



CONSENTIMENTO E AUTONOMIA CORPORAL DA MULHER NO CONTEXTO BRASILEIRO A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA DO BUDISMO MAHĀYĀNA GELUK

Magda Loureiro Motta Chinaglia*
Patricia Guernelli Palazzo Tsai**

RESUMO

O reconhecimento dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres no Brasil ainda encontra muitas barreiras, provocando impacto sobre as desigualdades de gênero. Através de pesquisa bibliográfica e documental apresentaremos um breve histórico dos direitos sexuais e reprodutivos e como as barreiras ao reconhecimento desses direitos impactam as desigualdades de gênero, especificamente, a autonomia corporal da mulher no Brasil. Sob uma perspectiva do Budismo Mahāyāna Geluk apresentaremos a noção de igualdade entre mulheres e homens estabelecida pelo Buddha e, adentrando o tema, as contribuições de Je Tsongkhapa no tocante ao consentimento das mulheres em relação à conduta sexual, bem como os possíveis

* Doutora em Ciências Médicas, área de Concentração Tocoginecologia, pela Universidade Estadual de Campinas (1993) e Especialista em Ginecologia e Obstetrícia pela Federação Brasileira das Sociedades de Ginecologia e Obstetrícia (FEBRASGO, 2000). Mestre em Medicina, área de concentração em Ginecologia e Obstetrícia pela UFMG (1988). Graduação em Medicina pela Universidade Federal de Minas Gerais (1984). Membro da Diretoria e consultora da Reprolatina - Soluções Inovadoras em Saúde Sexual e Reprodutiva. Estuda graduação em Teologia Budista no Instituto Pramana, Valinhos. Leciona no Instituto Pramana.

** Doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo; Mestra em Ciências da Religião pela mesma instituição; Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas; Bacharel em Teologia Budista pelo Instituto Pramãna, Valinhos. Membro dos grupos de pesquisa Scholars at the Peripheries, CSRP/University of St. Andrews, e Religião e Educação, UMEESP. Leciona no Instituto Pramãna. Pesquisa Budismo Mahāyāna, a Ética Budista e o diálogo inter-religioso entre o Budismo Mahāyāna e outras tradições religiosas.



diálogos com a promoção da autonomia corporal das mulheres na contemporaneidade.

Palavras-chaves: Budismo Mahāyāna Geluk; autonomia corporal da mulher; consentimento; desigualdade de gênero.

WOMEN'S CONSENT AND BODILY AUTONOMY IN THE BRAZILIAN CONTEXT FROM A MAHĀYĀNA GELUK BUDDHIST PERSPECTIVE

ABSTRACT

The recognition of sexual and reproductive rights of Brazilian women still faces many barriers, impacting gender inequalities. Through bibliographic and documentary research we introduce a brief history of sexual and reproductive rights and how barriers to the recognition of these rights impact gender inequalities, specifically, women's bodily autonomy in Brazil. From the Mahāyāna Geluk Buddhist perspective, we will present the notion of equality between women and men established by the Buddha and, entering the theme, the contributions of Je Tsongkhapa regarding women's consent to sexual conduct, as well as possible dialogues with the promotion of women's bodily autonomy in contemporary times.

Keywords: Mahāyāna Geluk Buddhism; women's bodily autonomy; consent; gender inequality.

CONSENTIMIENTO Y AUTONOMÍA CORPORAL DE LA MUJER EN EL CONTEXTO BRASILEÑO DESDE LA PERSPECTIVA DEL BUDISMO MAHĀYĀNA GELUK

RESUMEN

El reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres brasileñas enfrenta todavía muchas barreras, impactando en las desigualdades de género. A través de la investigación bibliográfica y documental presentaremos una breve historia de los derechos sexuales y reproductivos y cómo las barreras al reconocimiento de estos derechos impactan en las desigualdades de género, específicamente en la autonomía corporal de las mujeres de Brasil. Desde una perspectiva budista Mahāyāna Geluk, presentaremos la noción de igualdad entre mujeres y hombres establecida por Buda y las contribuciones de Je Tsongkhapa sobre el consentimiento de las mujeres en cuanto a la conducta sexual, así como los posibles diálogos con la promoción de la autonomía corporal de las mujeres en la contemporaneidad.



Palabras clave: Budismo Mahāyāna Geluk; autonomía corporal de la mujer; consentimiento; desigualdad de género.

INTRODUÇÃO

Os direitos sexuais e reprodutivos (DSDR) são pilares das políticas públicas de saúde reprodutiva no Brasil. Entretanto, o reconhecimento e o exercício pleno desses direitos ainda encontram muitas barreiras, sendo certo que a raiz do problema está nas profundas desigualdades de gênero que marcam a sociedade brasileira. Recentemente, por exemplo, foi divulgado o resultado de uma pesquisa, mostrando que 43% das mulheres brasileiras com 16 anos ou mais sofreram algum tipo de violência física, psicológica ou sexual pelo parceiro íntimo (FÓRUM BRASILEIRO DE SAÚDE PÚBLICA, 2023, p. 17). Deste modo, por muitas vezes é negado às meninas e mulheres o direito de decisão sobre seus corpos e vidas, como consequência direta dessas desigualdades.

Sem dúvida alguma, no Brasil, temas como saúde sexual, saúde reprodutiva, direitos sexuais e reprodutivos, sexualidade, gênero e empoderamento feminino são considerados tabus, sendo que as decisões e políticas públicas que envolvem a saúde sexual e reprodutiva, bem como o exercício da sexualidade, são fortemente influenciadas por fatores sociais e culturais, incluindo as religiões. Para Cecília M.B. Sardenberg (2015, p. 1):

[...] na maior parte das religiões conhecidas, a construção do divino está conectada com a produção de ideologias que desvalorizam tudo que não é masculino, figurando como elemento constitutivo das relações de gênero, sobretudo das de ordem patriarcal, legitimadoras da opressão feminina. (Cecília M.B. SARDENBERG, 2015, p.1).

Deste modo, a vivência da sexualidade muitas vezes é cercada de mitos, tabus e preconceitos, que possuem como fundamento as bases biológicas que enfatizam a procriação, e essas visões acabam por ser sustentadas e reforçadas pelas religiões (Margarita DÍAZ, Francisco CABRAL & Leandro SANTOS, 2004, p. 7). Porém, essas visões servem a fins de determinados grupos religiosos, não correspondendo à totalidade das expressões religiosas.



