonista de Mahāprajāpatī.

## 1. SITUAÇÃO DAS MULHERES NA ÍNDIA, SÉCULO V A.C.

O subcontinente indiano, durante o período do Buda, era uma tapeçaria de tradições culturais e religiosas. Entre os textos mais influentes que definiam a estrutura sociocultural da época, estava o *Manusmṛiti* ou “Leis de Manu”, um antigo texto jurídico sânscrito que delineava o *dharma* (dever) para diferentes segmentos da sociedade, inclusive normatizava as questões determinadas pelo nascimento e outras regras sociais. Esse tratado foi, por muitos séculos (e ainda é), uma fonte central de direito e ética bramânica (agora hinduísmo).

O *Manusmṛiti*, traduzido como *The Laws of Manu* por G. Bühler em 1886, retrata, em diversas passagens, uma visão patriarcal da sociedade, pela qual as mulheres eram entendidas como pessoas que deveriam ser



submissas e dependentes. Por exemplo, afirma-se no texto: “148. Na infância, a mulher deve estar sujeita ao pai, na juventude, ao marido: quando o seu senhor estiver morto, aos filhos; uma mulher nunca deve ser independente”<sup>1</sup> (*Manusmṛti*, V, p. 33-34, 1886, trad. nossa). Tais prescrições e normas refletem uma visão da mulher que enfatiza a sua subordinação e a necessidade de ela estar sob a tutela masculina ao longo de toda a sua vida.

Esse paradigma patriarcal definido pelo *Manusmṛti* teve implicações profundas para a posição e o papel das mulheres na sociedade da época, influenciando percepções, comportamentos e expectativas sociais. Ao entender essa perspectiva, é possível ter um quadro mais claro das tensões culturais e religiosas existentes durante o tempo do Buda e da situação das mulheres dentro desse contexto. A complexa teia de normas sociais prescritas pelo *Manusmṛti* continha tópicos de maior rigidez, referentes às interações entre diferentes *varṇa*<sup>2</sup> (casta<sup>3</sup>), particularmente em relação ao matrimônio. As castas superiores eram fortemente desencorajadas, até mesmo proibidas, de se casarem com membros de castas mais baixas. Essa proibição não era apenas uma restrição social, mas carregava implicações religiosas e espirituais que definiam e reforçavam as estratificações da sociedade. A gravidade dessa interação intergrupos e suas repercussões é claramente evidenciada em uma das passagens do *Manusmṛti*:

14. Uma mulher Sudra não é mencionada nem mesmo em nenhuma história (antiga) como a (primeira) esposa de um Brahmana ou de um Kshatriya, embora elas vivessem na (maior) angústia. 15. Homens duas vezes nascidos que, em sua tolice, se casam com esposas da

<sup>1</sup> 148. In childhood a female must be subject to her father, in youth to her husband, when her lord is dead to her sons; a woman must never be independent.

<sup>2</sup> A palavra *varṇa* em sânscrito literalmente significa cor, mas, no contexto socioreligioso, refere-se à estratificação social. Esses grupos são: *brāhmaṇa* (sacerdotes e acadêmicos), *kṣatriya* (guerreiros e governantes), *vaiśya* (comerciantes e agricultores) e *sudra* (trabalhadores e escravos). (Michael WITZEL, 2001)

<sup>3</sup> Existem diferenças nos sistemas de *casta* e *varṇa*, mas o tradutor do *Manusmṛti* Georg Bühler optou por usar o termo *casta*, que era o sistema de separação social da Índia ao tempo da tradução. Para facilitar o diálogo, mantemos o termo *castas* que foi uma palavra cunhada pelos portugueses na Índia portuguesa durante o século XVI



casta inferior (Sudra), degradam assim por diante suas famílias e seus filhos ao estado de Sudras. 16. De acordo com Atri e (Gautama) o filho de Utathya, aquele que se casa com uma mulher Sudra torna-se um pária, de acordo com Saunaka no nascimento de um filho, e de acordo com Bhrigu aquele que tem a descendência (masculina) de uma (mulher Sudra, sozinha). 17. Um Brahmana que leva uma esposa Sudra para sua cama irá (após a morte) afundar no inferno; se ele gerar um filho com ela, ele perderá o posto de Brahmana. 18. Os manes e os deuses não comerão as (oferendas) daquele homem que realiza os ritos em honra dos deuses, dos manes e dos convidados principalmente com a assistência de uma (esposa Sudra), e tal. (um homem) não irá para o céu. 19. Para aquele que bebe a umidade dos lábios de uma Sudra, que é contaminado por seu hálito, e que gera um filho com ela, nenhuma expiação é prescrita.<sup>4 5</sup> (*Manusmṛti*, III, p. 12-13, 1886, trad. nossa).

<sup>4</sup> 14. A Sudra woman is not mentioned even in any (ancient) story as the (first) wife of a Brahmana or of a Kshatriya, though they lived in the (greatest) distress. 15. Twice-born men who, in their folly, wed wives of the low (Sudra) caste, so on degrade their families and their children to the state of Sudras. 16. According to Atri and to (Gautama) the son of Utathya, he who weds a Sudra woman becomes an out-cast, according to Saunaka on the birth of a son, and according to Bhrigu he who has (male) o spring from a (Sudra female, alone). 17. A Brahmana who takes a Sudra wife to his bed, will (after death) sink into hell; if he begets a child by her, he will lose the rank of a Brahmana. 18. The manes and the go ds will not eat the (oferings) of that man who performs the rites in honour of the go ds, of the manes, and of guests chiey with a (Sudra wife's) assistance, and such (a man) will not go to heaven. 19. For him who drinks the moisture of a Sudra's lips, who is tainted by her breath, and who begets a son on her, no expiation is prescribed.

<sup>5</sup> Atri: um dos sete principais *rishis* (sábios), conhecidos como *Saptarṣi*, a ele é creditado a composição de muitos hinos no *Rgveda*. Atri é uma figura importante na mitologia e tradição védica. Gautama: este é o *ṛṣi* Gautama Maharishi Maharṣi, não deve ser confundido com Buda Gautama, o fundador do budismo. Gautama Maharishi também é um dos *Saptarṣi* e é creditado a ele a criação do Gautama Dharmasutra, um dos primeiros textos *dharmaśāstra*. Suas leis e regras são frequentemente citadas em discussões sobre *dharma* (dever/direito). Utathya: menos conhecido em comparação com outros *ṛṣi*, mas ainda é uma figura venerada em algumas partes da literatura védica. Utathya é filho do *ṛṣi* Aṅgiras e frequentemente associado à sabedoria e, por vezes, também a debates filosóficos e teológicos nos textos. Saunaka: um *ṛṣi* que é muitas vezes associado à recitação e compilação de textos védicos. Ele é creditado como o autor principal do *Mahābhārata*, que foi narrado a ele por Vaishampayana. Saunaka também é conhecido por sua associação com a *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, uma das principais Upanishad. Além disso, ele é considerado o autor de vários textos, incluindo alguns relacionados ao ritual védico e à astronomia. *Bhrigu*: um dos sábios mais proeminentes na tradição védica. Ele também é um dos *Saptarṣi* e é creditado pela autoria de muitos hinos no *Rgveda*. Além disso, ele é associado à *Bhrigu Saṃhita*, um texto astrológico que alega prever o futuro. *Bhrigu* é frequentemente lembrado em lendas e histórias, incluindo a famosa história em que ele testa a trindade védica (Brahma, Vishnu e Shiva) para determinar o deus supremo. (Michael WITZEL, 2012; Sheetal SHAH, 2021)



A expressão “duas vezes nascidos” refere-se aos homens das três primeiras *castas* da Índia antiga: *brāhmaṇa*, *kṣatriya* e *vaiśya*. Eles são chamados “duas vezes nascidos” ou *dvija* em sânscrito porque, além do seu nascimento físico, passam por uma segunda cerimônia de nascimento chamada *Upanayana*, na qual recebem o cordão sagrado e começam seus estudos védicos. Essa segunda cerimônia marca a iniciação deles nas responsabilidades religiosas e sociais (Michael WITZEL, 2001).

