



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CAMPUS V – JOÃO PESSOA
CENTRO DE CIÊNCIAS BIOLÓGICAS E SOCIAIS APLICADAS
DEPARTAMENTO DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS
CURSO DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS**

CAIO VICTOR MENDONÇA MELO

**RELIGIÃO COMO FATOR DE DISCRIMINAÇÃO LGBTQ+: UM
ESTUDO SOBRE O PAPEL DO BUDISMO NA TAILÂNDIA**

**JOÃO PESSOA
2023**

CAIO VICTOR MENDONÇA MELO

**RELIGIÃO COMO FATOR DE DISCRIMINAÇÃO LGBTQ+: UM
ESTUDO SOBRE O PAPEL DO BUDISMO NA TAILÂNDIA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Programa de Graduação em Relações Internacionais da Universidade Estadual da Paraíba, como requisito parcial à obtenção do título de bacharel em Relações Internacionais.

Área de concentração: Religião e Relações Internacionais.

Orientador: Prof. Dr. Fábio Rodrigo Ferreira Nobre.

**JOÃO PESSOA
2023**

É expressamente proibido a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano do trabalho.

M528r Melo, Caio Victor Mendonça.
Religião como fator de discriminação LGBTQ+ [manuscrito]
: um estudo sobre o papel do budismo na Tailândia / Caio
Victor Mendonca Melo. - 2023.
51 p.

Digitado.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Relações
Internacionais) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de
Ciências Biológicas e Sociais Aplicadas, 2023.

"Orientação : Prof. Dr. Fábio Rodrigo Ferreira Nobre,
Coordenação do Curso de Relações Internacionais - CCBSA. "

1. Budismo. 2. Religião e Relações Internacionais. 3.
Violência de gênero. 4. Tailândia. I. Título

21. ed. CDD 294.3

CAIO VICTOR MENDONÇA MELO

**RELIGIÃO COMO FATOR DE DISCRIMINAÇÃO LGBTQ+: UM ESTUDO SOBRE
O PAPEL DO BUDISMO NA TAILÂNDIA**

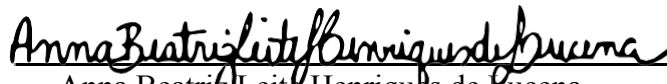
Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
ao Curso de Relações Internacionais da
Universidade Estadual da Paraíba como
requisito parcial à obtenção do título de
bacharel em Relações Internacionais.

Aprovado em: 21/11/2023.

BANCA EXAMINADORA



Fábio Rodrigo Ferreira Nobre (Orientador)
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



Anna Beatriz Leite Henriques de Lucena
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



Xaman Korai Pinheiro Minillo
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

“Meu bem
Tá tão confuso de viver
Os dias passam
E eu só rezo pra tudo se resolver [...]
Eu não me sinto uma pessoa boa mais
Eu não me encontro, só me perco e tanto faz
Perdi as regras num papel que voa
Atrás de uma resposta que ninguém se importa.”
(Jaloo)

RESUMO

O Reino da Tailândia, também conhecido como “Terra dos Livres”, promove internacionalmente uma falsa imagem de aceitação LGBTQ+, haja vista, a exemplo, seus ganhos econômicos com o turismo sexual, por exemplo. Todavia, a nível interno, fomenta estigmas e a marginalização socioeconômica desse grupo. Assim, o presente trabalho busca compreender o fenômeno da violência de gênero contra a população LGBTQ+ tailandesa a partir de uma nova ótica: a da religiosidade, a qual se faz extremamente presente no país como um todo, seja em termos históricos, culturais ou políticos. Dessa forma, a fim de melhor assimilar o fenômeno da violência de gênero de base religiosa budista no contexto tailandês, o estudo utiliza as noções de violência de Johan Galtung, e as de gênero, principalmente, de Michel Foucault e Stevi Jackson. Ademais, no que concerne à metodologia da pesquisa, o trabalho empregará uma abordagem qualitativa explicativa em um estudo de caso heurístico, oferecendo uma nova lente investigativa para a questão, por meio de revisão bibliográfica, para investigar a origem e essência da problemática, assim como seu atual contexto em um recorte temporal de 2010 a 2023. Portanto, mediante a realização do estudo, é possível depreender que a influência e os ensinamentos do Budismo *Theravada* viabilizam a estigmatização, a marginalização e a violência direta contra a comunidade LGBTQ+ tailandesa.

Palavras-chave: Budismo; Religião e Relações Internacionais; Violência de gênero Tailândia.

ABSTRACT

The Kingdom of Thailand, also known as “Land of the Free”, promotes a false image of LGBTQ+ acceptance internationally, given, for example, its economic gains from sexual tourism. However, domestically it fosters stigma and the socioeconomic marginalization of this group. Thus, the present work aims to understand the phenomenon of gender-based violence against the Thai LGBTQ+ population from a new perspective: that of religiosity, which is extremely present in the country as a whole, whether in historical, cultural or political terms. Hence, in order to better assimilate the phenomenon of gender-based violence based on Buddhist religion in the Thai context, the study will use the notions of violence by Johan Galtung and gender, mainly, by Michel Foucault and Stevi Jackson. Furthermore, regarding the research methodology, the work will employ a qualitative explanatory approach in a heuristic case study, offering a new investigative lens for the issue, through a bibliographic review, to investigate the origin and essence of the problem, as well as its current context in a time frame from 2010 to 2023. Therefore, by carrying out the study, it is possible to infer that the influence and teachings of *Theravada* Buddhism enable stigmatization, marginalization and direct violence against the Thai LGBTQ+ community.

Keywords: Buddhism; Religion and International Relations; Gender-based violence; Thailand.