Sendo assim, as religiões também podem abrir espaços para o diálogo e ressignificação de noções e atitudes ligadas às questões de gênero e empoderamento feminino, que buscaremos explorar neste artigo. Então, diante do importante papel das tradições religiosas na influência de mecanismos que regulamentam ou visam controlar condutas sociais de maior ou menor respeito às mulheres e seus direitos, se faz relevante apresentar a perspectiva e contribuição das tradições budistas, especificamente da Mahāyāna Geluk, sobre o tema da autonomia e da integridade corporal da mulher. Mais precisamente, buscaremos refletir sobre o significado do consentimento das mulheres no que diz respeito à conduta sexual. Tal análise será realizada com base no pensamento de Je Tsongkhapa, filósofo e monge tibetano, fundador da Escola Geluk, a partir de sua obra *Lamrim Chenmo* (Tib. ལམ་རིམ་ཆེན་མོ་), que é inspirada na tradição budista indiana, surgida a partir do *Buddha* histórico.

2. DIREITOS SEXUAIS E REPRODUTIVOS: UM BREVE HISTÓRICO

A luta pelos direitos das mulheres, cujo início centrava esforços pelo direito à educação e ao voto, começou no século 19. Contudo, foi a partir da década de 1960 que grupos feministas com uma agenda de luta para romper com a opressão da mulher e a desigualdade das relações entre homens e mulheres começaram a ganhar força, ainda que, pelos menos nos Estados Unidos, essas vozes fossem representativas de mulheres brancas e socioeconomicamente privilegiadas (Sheva MEDJUCK, 1990, p. 3). Foi ainda nesse período que a preocupação de grupos feministas começou a centrar-se na sexualidade, mais especificamente na conquista do direito de decisão sobre o próprio corpo, incluindo os aspectos ligados à reprodução (Margarita DÍAZ, Francisco CABRAL & Leandro SANTOS, 2004, p. 2).

Também nessa mesma época, a demanda de outros atores, como governos e algumas instituições, teve como foco o controle demográfico, principalmente nos países ditos subdesenvolvidos. Então, de um lado havia a reivindicação de grupos de mulheres por mais autonomia e direitos sobre seu corpo e suas funções reprodutivas e, de outro, países que colocaram como estratégia prioritária de cooperação com



os países mais pobres o controle maciço do crescimento populacional. Ao mesmo tempo, houve intensificação das pesquisas científicas no desenvolvimento de métodos anticoncepcionais; por exemplo, Enovid, a primeira pílula anticoncepcional combinada, foi lançada nos EUA em agosto de 1960 (PLANNED PARENTHOOD, 2015, p. 4). Seguiram-se outras áreas de pesquisas biomédicas e demográficas avançando até o campo das ciências sociais, mas as desigualdades de gênero estavam sempre claras, uma vez que essas pesquisas centralizavam a responsabilidade de evitar filhos às mulheres (Margarita DÍAZ, Francisco CABRAL & Leandro SANTOS, 2004, p. 3).

A partir de 1968, com a Conferência sobre Direitos Humanos, em Teerã, numerosos eventos internacionais sobre população, direitos e saúde foram realizados, e avançaram para uma mudança progressiva de pauta, desde a regulação da fertilidade, até os direitos sexuais e reprodutivos. Entre esses eventos, mencionamos, por sua importância para os direitos sexuais e reprodutivos, a Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento (CIPD), ocorrida no Cairo em 1994. Nessa conferência foi reconhecido o papel primordial da saúde, dos direitos sexuais e dos direitos reprodutivos para além de objetivos puramente demográficos, transformando o debate populacional em uma questão de direitos humanos (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2005, p. 7).

Entretanto, não houve consenso nessa conferência para que os direitos sexuais fossem definidos e explicitados de forma separada. No relatório final a conferência incluiu a saúde sexual na definição de saúde reprodutiva afirmando que seu propósito “é o de fortalecimento da vida e das relações pessoais, não a mera orientação e cuidado no que diz respeito à reprodução e doenças sexualmente transmissíveis” (ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE 2020, p. 14). Então, em 1995, foi realizada a 4ª Conferência Mundial da Mulher, em Beijing, onde finalmente se reconheceu o direito das mulheres de manejar e decidir sobre sua sexualidade (Margarita DÍAZ, Francisco CABRAL & Leandro SANTOS, 2004, p. 4-5).

O Brasil é signatário de ambas as conferências, implicando, na prática, que todas as políticas públicas de saúde sexual e reprodutiva no país devem ter os direitos sexuais e os direitos reprodutivos como



marcos de referência para a implementação dos programas e projetos nessa área (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2005, p. 6). Ainda, temos os Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS), da Organização das Nações Unidas (ONU), um conjunto de dezessete objetivos interconectados que abordam os principais desafios a serem enfrentados pelo Brasil e outros países. Nas metas definidas pelo Brasil, os DSDR estão contemplados na meta 3.7 do ODS 3 “Saúde e Bem-Estar”, todas as metas do ODS 5 “Igualdade de Gênero” e, indiretamente, nos ODS 10 “Redução das Desigualdades e ODS 16 “Paz, Justiça e Instituições Eficazes” (NAÇÕES UNIDAS Brasil, 2023).

3. DESIGUALDADES DE GÊNERO E O DIREITO À AUTONOMIA CORPORAL

Os direitos sexuais e reprodutivos são pilares do governo brasileiro para a formulação de políticas públicas na área de saúde sexual e reprodutiva, incluindo as políticas para a saúde da mulher, saúde de adolescentes e IST/Aids (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2005, p. 6). Porém, mesmo sendo considerados pilares para o país, inúmeras tentativas para excluir os direitos sexuais e reprodutivos das políticas públicas foram feitas pelo governo anterior, tanto em âmbito nacional quanto internacional (Jamil CHADE, 2022).

Com o término do governo anterior e a eleição de novo representante, houve um acontecimento promissor, ocorrido no dia 8 de março de 2023, através do discurso do Ministro da Saúde na Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) realizado nos EUA, assumindo o “compromisso em promover políticas de promoção dos direitos das mulheres no âmbito regional e hemisférico, fortalecendo, desse modo, a interlocução técnica e o potencial para cooperação multilateral sobre os temas”. E, ainda se comprometendo com a redução da mortalidade materna e promoção da igualdade de gênero: “vamos enfrentar as desigualdades, seguir as diretrizes científicas, assim como respeitar os direitos humanos das mulheres e meninas (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2023).

