O Extremo Não Violência no Budismo Engajado

Maximiliano Augusto Sawaya*

Resumo

Os movimentos sociais budistas, conhecidos como Budismo Socialmente Engajado, têm como um de seus princípios a não violência. É defendido que Buddha era contra qualquer forma de violência e em qualquer circunstância e que esse princípio está presente em seus ensinamentos que servem como base para esses movimentos. Entretanto, o cenário é muito mais vasto e complexo, tornando tal afirmação insustentável quando defendida de forma geral. Esse texto tem como objetivo iniciar uma reflexão a respeito da não violência no budismo, tendo como referência a prática de não violência do Budismo Engajado, relacionando com a flexibilização ética e moral presente na tradição Universalista (*Mahayana*), tanto em seu subsistema das "superações" (*Paramitayana*) quanto no "indestrutivista" (*Vajrayana*).

Palavras-chave: Não Violência; Budismo Engajado; Ética *Mahayana*.

The Extreme Nonviolence in Engaged Buddhism

Abstract

Buddhist social movements, known as Socially Engaged Buddhism, have non-violence as one of their principles. It is argued that Buddha was against any form of violence and under any circums-

* https://orcid.org/0000-0001-7445-6770. Universidade Metodista de São Paulo. Cursando mestrado em Ciências das Religiões na Universidade Metodista de São Bernardo dos Campos, na linha de pesquisa de: Linguagens da Religião. maxsawaya@gmail.com

tances and that this principle is present in his teachings that serve as the basis for these movements. However, the scenario is much broader and more complex, making this statement untenable when defended in general. This text aims to initiate a reflection on non-violence in Buddhism, having as reference the practice of non-violence of Engaged Buddhism, relating with the ethical and moral flexibility present in the Universalist tradition (Mahayana), both in its subsystem of "overcoming" (Paramitayana) and in the "indestructivist" (Vajrayana).
Keywords: No violence; Engaged Buddhism; ethic; Mahayana

Introdução

O Budismo Engajado é um termo geral para movimentos sociais budistas diversificados que vem crescendo nos últimos anos, com figuras proeminentes como o vietnamita Thich Nhat Hanh, o srilankês Sarvodaya Shramadana, o tailandês Nan Sutasilo, o tibetano XIV Dalai Lama, o dalit indiano Ambedkar, chegando até suas representações ocidentais tanto na figura do professor norte-americano da escola Zen, Bernie Glassman, quanto nas instituições como o Instituto Naropa e a Irmandade da Paz Budista (KING, 2007). O termo foi cunhado pelo próprio Tich Nhat Hanh em 1963, tornando-se popular na década de 1980 como "Budismo Socialmente Engajado", remetendo a movimentos budistas envolvidos em tentar solucionar problemas sociais (SINGH, 2016, p. 71).

Por mais que muitas de suas ações e projetos se diferenciem entre um movimento e outro, mostrando uma diversificação necessária de acordo com os contextos de cada um deles, há uma defesa geral pela não violência em qualquer situação, tornando-a injustificável. Atitude essa muito mais inspirada no movimento de Mahatma Gandhi pela independência da Índia e por um modelo de budismo totalmente pacifista impulsionado por professores tibetanos na sociedade norte-americana e pelo movimento liderado pelo XIV Dalai Lama. Modelo esse que não condiz com o histórico da relação do budismo com o militarismo no oriente (TSAI, 2019, p. 56) e nem com o desenvolvimento de artes marciais com fundamentos budistas (SHAHAR, 2011).

Esses dois modelos – tanto o inspirado por Gandhi, quanto o impulsionado pelos professores tibetanos na América do Norte – explicaria, de certa maneira, a construção de um pacifismo extremo (por considerar qualquer tipo de violência injustificada) no Budismo Engajado ocidental, mas não naqueles que tem origens mais isoladas – mesmo que tenham ficado conhecidos posteriormente – como é o caso dos movimentos no Sri Lanka e na Tailândia. Desse modo, um dos questionamentos que surge é: seria possível legitimar a aparente contradição da não violência extrema e a relação que o budismo teve com o militarismo (no oriente) através dos ensinamentos do Buddha? O que leva a uma questão central sobre esse assunto: quais os parâmetros, no budismo, para refletir sobre os limites da violência e da não violência?