SUMÁRIO

1	CONSIDERAÇÕES INICIAIS	7
2	O PAPEL DA RELIGIÃO NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS	12
2.1	O Budismo nas relações internacionais	14
3	O QUE É VIOLÊNCIA	17
3.1	Johan Galtung e a violência multidimensional	17
4	GÊNERO E RELAÇÕES INTERNACIONAIS	23
4.1	Gênero e Sexo na Tailândia	24
5	O CASO TAILANDÊS	28
5.1	Breve histórico da influência do Budismo	30
5.2	Como a Tailândia enxerga a questão de Gênero	31
5.3	Quadro geral da violência de gênero na Tailândia	34
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	41
	REFERÊNCIAS	44

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A religião é um fenômeno multifacetado e que tem sido objeto de estudo em diversas áreas científicas, incluindo as Relações Internacionais (RI). Habitualmente, a religião é associada de forma limitada a noções de fé, harmonia, transcendência e paz, porém, se analisada na esfera das relações internacionais, tem-se “um ator não-estatal que causa impacto sobre a natureza do Estado, suas leis e instituições e sobre o processo governamental, assim como pode moldar valores, práticas e normas da sociedade e da moral” (Soares, 2012, p. 47). Logo, compreende-se que a religião pode ser observada em diversos aspectos sociopolíticos, sendo até mesmo elemento legitimador da violência.

Dessa forma, ao pesquisar sobre *paz* – e, conseqüentemente, sobre seus meios de obtenção e manutenção –, é necessário compreender simultaneamente *violência*, uma vez que são objetos antagônicos, mas de certa forma complementares para o debate, haja vista as conceituações primárias de paz como ausência de violência. Todavia, Johan Galtung (1964), um dos principais teóricos do ramo de Estudos para a Paz, ao evidenciar a paz positiva e a paz negativa e as tipologias da violência (direta, estrutural e cultural), aprofundou as discussões do campo (Galtung, 1964). Assim, com o desenvolvimento de suas concepções, tem-se a aplicação desse arcabouço teórico em temas distintos, como é o caso da violência de gênero, que, popularmente, é reduzida majoritariamente à violência física, porém, se analisada de forma profunda, notam-se dimensões estruturais e culturais.

Diante do exposto, nota-se a possibilidade de empregar esta literatura no contexto tailandês, visto que o país do Sudeste Asiático possui o Budismo¹ como uma de suas bases histórico-culturais; logo, é um elemento que moldou – e influencia até os dias atuais – a identidade nacional e a cultura tailandesa em aspectos variados, a exemplo da concepção social de uma ordem hierárquica de gênero. Ademais, a “Terra dos Livres” é internacionalmente conhecida – assim como promovida por sua própria Autoridade de Turismo – como *paraíso LGBTQ+*, todavia, essa receptividade aparenta ser somente ao público externo, pois se observa uma forte discriminação social contra a comunidade LGBTQ+² tailandesa diariamente (UNDP; USAID, 2014).

¹ O termo “Budismo” se refere a uma ampla e complexa tradição religiosa e filosófica que, para além do seu histórico milenar de cerca de 2.500 anos, já abrangeu a maior parte da Ásia (Gethin, 1998).

² Apesar de diferentes siglas e/ou nomenclaturas utilizadas para referir-se ao grupo, “LGBTQ+” será a adotada nesta pesquisa, visto sua maior abrangência a minorias sexuais e de gênero. O termo corresponde a Lésbicas, Gays, Bissexuais, pessoas Trans, *Queer* e outros, respectivamente.

Sendo assim, o presente trabalho teve como objetivo geral analisar o Budismo como fator de propagação da violência de gênero na Tailândia. No que concerne à relevância do estudo, essa se dá devido à grave situação de vulnerabilidade socioeconômica e discriminação e marginalização social que a população LGBTQ+ tailandesa enfrenta. Logo, a pesquisa aspirou compreender de forma mais aprofundada a discriminação que o grupo experimenta no contexto tailandês e, sobretudo, sua análise como produto sociocultural religioso do Budismo *Theravada*.

Nesse sentido, vale evidenciar a marginalização e discriminação enfrentada por esse grupo. Desse modo, um estudo de 2018 sobre a relação entre o estigma sexual e de gênero e a dificuldade de acesso a serviços de saúde com 1.350 LGBTQ+ tailandeses apontou que 12,5% e 19,9% dos respondentes indicaram, respectivamente, dificuldades no acesso aos serviços de saúde primários e mental. Similarmente, 27% relataram ter de ocultar sua expressão de gênero a fim de conseguir acessar serviços de saúde (Moallem *et al.*, 2022).

Outrossim, a repressão social da população LGBTQ+ também pode ser notada no ramo profissional, em que se verificam condições discriminatórias e/ou abusivas nos empregos, assim como poucas oportunidades de treinamento ou ascensão profissional. Ademais, vale ressaltar que essa é uma realidade cumprida por apenas uma pequena parcela, uma vez que existem poucas oportunidades de trabalho para este grupo, fazendo com que a maior parte recorra a trabalhos estereotipados ou, ainda – no caso majoritário da comunidade trans – à prostituição, logo, resultando em um sistema de vulnerabilidade socioeconômica dessa população (Suriyasarn, 2014).

Outrossim, salienta-se que a prostituição e a indústria do sexo tailandesa em geral provocam problemáticas gerais, isto é, questões que não afetam somente a comunidade LGBTQ+, mas como todo o Estado. Logo, entende-se que a grande receita econômica advinda da indústria do sexo não compensa – ou, pelo menos, não deveria compensar³ – os problemas que surgem como danos colaterais, tais como: a exploração e o abuso sexual de mulheres e crianças; o tráfico humano; a transmissão de doenças sexualmente transmissíveis, como HIV e AIDS; e outros (Cheng, 2010).

À vista disso, entende-se que o material bibliográfico no campo de Gênero e Relações Internacionais sobre a violência de gênero na Tailândia – sobretudo para com a comunidade

³ Todavia, segundo Rosa Cobo (2017), o fator econômico é considerado superior aos demais, uma vez que essa indústria não foi feita para as trabalhadoras sexuais, e sim para o ganho – tanto econômico quanto sociopolítico – de quem a conserva, isto é, “a prostituição é uma indústria essencial para a economia capitalista” (p. 59, tradução nossa) e para aqueles privilegiados por esse sistema. Além disso, “a ‘matéria prima’ dessa indústria são os corpos das mulheres, que se transformaram em uma mercadoria que reúne as duas condições necessárias da globalização neoliberal: negociação de baixo risco e altos rendimentos” (p. 67, tradução nossa) (Cobo, 2017).