Ainda assim, há inúmeras barreiras ao reconhecimento e ao exercício pleno desses direitos, entre os quais podemos mencionar os tabus e preconceitos que cercam temas como sexualidade, gênero, saúde



sexual e saúde reprodutiva e que têm como base o enfoque prioritário de aspectos biológicos ou biomédicos. A ênfase, portanto, é na função reprodutiva do exercício da sexualidade, ou seja, a procriação e a regulação da fertilidade, resultando na manutenção desigualdade de gênero (Margarita DÍAZ, Francisco CABRAL & Leandro SANTOS, 2004, p. 7).

Margarita Díaz e Francisco Cabral definem gênero como “relações sociais de poder entre homens e mulheres resultantes de uma construção social do papel do homem e da mulher derivadas das diferenças sexuais” (Margarita DÍAZ; Francisco CABRAL, 1999, p. 1). Assim, pode-se afirmar que “o que define o gênero é a ação simbólica coletiva. Mediante o processo de construção da ordem simbólica em uma sociedade fabricam-se as ideias do que devem ser os homens e as mulheres” (Marta LAMAS, 1999, p. 158)¹.

Portanto, as diferenças sexuais entre homens e mulheres marcam as desigualdades sociais, e estas por sua vez definem significados, valores e espaços diferentes para um e outro. Porém, desde a perspectiva de gênero, não existem atividades, tarefas, funções ou espaços que sejam “naturalmente” masculinos ou femininos e sim uma divisão entre mulheres e homens, que é determinada pelas diferenças biológicas e reforçada por questões sociais e culturais (Lilia RODRIGUEZ, 2015, p. 5). Essas desigualdades se manifestam em diferentes eixos, como apontam Margarita Díaz et al. (Margarita DÍAZ, 2004, p. 7-8):

Essa concepção baseada na diferenciação biológica dos sexos masculino e feminino determinou não somente os papéis sociais masculinos e femininos, mas um controle e opressão maior sobre a mulher, seu corpo e sua sexualidade, onde à mulher coube assumir todas as tarefas vinculadas à reprodução, que vão além dos eventos biológicos de gestação e amamentação, ou seja, ela teve que assumir os afazeres da casa e seus correlatos, e o cuidado dos filhos. (Margarita DÍAZ et al., 2004, p. 7-8)

¹ “Lo que define al género es la acción simbólica colectiva. Mediante el proceso de deconstrucción del orden simbólico en una sociedad se fabrican las ideas de lo que deben ser los hombres y las mujeres.”



Então, por força das desigualdades de gênero, são atribuídos às mulheres e aos homens determinados papéis sociais os quais, por sua vez, significam maior controle e opressão sobre a mulher. Por exemplo, à mulher cabe a função biológica de engravidar e dar à luz, mas a ela é atribuído o papel social de assumir todos os cuidados com a criança, como trocar fraldas, levar no pediatra, etc. No campo da reprodução, a mulher é a responsável pela anticoncepção; é ela que tem que se preocupar com o uso de pílulas, injeções, implantes ou DIU e, muitas vezes, precisa tentar negociar com seu parceiro o uso do preservativo. Por ser mulher, foi determinado pela sociedade que ela é a responsável pelas tarefas domésticas limitando suas possibilidades de estudar ou trabalhar; mesmo quando ela trabalha, sobre ela recai a dupla ou tripla jornada. No âmbito público, são poucas as mulheres que detêm cargos públicos, alijando-as dos processos decisórios. Na atual legislatura nacional, por exemplo, a participação de mulheres é de apenas 17,7% na Câmara dos Deputados e 16% no Senado (Jamil CHADE, 2023).

Conseqüentemente, por força dessas desigualdades entre homens e mulheres, a mulher tem menos poder nas tomadas de decisões, inclusive sobre suas escolhas pessoais e sobre seu próprio corpo, colocando-a em uma posição subalterna, de inferioridade e que, na prática, muitas vezes a impede de exercer o direito à autonomia corporal. O Fundo de População das Nações Unidas (UNFPA, em inglês) explica que autonomia corporal significa ter “o poder e a capacidade de fazer escolhas, sem medo de violência ou de que outra pessoa decida por nós. Significa ser capaz de decidir se, quando ou com quem ter uma relação sexual...” (UNITED NATIONS POPULATION FUND, 2021, p. 7). Portanto, exercer o direito à autonomia corporal significa, inclusive, dizer não a uma relação sexual, independentemente de quem seja o/a parceiro/a, sendo a violação desse direito um importante marcador das desigualdades de gênero.

Em uma sociedade permeada pelas desigualdades de gênero e impactada pelas conseqüências dessas desigualdades, é bastante oportuna a apresentação da perspectiva do *Buddhadharma*² a respeito dos direitos das mulheres, especialmente no que diz respeito à conduta sexual. Deste modo, as próximas seções apresentarão o contexto social indiano no

² A palavra vem do sânscrito, que significa ensinamentos do *Buddha*.



qual se estabeleceu a doutrina budista e como, diante desse contexto, o *Buddha* histórico desenvolveu ensinamentos extremamente relevantes para a promoção da igualdade de gênero na atualidade.

4. A AUTONOMIA CORPORAL DA MULHER NA PERSPECTIVA DO BUDDHADHARMA

Nesta seção faremos uma exposição do ensinamento sobre a conduta sexual no Buddhadharmā no que se refere ao consentimento da mulher para ter relações sexuais, que acreditamos ter uma correspondência muito próxima com o conceito de autonomia corporal da mulher na contemporaneidade. Para facilitar o entendimento dessa relação, iniciaremos com uma breve apresentação do contexto social e do papel da mulher na época em que viveu o *Buddha* histórico bem como a participação das mulheres nas comunidades budistas iniciais. Em seguida, abordaremos o ensinamento sobre a conduta sexual errônea, especificamente os momentos inapropriados para as relações sexuais com uma mulher, segundo a exposição de Je Tsongkhapa na obra *Lamrim Chenmo*.

4.1. O Buddha histórico e a promoção da igualdade

Por volta do século V a.C., os sistemas social e religioso eram regulados pelos textos védicos, os *Vedas*. Entre esses, o texto mais importante na definição de normas sociais, bem como das punições correspondentes ao não cumprimento dessas normas, era o *Manusmṛiti*. Trata-se de um código de normas, que deveria ser obedecido porque supostamente teria sido ditado diretamente por Manu, filho de Brahman, a principal divindade da época (Patricia PALAZZO TSAI, 2022, p. 53). Portanto, o texto era considerado uma revelação divina, o que causou um impacto muito profundo na estrutura social indiana, principalmente com relação ao papel da mulher naquela sociedade, que se mantém até os dias de hoje.