Na citação do *Manusmṛti*, vemos que se destaca a extrema rigidez das normas sociais na Índia do século V a.C. e exprime o profundo entrelaçamento das tradições religiosas e culturais com o sistema de *castas*. O trecho começa detalhando a proibição de relacionamentos e casamentos entre *castas* elevadas e baixas. A gravidade com que essas relações eram vistas é evidenciada pelo uso da linguagem forte e pela descrição das consequências espirituais, como a degradação de sua linhagem e a perda de status social. O que é particularmente revelador é o caráter transcendental das punições. Não se trata apenas de consequências terrenas, como a exclusão social ou a perda de status, mas também de consequências espirituais, como a incapacidade de alcançar o céu ou a condenação ao inferno após a morte. A gravidade da contaminação é ainda mais enfatizada pela afirmação de que os *manes* (espíritos ancestrais) e os deuses se recusariam a aceitar oferendas de alguém que tenha se envolvido com uma mulher *sudra sūdra*.

Além disso, o texto destaca a natureza irredimível de tal ação, sugerindo que “nenhuma expiação é prescrita” para aqueles que se envolvem intimamente com mulheres *sudra*. Essa linha, em particular, reitera a ideia de que tais atos são imperdoáveis e têm implicações permanentes, tanto social quanto espiritualmente. O trecho selecionado serve como um testemunho da profunda divisão que o sistema de *castas* impôs à sociedade indiana antiga e mostra como o controle religioso reforçou tais divisões. Essa rígida hierarquização não apenas marginalizava as mulheres, mas também estigmatizava relações intercastas, tornando-as tabus com consequências espirituais severas. Através desse prisma, podemos entender ainda mais claramente os desafios que Mahāprajāpatī Śākya Gotamī e outras mulheres enfrentaram em busca de igualdade e reconhecimento em um contexto tão rigidamente definido.



Além de explicitar o papel e a posição das mulheres em relação à sua autonomia e relação com os homens, o *Manusmṛti* também estabelece certas práticas de rituais e normas que determinam a interação das mulheres e de outros seres ou grupos com os brâmanes, particularmente em contextos sagrados e cerimoniais. As próximas linhas ilustram, de forma ainda mais específica, o nível de distinção e separação que era estabelecido em situações de rituais, trazendo à tona preceitos que delineiam quem ou o que poderia perturbar ou invalidar cerimônias religiosas:

239. Um Kandala, um porco da aldeia, um galo, um cão, uma mulher menstruada e um eunuco não devem olhar para os brâmanes enquanto eles comem. 240. O que (qualquer um destes) vê durante uma oferenda queimada, durante um presente (solene), durante um jantar (oferecido a brâmanes), ou em qualquer rito em honra dos deuses e ancestrais, isso não produz o resultado pretendido. 241. Um javali torna (o rito) inútil ao inalar o cheiro (das oferendas), um galo pelo ar de suas asas, um cão ao lançar seu olhar (sobre elas), um homem de casta inferior ao tocá-las.<sup>6 7</sup> (*Manusmṛti*, III, p. 20, 1886, trad nossa).

Esse trecho mostra a rigidez das normas e preceitos sociorreligiosos da Índia antiga. No verso 239, uma série de seres e situações são enumerados pois, aos olhos da tradição bramânica, eram considerados impuros ou potencialmente poluentes em contextos rituais. A inclusão de “uma mulher menstruada” nessa lista revela a percepção tradicional de impureza associada ao ciclo menstrual, algo que, lamentavelmente, não era exclusivo da cultura bramânica e pode ser encontrado em várias tradições ao redor do mundo.

Além disso, o verso 240 amplia a percepção excludente, sugerindo que a simples presença visual de qualquer um desses seres ou situações

<sup>6</sup> 239. A Kandala, a village pig, a cock, a dog, a menstruating woman, and a eunuch must not look at the Brahmanas while they eat. 240. What (any of) these sees at a burnt-oblation, at a (solemn) gift, at a dinner (given to Brahmanas), or at any rite in honour of the gods and manes, that produces not the intended result. 241. A boar makes (the rite) useless by inhaling the smell (of the offerings), a cock by the air of his wings, a dog by throwing his eye (on them), a low-caste man by touching (them).

<sup>7</sup> *Kandala* é um intocável, alguém no estrato mais baixo das castas, tão baixo que estaria fora delas. Um *caṇḍāla* é o filho de pai *sūdra* e mãe brâmane.





durante rituais poderia comprometer e invalidar a eficácia do rito em questão. Ou seja, havia uma percepção de contaminação que não se baseia apenas em contato físico direto, mas também na simples presença ou observação.

Adiante, o verso 241, por sua vez, descreve as maneiras específicas pelas quais diferentes seres poderiam comprometer um ritual. Curiosamente, enquanto os animais comprometem o rito através de ações que sugerem não precisar do contato como inalar ou mover-se, o homem de *casta* inferior, referindo-se a um intocável, compromete o ritual pelo ato de tocar. Em conjunto, esses versos destacam a rigidez hierárquica e as percepções de pureza e impureza da sociedade bramânica antiga. A mulher, em seu estado natural de menstruação, é posta no mesmo patamar de animais e intocáveis, ressaltando a necessidade de luta e reivindicação por direitos.

Entendendo a dinâmica do *Manusmṛiti* e a descrição das *castas* e suas implicações em termos de pureza e posição social, é importante não perder de vista o fato de que esse antigo texto sânscrito também abordou detalhadamente o papel das mulheres na sociedade da época. Após pontuar a influência de diferentes seres e objetos sobre os rituais e oferendas, o *Manusmṛiti* define as obrigações das mulheres em relação aos homens de sua família. Essa transição de temas, com a constante presença do patriarcado, é essencial para a compreensão das limitações e restrições colocadas sobre as mulheres.