LGBTQ+ – é limitado. Esse caráter se dá especialmente devido à investigação da discriminação social contra este grupo ser realizada majoritariamente mediante os mesmos fenômenos, isto é, ora pelo turismo sexual, ora pela questão da AIDS – muito presente no país –, que são frequentemente examinados haja vista sua relevância para a saúde global.

Todavia, esta pesquisa pretende expandir o debate da problemática mediante a análise sob uma nova perspectiva: a observação do comportamento social (leia-se discriminação social) intrinsecamente ligado à religião. Isto é, entender como a religião pode influenciar na formação histórico-cultural de um ou mais Estados, moldando a ação dos indivíduos que o(s) compõe(m), promovendo, assim, a estigmatização, a marginalização e a violência direta contra um ou mais grupos sociais. Outrossim, vale ressaltar que a adição da lente da religiosidade para a investigação da questão se faz essencial no contexto tailandês devido à sua forte presença no país, tanto de forma numérica – com cerca 95% da população praticando o Budismo – quanto cultural e estruturalmente (ERT, 2023).

Dessa forma, o trabalho é voltado a pesquisadores tanto do campo de Gênero quanto da Tailândia como um todo, assim como para a própria comunidade LGBTQ+, que se beneficia de conhecimento científico produzido em seu favor, uma vez que o reconhecimento da gravidade da situação de marginalização e vulnerabilidade socioeconômica enfrentada pelo grupo possibilita que os devidos atores responsáveis promovam a assistência adequada para a melhoria da sua qualidade de vida. Ademais, este estudo também se faz necessário como um maior alerta à sociedade internacional acerca da compreensão da religião como um dos elementos constituintes de um sistema estrutural e cultural de violência de gênero.

Portanto, conceber a influência pouco admitida do fator religioso neste fenômeno, associado às noções dos Estudos de Paz e Violência e de Gênero, permitirá uma compreensão mais ampla da problemática. A partir disso, será possível a percepção de melhores rumos para Organizações Não Governamentais (ONG) e/ou para o próprio governo tomarem a fim de melhorar a qualidade de vida geral da comunidade LGBTQ+, seja através de políticas públicas – promovendo carreiras alternativas e qualificação profissional – ou maior inclusão social – através da redução do estigma e marginalização da população.

Isto posto, percebe-se a urgência em aprofundar as discussões no tocante à discriminação LGBTQ+ na Tailândia e, dessa forma, responder à seguinte pergunta norteadora: em que medida o Budismo *Theravada* influencia na violência de gênero na Tailândia? Ou seja, pretende-se compreender a profundidade do quadro de violência de gênero – seja aquela direta ou indireta – gerada por comportamentos sociais associados a ideais religiosos do Budismo *Theravada*.

Essa problemática é investigada a partir da hipótese inicial de que o Budismo *Theravada* possui grande influência nos mais diversos setores da sociedade tailandesa, servindo, inclusive, como fator legitimador de violência de gênero. Além disso, essa categoria de violência deve ser observada em especial contra a comunidade LGBTQ+, a qual é intensamente afetada – por exemplo – pelas altas taxas de turismo sexual no país, que criam um estereótipo discriminatório e promovem a marginalização do grupo na sociedade.

Para tanto, a pesquisa adotará uma abordagem qualitativa explicativa em um estudo de caso, mediante levantamento e revisão bibliográfica, haja vista que procura examinar aprofundadamente um caso específico, formulando conhecimento generalizável sobre o mesmo. E, dentre as categorias de estudo de caso, se classifica como heurístico, uma vez que busca gerar hipóteses de maneira indutiva através de novas lentes investigativas – como a da religiosidade nesse caso –, assim como aperfeiçoar (ou complementar) aquelas já existentes – como a questão da violência de gênero desenvolvida a partir do turismo sexual no país. Ademais, a pesquisa será composta de dados secundários, os quais serão analisados qualitativamente – através de procedimentos bibliográficos e documentais.

Ademais, a pesquisa se limitará a analisar a ocorrência de violência de gênero (cultural, direta ou estrutural) causada ou incentivada pela religião budista a pessoas da comunidade LGBTQ+, em especial pessoas trans, da Tailândia desde o início da última década, ou seja, entre 2010 e 2023, empregando-se, assim, material bibliográfico majoritário do mesmo período. A escolha do recorte geográfico e temporal se dá pelas noções de *aceitação* e *transformação*, respectivamente. Como mencionado anteriormente, a Tailândia é conhecida internacionalmente por seu suposto caráter progressista à comunidade LGBTQ+; no entanto, essa percepção de compaixão ao grupo é superficial e imprecisa, como é notado, por exemplo, pela má representação do grupo na mídia, o qual é reproduzido, majoritariamente, como alívio cômico ou de maneira vexatória (Jackson, 1998; UNDP, 2019).

Para além disso, o início da década anterior até a atualidade é um marco temporal chave para explorar a evolução – seja positiva ou negativa – deste fenômeno, visto as mudanças que a sociedade tailandesa adotou e/ou sofreu durante o período. Como exemplos pode-se apontar: a remoção, em 2011, do título de *transtorno mental permanente*, aplicado a pessoas trans pelo Ministério de Defesa; a classificação de literatura LGBTQ+ como erótica (leia-se pornográfica) e imprópria para menores por parte de uma rede de livrarias em 2012; um relatório internacional de 2015 alertando sobre a patologização e a falta de reconhecimento em leis e políticas de pessoas trans; a retirada da transexualidade da lista de

transtornos mentais – agora considerada apenas questão de saúde sexual – por parte da OMS em 2019; entre outros (Davis; Miles; Quinley III, 2019; UNDP; USAID, 2014).

Portanto, para tal objetivo, o presente estudo está dividido em quatro capítulos. O primeiro aborda a importância do papel da religião nas relações internacionais, tanto direta e indiretamente para Estados e grupos sociais diversos, bem como nos estudos acadêmicos. Desse modo, nota-se a relevância do fator religioso em diferentes contextos e ainda nas esferas doméstica e internacional, a exemplo pode-se apontar a diplomacia e a segurança internacional. Além disso, o Budismo é levantado como uma tradição religiosa pouco explorada academicamente, visto que tem seu papel reduzido no âmbito internacional, ainda que possua diversos elementos que possam ser incorporados às RI.