É a partir dessa questão que iniciaremos a reflexão presente nesse texto.

Contextualização

Para poder refletir melhor sobre isso, é necessário ter claro que não existe um único budismo, como às vezes parece aos olhos populares por questões midiáticas. O budismo é formado por diversas tradições e escolas que se proclamam como seguidoras dos ensinamentos do Buddha ou de novos Buddhas, como algumas escolas do budismo Tibetano e do budismo moderno japonês, transferindo a autoridade do Buddha histórico para seus fundadores. E mesmo aquelas mais "tradicionais", que focam na figura do Buddha Shakyamuni, ainda são bem diversas, tendo como divisões mais famosas o budismo Ancientista (*Theravada*), que tem como base o cânone pali, e o budismo Universalista (*Mahayana*), que tem como base o cânone sânscrito.

Mesmo que alguns autores, como Priyasen Singh (2016), defendam o *cânone pali* como sendo fontes mais próximas da autoridade do Buddha, se utilizando desses textos em pali para defender a presença do ideal Bodhisattva – o que inclui a não violência – no Budismo Engajado, isso não é aceito unanimemente no meio acadêmico. Sabe-se que o Buddha possivelmente tenha ensinado na língua prakti, também chamada de proto-sanscrito ou proto-pali, já que deu origem às duas. E que a tradição das Escolas Antigas – que ficaram conhecidas como

Hinayana – tinham o cânone em pali adotado pela escola Ancientista (*Theravada*), e o cânone em sânscrito adotado pela escola Absolutista (*Sarvastivada*), que serviu de base de análise e debates que desenvolveram as teorias da realidade (*abhidharma*) da tradição Universalista (TSAI, 2019, p. 27 e 28).

Ou seja, antes mesmo da cisão das duas, que formou a Comunidade dos Anciãos (*Sthavira*) e a Grande Comunidade (*Mahasamghika*), já havia os dois cânones: pali e sânscrito, advindos de uma língua anterior, impossibilitando tornar uma mais "correta" que a outra por ser mais próxima da fonte, o próprio Buddha Shakyamuni. Além disso, haviam diferenças entre os ensinamentos dados em comunidades distintas desde a época do Buddha, como está presente nos diversos códigos morais (*vinaya*) ensinados por ele (TSAI, 2019, p. 21-39).

Seria possível dizer, se fossemos analisar com base no texto *The Bodhisattva Ideal and Socially Engaged Buddhism* (SINGH, 2016), que o pacifismo extremo tem bases no cânone pali, estando relacionado às influências da escola Ancientista (*Theravada*), majoritariamente presente no Sri Lanka e na Tailândia. Mas isso não se sustenta frente a projetos sociais como o do monge tailandês Khru Bah, ex-lutador de Muay Thai, cujo objetivo era ajudar crianças órfãs, ensinando-as a disciplina moral da escola *Theravada* e a arte marcial que não deixou de praticar e nem de utilizar em determinadas situações, como é mostrado no documentário *The Buddha's Lost Children*[1]. Sendo assim, nem mesmo a escola Ancientista, do cânone pali, parece defender um pacifismo total, estando aberta a interpretações que possibilitam a utilização de certa violência em contextos específicos.

Entretanto, entrar na discussão a respeito da escola Ancientista e abordar o tema também na tradição Universalista, desviaria demais da proposta, sendo assim, essas informações servem como uma sinalização da diversidade de interpretações e pensamentos presente nas escolas budistas em relação a não violência. Voltamos o foco ao cânone sânscrito, adotado pela Grande Comunidade (*Mahasamghika*), da qual fez parte, além dos Absolutistas (*Sarvastivada*), a tradição Universalista (*Mahayana*). Ambas têm referencial mais próximo, possibilitando

[1] https://tricycle.org/trikedaily/buddhas-lost-children-and-tough-love-monk/

algumas comparações. É importante termos claro que a tradição Absolutista, constituída de diversas escolas, fazia parte das Escolas Antigas, diferente da tradição Universalista, mesmo que ambas pertençam a Grande Comunidade, após a cisão iniciada por Mahadeva, de datação incerta (TSAI, 2019, p. 21-34).