146. Assim, as regras de purificação pessoal para homens de todas as castas, e aquelas para limpeza de coisas (inanimadas), foram totalmente declaradas a você: ouça agora os deveres das mulheres. 147. Por uma menina, por uma jovem, ou mesmo por uma pessoa idosa, nada deve ser feito de forma independente, mesmo em sua própria casa. 148. Na infância, a mulher deve estar sujeita ao seu pai, na juventude, ao seu marido, quando o seu senhor estiver morto, aos seus filhos; uma mulher nunca deve ser independente. 149. Ela não deve procurar separar-se do pai, do marido ou dos filhos; ao abandoná-los, ela tornaria ambas as famílias (a sua e a do marido) desprezíveis. 150. Ela deve ser sempre alegre, inteligente na administração de suas tarefas domésticas, cuidadosa na limpeza de seus utensílios e econômica nos gastos. 151. Aquele a quem seu pai a entregar, ou seu irmão com



a permissão do pai, ela obedecerá enquanto ele viver, e quando ele morrer, ela não deverá insultar (sua memória).<sup>8</sup> (*Manusmṛiti*, V, p. 33-34, 1886, trad. nossa).

A partir desses versos, vemos uma representação clara do papel submisso atribuído às mulheres na sociedade da época. Eles delineiam uma trajetória de vida para as mulheres que estão em constante subordinação: inicialmente ao pai, depois ao marido e, posteriormente, aos filhos. A explicitação de que uma mulher “nunca deve ser independente” destaca as rígidas expectativas culturais e a limitação de sua autonomia. Além disso, a ênfase em suas responsabilidades domésticas e a necessidade de sempre permanecer obediente e alegre, independentemente das circunstâncias, indicam a pressão social para conformar-se a determinados papéis de gênero. Essa prescrição de deveres e limitações fornece um entendimento crucial do ambiente restritivo que mulheres como Mahāprajāpatī Śākya Gotamī desafiarão em busca de direitos e reconhecimento.

Ainda explorando as diretrizes e percepções em relação às mulheres contidas no *Manusmṛiti*, o Livro IX oferece outra camada de *insights* sobre a estrutura patriarcal da sociedade da época. Essas passagens servem como testemunho adicional das restrições e expectativas impostas às mulheres e como elas eram percebidas em suas relações com os homens em diferentes fases da vida.

1. Proporei agora as leis eternas para o marido e sua esposa que seguem o caminho do dever, estejam eles unidos ou separados. 2. Dia e

---

<sup>8</sup> 146. Thus the rules of personal purification for men of all castes, and those for cleaning (inanimate) things, have been fully declared to you: hear now the duties of women. 147. By a girl, by a young woman, or even by an aged one, nothing must be done independently, even in her own house. 148. In childhood a female must be subject to her father, in youth to her husband, when her lord is dead to her sons; a woman must never be independent. 149. She must not seek to separate herself from her father, husband, or sons; by leaving them she would make both (her own and her husband's) families contemptible. 150. She must always be cheerful, clever in (the management of her) household affairs, careful in cleaning her utensils, and economical in expenditure. 151. Him to whom her father may give her, or her brother with the father's permission, she shall obey as long as he lives, and when he is dead, she must not insult (his memory).



noite, as mulheres devem ser mantidas na dependência dos homens (de) suas (famílias) e, se elas se apegarem aos prazeres sensuais, devem ser mantidas sob seu controle. 3. Seu pai a protege na infância, seu marido a protege na juventude e seus filhos a protegem na velhice; uma mulher nunca está preparada para a independência. 4. Repreensível o pai que não dá (a filha em casamento) no momento oportuno; repreensível é o marido que não se aproxima (de sua esposa no devido tempo), e repreensível é o filho que não protege a mãe após a morte do marido. 5. As mulheres devem ser particularmente protegidas contra as más inclinações, por mais difíceis que possam parecer; pois, se não forem vigiadas, trarão tristeza para duas famílias. 6. Considerando que é o dever mais elevado de todas as castas, mesmo os maridos fracos (devem) esforçar-se para proteger as suas esposas. <sup>9</sup> (*Manusmṛiti*, IX, p. 56, 1886, trad nossa).

A partir desses versos do Livro IX, a narrativa se concentra na relação entre marido e mulher e como essa relação é inerentemente desigual. O mantra repetitivo de que as mulheres estão sempre sob a tutela e proteção de figuras masculinas é ainda mais acentuado. Mesmo ao descrever as diferentes fases da vida de uma mulher, a independência é explicitamente negada a ela. A insistência na ideia de que as mulheres são propensas a “más inclinações” e, se não forem estritamente controladas, causarão “tristeza para duas famílias” é uma clara evidência da mentalidade conservadora e desconfiada em relação à agência feminina. Esses versos enfatizam a necessidade de controlar e regulamentar todos os aspectos da vida das mulheres, seja pela proteção paterna, marital ou filial. A contínua referência à proteção sugere que as mulheres são vistas tanto como propriedade preciosa, quanto

---

<sup>9</sup> 1. I will now propound the eternal laws for a husband and his wife who keep to the path of duty, whether they be united or separated. 2. Day and night woman must be kept in dependence by the males (of) their (families), and, if they attach themselves to sensual enjoyments, they must be kept under one’s control. 3. Her father protects (her) in childhood, her husband protects (her) in youth, and her sons protect (her) in old age; a woman is never t for independence. 4. Reprehensible is the father who gives not (his daughter in marriage) at the prop er time; reprehensible is the husband who approaches not (his wife in due season), and reprehensible is the son who do es not protect his mother after her husband has died. 5. Women must particularly be guarded against evil inclinations, however trying (they may appear); for, if they are not guarded, they will bring sorrow on two families. 6. Considering that the highest duty of all castes, even weak husbands (must) strive to guard their wives.



como potenciais fontes de desordem, ambas necessitando de controle masculino, vigilante e constante.

Ademais, o Livro IX traz à luz outros aspectos cruciais sobre a percepção e o papel das mulheres na sociedade védico-bramânica. Esses versos, em particular, lançam luz sobre a concepção intrínseca da mulher não apenas em relação ao matrimônio, mas também à sua posição na ordem cósmica da criação.

8. O marido, após a concepção na sua esposa, torna-se um embrião e dela nasce novamente; pois essa é a condição matrimonial da esposa (*gaya*), que ele nasce (*gayate*) novamente por ela. 9. Assim como é o homem a quem a mulher se une, assim também é o filho que ela dá à luz; que ele, portanto, guarde cuidadosamente sua esposa, a fim de manter puro seu filho.<sup>10</sup> (*Manusmṛti*, IX, p. 57, 1886, trad. nossa).

Nesses versos, é evidente a ideia da mulher como um recipiente, ao invés de ser considerada como uma parceira igualitária na criação. A linguagem e as metáforas usadas não apenas reforçam a subordinação feminina, mas também negam qualquer contribuição significativa ou intrínseca das mulheres à procriação. O verso 8 é particularmente revelador, pois descreve o marido como “um embrião” que “nasce novamente” através de sua esposa. Esse conceito visualiza a mulher quase como uma mera concha ou envoltório, com a essência vital e o espírito verdadeiro pertencendo ao homem. A esposa, nessa interpretação, apenas serve como um meio para a reencarnação ou renascimento do marido. Não há menção à contribuição genética ou espiritual da mulher ao filho, ela é essencialmente vista como um vaso.