Subsequentemente, busca-se compreender a *violência* e suas dimensões e formas variadas. Para tanto, se utilizará de Johan Galtung (1969) como maior fonte teórica, visto sua grande importância e influência nos Estudos de Paz e Violência. Após isso, conceitua-se a *violência de gênero* e evidencia-se a aplicação do modelo do triângulo das violências nesse fenômeno. Posteriormente, se debatem questões de *gênero*. Logo, *a priori*, se determina o campo de Estudos de Gênero e sua origem com base nas Teorias Feministas e *Queer*, para que, *a posteriori*, se compreenda como o fator gênero foi incorporado às análises de Relações Internacionais. Em seguida, um subtópico trata especificamente sobre as diferenças entre *sexo* e *gênero*, os quais são habitualmente confundidos.

Por fim, o quarto e último capítulo utiliza o arcabouço teórico construído para compreender as questões do estigma e discriminação social contra a população LGBTQ+ tailandesa influenciada por aceções religiosas do Budismo. Assim, se discute brevemente o papel que a religião teve na construção histórica e cultural do país, o que interferiu diretamente na formação da identidade nacional e de aspectos sociais distintos, a exemplo de uma visão mais conservadora às questões de *gênero*, propondo uma visão estigmatizada da comunidade LGBTQ+. A partir disso, se concebe um panorama geral da violência de gênero que este grupo sofre, atentando-se às tipologias de violência de Galtung (1990).

2 O PAPEL DA RELIGIÃO NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Pode-se pensar em religião nos mais diversos aspectos sociais, e não é diferente quando observada sua presença na política. Desde os primórdios, política e religião andam lado a lado, influenciando estruturas sociais e moldando crenças coletivas. Dessa forma, ao analisar as relações internacionais, é impossível não trazer a religião como fator relevante à discussão, uma vez que guerras foram travadas com esse viés, reforçando a interconexão entre questões espirituais e conflitos globais (Carletti; Ferreira, 2016).

Nesse sentido, o Tratado de Westfália (1648) surge como um marco suavizador do papel da religião nos ambientes nacional e internacional, estabelecendo princípios de soberania estatal e segmentando a relevância que a religião possuía (Carletti; Nobre; Ferreira, 2020). A partir disso, é preciso abordar não apenas o laicismo, mas também a laicidade como elementos que, além de facilmente confundíveis⁴, buscam separar as instituições governamentais de influências religiosas diretas, o que amenizou ainda mais o valor da religião.

Em vista disso, vale mencionar a Igreja Católica, que, embora tenha perdido uma parcela de sua influência política no pós-Westfália, permaneceu com relevância considerável, a qual pode ser observada através da figura do Papa, líder supremo da Igreja e representante geral do Vaticano. O Papa, como o indivíduo mais próximo de Deus, possui grande influência moral e política em questões globais, fazendo com que a Igreja Católica siga desempenhando um papel de destaque na promoção de valores éticos, direitos humanos e justiça social em escala internacional, para além da diplomacia religiosa com outros líderes – espirituais e de Estados (Ragil, 2011).

Ademais, é importante ressaltar a magnitude do Papa uma vez que, a partir de eventos como a Reforma Protestante, a Revolução Francesa e o movimento de secularização promovido na Europa Ocidental, o poder sociopolítico da Igreja foi cada vez mais mitigado, o que pode ser percebido por parte de diversas nações afastando a Igreja do controle central do Estado (Mateo, 2011). Contudo, apesar de certa rejeição, a autoridade papal sempre foi uma figura notória no quadro internacional, e, ao lado do Vaticano, especialmente marcado pela capacidade de conceber relações com outros Estados e organizações.

⁴ A laicidade “garante liberdade de credo religioso a todos e autonomia às diferentes instituições religiosas, [enquanto] o laicismo invoca uma oposição sistemática a toda influência sobre o ser humano exercida por parte de uma determinada religião” (Carletti; Nobre; Ferreira, 2020, p. 11).

Assim sendo, compreende-se que a religião nunca perdeu a sua relevância no cotidiano humano, mesmo com o “exílio” criado por Westfália – isto é, um exílio da constituição das relações internacionais modernas. Em verdade, nota-se um afastamento da temática religiosa em debates epistemológicos, o qual é retomado a partir do século XX, principalmente a partir de grandes acontecimentos como o Onze de Setembro e a Revolução Iraniana (Petito; Hatzopoulos, 2003). Esses eventos evidenciaram como as religiões podem ser instrumentalizadas para fins políticos e como o diálogo intercultural é crucial para a promoção da paz e de um sistema internacional mais harmonioso.

Da mesma maneira, nota-se como a religião continua como fator relevante no sistema internacional, mesmo com as adaptações sofridas ao decorrer do tempo. Isto é, apesar do Tratado de Westfália contribuir diretamente para a diminuição do alcance e da influência da religião para com os Estados, seu papel em questões globais sempre foi expressivo. Similarmente, é perceptível que a religião permanece guiando – direta ou indiretamente – identidades nacionais mediante a influência em ações políticas estatais, especialmente nos debates em relação a temáticas como gênero e imigração. Segundo o pesquisador Simon Murden (2008, p. 420),

As fundações científica e racional da modernidade ocidental têm desafiado as religiões desde o século dezoito. O Iluminismo ocidental gradualmente permitiu aos indivíduos questionar e duvidar de Deus e seu governo mundial. No entanto, a religião mantém controle sobre a mente humana até hoje, um fato confirmado pelos eventos do século vinte (*apud* Mateo, 2011, p. 15).

Para além disso, a presença da religião no sistema internacional também pode ser observada mais a fundo através da ação de seus atores, como é o caso dos grupos religiosos e dos líderes espirituais na diplomacia internacional, a exemplo pode-se apontar o Papa. Nesse sentido, as instituições religiosas – órgãos que atuam como intermediários em negociações de paz, promovendo ajuda humanitária em áreas de conflito ou afins – e os líderes religiosos – autoridades espirituais que promovem valores morais e éticos em escala global – são elementos-chave quando se fala em diplomacia internacional e mediação de conflitos, ajuda humanitária e influência ético-moral, isto é, estes agentes representam a atuação da religião em temas globais (Jesus, 2018).