Um dos aspectos comuns que ambas as tradições tem, são os dez preceitos morais de um monge iniciante, ou oito preceitos de um dia para os leigos. Entretanto, esses preceitos se diferem em sua proibitiva. O que está como "não matar" para a tradição Absolutista, está como "é proibido sentir prazer ao matar" para a tradição Universalista. Mesmo que no sistema Absolutista pareça não ter abertura para exceções, não é o caso, já que os preceitos e códigos de disciplina moral – de qualquer uma das duas tradições – devem ser estudados por anos dentro de uma estrutura complexa que leva em consideração desde o objeto da ação, a intenção, planejamento etc, para que não sejam praticados de maneira a levar a dois erros extremos: o desleixo e o dogmatismo (TSAI, 2019, p. 66-69).

O que as tornam diferente em sua proibitiva então é a fonte base dos preceitos, que tem a ver com a teoria da realidade que a escola se embasa, já que existe uma relação entre a disciplina moral e o conhecimento da realidade. A estrutura da prática budista é constituída dos seguintes treinamentos: disciplina moral, meditação e conhecimento da realidade. Cada treino dando suporte ao outro, assim, podemos dizer de forma geral que a disciplina moral cria condições para o estudo e a meditação, a meditação melhora a concentração para os estudos e a atenção para a prática da disciplina moral e o conhecimento da realidade sustenta teoricamente as duas outras práticas (SHIM, 2001, p. 16).

Ainda assim, é possível afirmar que os códigos de disciplina moral têm a ver com a teoria da realidade desenvolvida e adotada pelas tradições. No caso da escola Absolutista, sua base teórica é o Sermão do Grande Fundamento, enquanto que as bases teóricas para as interpretações dos códigos de Disciplina Moral (*vinaya*) Universalistas são os Sutras da *Prajnaparamita*, que deram origem aos comentários posteriores, como o Grande Comentário ao Sermão de Vinte e Cinco Mil

Linhas da Perfeição de Sabedoria (*Mahaprajnaparamitasastra*) (TSAI, 2019, pp. 24-25 e 65-66).

Retomando o preceito de não matar (e toda sua extensão, que vai desde o ato de ferir fisicamente ao ato de tirar a vida de um ser senciente), enquanto a tradição Absolutista trabalha sob a perspectiva da execução da ação, a tradição Universalista trabalha sob a perspectiva da conclusão (se houve ou não regozijo ou arrependimento pela ação cometida). O regozijo, ou sentir prazer por uma ação, nos familiariza com a intenção e aflição envolvida nela. Dessa maneira, se ferimos alguém por distorção causada pelo ódio e sentimos prazer na ação, acabamos por fortalecer essa visão errônea em nossa mente. Em termos práticos, ambas evitam a ação aflitiva apontada nesse preceito, mas a primeira evita a própria ação física, enquanto a segunda busca evitar nossa familiarização com a aflição que nos leva a praticar a ação.

É o preceito de não matar que, segundo Sellie B. King, em seu artigo *Espiritualidade Budista Contemporânea e Ativismo Social*, e segundo Jae-Ryong Shim, no seu texto *Evil and Suffering in Buddhism*, embasa a prática de não violência do Budismo Engajado. Shim, em seu texto, apresenta a interpretação do ativista e teórico budista tailandês Sulak Sivaraksa, que estabelece o "não matar" de maneira mais ampla, incluindo a renúncia à produção e venda de armas e a não deixar as pessoas sem os meios adequados de sobrevivência, enquanto King define a não violência "determinada e radical" como a "expressão prática" do não-egoísmo e da compaixão (KING, 2007, p. 476; SHIM, 2001, p. 21).