O *Manusmṛiti* dividia a sociedade indiana em quatro *varṇas*, ou classes, e essa divisão tinha como justificativa a manutenção da harmonia do universo (Patricia PALAZZO TSAI, 2022, p. 56). Tal divisão em classes



era determinada pela manutenção de diferentes graus de privilégios, definidos segundo a classe. Assim, a classe detentora de maiores privilégios, a classe superior, era a brâmane, dos sacerdotes, seguida da classe guerreira (*Ksatriya*), depois a dos comerciantes e agricultores (*Vaisya*) e, no final, da escala, os escravos (*Sûdras*), que tinham como única função servir as demais classes com humildade (Patricia PALAZZO TSAI, 2022, p. 57-58). Essa estrutura de classes tem tido certa flexibilização, porém ainda é mantida com algumas variações até os dias de hoje na Índia, sendo uma das causas das graves situações de desigualdades e inequidades no país (BBC, 2019).

Com relação especificamente ao papel da mulher daquele tempo, o *Manusmṛiti* estabeleceu que esta deveria ter o papel de servir: a família, o marido, os pais, os filhos. Não era admitido à mulher nenhum papel fora do lar. Além de não ter nenhum papel fora de casa, a mulher era sempre controlada pelo homem, quem quer que este fosse, marido, pai ou filho, que determinava o que ela podia ou não podia fazer (Patrick OLIVELLE, 2005, p. 146). As mulheres casadas tinham o dever de obedecer ao marido, com atitude de “venerá-lo como um deus” e de manterem-se celibatárias na viuvez; o inverso não era norma, ou seja, ao viúvo era permitido casar-se novamente (Patrick OLIVELLE, 2005, p. 32, 146 e 147).

Havia regras para a escolha da esposa, que deveria ser da mesma classe e possuir características físicas satisfatórias. O casamento entre classes era permitido, mas ao casar-se com uma mulher de classe inferior, o homem era rebaixado para a classe à qual pertencia a esposa (Patrick OLIVELLE, 2005, p. 108 e 109). Era comum o casamento antes da puberdade da mulher com homens muito mais velhos. A poligamia masculina era uma norma (Nirvana FRANÇA, 2020, p. 24 e 25). A possibilidade de divórcio existia, mas, quando isso ocorria, a mulher tornava-se um problema para a família porque, ao casar-se, ela deixava de pertencer ao pai ou irmãos e passava a “pertencer” à família do marido (Nirvana FRANÇA, 2020, p. 38).

A Índia antiga na época do *Buddha* era, portanto, uma sociedade extremamente hierárquica, patriarcal, na qual a mulher era oprimida, coisificada, degradada, sem qualquer direito, e tutelada por homens ao longo de toda a sua vida. E como o *Buddha* histórico instituiu as comuni-



dades monásticas naquela realidade social? Ao instituir as comunidades monásticas, as *saṅghas*, uma das primeiras medidas que foram adotadas foi a de afastar-se completamente do sistema védico:

O *Buddha* ensinou a todos que o procuravam sem distinção: homens, mulheres, comerciantes ricos, servos, brâmanes, artesãos, ascetas, reis e cortesãs, e fez questão de insistir que a as classes sociais às quais pertenciam antes eram irrelevantes para a posição dos indivíduos na *Sangha*. Ele também exortou seus discípulos a ensinar nas línguas locais ou dialetos de seus ouvintes (Peter HARVEY 2013, p. 25)

Na prática, isso significou que o *Buddha* acolheu e ensinou em sua comunidade todos e todas que chegavam até ele, em absoluta condição de igualdade³. Não havia nenhum tipo de distinção, seja por gênero, condição social, grau de instrução, etc. Ricos e pobres, pessoas de diferentes classes, homens e mulheres, todos eram iguais, tratados da mesma forma. Entretanto, por que o *Buddha* adotou essa posição tão oposta ao sistema religioso, político, social e cultural da sua época? Aprofundarmos nessa discussão extrapola os limites do recorte que propusemos neste artigo, mas é oportuno trazer alguma luz a este ponto.

Na época do *Buddha*, como já mencionado, o sistema religioso predominante na Índia era o sistema védico. De acordo com esse sistema, o ser é uma partícula divina, *ātman*, emanada a partir de um deus gerador de todas as coisas (*Brahman*). Essa partícula, à medida que adquire conhecimento, torna-se pura e pode retornar a *Brahman*; a purificação ocorre a partir das ações que elas praticam nessa vida, o *karma*. Uma das consequências do *karma*, ainda de acordo com esse sistema, é o tipo de renascimento; sendo assim, a classe onde a pessoa nasce e o fato de nascer homem ou mulher são resultado do *karma* acumulado. Novamente, segundo esse sistema, nascer mulher é considerado um mau *karma* e, por esse motivo, a mulher era considerada como um ser

³ É importante frisar que a questão de igualdade de gênero e a dissolução das castas faz parte para as tradições budistas da noção de equanimidade, *upekṣā*, e não de igualdade propriamente dita, tal qual conhecemos no que se cunhou chamar Ocidente. Essa distinção é importante de ser feita, uma vez que a palavra igualdade utilizada aqui deve ser compreendida como equanimidade.



sem essência divina e tratada como um ser inferior, que deveria ser propriedade de alguém (Nirvana FRANÇA, 2020, p. 49).

A visão filosófica do *Buddha* foi de rompimento com a ideia de *âtman*, que foi substituída pela interdependência, *pratīyasamutpāda*, e da noção de *karma* como destino imutável pela noção de atividade ou ação – virtuosa ou não-virtuosa – da qual resultarão os efeitos correspondentes. Desse modo, o *Buddha* desconstruiu a noção de *varṇas* e de discriminação de gênero o que, sem dúvida nenhuma, estimulou o interesse das mulheres para apoiar e para ingressar na comunidade budista (Nirvana FRANÇA 2020, p. 49).

A presença de mulheres leigas na *saṃgha* é reportada desde o início da instituição da comunidade, quando esta era formada pelo *Buddha* junto com cinco monges. A mãe e a esposa de um jovem que havia ingressado na comunidade monástica procuraram o *Buddha* para que este convencesse o jovem monge a voltar para casa; entretanto, ao ouvir os ensinamentos, elas pediram e foram aceitas pelo *Buddha* como ajudantes (*upāsikas*), após fazerem os compromissos da libertação individual, os votos *prātimokṣa*⁴ (Plinio Marcos TSAI, 2017, p. 154).