Outrossim, considerando que o Budismo tem um papel reduzido nas relações internacionais, assim como na Academia (há pouca literatura budista nas RI), a influência da religião nas ações de grupos políticos e Estados pode ser analisada mais fortemente em dois casos principais, a ver: os Estados Unidos e a comunidade muçulmana. O primeiro possui

uma relação distinta em relação à religião e à secularidade⁵, dado que, embora a separação Igreja-Estado seja assegurada pela Constituição, percebe-se a religião desempenhando papel proeminente tanto na política quanto na sociedade estadunidense. Isto é, embora não possua religião oficial e empenhe-se para manter a secularidade, os Estados Unidos têm a religião como importante elemento político-cultural, o qual é constantemente referido, seja em discursos e decisões políticas ou em debates sociais pela atuação de grupos religiosos (Mateo, 2011).

Por outro lado, a comunidade muçulmana, que, para além de sua grande importância histórico-cultural, é o segundo maior grupo religioso do mundo – com cerca de 1,8 bilhões de seguidores – e pode ter sua influência percebida através de seus atores internacionais, como os grupos, os líderes (imãs e aiatolás) e as instituições religiosas. A exemplo, tem-se a Organização da Cooperação Islâmica (OCI) – órgão que reúne países muçulmanos para abordar questões políticas, sociais e econômicas – e o Ayatollah Khamenei (1989-2023), líder iraniano responsável pela negociação do acordo nuclear de 2015 (Demand, 2013; Gomes, 2018). Sendo assim, é perceptível como os valores religiosos são difundidos internacionalmente, influenciando tanto a política quanto o âmbito sociocultural, o que é válido tanto para o Islamismo quanto para outras religiões.

2.1 O Budismo nas relações internacionais

Uma religião que tem seu papel pouquíssimo explorado nas Relações Internacionais é o Budismo – ainda que seja a quarta maior no mundo –, uma vez que a filosofia budista é comumente associada apenas aos elementos principais ensinados pelo Buda⁶, como a libertação do sofrimento humano⁷ (Shimizu, 2021). No entanto, apesar da visão de Max Weber (*apud* Oliveira, 2014) acerca do Budismo como uma religião não política e antipolítica, o Buda, na verdade, compreendia a relevância da política – que deveria ser um meio, não um fim em si –, abordando-a em diversos ensinamentos, assim como temas relacionados à economia e à sociedade (Long, 2021; Oliveira, 2014).

⁵ Segundo o filósofo Charles Taylor (2007), a secularidade é a “estruturação de uma sociedade onde a religião é percebida como uma das alternativas entre várias” (*apud* Carletti; Nobre; Ferreira, 2020, p. 46) e, nesta sociedade, os laços com a religião não foram completamente cortados.

⁶ A expressão “buda”, por si só, é elemento caracterizante de um ser “desperto” ou “iluminado”; porém, quando evocado “o Buda”, refere-se a Siddhārtha Gautama Sākyamuni, líder religioso como conhecido como o fundador do Budismo e “Buda Supremo” (Long, 2021).

⁷ O objetivo primário do Budismo é a libertação do sofrimento, todavia, vale ressaltar que existem diferentes variantes da tradição budista no que se refere à busca pela verdade para essa libertação, entre elas pode-se citar a *Theravada*, a *Mahayana* e a *Vajrayana* (Shimizu, 2021).

Sendo assim, apesar de sua associação imediata apenas aos elementos espirituais, o Budismo possui uma amplitude de aplicações para além da prática religiosa, como a utilização – direta ou indireta – de seus ensinamentos para a resolução de questões sociopolíticas por parte de Estados e grupos e instituições religiosas. Ademais, também vale destacar o Budismo como alternativa teórica no campo das Relações Internacionais, o qual promove “um Estado justo, governado pelo consentimento dos governados com políticas consistentes com o *dharma*⁸” (Long, 2021, p. 46, tradução nossa). À vista disso, entende-se que um estudo mais aprofundado do Budismo nas relações internacionais é crucial para a melhor compreensão do papel dessa doutrina milenar no sistema internacional.

Atualmente, o Budismo possui cerca de 500 milhões de seguidores, que estão distribuídos ao redor do globo praticando alguma vertente da filosofia budista, e dentre os principais lugares vale destacar China, Japão, Tibete, Mianmar, Camboja e Tailândia; os dois últimos têm mais de 90% da sua população adepta ao Budismo (Gethin, 1998). Sendo assim, embora as diferentes variações da tradição budista possuam um núcleo comum de princípios defendidos, a singularidade dessa filosofia é evidente, visto que é dito que “Buda deu 84.000 ensinamentos ao todo e cada um deles tem sido objeto de múltiplas traduções, interpretações e debates [conforme cada vertente] durante milênios” (Long, 2021, p. 20, tradução nossa).

No entanto, ainda que essa tradição religiosa possua tanto a oferecer – seja a nível espiritual e/ou político –, seu peso nas relações internacionais e na Academia é frequentemente reduzido ou, ainda, não tão evidente quanto a associação de demais religiões em outros países, como é o caso do cristianismo nos Estados Unidos. Todavia, vale ressaltar que em muitos países onde o Budismo é majoritário, ainda há a existência paralela de outras religiões, logo, não se tem uma noção exata da influência sociopolítica do Budismo nesses países.

Entretanto, existem exemplos claros de como a adoção de valores budistas influenciam o cenário global, como é o caso do Butão. O país asiático é o único no mundo “enraizado constitucional e culturalmente nos princípios e na ética do Budismo Mahayana” (Long, 2021, p. 12, tradução nossa) e, devido à crença da responsabilidade ética em relação a todo e qualquer ser senciente, foi pioneiro ao abordar sustentabilidade ambiental em sua Constituição.

⁸ *Dharma* é um termo com significados diversos, porém neste caso se refere aos ensinamentos do Buda e sua realização, isto é, são as leis universais ou naturais reveladas pelo Buda, que recomendou uma análise humana racional delas e, a partir disso, a ação de acordo (Long, 2021).