Quando adotamos o preceito de modo a apenas evitar a ação em si, podemos nos direcionar para a não violência extrema defendida pelos movimentos do Budismo Engajado, tendo o evitar a familiaridade com as aflições como sendo uma aparente permissão moral pra ferir os outros, o que não é. Como o sistema Universalista trabalha com a perspectiva da intenção e da familiaridade com a aflição ou virtude envolvidas na ação, a flexibilização se dá nesse mesmo viés, se relacionando com a intensão compassiva e de amor-bondade equânimes (*mahakaruna* e *mahamaitri*), como pode ser visto no texto *Bodhisattva--samvara-vimsaka*, de Chandragomin, séc. VII d.C., sobre a disciplina moral (*sila*) dos Bodhisattvas: "Não há falhas nos pensamentos vir-

tuosos, e também não há falhas nas ações feitas por amor universal e grande compaixão" (CHANDRAGOMIN, 2017, p. 118).

Essas são duas virtudes normalmente associadas a bodhisattvas de alto nível. Portanto, é só nesse referencial, que o ato consciente de matar e suas extensões tornam-se aceitáveis dentro da moralidade Universalista. Claro que existem outras situações em que o matar não é um ato intencional, como, por exemplo, em um acidente de carro, o que não adentra a categoria de uma ação aflitiva e, portanto, também não é abrangido pelo código de disciplina moral, pois não tem intencionalidade.

Esse preceito, estando relacionado com a prática da não violência (*ahimsa*) e com o conhecimento da não violência (*avihimsa*), costuma ser associado também com abster-se de práticas que prejudique os outros, como citado anteriormente sob os pontos de vista de King e Shim. Com os parâmetros de grande compaixão e amor universal a flexibilização para o uso de violência se torna muito específica e limitada, principalmente para a maioria de nós, que estamos longe desse ideal virtuoso, que pode ser adotado como uma utopia, um "horizonte irrealizável que dá sentido para projetos históricos concretos" (SUNG, 2018, p. 7).

Então, como esse referencial aponta para a flexibilidade da não violência? O que nos faz retomar a pergunta central do texto: quais parâmetros (a partir desses) que definem os limites da não violência no budismo Universalista?

A flexibilização da não violência

Grande compaixão e amor universal são formados pela junção da compaixão (*karuna*) e do amor-bondade (*maitri*), com a equanimidade (*upeksa*), como mostrado por Lobsang Dragpa (2013) no terceiro tomo do Grande Tratado dos Estágios do Caminho (*Lamrim Chen Mo*) na explicação do método de Sete Causas-e-Efeitos para o desenvolvimento da mente do despertar (*bodhicitta*). Busca-se desenvolver a equanimidade em concomitância com compaixão e amor-bondade para conseguir gerar uma compaixão e um amor que não faz distinção de amigos e inimigos, e que não busca por compensações (DRAGPA,

2013, pp. 21-32). Portanto, dentro de nossos limites, utilizamos esse referencial como flexibilizador das ações.

Sempre que planejamos uma ação ou nos preparamos para uma reação, – como no caso das artes marciais, em que se treina para se preparar para uma situação de confronto –, fazemos buscando manter uma mente compassiva, amorosa e equânime, afim de, durante o próprio planejamento ou treinamento, possamos refletir dentro desses parâmetros. Esses parâmetros, dentro da perspectiva budista, estão relacionados com nossos estudos e reflexões sobre o sofrimento e embasados na renúncia, o desejo de se ver livre do ciclo de aflições (DRAGPA, 2016, p. 21). Isso quer dizer que, quando planejamos uma ação sob os parâmetros da compaixão, amor e equanimidade, temos como objetivo da ação, criar condições de bem estar para que os seres consigam se libertar do sofrimento e suas causas, sempre a curto, médio e, principalmente, longo prazo.

É por isso que o Budismo Engajado defende a luta para corrigir problemas sociais, que deixam pessoas em situações inadequadas para as práticas que levarão a cessação do sofrimento e suas causas. Para Thich Nhat Hahn, por exemplo, é o próprio envolvimento com as questões sociais, combinadas com a prática da atenção plena, com o desenvolvimento da compaixão, do amor e do conhecimento do *interser*, que o budista caminha para a cessação do sofrimento (SINGH, 2016, p. 75-76). Como muitos desses movimentos, o do próprio Thich Nhat Hahn, por exemplo, surgiram em tempo de guerras modernas, é compreensível a adoção da não violência de forma tão enfática e inflexível. Entretanto, podemos tentar entender os budistas que adotaram o outro viés, da utilização da violência para o benefício dos outros.