Posteriormente, o *Buddha* instituiu o monasticismo feminino; a comunidade feminina foi iniciada por sua madrasta, Mahāprajāpatī, junto com quinhentas mulheres. Ao longo da história das tradições budistas há muitos exemplos de luta por essa igualdade de gênero – entendida como equanimidade – o que ocorre até os dias de hoje com a celeuma da ordenação plena feminina em alguns países e tradições do código monástico, *Vinaya*. Todavia, também há contribuições para o processo de efetiva equanimidade entre homens e mulheres, através de categorias de ensinamentos como os da *Prajñāpāramitā*, ligados à discussão da *sūnyatā*, o vazio de existência inerente dos fenômenos, bem como os referentes ao *Tathāgatagarbha*, que é o potencial para o completo despertar, ou natureza de *Buddha*, entre outros mais⁵.

⁴ O termo pode ser traduzido como libertação individual. Os compromissos de libertação individual são os cinco votos para ingresso na comunidade de praticantes: não matar, não roubar, não mentir, não usar intoxicantes ou bebidas alcoólicas e não ter conduta sexual afluiva (Plinio Marcos TSAI, 2017, p. 154)

⁵ A inserção de mulheres na comunidade monástica não foi um processo rápido nem fácil. E assim foi não porque o *Buddha* não queria, mas porque a presença de mulheres



4.2. *Je Tsongkhapa e consentimento*

A tradição budista indiana foi a base para uma importante obra do budismo tibetano, o *Lamrim Chenmo* de Je Tsongkhapa (1357-1419), fundador da escola Geluk do budismo tibetano (2020, p. 14).⁶

Os ensinamentos da obra são apresentados segundo a estrutura do desenvolvimento gradual e progressivo do caminho budista. Já no escopo inicial do desenvolvimento espiritual do praticante são ensinadas as dez ações não-virtuosas (*daśa-akuśāla-karmapatha*). As dez ações não-virtuosas têm como base as condutas ensinadas pelo *Buddha* como condutas de corpo, fala e mente que devem ser abandonadas, e as dez ações virtuosas, como contraposição às não-virtuosas, são as condutas que devem ser adotadas pelo praticante desde o início do caminho para a libertação.⁷

Uma das ações não-virtuosas é a conduta sexual aflagrada, para as quais Je Tsongkhapa estabelece quatro bases⁸: uma pessoa com quem você não pode ter intercurso sexual, partes inapropriadas do corpo, lugares inapropriados e períodos inapropriados (Lobsang Dragpa Je TSONGKHAPA, 2020, p. 245). Vamos nos deter na base “períodos inapropriados” para apresentar o ensinamento de Tsongkhapa que se relaciona com o tema deste artigo, o consentimento da mulher, como expressão de autonomia corporal da mulher e de um direito sexual e reprodutivo.

Je Tsongkhapa, citando o *Dasākuśāla-karma-patha-nirdeśa*, do mestre Aśvaghoṣa, afirma:

na comunidade monástica exigiria tempo e meios para convencer as pessoas da igualdade das mulheres. Por este motivo, ao ingressar na comunidade as mulheres passaram por um período probatório de três anos, após o qual o *Buddha* anunciou a total igualdade das monjas perante os monges. Ainda assim, na administração da comunidade, o conselho das mulheres manteve-se sob a supervisão do conselho dos homens, apesar de todas as tentativas do *Buddha* para estabelecer a igualdade total (Plínio Marcos TSAI, 2017, p. 262-264).

⁶ A obra *Lamrim Chenmo* foi traduzida ao português e publicada por Plínio Marcos Tsai em 2020.

⁷ As dez ações não-virtuosas são: matar, furtar/roubar, conduta sexual errônea, mentir, discurso divisor, discurso ofensivo, discurso sem sentido virtuoso, cobiça, maldade e visões errôneas (Lobsang Dragpa Je TSONGKHAPA, 2020, p. 241-258)

⁸ A base é o objeto da ação no sentido de pessoa ou coisa para a qual a ação é dirigida (Lobsang Dragpa Je TSONGKHAPA, 2020, p. 242).



Neste caso, períodos inapropriados são quando
Uma mulher está menstruando, grávida,
Com um filho recém-nascido, não está com vontade,
Está sentindo dor ou está infeliz etc.
Ou está mantendo até mesmo uma oitava parte dos votos de um dia.
(Lobsang Dragpa Je TSONGKHAPA, 2020, p. 247)

Os períodos inapropriados, descritos no excerto acima, são inapropriados a partir da perspectiva masculina, ou seja, são momentos nos quais não é apropriado um homem ter relações sexuais com uma mulher; a mulher é o objeto da ação. Todavia, Geshe Lhundub Sopa (2004, p. 73) destaca que a recomendação é a mesma, tanto para homens quanto para mulheres. E, neste caso, Je Tsongkhapa nos ensina que o homem deve respeitar os tempos inapropriados de uma mulher, que são a menstruação, a gravidez, o pós-parto, ou quando ela não tem vontade, sente dor ou está infeliz, ou quando está mantendo os votos de um dia⁹. O ensinamento é explícito, no sentido de reservar à mulher o direito de não ter relações sexuais se assim o desejar (se não tem vontade, está com dor, ou está infeliz). Ademais, Je Tsongkhapa ainda acrescenta que o consentimento da mulher inclui tanto o cônjuge quanto qualquer outra pessoa (Lobsang Dragpa Je TSONGKHAPA, 2020, p. 247-248).

Portanto, para o *Buddhadharma* da tradição Mahāyāna Geluk, é reservado à mulher o consentimento para ter ou não ter relações sexuais, inclusive com o parceiro conjugal. O princípio subjacente tanto à conduta sexual afitiva, e que também perpassa todas as demais dez ações não-virtuosas, é o fato de que são ações que prejudicam os outros (Geshe Lhundub SOPA, 2005, p. 77).

⁹ Os votos de um dia são os votos *Upavāsa*, durante o qual leigos tomam os votos de um monge ou monja iniciante durante um dia. Os votos de um dia são: não matar, não pegar aquilo que não foi dado, não realizar uma ação sexual inapropriada, não usar de falsidade nos discursos, não consumir intoxicantes, não se alimentar depois do meio-dia, não assistir a danças, cantos e peças, não adornar a si mesmo com perfumes, flores e joias, não dormir em camas elevadas e não receber ouro ou prata (Plínio Marcos TSAI, 2019, p. 66)



Soma-se a isso o fato de que dentre os preceitos prescritivos de refúgio¹⁰, também presentes no *Mahāparinirvāṇasūtra*, há expressa menção de abandonar a maldade e prejudicar os seres sencientes (Lobsang Dragpa Je TSONGKHAPA, 2020, p. 195). As dez ações não-virtuosas, bem como toda e qualquer ação que prejudique os seres sencientes seriam uma violação ao preceito de refúgio em questão. Por fim, é possível de compreender o comentário de Tsongkhapa sobre a conduta sexual aflitiva não apenas como um ensinamento teórico e sem finalidade prática, mas que visava efetivamente refrear condutas que violavam o direito sexual à autonomia corporal da mulher.