Além disso, o verso 9 acentua ainda mais essa perspectiva ao afirmar que o filho que a mulher dá à luz é um reflexo do homem com quem ela se une. Isso não apenas exclui a mulher como uma influência formativa no caráter ou natureza do filho, mas também a relega ao papel de mera guardiã da linhagem masculina. Ou seja, a pureza e a

---

<sup>10</sup> 8. The husband, after conception by his wife, becomes an embryo and is born again of her; for that is the wifehood of a wife (*gaya*), that he is born (*gayate*) again by her. 9. As the male is to whom a wife cleaves, even so is the son whom she brings forth; let him therefore carefully guard his wife, in order to keep his offspring pure.



qualidade do filho são vistas como inteiramente dependentes do homem, e a mulher é a responsável por manter essa pureza.

Assim, ambos os versos reforçam a ideia de que o papel principal da mulher na procriação é servir como um envoltório, uma incubadora, um vaso no qual se planta uma semente, um meio para a continuação da essência masculina. Ela é tratada mais como um objeto ou uma coisa, em vez de ser reconhecida como um ser humano com sua própria essência e contribuição. Essa perspectiva diminui a importância e a agência das mulheres e reforça sua subordinação em uma sociedade patriarcal.

Ao analisarmos o papel da mulher na antiga sociedade indiana, encontramos declarações que destacam as atitudes predominantes em relação ao nascimento de meninas. Em uma sociedade regida por brâmanes, em que a continuação do legado familiar e as tradições rituais eram de suma importância, a chegada de um filho era frequentemente celebrada como uma bênção. Contudo, o nascimento de uma menina, muitas vezes, era recebido com menos entusiasmo e até, em alguns casos, visto como uma maldição. Essa preferência pelo masculino era profundamente enraizada nas normas culturais e sociais da época, perpetuando uma série de desigualdades de gênero que influenciam a estrutura da sociedade. A visão de uma filha como um fardo reflete a pressão socioeconômica da época, em que as preocupações com dotes e a segurança das mulheres eram predominantes. O impacto dessa visão não apenas limitava as oportunidades e o potencial das mulheres, mas também moldava as interações familiares e comunitárias de forma profunda e duradoura.

Os brâmanes categoricamente chamam um filho de bênção, uma menina de maldição; assim, exceto os pais afetuosos, os outros considerariam a filha como um incômodo, para dizer o mínimo, um sofrimento em casa até que ela seja dada em casamento.<sup>11</sup> (Sukumari BHATTACHARJI, 1991, p. 507. *Trad. nossa*).

---

<sup>11</sup> he Brahmanas categorically calls a son a blessing, a girl child a curse; so except affectionate parents, others would look upon the daughter as a nuisance, to put it mildly, on sufferance at home until she is given away at marriage.



A ideia dos brâmanes de considerar o nascimento de um filho como uma bênção e de uma filha como uma maldição fornece uma perspectiva cristalina das desigualdades de gênero, profundamente enraizadas na antiga sociedade indiana. Essa visão marginalizou as meninas desde o nascimento e reforçou um sistema no qual o valor das mulheres estava frequentemente atrelado à sua capacidade de gerar herdeiros masculinos. A ideia de que as meninas eram consideradas um incômodo ou uma fonte de sofrimento para a família também reflete as preocupações sociais e culturais da época, tais como o sistema de dotes e a responsabilidade percebida de proteger a honra da família.

Através das diversas citações exploradas, fica evidente que as mulheres na antiga sociedade indiana estavam submersas em um ambiente profundamente patriarcal, pelo qual as suas ações, as suas decisões e até mesmo o seu nascimento eram determinados e influenciados por normas sociais e religiosas. Textos como o *Manusmṛiti*, que fornecem diretrizes para a estrutura e função da sociedade, mostram claramente essa visão patriarcal, posicionando a mulher em um estado de dependência contínua: primeiro sob a tutela de seu pai, depois de seu marido e, por fim, de seus filhos. Além disso, a ideia de que as mulheres eram vistas mais como envoltórios para a linhagem masculina do que como entidades que contribuem geneticamente para a prole, sublinha a noção de que elas eram, em muitos aspectos, consideradas secundárias ou até mesmo dispensáveis. Ademais, a preferência por filhos em detrimento das filhas destaca a prevalência de preconceitos de gênero que limitavam as oportunidades para as mulheres e influenciavam a dinâmica familiar, social e cultural. Portanto, ao reconhecer esses aspectos, podemos entender melhor a evolução dos direitos e papéis das mulheres na Índia e como antigos sistemas de crenças e práticas influenciaram, e continuam a influenciar, as atitudes e perspectivas atuais.

## 2. UMA HISTÓRIA DE LUTA

Em diversos textos do cânone budista, a história da fundação da comunidade monástica feminina é contada, mas podemos levantar suspeitas sobre como isso ocorre e os indícios são debatidos na dissertação de mestrado de Nirvana França (2020), *Gurudharmas: processos*



de construção e corrupção do cânone referente às obrigações de monjas budistas iniciantes. No presente artigo dialogamos a respeito de pontos que mostram a força e liderança de Mahāprajāpatī Gotamī, a partir de excertos relevantes de textos canônicos selecionados.

Nos pontos principais referentes à luta de Mahāprajāpatī, algumas narrativas buscam diminuir o seu poder. Antes de tudo, é preciso destacar que ela era uma rainha, uma mulher culta pertencente às mais altas castas, uma *kṣatriya*, ou seja, uma guerreira e governante nobre. O primeiro ponto a ser destacado versa sobre uma potencial viuvez dela. A ideia por trás é transformar a busca pelo maior estado de desenvolvimento espiritual em uma fuga da situação marginal e precária proporcionada pelo estado “sem marido” que, no caso, era uma crítica, visto que ela não teria quem cuidasse dela, já que o filho havia renunciado ao mundo. Mas Bhikkhu Anālayo (2016) nos apresenta outra perspectiva:

Outro ponto digno de nota na descrição dos eventos [da tradição] Mahīśāsaka é que Mahāprajāpatī Gautamī faz seu pedido quando seu marido Śuddhodana ainda está vivo. Mostra que nesta versão [Mahīśāsaka] seu desejo de ir adiante não é motivado pelo desejo de escapar à viuvez.<sup>12</sup> (Bhikkhu ANĀLAYO, 2016, p. 45. Trad. nossa).

A citação destaca uma característica particular da tradição Mahīśāsaka, em que Mahāprajāpatī Gautamī, a madrasta e tia do Buda Gautama, expressa seu desejo de seguir o caminho monástico enquanto seu marido, o rei Śuddhodana, ainda está vivo. Isso é significativo porque contraria as versões em que seu desejo de se tornar monja é apresentado como uma resposta à morte de seu marido, sugerindo que ela desejava apenas escapar das dificuldades da viuvez. A comparação com a situação da mulher no *Manusmṛti* revela algumas diferenças profundas, já que esse manual prescreve que as mulheres devem estar sob a proteção de um homem durante toda a sua vida. Além disso, em muitos aspectos, o *Manusmṛti* restringe a capacidade da mulher de tomar decisões

---

<sup>12</sup> Another point worth noting in the Mahīśāsaka depiction of events is that Mahāprajāpatī Gautamī makes her request when her husband Śuddhodana is still alive. This shows that in this version her wish to go forth is not motivated by the desire to escape widowhood.



independentes. Nesse contexto, a narrativa da tradição Mahīśāsaka é revolucionária, pois mostra uma mulher expressando autonomia e desejo espiritual, não baseado nas circunstâncias externas (como a morte de seu marido), mas a partir de seu próprio impulso interno.