Um dos exemplos históricos mais famoso da relação entre violência e budismo é o monastério de Shaolin, na China. O monastério foi conhecido pelo desenvolvimento de uma arte marcial própria, Punho do Pequeno Bosque do Norte (*Bei Shaolin Quan*), e que se envolveu em guerras tanto pelo império, quanto como revolucionários, durante a história da China (SAHAR, 2011).

Segundo Meir Sahar, os monges de Shaolin atribuíam o desenvolvimento de sua arte marcial a divindades budistas como o bodhisattva

guerreiro Vajrapani, a fim de, além de criar uma autoridade divina especial para suas técnicas, justificar o uso da violência. Assim, se até mesmo Buddha tinha a proteção de divindades guerreiras, os monastérios precisavam de monges guerreiros. Outra justificativa advinha de fontes teóricas das histórias das vidas anteriores do Buddha, os contos *Jataka* – que o Budismo Engajado também utiliza para justificar a não violência –, e de textos Universalistas, como o *Bodhisattva-bhumi*, de Asanga, séc. IV d.C. Em ambos a violência é justificada pelo benefício que o autor dela irá trazer para um criminoso, evitando dele cometer um ato aflitivo. Portanto é uma ação direcionada pelo pensamento de compaixão e equanimidade. O monge guerreiro aceitava os resultados de sua ação, mesmo que fosse renascer nos reinos miseráveis, para que aquele criminoso, não sofresse como resultado de sua ação aflitiva, sendo isso uma ação de muito mérito a longo prazo (SAHAR, 2011, p. 71 e 132-135).

Outros exemplos são encontrados em escolas budistas e entre mestres de artes marciais budistas japoneses. Como representante de uma escola budista temos o monge Takuan Soho que escreveu cartas de aconselhamento a alunos leigos mestres de artes marciais. Enquanto como representante das artes marciais temos Yagyu Munenori, um dos principais representantes da escola Yagyu Shinkage-ryu de espada, e que escreveu o texto central dessa escola A Espada que dá Vida (*Heiho kadensho*).

Takuan Soho, conhecendo o contexto desses mestres marciais, buscava ajudá-los a manter uma mente concentrada no vazio de existência inerente, a fim de que eles não fortalecessem o ódio e nem se regozijassem na morte de seu oponente em campo de batalha. Na carta Anais da Espada Taia (*Taiaki*), escrito para Munenori ou para Ono Tadaaki, Takuan aconselha seu interlocutor a manter a concentração completa durante a luta, pois, "quer dando a vida, quer tirando-a, ele o faz com liberdade num estado de meditação de absorção total", tornando-se um com o objeto, um único fluxo interdependente (SOHO, 2000, p. 16 e 98-99).

No Sutra da Espada da Sabedoria de Manjusri, um texto da tradição Universalista, Buddha e o bodhisattva Manjusri se utilizam de um teatro no qual o bodhisattva se prepara pra matar o Buddha, e esse o

ensina a fazer da maneira correta, com o objetivo de ensinar alguns bodhisattvas de alto nível da assembleia, presos em culpa e remorso por ações aflitivas que cometeram em vidas passadas, a se libertarem disso através do conhecimento do vazio de existência inerente. Eles concluem, de modo bem semelhante ao conselho de Takuan que, se "a espada e o Buddha são de uma natureza, não duas; ambas são vazias de forma e não surgem. Como pode haver o matar?" (MANJUSRI, 2016, pp. 74-75). Portanto, muito provavelmente, Takuan se utilizou desse tipo de raciocínio, que no caso do sutra está elevado ao grau utópico, já que fala de bodhisattvas de alto nível, para aconselhar seus alunos leigos espadachins.