5. TRAZENDO AS CONTRIBUIÇÕES DO BUDDHADHARMA PARA A DISCUSSÃO E AVANÇO DOS DIREITOS SEXUAIS E REPRODUTIVOS EM NOSSO TEMPO

Dentro do recorte que apresentamos anteriormente os ensinamentos de Je Tsongkhapa sobre a autonomia corporal da mulher estão dentro do escopo das dez ações não-virtuosas, um conjunto de ações descritas e explicadas pelo *Buddha* às alunas e alunos que devem ser abandonadas. O aspecto central do abandono dessas não-virtudes é a proteção da disciplina ética (Skt. *śīla*) por meio do desenvolvimento de um senso de controle, com o objetivo de evitar ações que são prejudiciais para si mesmo e para o outro (que, neste caso, é a mulher) (Lobsang Dragpa Je TSONGKHAPA, 2020, p. 238-240). Assim, os praticantes são admoestados a não praticar relações sexuais em momentos que são inapropriados, que incluem quando a mulher “não está com vontade, ou sentindo dor, ou infeliz etc.”. E, neste ponto, Je Tsongkhapa ainda acrescenta que o consentimento da mulher inclui tanto o cônjuge quanto qualquer outra pessoa (Lobsang Dragpa Je TSONGKHAPA, 2020, p. 247-248).

Ao refletirmos sobre o princípio de equanimidade estabelecido pelo *Buddha* e mantido como central para todas as tradições budistas, como um mecanismo de ruptura completa da ordem social vigente na época, em que a mulher não poderia exercer autonomia sobre seu

¹⁰ Preceitos de refúgio são os preceitos tomados por aqueles que adentram a tradição budista efetivamente. Há uma lista detalhada sobre os tipos e categorias de refúgio no *Lamrim Chenmo* de Tsongkhapa.



próprio corpo e que ressoa até os dias atuais, em que ainda se discute autonomia da mulher, é impactante percebermos a natureza revolucionária desse ensinamento. E mesmo muitos séculos depois, mais especificamente entre os séculos XIV e XV, Je Tsongkhapa incluiu em sua obra um comentário aos ensinamentos do *Buddha* sobre essas dez ações não-virtuosas, trazendo um nível de detalhamento necessário – não apenas ao seu tempo, mas também para a atualidade – a respeito do consentimento da mulher para uma relação sexual.

De fato, o princípio norteador da equanimidade está presente em numerosas escrituras budistas, podendo ser utilizado como exemplo no *Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra* o diálogo sobre a natureza não inerentemente existente do ser do gênero masculino ou do gênero feminino, diálogo este ocorrido entre o Venerável Śāriputra, um dos discípulos mais próximos do *Buddha*, e uma deusa (Skt. *devī*). Esta passagem do *sūtra* diz o seguinte:

“O que deu errado?”, perguntou Śāriputra. “O que aconteceu com você?”

“O que você quer dizer com isso?”, respondeu a deusa.

“Bem, você é uma mulher!”, disse Śāriputra. “O que você fez em uma vida passada que a levou a renascer como mulher nesta vida?”

“Do que você está falando?”, disse a deusa, irritada. “Estou morando nesta casa há doze anos e nunca vi uma mulher!”

Os chamados “homem”, “mulher” e “gênero”, disse ela, são tão não-existentes quanto a magia de um mágico. Ou um reflexo da lua na água, que pode parecer claro e completo, mas não tem uma natureza inerentemente existente. Em seguida, ela continua falando sobre como é errado pensar em termos de gênero e não consegue entender por que Śāriputra é tão obcecado por isso. Para mostrar seu ponto de vista, ela magicamente troca de lugar com Śāriputra. Em um instante, ele se encontra no corpo dela e ela no dele.

“Há algo errado?”, ela perguntou.

“Bem, sem dúvida eu pareço muito estranho!”, respondeu Śāriputra.

“Mas, fora isso, ser uma mulher não é muito diferente de ser um homem!”

Eles agora falam sobre como as aparências são ilusórias.

“O que faz você pensar que eu sou um homem? É porque você me viu em um corpo de homem por algumas décadas? Essa é o único motivo? Se for, é um motivo patético”. E o mesmo argumento é apli-



cado ao motivo que nos faz pensar que uma mulher é uma mulher. Por fim, os dois têm outra mudança mágica de sexo e retornam às suas formas anteriores.

“Então, onde está sua forma feminina agora?”, perguntou a deusa. “Ela não existe mais”, respondeu Śāriputra, e eles discutiram o que significa “não existe mais”. Como não existe algo como um gênero verdadeiramente existente, disseram, pode mudar uma vez, quanto mais duas vezes (RINPOCHE, D.K. trad THURMAN, R. 2017, p. 68-70).¹¹

O diálogo acima traz uma dimensão rica para a discussão sobre gênero, não como uma categoria hermética e hierárquica, mas sim como algo que é construção humana, e passível de mudança. Essa visão budista de gênero é possível de dialogar com o que Judith Butler elabora em termos de gênero como performance (Judith BUTLER, 1988, p. 519). A hierarquização e imposição de limites fechados para a categorização e consideração de gênero é algo contrário à ideia de *śūnyatā*, o vazio de existência inerente. É esse vazio que possibilita não apenas entender melhor a realidade que nos cerca, mas especialmente leva à equani-

11 Original: “What went wrong?” asked Śāriputra. “What happened to you?”

“What do you mean?” replied the goddess.

“Well, you’re a woman!” said Śāriputra. “What did you do in a past life that caused you to be reborn as a woman in this one?”

“What are you talking about?” said the goddess, irritated. “I’ve been living in this house for twelve years and I’ve never even seen a woman!” So-called ‘man’, ‘woman’ and ‘gender’, she said, are as non-existent as a magician’s magic. Or a reflection of the moon in water, which may look clear and complete, but has no inherently existing nature. She then goes on and on about how wrong it is to think in terms of gender, and cannot understand why Śāriputra is so obsessed by it. To make her point, she magically changes places with Śāriputra. In an instant, he finds himself in her body, and she in his.