Essa postura de Mahāprajāpatī mostra um movimento feminista antes do seu tempo. A luta é contra sistemas opressivos e normas sociais que restringem as mulheres com base em justificativas patriarcais. A tradição Mahīśāsaka, ao representar Mahāprajāpatī Gautamī como uma mulher com seus próprios desejos e aspirações independentes de seu status marital, ressoa os ideais feministas. Ao valorizar e destacar histórias como essa, não apenas reconhecemos a longa história de mulheres que desafiaram as normas patriarcais, mas também podemos inspirar gerações futuras a questionarem e reformarem sistemas e tradições que perpetuam a desigualdade de gênero.

Além disso, a postura que Mahāprajāpatī adota para fazer seu pedido deve ser analisada, pois ela o faz em pé e isso reforça o seu protagonismo frente ao pedido.

Contextualizando a instância atual da coleção *Majjhima-nikāya* mostra que, na esmagadora maioria dos casos, quando monges ou discípulos leigos se aproximam do Buda, eles se sentam. Em alguns discursos do *Majjhima-nikāya*, a postura de pé é adotada por aqueles que passaram uma mensagem curta. Em vários outros casos, a postura de pé é adotada por pessoas de fora que não se consideram discípulos do Buda, muitas vezes por aqueles que vieram com a intenção de desafiá-lo.<sup>13</sup> (Bhikkhu ANĀLAYO, 2016, p. 19. Trad. nossa. Grifo no original).

Bhikkhu Anālayo primeiramente nos contextualiza das questões referentes à postura, para que posamos analisar as possibilidades que refletem a adoção da postura em pé. Sentar-se é a norma quando monges, monjas ou discípulos leigos e leigas se aproximam do Buda, o

---

<sup>13</sup> Contextualizing the present instance within the *Majjhima-nikāya* collection shows that in the overwhelming majority of cases when monastics or lay disciples approach the Buddha, they sit down. In a few *Majjhima-nikāya* discourses the standing posture is taken by those who have just come to deliver a short message. In several other cases, the standing posture is adopted by outsiders who do not consider them-selves to be disciples of the Buddha, often by those who have come with the intention to challenge him.





que pode ser visto como uma postura de reverência, de humildade ou de estar pronto para receber ensinamentos. Por outro lado, a postura de pé é menos comum e muitas vezes é adotada por aqueles que não são discípulos do Buda, ou que têm intenções desafiadoras. Assim, o ato de ficar de pé pode ser interpretado de várias maneiras. Primeiro, pode representar uma forma de resistência ou desafio, indicando que o indivíduo não está submetido à autoridade do Buda ou às normas da *samgha* (comunidade monástica), o que não se aplica a Mahāprajāpatī, pois ela era uma discípula leiga proeminente que já havia ouvido a vários ensinamentos (Gotamivatthadānapañha, 1890; Dakkhiṇāvibhaṅgasutta, 2018), além disso, ela dá voltas em torno do Buda e faz prostrações de reverência, mostrando assim seu respeito.

Em segundo lugar, ficar de pé também pode ser visto como um sinal de urgência ou protagonismo. Uma pessoa que permanece em pé pode estar demonstrando uma necessidade imediata ou um desejo ardente de ser ouvida, sem a intenção de demorar. Dentro desse cenário, o ato de ficar de pé torna-se não apenas uma simples postura, mas uma declaração poderosa. Assim, a postura de pé pode ser vista como uma maneira de destacar a importância do pedido ou do desejo de ser ouvido. Em um ambiente onde sentar-se é a norma, permanecer de pé é um gesto significativo que exige reconhecimento.

O texto canônico tenta mais uma vez tirar o protagonismo feminino de Mahāprajāpatī, por exemplo, no ponto em que atribui a Ānanda, primo e atendente principal do Buda, a pergunta chave que leva ao estabelecimento da ordem. Entretanto, na versão apresentada no *Discurso para Gotamī*, a tal pergunta é feita por Mahāprajāpatī logo em seu primeiro pedido.

Naquela época, Mahāprajāpatī Gotamī aproximou-se do Buda, prestou homenagens com a cabeça aos pés dele e, permanecendo ao seu lado, disse: “Abençoado, as mulheres podem alcançar o quarto fruto do caminho do recluso? Por essa razão, podem as mulheres neste correto ensinamento e disciplina deixar a vida de família, tornando-se sem-teto para treinar no caminho?” (*Discurso para Gotamī*).

O caminho budista para o despertar é composto por quatro estágios distintos, cada um representando um nível de realização espi-



ritual. Esses estágios são graduações no progresso espiritual de um praticante, levando ao completo despertar e à libertação do ciclo de renascimento e sofrimento. Śrotāpanna é o primeiro estágio da iluminação. Um Śrotāpanna entrou na corrente” que flui em direção ao *nirvāna*. Indivíduos nesse estágio já vislumbraram a verdade do *dharma* (ensinamentos) e têm uma compreensão genuína da natureza impermanente da realidade. Eles não reencarnarão mais do que sete vezes e estão livres das crenças mais grosseiras que causam renascimento em estados inferiores. Já *Sakṛdāgāmin* é o segundo estágio da iluminação. Um *Sakṛdāgāmin* irá renascer no mundo humano apenas uma vez mais antes de alcançar o *nirvāna*. Eles têm enfraquecidos, mas não totalmente eliminados, os três venenos da mente: apego fixado, raiva/ódio e ignorância distorcida. Em seguida, *Anāgāmin* é o terceiro estágio. Um *Anāgāmin* eliminou completamente os três venenos da mente e, como resultado, não retornará ao mundo humano após a morte, ao invés disso, reencarnará em um dos mundos celestiais superiores, onde alcançará o *nirvāna*. Por fim, *Arhat* é o estágio final de iluminação no Budismo Theravāda. Um *Arhat* alcançou o despertar completo e está livre do ciclo de nascimento e morte, já eliminou todas as impurezas da mente e alcançou a perfeição espiritual.

A questão de se as mulheres podem alcançar o estágio de *Arhat* é de extrema importância. Historicamente, em muitas tradições e culturas, as capacidades espirituais das mulheres foram subestimadas ou diretamente negadas. No entanto, o reconhecimento de que as mulheres, assim como os homens, têm a capacidade de alcançar o despertar completo é uma afirmação da igualdade intrínseca entre os gêneros. É essencial para as mulheres, em sua jornada espiritual, saber que elas não estão de forma alguma limitadas em seu potencial espiritual devido ao seu gênero. Esse esclarecimento não apenas valoriza a busca espiritual feminina, mas também desafia e desmantela as noções patriarcais que têm marginalizado e subestimado as mulheres em muitas áreas da vida, incluindo a espiritual.