No caso de Munenori, ele traz outro viés para a reflexão da necessidade, em algumas situações, para o uso da violência, que se aproxima da perspectiva dos monges guerreiros de Shaolin. Munenori, em seu texto A Espada que Dá Vida, explica como o caminho das armas pode ser também o Caminho dos Céus: "Há momentos em que dez mil pessoas sofrem por causa do mal de um homem. Logo, ao acabar com a maldade de um homem, dá-se vida a dez mil pessoas" (YAGYU, 2013, p. 65-66).

O que diferencia essa perspectiva da de Shaolin, é a ausência, no caso de Munenori, da equanimidade. Munenori não reflete sob o ponto de vista de beneficiar o homem que age com maldade, mas apenas beneficiar as dez mil pessoas que são suas vítimas. Um raciocínio numérico e compassivo, porém, tendencioso que não leva em consideração a renúncia ao ciclo de aflições, um dos principais aspectos do Caminho, como apontado por Lobsang Dragpa (DRAGPA, 2016). Ainda assim, Munenori levanta uma questão importante em sua frase: "é possível dizer que usar armas e matar pessoas, quando isso não pode ser evitado, também é o Caminho do Céu", cujo ponto principal é "quando isso não pode ser evitado" (YAGYU, 2013, p. 65).

Mesmo que hoje em dia buscamos evitar a violência a todo custo, procurando até mesmo resolver problemas sociais objetivando uma sociedade mais segura, temos que levar em conta que há situações em que a violência só pode ser contida por outra forma de violência – momento que cabe um questionamento se uma ação de agressão motivada por ódio é violência, uma situação de embate motivada por compaixão seria correto

também ser chamada de violência? Já vimos isso acontecer em situações tensas de sequestro, ou quando alguém busca se defender de alguma agressão, como o relato da aluna do ex-militar americano, Tim Larkin, que, infelizmente matou um homem ao se defender de uma tentativa de estupro (LARKIN, 2017, L. 32). Ou seja, há situações muito complexas que nos questionamos se a violência pode ser totalmente evitada.

No caso de Buddha Shakyamuni, na versão Universalista da história de Angulimala, o assassino do bosque, é dito que Buddha subjugou o assassino várias vezes – enquanto esse tentava mata-lo –, e em todas elas, Buddha tentava ensiná-lo a abandonar suas aflições e cessar o sofrimento, até que Angulimala decidiu tornar-se um de seus alunos (TSAI, 2017, pp. 339-342). A tradição Ancientista tentou fugir desse assunto em sua versão da história, colocando poderes sobrenaturais para que o Buddha conseguisse conter o assassino sem o uso de violência, como pode ser visto no *Majhima Nikaya* 86[2]. Nesse caso, dentro da perspectiva Universalista, Buddha se utilizou de violência de forma compassiva e equânime. Não subjugou o assassino por ódio, mas para que conseguisse criar um espaço de inter-relação não aflitiva, a fim de ajuda-lo a cessar seus sofrimentos e suas causas. O que novamente questionamos: violência nesse caso seria o melhor termo?

Buscando responder à pergunta central, podemos pensar da seguinte forma: tendo a grande compaixão e o amor universal como utopias, os parâmetros que são usados na flexibilização da não violência, acabam sendo a prática (estudo, reflexão e ação) da compaixão, do amor-bondade e da equanimidade.

Desse modo, a impossibilidade da utilização da violência, ou sua utilização de forma virtuosa, está dentro dos parâmetros das tradições budistas. Novamente, sabemos que a busca por uma ação totalmente pacifista pelo Budismo Engajado, tem relação com o desejo de afastamento dos horrores das guerras e de embate com a violência estrutural. Entretanto, questiono se, estabelecer uma atitude não violenta extrema, inflexível e abrangente (qualquer tipo de violência é injustificável), é uma abordagem realista.