“Is anything wrong?” she asked.

“Well, I, I certainly look very strange!” replied Śāriputra. “But apart from that, being a woman isn’t much different to being a man!”

They now talk about how appearances are deceptive.

“What makes you think I am a man? Because you saw me in a man’s body for a few decades? Is that your only reason? If it is, it’s a pathetic reason.” And the same argument is applied to why we think a woman is a woman.

Eventually they both have another magical sex-change and return to their previous forms.

“So, where is your female form now?” asked the goddess.

“It is no more,” replied Śāriputra, and they discuss what is meant by ‘no more’. As there is no such thing as truly existing gender, they said, how can it change once, let alone twice.



midade e aos objetivos de igualdade de gênero que são objetivos não apenas das instituições seculares, mas também dos grupos religiosos e adeptos de tradições.

Além do mais, ainda que o texto citado não seja exatamente do período do *Buddha* histórico, é atribuída a sua composição ao ano 100 d.C. (Lin HENG, 2015, p. 21), e reflete os ensinamentos do fundador da tradição, situado há 2.500 anos atrás, e que vem a ser discutido posteriormente apenas em 1848, com a primeira Convenção pelos Direitos das Mulheres, e ainda mais adiante com a celebração – pela primeira vez – do Dia Internacional da Mulher, em 8 de março de 1911 (UNITED NATIONS WOMEN, 2020).

Há muitas possibilidades de diálogo entre tradições religiosas sobre o tema, mas também entre as instituições e as tradições, com a cautela devida ao recrudescimento de fundamentalismos e conservadorismos de tradições religiosas cristãs (e também não-cristãs) não apenas no Brasil, mas em diversas outras regiões do mundo (Lilian SALES, 2021, p. 1). De fato, uma oposição mais organizada e vigorosa à igualdade de gênero e ao ativismo pelos direitos das mulheres vem surgindo em todo o mundo, alinhando os grupos religiosos mais conservadores a grupos populistas, nacionalistas, grupos de direitos de homens e movimentos de ideologia antigênero (UNITED NATIONS POPULATION FUND 2021, p. 121). Entretanto, como destaca Mary Hunt (2007, p. 40), “a análise dos direitos das mulheres, especialmente da justiça reprodutiva das mulheres enquanto direitos humanos, é mais necessária do que nunca quando a crescente globalização, o fundamentalismo religioso e a concentração de riqueza nas mãos de poucos moldam a vida de mulheres em todo o mundo” (Mary HUNT, 2007, p. 40).

Portanto, os ensinamentos sobre a autonomia corporal da mulher no sistema budista abrem uma relevante oportunidade de debate sobre a autonomia corporal e o empoderamento da mulher, para que novas e positivas abordagens voltadas a minorar o sofrimento da mulher em situação de violência possam ser recomendadas. Essa discussão é extremamente necessária com grupos de mulheres, instituições públicas e privadas, religiosas ou não, que atuam pelos direitos das mulheres e, também, como profissionais de saúde, que são os profissionais que se



encontram na linha de frente da abordagem de mulheres vítimas de violência sexual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde o início da estruturação do sistema budista, o *Buddha* histórico promoveu a igualdade entre homens e mulheres e afirmou os ensinamentos sobre as dez ações não-virtuosas de corpo, fala e mente, que devem ser abandonadas por todos e todas os/as praticantes. Séculos mais adiante, Je Tsongkhapa, ao compilar esses ensinamentos na obra *Lamrim Chenmo* e adentrando a lista de ações não-virtuosas de corpo, explicou sobre a conduta sexual errônea. Nesta seção é que vem a descrever quais são os momentos inapropriados para o intercursos sexual.

Mais especificamente, e objeto do presente artigo, é a explanação sobre a ausência de vontade da mulher para o ato, ou se ela sente dor ou está infeliz, que para a tradição Geluk é considerado um momento inapropriado, segundo anteriormente analisado. Ademais, outro possível objetivo para Je Tsongkhapa se referir a estes momentos como inapropriados seria por considerar a importância de refrear condutas sexuais que prejudiquem a/o outra/o ou que causem qualquer sofrimento. Além disso, a posição de Tsongkhapa estaria de acordo com os preceitos de refúgio, notadamente o de abandonar a maldade e o prejudicar os seres vivos.

É de suma importância analisar os detalhes acerca do consentimento segundo as tradições budistas, e em especial para o presente artigo, através da obra de Je Tsongkhapa, pois há uma continuidade no sentido original das mudanças propostas pelo *Buddha* histórico, de forma a igualar mulheres e homens, e com isso possibilitar a abertura de caminhos para a discussão sobre autonomia não apenas do próprio corpo, mas também em todas as circunstâncias sociais.

Com respeito às contribuições do *Buddhadharma* para o debate sobre a igualdade de gênero, várias possibilidades podem ser exploradas e novos caminhos poderão ser trilhados como, por exemplo, a vertente da equanimidade ensinada pelo *Buddha*, abarcando não somente gênero, mas todas as outras dimensões humanas, como idade, condição social, grau de instrução, deficiências, etc. Outra possibilidade desafiadora de



estudo é considerar gênero não como uma categorização hierárquica, mas como um processo humano sujeito à mudança, permitindo uma análise à luz do vazio da existência inerente (Skt. *śūnyatā*), da interdependência (Skt. *pratīyasamutpāda*) entre todos os fenômenos.

A diminuição das desigualdades entre mulheres e homens é possível e muito necessária, uma vez que as lutas das mulheres pela igualdade de oportunidades e de direitos vai na mesma direção desses ensinamentos budistas, porque busca a harmonia, o respeito entre as pessoas e uma sociedade mais justa – e principalmente, menos ignorante e violenta.

Finalmente, apesar da volumosa quantidade de estudos, relatórios e recomendações sobre a violência contra a mulher, existem ainda lacunas que devem ser exploradas como, por exemplo, o fundamental papel de elementos religiosos como compaixão e ética na abordagem dos direitos das mulheres e, também, as possíveis combinações de esforços dos diferentes sistemas religiosos na promoção de discussões, recomendações e transformações de políticas públicas para as mulheres.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BBC. **What is India's Caste System?** BBC News, 19 jun. 2019. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/world-asia-india-35650616>. Acesso em 09 jul 2023.

BUTLER, Judith. Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. In: **Theatre Journal**, Volume. 40, No. 4: 519-531, 1988.