Esse questionamento parte da própria Mahāprajāpatī, que reforça seu protagonismo, mesmo com ele sendo vetado pelo *Manusmṛti*, e realça a intensidade de sua luta. Fazendo um salto para mostrar que o



protagonismo é uma característica dessa lutadora, em outro conjunto de textos, no *Therīpadāna* (John WALTERS, 2018) – um conjunto de poemas hagiográficos das primeiras monjas –, Mahāprajāpatī manifesta a iluminação antes do seu falecimento, falando sobre os feitos sobrenaturais que só um Buda é capaz, de forma a deixar registrado que ela alcançou o quarto fruto do caminho, mostrando como isso é possível às mulheres.

Alguns relatos da fundação da comunidade feminina excluem essa pergunta crucial e a atribuem ao atendente do Buda. Por exemplo, no *Gotamīsutta*, o relato do pedido dela é:

Naquele tempo, o Buda estava hospedado na terra dos Śākya, perto de Kapilavatthu, no Monastério da Árvore Banyan. Então Mahāpajāpatī Gotamī foi ao encontro do Buda, prostrou-se, ficou de lado e disse-lhe:

“Senhor, por favor, deixe que as mulheres ganhem a saída da vida leiga para vida de sem-lar para o ensino e treinamento proclamados pelo Realizado.”

“Chega, Gotamī. Não defenda a saída para as mulheres da vida leiga para a vida de sem-lar para o ensino e treinamento proclamados pelo Realizado”.<sup>14</sup> (*Gotamīsutta*, trad. nossa).

No contexto budista, o trecho do *sutta* refere-se ao desejo de abandonar a vida comum e secular, a vida leiga, para adotar a vida monástica. Assim, “Saída da vida leiga” refere-se ao ato de renunciar à vida comum, com suas atividades seculares, responsabilidades familiares e desejos materiais. Ao “sair” da vida leiga, a pessoa está escolhendo deixar para trás as distrações e compromissos mundanos para se concentrar na prática espiritual. “Vida de sem-lar” (em sânscrito/pāli, *anagārika* para homens e *anagārikā* para mulheres): refere-se àqueles e àquelas que abandonaram a vida doméstica, mas ainda não foram totalmente

---

<sup>14</sup> At one time the Buddha was staying in the land of the Sakyans, near Kapilavatthu in the Banyan Tree Monastery. Then Mahāpajāpatī Gotamī went up to the Buddha, bowed, stood to one side, and said to him: / “Sir, please let females gain the going forth from the lay life to homelessness in the teaching and training proclaimed by the Realized One.” / “Enough, Gotamī. Don’t endorse the going forth for females from the lay life to homelessness in the teaching and training proclaimed by the Realized One.”



ordenados(as) como monges ou monjas. Eles vivem no monastério, seguindo preceitos básicos e praticando o *dharma*, mas sem os compromissos completos da ordenação monástica. O termo mais amplo para a vida monástica é *bhikkhu* (para monges) ou *bhikkhuni* (para monjas), no Budismo Theravāda, nomeando aqueles que tomaram os votos completos (Bhante Joe ATULO, 2020; Ven. TATHĀLOKĀ, 2022). “Ensino e treinamento proclamados pelo Realizado”: refere-se aos ensinamentos e práticas prescritas pelo Buda (o Realizado). Os ensinamentos do Buda, frequentemente referidos como *dharma* ou *dhamma*, são a base do treinamento monástico que inclui a prática da meditação, o estudo dos *suttas*, a aderência a um código de disciplina (*Vinaya*) e a prática de preceitos éticos.

Esse pedido para deixar a vida de família não é exclusivo para as mulheres, os homens também primeiramente saíam para a vida de sem-lar, para depois tornarem-se monges. A fundação da comunidade feminina ocorreu somente cinco anos depois da fundação da comunidade masculina, mas esse intervalo de tempo não deve ser atribuído a uma falta do Buda, porque, na história de ensino e pregação do Buda, o ciclo comum é a pessoa ouvir algum ensinamento, ter uma epifania e então solicitar ao Buda o ingresso na ordem monástica. Assim, o assunto da fundação da comunidade feminina tornou-se uma pauta quando Mahāprajāpatī solicitou seu ingresso na ordem.

Esse pedido foi negado, as versões variam um pouco, mas mantêm a mesma essência. No *Gotamīsutta*, que foi o excerto anteriormente apresentado, o Buda, ao negar, diz para ela não ter esses pensamentos, não manter esse desejo. Ele não explica para ela as razões de sua negativa, no entanto, se avaliarmos as dez questões não respondidas – que são as ocasiões em que o Buda se mantém em silêncio, quando interpelado –, o Buda não responde ao interlocutor, e as razões do seu silêncio somente são conhecidas depois. quando Ananda pergunta a ele. A mesma dinâmica acontece nos *suttas* da fundação da comunidade feminina, quando Ananda vai questionar sobre a fundação da ordem para as mulheres, o Buda explica suas razões sobre as quais refletiremos. Conforme consta no *Gotamīsutta*:

Ānanda, se as mulheres não tivessem ganhado a saída da vida leiga



---

para a sem-teto no ensino e treinamento proclamados pelo Realizado, a vida espiritual teria durado muito. O verdadeiro ensinamento teria permanecido por mil anos. Mas, uma vez que elas ganharam a saída, agora a vida espiritual não durará muito. O verdadeiro ensinamento permanecerá apenas quinhentos anos.

É como aquelas famílias com muitas mulheres e poucos homens. São presas fáceis para bandidos e ladrões. Da mesma forma, a vida espiritual não dura muito tempo em um ensino e treinamento onde as mulheres ganham a saída.<sup>15</sup> (*Gotamīsutta, trad. nossa*)

Essa passagem explica por que os mosteiros femininos recebem menos recursos e menos instruções que os masculinos, o argumento é que o Buda não tinha a intenção de fundar a comunidade feminina e que, por culpa das mulheres, o tempo de dispensação dos ensinamentos seria de somente 500 anos, o que não se confirmou, uma vez que os ensinamentos existem há mais de 2.500 anos e, mesmo tendo desaparecido em alguns lugares, eles floresceram em outros.

Mas a razão dessa dispensação ser reduzida devido à presença feminina está no segundo parágrafo da citação: a segurança das mulheres. No documentário “*The Geshema is Born*” (Malarati RAO, 2019) a realidade da segurança de monjas budistas é apresentada. Ele se passa entre 2016 e 2018, em que essas violências ainda existem, visto que as monjas têm seus corpos acariciados enquanto dormem e sofrem também outras formas de violência sexual. Se isso ainda acontece atualmente, quando há leis que proíbem tais atos, como seria possível proporcionar segurança às mulheres num tempo em que elas eram consideradas apenas meros objetos, sem leis para protegê-las? Uma casa com muitas mulheres está sujeita a violências, assim como um mosteiro onde apenas vivam mulheres.

---

<sup>15</sup> Ānanda, if females had not gained the going forth from the lay life to homelessness in the teaching and training proclaimed by the Realized One, the spiritual life would have lasted long. The true teaching would have remained for a thousand years. But since they have gained the going forth, now the spiritual life will not last long. The true teaching will remain only five hundred years. / It's like those families with many women and few men. They're easy prey for bandits and thieves. In the same way, the spiritual life does not last long in a teaching and training where females gain the going forth.