Desse modo, apesar de habitualmente referida apenas como uma filosofia espiritual e pessoal, o Budismo possui ideais – como a interconexão de todas as coisas e a responsabilidade mútua que transcende fronteiras – que podem facilitar a construção de relações globais mais harmoniosas e sustentáveis (Shimizu, 2021). Contudo, vale reiterar a pluralidade dentro do Budismo, logo, a adoção de diferentes interpretações e/ou práticas – ou seja, a aplicação de uma vertente – pode acarretar resultados variados, ainda que seus princípios gerais disseminem noções de relações mais harmoniosas interestatais e cooperação global.

3 O QUE É VIOLÊNCIA

Apesar da promoção de relações harmoniosas e de cooperação interestatal pela filosofia budista, nota-se um fenômeno muito presente na sociedade – tanto a nível doméstico quanto internacional: a *violência*, o qual deve ser amplamente examinado a fim de que se entenda, por exemplo, os meios para alcançar um ambiente global mais pacífico ou para a ampliação de seus mecanismos; porém, nesta pesquisa, servirá para a identificação de sua aplicabilidade no contexto tailandês. Dessa forma, ao investigar – *a priori* – a noção de *paz*, tem-se a noção mais geral de “ausência de violência”, todavia, esta é tão abrangente que chega a soar genérica. Assim sendo, Johan Galtung (1964), sociólogo norueguês, adota duas concepções para a *paz*: a positiva – como a integração da sociedade humana – e a negativa – como a ausência de violência e da guerra (Galtung, 1964).

Logo, ao ampliar o conceito de *paz*, conseqüentemente amplia-se o conceito de *violência*, que deve ser analisado mais a fundo do que apenas como um “comportamento de alguém incapaz de imaginar outras soluções para o problema em pauta” (Fisas, 2008, p.58), como no entendimento mais tradicional, uma vez que

se a ação pela paz deve ser altamente considerada por ser uma ação contra a violência, então o conceito de violência deve ser amplo o suficiente para incluir as variedades mais significativas, mas específico o suficiente para servir de base para ações concretas (Galtung, 1969, p. 168, tradução nossa).

Ademais, percebe-se que este fenômeno está altamente presente na sociedade, manifestando-se de diferentes formas – como conflitos armados, discursos de ódio, discriminação, abuso doméstico, *bullying* e afins – e em âmbitos variados – como violência econômica, política, religiosa, de gênero e outras. Similarmente, a *violência* também pode ser enxergada como a negação das quatro classes de necessidades básicas humanas, como debatido por Galtung: as necessidades de sobrevivência, bem-estar, identidade ou sentido e liberdade, que, se negadas, se traduzem respectivamente em mortalidade, miséria, alienação e repressão. Portanto, nota-se que a complexidade da *violência* não a permite ser reduzida unicamente a um conceito fechado, logo, Galtung aborda dimensões para a *violência*: a direta, a estrutural e a cultural, cada uma como um “super-tipo”, os quais serão exemplificados a seguir (Galtung, 1969; 1990; Nobre; 2017).

3.1 Johan Galtung e a violência multidimensional

Johan Galtung é amplamente reconhecido como um dos principais fundadores do campo de Estudos para a Paz, e, conforme atesta Juan Gutiérrez (2002), qualquer pessoa que se aventure na investigação nesse campo inevitavelmente se depara com suas teses, “com as que pode ou não estar de acordo, porém com as que é inevitável estabelecer um diálogo para poder elaborar e assumir uma abordagem própria” (p. 9, tradução nossa *apud* Lopes, 2013, p. 169; Amaral, 2015).

Ademais, o pesquisador é extensamente abordado nos Estudos de Paz e Violência, dada a sua contribuição com as três tipologias de violência: a direta, a estrutural e a cultural, as quais, segundo o próprio autor são, respectivamente: um fato, um processo com altos e baixos e uma invariante ou uma “permanência” (Galtung, 1990). Da mesma forma, uma interpretação mais aprofundada aponta que

[...] violência direta pode ser entendida como ato intencional proveniente de um comportamento agressivo, isto é, se caracteriza por ser visível e de imediato impacto. A violência estrutural ocorre, na verdade, de forma indireta e invisível se olhada rapidamente, portanto, esse tipo advém da própria estrutura social, isto é, surge a partir de contradições entre seres humanos e os grupos aos quais pertencem. [...] Por fim, a terceira tipologia, que serve de sustentação às demais: a violência cultural. Ela sustenta e constrói o sistema de normas e comportamentos que legitima socialmente as duas violências anteriores, portanto é conectada a atitude, já que é a mais difícil de ser modificada e mais arraigada às sociedades (Nobre, 2017, p. 5).

Isto posto, as três violências podem ser examinadas em um modelo triangular, isto é, um sistema em que se relacionam e interdependem para o seu funcionamento e manutenção, uma vez que a violência direta é aquela mais notória, em contraste à estrutural, que costuma ser silenciosa, como “águas tranquilas”, ao passo que a cultural serve de justificativa e legitimação para as duas anteriores (Galtung, 1969; 1990; 1996). Ademais, a compreensão deste triângulo é “fundamental para o entendimento de como uma sociedade fundada sob uma forte estrutura fundamentalista enraizada com diferentes tipos de viés ideológicos, por exemplo, levam à desintegração social” (Duran, 2021, p. 10), como será visto no contexto tailandês.

A partir disso, é possível examinar uma categoria de violência que, por vezes, é reduzida a agressões diretas, sejam elas físicas – como espancamentos, mutilações, homicídios e outras – ou psicológicas – como ameaças, manipulações, explorações, ridicularizações e afins – que é a *violência de gênero* (Anunciação, 2021). Contudo, mediante uma investigação aprofundada, nota-se que este tipo de violência possui dimensões diversas envolvendo limitações estruturais e culturais, o que pode ser melhor verificado através da lente galtungniana.

À vista disso, vale salientar que, internacionalmente, violência de gênero é comumente utilizada como sinônimo de violência contra a mulher e a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra as Mulheres (ou CEDAW, na sigla em inglês), de 1979, define discriminação contra as mulheres como

qualquer distinção, exclusão ou restrição baseada no sexo e que tenha como efeito ou como objetivo comprometer ou destruir o reconhecimento, gozo ou exercício pelas mulheres, seja qual for o seu estado civil, com base na igualdade dos homens e das mulheres, dos direitos humanos e das liberdades fundamentais nos domínios político, econômico, social, cultural e civil ou em qualquer outro domínio (UNDP - CEDAW, 2020, p. 10).