CABRAL, Francisco.; DÍAZ, Margarita. Relações de gênero. In: **Cadernos afetividade e sexualidade na educação: um novo olhar**. Belo Horizonte: Gráfica e Editora Rona Ltda, 1998. p. 142–150.

CHADE, Jamil. **Contra aborto, Brasil veta direitos reprodutivos e sexuais em texto da ONU**. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/colunas/jamil-chade/2022/06/22/contraborto-brasil-veta-direitos-reprodutivos-e-sexuais-em-texto-da-onu.htm>>. Acesso em: 09 jul 2023.

CHADE, Jamil. **Presença de mulheres no Congresso brasileiro é inferior à média mundial**. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/colunas/jamil-chade/2023/03/03/presenca-de-mulheres-no-congresso-brasileiro-e-inferior-a-media-mundial.htm#:~:text=De%20acordo%20com%20os%20dados>>. Acesso em: 09 jul 2023.

DÍAZ, Margarita.; CABRAL, Francisco.; SANTOS, Leandro. Os direitos sexuais e reprodutivos. In: **Afinal, que paz queremos?** Lavras: UFLA, 2004. p. 45–70.

FORUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA; DATAFOLHA. **Visível e invisível: A vitimização de mulheres no Brasil**. Disponível em: <<https://forumseguranca.org.br/>>



publicacoes_posts/visivel-e-invisivel-a-vitimizacao-de-mulheres-no-brasil-4a-edicao/>. Acesso em: 09 jul 2023.

FRANÇA, Nirvana de Oliveira Moraes Galvão de França. **Gurudharmas: Processo de construção e corrupção do cânon referente às obrigações de monjas budistas iniciantes.** 159p. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 2020.

FUNDO DE POPULAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (UNFPA). **Situação da População Mundial 2021.** Meu corpo me pertence. Reivindicando o direito à autonomia e à autodeterminação. Brasília: UNFPA, 2021.

HARVEY, Peter. **An introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices.** New York: Cambridge, 2013.

HENG, Lin. **An Analytical Study of Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra.** Dissertação para obtenção de título de Master of Arts in Sanskrit Studies. Silpakorn University, Tailândia, 2015.

HUNT, Mary. O Direito Humano à Justiça Reprodutiva: Uma Perspectiva Feminista Teo-Ética. **Mandrágora**, volume. 13, n. 13, p. 39–44, 31 dez. 2007.

LAMAS, Marta. Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género. **Papeles de Población**, volume 5, n. 21, p. 147–178, 1999.

MEDJUCK, Sheva. Ethnicity and Feminism: Two Solitudes? **Atlantis**, volume 15, n. 2, 1990.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Ministério da Saúde representa Brasil em audiência da Comissão Interamericana de Direitos Humanos e fala sobre direitos reprodutivos.** Disponível em: <<https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/noticias/2023/marco/ministerio-da-saude-representa-brasil-em-audiencia-da-comissao-interamericana-de-direitos-humanos-e-fala-sobre-direitos-reprodutivos>>. Acesso em: 09 jul 2023.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. SECRETARIA DE ATENÇÃO À SAÚDE. DEPARTAMENTO DE AÇÕES PROGRAMÁTICAS ESTRATÉGICAS. ÁREA TÉCNICA DE SAÚDE DA MULHER. **Direitos Sexuais e Direitos Reprodutivos: uma prioridade do governo.** 24p. Brasília: Ministério da Saúde, 2005.

NAÇÕES UNIDAS BRASIL. **Objetivos de Desenvolvimento Sustentável | As Nações Unidas no Brasil.** Disponível em: <<https://brasil.un.org/pt-br/sdgs>>. Acesso em 09 jul 2023.

OLIVELLE, P. **Manu's Code of Law.** New York: Oxford University Press, 2005.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **Saúde sexual, direitos humanos e a lei.** Tradução: Daniel CANAVESE & Maurício POLIDORO. 88 p. Porto Alegre: UFRGS, 2020.

PALAZZO TSAI, Patricia Guernelli. **Responsabilidade Universal: Dialogando Dalai Lama e Direitos Humanos.** Valinhos: BUDA, 2022.

PLANNED PARENTHOOD. Pill History FactSheet. Birth Control – History of the Pill Birth Control. Disponível em: https://www.plannedparenthood.org/files/1514/3518/7100/Pill_History_FactSheet.pdf. Acesso em 09 jul 2023.



RINPOCHE, Dzongsar Khyentse. **The Sūtra of the Teaching of Vimalakīti**. Tradução: Robert A.F. THURMAN. 84000: Translating the Words of the Buddha, 2017.

RODRÍGUEZ, Lilia. **Derechos sexuales y reproductivos en el marco de los derechos humanos**. Disponível em: <<https://redinterquorum.org/dsr/wp-content/uploads/sites/2/2021/03/2-Derechos-sexuales-y-reproductivos-en-el-marco-de-los-derechos-humanos.pdf>>. Acesso em 09 jul 2023.

SALES, Lilian. O Ativismo Católico: Bioética, Direitos Reprodutivos e Gênero. **Revista Estudos Feministas**, volume 29, n. 3, 2021.

SARDENBERG, Cecília. M. B. Gênero, religião e (des) empoderamento de mulheres: o caso de plataforma, Bahia. In: ROSADO, Maria José. **Gênero, Feminismo e Religião**. Sobre um campo em construção. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

SOPA, Geshe Lhundup. **Steps on the Path to Enlightenment: A Commentary on Tsongkhapa's Lamrim Chenmo**. Volume 2: Karma. Boston: Wisdom Publications, 2005.

TSAI, Plínio Marcos. **Meditações**. A vida do Buddha. Valinhos: ATG, 2017.

TSONGKHAPA, Lobsang Dragpa Je. **Lamrim Chenmo Vol. I**. Tradução: Plinio Marcos TSAI. Valinhos: BUDA, 2020.

TSONGKHAPA, Lobsang Dragpa Je. **Lamrim Chenmo Vol. II**. Tradução: Plinio Marcos TSAI. Valinhos: BUDA, 2020.

UNITED NATIONS WOMEN. **Timeline: Women of the world, unite!** Disponível em: <https://interactive.unwomen.org/multimedia/timeline/womenunite/en/index.html?gclid=EAlaIqobChMIzNm12u2BgAMV7U9lAB3tWwJ3EAAYASAAEgKQ3fD_BwE#>. Acesso em: 9 jul. 2023.

Submetido em: 17-7-2023

Aceito em: 16-11-2023