Se as mulheres podem alcançar o mais elevado fruto do caminho, não é sua capacidade de alcançar o despertar e conquistar realizações que está sendo questionada, mas se o ambiente onde elas vivem é capaz de dar o devido suporte. Da mesma forma que, para uma semente germinar, ela precisa encontrar condições ideais (solo, água e luz) e, se não tiver, ela não germinará e morrerá, o potencial das mulheres precisa de condições básicas para florescer, entre elas, a segurança.

Para que este potencial fosse explorado ao máximo, Mahāprajāpati toma uma atitude ousada, até mais ousada que permanecer em pé para fazer seu pedido, ela lidera a primeira marcha das mulheres por direitos iguais. O relato deste evento está no *Kullavagga*:

2. Agora quando o Abençoado havia permanecido em Kapilavatthu, pelo tempo que julgou conveniente, ele partiu em sua jornada em direção a Vesali e viajando sempre em frente ele no devido tempo chegou lá. E lá em Vesali o Abençoado ficou, no Mahavana, no salão Kutagara.

E Maha-pagapati a Gotami cortou o seu cabelo, e colocou as vestes de cor alaranjada, e partiu, com uma série de mulheres do clã Sakya, em direção a Vesali; e no devido tempo ela chegou em Vesali, no Mahavana, no salão Kutagara. E Maha-pagapati a Gotami, com pés inchados, cobertos de poeira, triste e angustiada, chorando e em lágrimas, colocou-se na frente da sacada de entrada. (*Kullavagga*, 2019, §7).

Vamos explorar este excerto por vários pontos de vista, o trecho começa apenas citando que o Buda sai em peregrinação e que seu tempo de estada no local havia terminado, uma atividade comum que não merece maiores explicações. Mas o trecho do *Kullavagga* apresenta uma reviravolta, porque Mahāprajāpati toma a mais ousada decisão, ela corta seus cabelos e coloca as vestes alaranjadas. Isso significa que ela toma para si as características de um monge. Todos os que haviam entrado antes dela na ordem (e aqueles e aquelas que entrariam depois) raspam seus cabelos em sinal de renúncia.

Cortar os cabelos é um rompimento pois na Índia daquela época, os cortes de cabelo eram parte dos sinais externos da pertença de alguém a determinada *casta*, para romper com esta estrutura todos



os seguidores monásticos também cortavam seus cabelos. As vestes alaranjadas (ou açafão como citadas em outros textos) são o outro símbolo do ordenamento. Tais símbolos são tão fortes que quando observamos no *Vinayasūtra* Feminino Dharmagupta (Ann HEIRMANN, 2002), quando descreve como se determina que alguém é uma monja, estes sinais externos são apresentados como sendo uma das características e sendo inclusive suficientes.

Desta forma, este relato de que Mahāprajāpatī e as mulheres que a acompanharam é uma poderosa narrativa de resistência, determinação e coragem. Contrário a uma simples menção de uma jornada, o que elas enfrentaram foi um árduo teste de resiliência e fé. Ao percorrerem aproximadamente 200 quilômetros a pé, não apenas enfrentaram as adversidades físicas da jornada, mas também as barreiras culturais e sociais que questionavam o lugar das mulheres na prática espiritual. Cada passo que deram naqueles 200 quilômetros não foi apenas uma movimentação física, mas um grito silencioso de desafio contra as expectativas convencionais sobre o papel das mulheres na sociedade. A mendicância, neste contexto, não era apenas uma forma de subsistência, mas uma demonstração tangível de sua abnegação e compromisso com a busca espiritual. A falta de locais adequados para descanso e as intempéries do caminho não fizeram com que vacilassem; ao contrário, reforçaram seu desejo ardente e sua determinação férrea de abrir um novo caminho para todas as mulheres que desejavam seguir a vida monástica. O destaque para a força de Mahāprajāpatī é de vital importância. Ela não apenas liderou um grupo de mulheres em uma jornada desafiadora, mas também enfrentou a estrutura patriarcal que, até então, não reconhecia o direito das mulheres à ordem monástica. Sua persistência e coragem em enfrentar tais desafios mostram que ela não estava apenas buscando sua própria iluminação, mas estava pavimentando um caminho para todas as mulheres que viriam depois dela. A jornada de Mahāprajāpatī é, assim, um testemunho da força indomável do espírito feminino, que, quando movido por uma causa justa e um propósito claro, pode superar qualquer obstáculo. (Toshide KURIHARA, s/d).

O excerto apresentado fala dela como coberta de poeira, esta metáfora, dentro do budismo, é uma forma de tentar desqualificar sua



jornada. É de se esperar que depois de uma longa peregrinação, sem locais de pouso, sem condições, a pessoa esteja cansada e possivelmente carregue sujeira do caminho, mas aqui a ideia é mostrar ela como uma pessoa que não era digna dos ensinamentos do Buda. Quando o Buda alcançou a Iluminação, segundo a tradição budista ele hesitou em ensinar, dada as dificuldades que enfrentaria e ele é convencido por uma deidade que diz: há pessoas com pouca poeira nos olhos. Estar a Mahāprajāpatī coberta de poeira seria o oposto disto, o oposto do aluno (ou aluna) ideal para receber os ensinamentos. Mas em seu Apadāna ela irá deixar claro que era uma poeira da estrada e que ela alcançou o mais elevado fruto.

Para registrar seu feito ela, antes de seu *nirvāṇa* diz:

“Que as deusas me perdoem,  
que habitam neste refúgio;  
esta será a minha visão final  
da residência das monjas budistas. (13) [239]

Eu irei para a incondicionalidade,  
onde não há nem morte nem decadência,  
não se encontra o desagradável,  
nem ser separada de coisas agradáveis.” (14) [240]

Entendi o sofrimento,  
a causa do sofrimento foi apaziguada,  
Eu experimentei a cessação,  
Cultivei o caminho. (21) [247] (John WALTERS, 2018)

Nessa seleção de versos de seu Apadāna, Mahāprajāpatī mostra que alcançou as elevadas realizações, ela compreendeu e realizou as Quatro Nobres Verdades, ela está ciente de que a presente vida está chegando ao fim. Seus versos são longos e neles está registrado ela realizando os feitos supramundanos que um Buda é capaz, eles mostram como mais uma vez quinhentas mulheres a seguem no Despertar e registram a força desta mulher.





## PALAVRAS FINAIS

O presente artigo não busca exaurir as questões que envolvem a fundação da comunidade monástica feminina, mas lançam luz sobre a força de Mahāprajāpatī e suas conquistas, bem como sobre alguns tópicos que sustentam um olhar afirmativo sobre a fundação, ao traçar um paralelo com a situação das mulheres no tempo do Buda.