No entanto, esta concepção, assim como outras de órgãos internacionais – como é o caso da advinda da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência Contra a Mulher⁹ –, apesar de ressaltar que os atos de violência (direta) derivam de um fator estrutural – a desigualdade entre os sexos (homens e mulheres) –, não evidencia o papel que a estrutura possui na manutenção da violência, nem se a cultura contribui ou não para a sua legitimação (Galtung, 1964). Ademais, vale salientar que a violência de gênero não pode ser reduzida como “violência de homens contra mulheres”, uma vez que o próprio conceito de gênero se expande para além dessa concepção binária, como será debatido no capítulo seguinte.

Outrossim, ao analisar esse fenômeno através do triângulo das violências, percebe-se que, a nível direto, esta pode ser observado através das agressões físicas e/ou verbais diretas mais comuns – a exemplo, assédio sexual, violência doméstica e abuso físico. No tocante ao nível estrutural, este pode ser notado por meio das desigualdades sistêmicas arraigadas nas estruturas sociais, econômicas e políticas – como a disparidade salarial de gênero, a falta de acesso a oportunidades de liderança na política e em empresas privadas e a falta de políticas públicas adequadas. E, por fim, o nível cultural pode ser constatado através da disseminação de estereótipos de gênero – limitando oportunidades e escolhas das vítimas, assim como reforçando um papel social inferior (García, 2014; Zamudio-Sánchez *et al.*, 2014).

Desse modo, ao aplicar o triângulo das violências no contexto da violência de gênero na Tailândia, verifica-se nitidamente todos os seus elementos. Em relação à violência direta, é possível citar um estudo da UNESCO¹⁰ de 2014 sobre o *bullying* de alunos LGBTQ+ em

⁹ Esta Convenção define violência contra a mulher como “qualquer ação ou conduta, baseada em gênero, que cause morte, dano ou sofrimento físico, sexual ou psicológico à mulher, tanto no âmbito público como no privado”.

¹⁰ Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura.

escolas tailandesas¹¹, sendo realizadas 2.070 entrevistas em cinco províncias do país e que se podem ressaltar três elementos importantes: I) foram 11,9% os estudantes que se auto identificaram com alguma variação da sigla LGBTQ+; II) mais da metade destes alunos (56%) relataram ter sofrido bullying (abuso verbal ou físico) no último mês; e III) a violência de gênero foi percebida até mesmo entre aqueles que não se consideram LGBTQ+, visto que 25% destes alunos afirmaram ter sofrido *bullying* por “serem vistos como transgêneros ou homossexuais” (Suriyasarn, 2016, p. 208, tradução nossa).

No que se refere ao nível estrutural, nota-se a manutenção da violência através da estrutura sociopolítica tailandesa, que, conforme Busakorn Suriyasarn (2016), pesquisadora independente no campo de Igualdade e Diversidade de Gênero na Tailândia e no Sudeste Asiático, afirma que pessoas LGBTQ+ não são, de fato, socialmente aceitas devido a fatores diversos, como a falta de conhecimento sobre a causa – o que suscita em preconceitos frequentes, sobretudo contra pessoas transgênero – e em âmbitos distintos, como no profissional – em que possuem maior probabilidade de terem promoções negadas, serem assediadas, discriminadas e demitidas. Dessa forma, segundo a especialista,

a discriminação contra as pessoas LGBT[Q+] na Tailândia começa antes do emprego, [...] as pessoas transgênero enfrentam a discriminação mais severa devido à sua visibilidade e [...] as pessoas LGBT[Q+] são pressionadas a esconder as suas diversas identidades de gênero no trabalho ou enfrentam a falta de progressão na carreira¹² (Suriyasarn, 2016, p. 200, tradução nossa).

Estes levantamentos de violência sistêmica podem ser corroborados pelo modelo obsoleto tailandês de uniformização tanto no ramo acadêmico quanto no trabalho conforme o sexo (masculino ou feminino), promovendo opressão de gênero especialmente contra as pessoas que possuem identidades de gênero não conformes. Além disso, é válido ressaltar que a Tailândia é um dos poucos países em que estudantes universitários são obrigados a se uniformizarem, o que também pode ocasionar diretamente em problemáticas discriminatórias (Kaosayapandhu, 2021).

Nesse sentido, é possível citar o caso de uma professora estagiária trans que, embora tenha sido aceita no curso segundo sua identidade de gênero, foi proibida de utilizar o uniforme feminino, visto que, segundo a universidade, o código de vestimenta universitário não permitia e ela “deveria ser um modelo apropriado para os alunos da escola e se ela

¹¹ A pesquisa evidencia que Toms – mulheres com expressão/identidade de gênero masculina e que se sentem atraídas por outras mulheres – foi o grupo menos respeitado, surgindo recentemente grupos de ódio anti-tom.

¹² Estes mesmos achados foram constatados pela pesquisa “Ser LGBTI na Ásia” de participação nacional tailandesa, a qual foi realizada em 2014 e apoiada pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) e pela Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional (USAID).

insistisse em usar o uniforme feminino, não teria permissão para se formar e se tornar professora” (Suriyasarn, 2014, p. 49, tradução nossa). Felizmente, o episódio foi resolvido após a intervenção de uma ONG local e da Comissão Nacional de Direitos Humanos (CNDH), e a universidade concedeu uma permissão especial à professora estagiária para a utilização do uniforme feminino durante seu treinamento.

E, por último, no que tange ao nível cultural, este pode ser percebido através da presença e disseminação do caráter matrilinear – ou seja, a atribuição das raízes e das responsabilidades familiares às figuras femininas – em algumas sociedades tailandesas do Norte e na zona rural do país (Cheng, 2010). Logo, as mulheres são educadas para acreditar que devem fornecer dinheiro para suas famílias (no intuito de sustentá-las), além de reembolsar seus pais, mesmo que possuam baixo *status* social. Conseqüentemente, algumas mulheres adentram a indústria do sexo com o objetivo de promover o bem-estar econômico de seus familiares, uma vez que existe uma espécie de “sentimento de obrigação” para com suas famílias, fazendo com que elas tentem de “tudo” para satisfazerem suas famílias¹³ (Manopaiboon *et al.*, 2003).