[2] http://www.acessoaoinsight.net/sutta/MN86.php

Considerações Finais

Mesmo que para um movimento social a não violência seja uma ferramenta importante em muitos contextos, principalmente quando se trata de ações para beneficiar aqueles que sofrem com miséria frente a interesses de grandes corporações ou mesmo governamentais, levar esse conceito a extremo pode trazer alguns problemas com ele. Um dos problemas é um pacifismo que nos leva a não nos preparar para situações de confronto, como o do exemplo da aluna de Tim Larkin que teve que se defender de uma tentativa de estupro. Outro, que está relacionado com o primeiro, é o de não levar em conta que a proteção de nossa vida humana, considerada preciosa no budismo, é um fator importante para nos preocuparmos.

Assim, uma abordagem mais realista a respeito da violência faz-se necessária nos movimentos sociais budistas, se pretendemos mudar as relações sociais e políticas da qual fazemos parte. A violência, tal como o sofrimento, não é apenas estrutural como a vertente do budismo marxista de Ambedkar defende. Ela é *também* estrutural, como um reflexo da familiarização e normalização que construímos em nossas relações motivadas por ódio, cobiça e visões errôneas.

A partir das virtudes da compaixão, amor-bondade e equanimidade, podemos adentrar muito mais profundamente nos aspectos que constituem a violência, tanto em nível individual quanto no nível social. É utilizando-as como parâmetros que adequamos nosso modo de vida e nossas ações, entendendo as ferramentas que temos para beneficiar os outros e que, entre elas, está a não violência e a própria violência.

Referências

KING, Sallie B. Espiritualidade Budista Contemporânea e Ativismo Social. In: YOSHINORI, Takeuchi (org). **A Espiritualidade Budista**: China mais recente, Coréia, Japão e mundo moderno. São Paulo: Perspectiva, SP, 2007.

LARKIN, Tim. **When Violence is the Answer:** Learning how to do it takes when your life is at stake. New York: Little, Brown and Company, e-book, 2017. Não paginado.

Majhima Nikaya 86, trad. Michael Beisert (2005), do "Majhima Nikaya," *Acesso ao Insight*, acessado 10/01/20, http://www.acessoaoinsight.net/sutta/MN86.php.

SAHAR, Meir. **O Mosteiro de Shaolin**. São Paulo: Perspectiva, SP, 2011.

SHIM, Jae-Ryong. Evil and the Overcoming of Suffering in Buddhism. In: KOSLOWSKI, Peter (org). **The Origin and The Overcoming of Evil and Suffering in the World Religions.** Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2001.

SINGH, Priyasen. The Bodhisattva Ideal and the Socially Engaged Buddhism. In: **JIABU, Greater Noida**: Gautam Buddha University, Uttar Pradesh, Índia. Vol. 9, nº 1, pp. 70-80, 2016.

SOHO, Takuan. **A Mente Liberta.** São Paulo: Editora Pensamento-Cultrix, SP, 2000.

SUNG, Jung Mo. **Sujeito como transcentalidade ao interior da vida real. Um diálogo com o pensamento de Franz Hinkelammert.** Não publicado.

TRICYCLE. Buddha's Lost Children (And a Tough-Love Monk), do "Trike Daily", **Tricycle,** acessado 09/01/20, https://tricycle.org/trikedaily/buddhas-lost-children-and-tough--love-monk/.

CHANDRAGOMIN. Bodhisattva-samvara-vimsaka. In: TSAI, Plínio. **Cerimônia do Uposatha:** de acordo com o Pratimoksa Mulasarvastivada. Valinhos: ATG, SP, 2017.

TSAI, Plínio. **Meditações:** A Vida do Buddha. Valinhos: ATG, SP, 2017.

TSAI, Plínio. **Sermão do Grande Fundamento** – Tradução Bilíngue e Comentário. Valinhos: ATG, SP, 2019.

MANJUSRI. "Sutra da Espada da Sabedoria de Manjusri". In: TSAI, Plínio (org). **Compêndio de Manjusri-Yamantaka**. Valinhos: ATG, SP, 2016.

DRAGPA, Lobsang. **Lamrim Chen Mo**. Tomo III. Tradução: Plínio Tsai. Valinhos: ATG, SP, 2013.

YAGYU, Munenori. **A Espada que Dá Vida**. São Paulo: Editora Pensamento-Cultrix, SP, 2013.