Decerto que as conquistas alcançadas trazem uma nova realidade para as mulheres naquele tempo. Os textos canônicos apresentam pontos problemáticos, alguns destes são controversos. Algumas das conquistas se perderam e passagens foram interpretadas de forma a desabonar as mulheres, provocando prejuízos para a manutenção dos mosteiros femininos. Assim, o objetivo é inspirar as mulheres budistas a seguirem numa retomada de seu papel. Rita Gross (2005, 1992) escreveu que faltavam mulheres como lideranças para serem inspiração, visto que as mulheres não alcançavam essa posição no budismo e não se tornavam professoras. Portanto, lançar um olhar sobre os pontos positivos do passado pode inspirar as mulheres.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANĀLAYO, Bhikkhu. **The foundation history of the nun's order**. Freiburg. Projekt Verlag. 2016. Disponível em: <<http://frogbear.org/wp-content/uploads/2016/10/foundation.pdf>>. Acesso em: 01 set. 2019.

ATULO, Bhante Joe. **To the End of Body and Mind: The Story of Nyāṇadīpa Bhante's Life and His Teachings at Bhaddeka Vihari Aranya**. Bhante Joe Antulo, 2020.

BHATTACHARJI, Sukumari. Economic Rights of Ancient Indian Women. **Economic and Political Weekly**, volume. 26, n. 9/10, 1991. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4397402>>. Acesso em: 10 ago. 2019.

**Dakkhīṇāvibhaṅgasutta**. SUJATO, Bhikkhu (trad) Middle Discourses. SuttaCentral, 2018. Disponível em: <<https://suttacentral.net/mn142/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none&notes=asterisk&highlight=false&script=latin>>. Acesso em: 01 set. 2023.

**Discurso para Gotamī** in Gurudharmas: Processos de construção e corrupção do cânon referente às obrigações de monjas budistas iniciantes. Dissertação de mestrado, Universidade Metodista de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 2020.

FRANÇA, Nirvana. **Gurudharmas**: Processos de construção e corrupção do cânon referente às obrigações de monjas budistas iniciantes. Dissertação de mestrado, Universidade Metodista de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 2020.



**Gotamisutta** in SUJATO Bhikkhu (trad) *Middle Discourses*. SuttaCentral, 2018. Disponível em <<https://suttacentral.net/an8.51/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none&notes=asterisk&highlight=false&script=latin>>. Acesso em: 01 set. 2023.

**Gotamisutta**. Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavasse. The Buddhist Era 2500 Great International Council Pāli Tipiṭaka. SuttaCentral, 2005. Disponível em: < <https://suttacentral.net/an8.51/pli/ms?lang=en&layout=plain&reference=none&notes=asterisk&highlight=false&script=latin>>. Acesso em: 01 set. 2023.

**Gotamivatthadānapañha** in RHYS DAVIDS, T.W. (trad) *The Sacred Books of the East*. Oxford: The Clarendon Press, 1890. Disponível em: <[https://suttacentral.net/mil6.1.2/en/tw\\_rhysdavids?lang=en&reference=none&highlight=false](https://suttacentral.net/mil6.1.2/en/tw_rhysdavids?lang=en&reference=none&highlight=false)>. Acesso em: 01 set 2023.

GROSS, Rita M. **Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism**. Albany: State University of New York Press, 1993.

GROSS, Rita M. Mulheres budistas como líderes e professoras. **Revista Estudos Feministas**, volume. 29, n. 1, 2021. Disponível em: <<https://www.scielo.br/jj/ref/a/Hs7Ph3m5H9spt-t8PZww7V7c/>>. Acesso em: 07 out. 2023.

GUERRA, Lolita. Pequeno histórico do ‘matriarcado’ como hipótese para a interpretação da pré-história. **Mare Nostrum**. volume. 12, n1 2021. Disponível em: <[https://www.academia.edu/46918638/Pequeno\\_hist%C3%B3rico\\_do\\_matriarcado\\_como\\_hip%C3%B3tese\\_para\\_a\\_interpreta%C3%A7%C3%A3o\\_da\\_Pr%C3%A9\\_Hist%C3%B3ria\\_pdf](https://www.academia.edu/46918638/Pequeno_hist%C3%B3rico_do_matriarcado_como_hip%C3%B3tese_para_a_interpreta%C3%A7%C3%A3o_da_Pr%C3%A9_Hist%C3%B3ria_pdf)>. Acesso em: 31 out 2023

HEIRMANN, Ann. **The discipline in four parts: rules for nuns according to the Dharmaguptakavinaya**. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2002

**Kullavagga**. Décimo Kandaka. DONADON, Felipe (trad) 2019 In: FRANÇA, Nirvana. **Gurudharmas: Processos de construção e corrupção do cânon referente às obrigações de monjas budistas iniciantes**. Dissertação de mestrado, Universidade Metodista de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 2020.

KURIHARA, Toshide. Gender Equality of Buddhist Thought in the Age of Buddha. **Digital library & museum of buddhist studies**. Taiwan. National Taiwan University Library. s/d. Disponível em <http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-MAG/mag549382.pdf>. Acesso em 15 de setembro de 2019

**Manusmṛiti** in Georg Bühler (trad) *The Laws of Manu*. Sacred Books of the East, vol. 25. Delhi: Motilal Banarsidass, 1886 Disponível em: <<https://www.islamawareness.net/Hinduism/manusmriti.pdf>>. Acesso em: 17 ago. 2023

OPENAI. **Conversa com ChatGPT**, plataforma da OpenAI. 2023. Disponível em: <<https://chat.openai.com/>>. Acesso em: 10 jul. 2023.

ROUT, Naresh. Role of Women in Ancient India. **Odisha Review**. Odisha. Janeiro, 2016. Disponível em: <[magazines.odisha.gov.in/Orissareview/2016/Jan/engpdf/43-48.pdf](http://magazines.odisha.gov.in/Orissareview/2016/Jan/engpdf/43-48.pdf)>. Acesso em: 10 ago. 2019.



---

SHAH, Sheetal. **The Hindu Roots of Yoga: The Saptarishis**. Hindu American Foundation. Washington. 2021. Disponível em: <<https://www.hinduamerican.org/blog/hindu-roots-yoga-saptarishis>>. Acesso em 01 set. 2023

TATHĀLOKĀ, Ven. **The Role of Bhikkhunīs**. Chicago Buddhist Meditation Group, 2022. Disponível em: <<https://chicagomeditation.org/the-role-of-bhikkhunis/>>. Acesso em: 01 set. 2023.

**The Geshema is Born**. Direção de Malati Rao. Produção Breaking a Glass Ceiling. 56 min. Inglês e Tibetano. Diversos Países, 2019. Disponível em: <<https://psbt.org/films/the-geshe-ma-is-born/>>. Acesso em: 01 set. 2023.

WALTERS, John (trad). **Therīpadāna: Lives of Buddhist Nuns**. Whitman College, 2018. Disponível em: <<http://apadanatranslation.org/>>. Acesso em: 01 ago. 2023.

WITZEL, Michael. **Historical Vedic Religion: A Cultural History**. Oxford University Press, 2012

WITZEL, Michael. **Social Stratification and Caste in Vedic Society**. In: Witzel, Michael (ed.). *The Vedic Age*. Oxford University Press, 2001.

Submetido em: 21-10-2023

Aceito em: 23-11-2023