Portanto, nota-se a complexidade deste fenômeno, que envolve manifestações de desigualdades de gênero em elementos variados, incluindo, para além das agressões diretas, as disparidades sistêmicas e culturais, as quais afligem suas vítimas de maneira desproporcional. Ademais, vale ressaltar que essa violência também é manifestada através do isolamento, da marginalização ou da tentativa de “normalização” de pessoas com identidades de gênero não conformes, promovendo uma opressão de gênero ainda maior a essas vítimas (Freitas, 2018). Isto pode ser observado claramente no quadro tailandês em que, embora algumas pessoas LGBTQ+ experimentem certos graus de aceitação social, aquelas que possuem identidades de gêneros e orientações sexuais mais distintas são visivelmente discriminadas, enfrentando estigmas e discriminações nos mais diversos campos; algumas são rejeitadas até mesmo pelas próprias famílias. Os diferentes graus marginalização socioeconômica, visíveis em setores distintos, são evidenciados por Suriyasarn (2016) na área do emprego, a qual afirma que

Embora os homens gays e as mulheres lésbicas femininas tenham acesso ao emprego comparável ao dos homens e mulheres heterossexuais, as mulheres trans, as lésbicas masculinas [*toms*] e os homens trans enfrentam a maior barreira no acesso ao emprego, especialmente em instituições públicas e grandes empresas privadas (Suriyasarn, 2016, p. 208, tradução nossa).

¹³ Isto pode ser associado à crença budista de que o sofrimento vivenciado pelas trabalhadoras sexuais é uma consequência de más ações em vidas passadas, logo, ao praticarem boas ações – como o envio de dinheiro para suas famílias e a realização de doações para templos e monastérios –, poderiam reduzir seu sofrimento e/ou suas experiências negativas; todavia, não nesta vida, mas em uma futura (Nemoto *et al.*, 2016).

Outrossim, a linguagem ambígua utilizada no campo jurídico e em regulamentos promove indiretamente (leia-se incentiva a violência estrutural) a discriminação do grupo, haja vista as interpretações e aplicações arbitrárias da lei. Essas, limitam as oportunidades dessa população, visto que a marginaliza e, de certa forma, a induz para empregos estereotipados e/ou subempregos¹⁴. Nesse sentido, vale mencionar a Lei da Função Pública B.E. 2551 (ou 2008, segundo o calendário maia), que desqualifica candidatos ao serviço público “com base em ‘ser moralmente defeituoso a ponto de ser socialmente censurável’” (Suriyasarn, 2016, p. 204, tradução nossa). Ademais, caso aprovados ao cargo, devem se vestir obrigatoriamente de acordo com seu sexo de nascimento; o que também é percebido no campo acadêmico, como mencionado anteriormente, o que restringe as possibilidades dessa população em treinamentos e programas acadêmicos (Suriyasarn, 2016).

¹⁴ Candidatas trans também sentem dificuldade no processo de aplicação para empregos formais pela exigência do *Sor Dor 43*, o documento de isenção do serviço militar, por questões intrusivas em relação à sua sexualidade durante a entrevista (ou a negação da entrevista caso haja conhecimento prévio da disparidade entre aparência e sexo legal), além de serem submetidas a testes psicológicos que não são aplicados a outros candidatos. Ademais, vale mencionar que pessoas trans podem ser isentas do serviço militar, porém ainda devem se apresentar ao alistamento obrigatório, juntamente com todos os outros homens tailandeses aos 21 anos (Suriyasarn, 2016).

4 GÊNERO E RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Os Estudos de Gênero são um campo de estudo que examina as relações de gênero na sociedade e como elas “contribuíram para a construção de significados relevantes para a análise de diversos fenômenos sociais e para a formação social dos agrupamentos humanos” (Freitas, 2018, p. 16). Estas relações provocam a formação de uma estrutura sociopolítica de dominação – por parte daqueles lidos como “homens” – e submissão – por parte daquelas lidas como “mulheres” – presente em todos os aspectos sociopolíticos, econômicos e culturais e nas mais diversas relações humanas. Ademais, esta área de pesquisa desempenhou – e continua desempenhando – papel importante nas RI, uma vez que desafia as estruturas tradicionais de poder e evidencia o *gênero* como fator analítico relevante nas políticas globais, como nas áreas de: segurança internacional, nacionalismo e etnicidade, militarismo, asilo e migração e afins (Freitas, 2018; Jesus, 2014; Richter-Montpetit, 2017).

Contudo, antes de adentrar na conceituação de gênero *per se*, é preciso entender a origem deste campo acadêmico, advindo das Teorias Feministas e *Queer*. A formação de uma área investigativa acerca de questões de gênero remete, *a priori*, aos Estudos Feministas, originados entre as décadas de 1960 e 1970. No entanto, o aprofundamento deste debate somente é realizado com os Estudos *Queer*, entre as décadas de 1980 e 1990, que surgiram com a virada pós-estruturalista – visto sua associação à desconstrução e à análise do discurso – e como “uma resposta crítica às teorias feministas sobre sexualidade que eram vistas como limitadas por sua ênfase no gênero” (Richardson, 2006, p. 24 *apud* Jesus, 2014, p. 54; Richter-Montpetit, 2017).

No tocante às Teorias Feministas, estas foram indispensáveis ao expor as relações de poder desiguais entre homens e mulheres, seja em níveis individuais, assim como de forma sistêmica. A exemplo, pode-se apontar desde a sub-representação feminina em cargos políticos (âmbito doméstico) até a violência de gênero em conflitos armados (âmbito internacional). Desse modo, serviram também para fomentar a desconstrução das noções de gênero nas relações internacionais – que comumente eram tidos apenas como a inscrição cultural de significado em um sexo previamente dado, ou seja, categorias naturais e imutáveis –, destacando as estruturas de poder e dominação que ditam o papel sociopolítico feminino, e, portanto, evidenciando a interconexão entre *gênero* e política global, expandindo o escopo de pesquisa tradicional do campo das RI (Freitas, 2018; Jesus, 2014; Richter-Montpetit, 2017).

Posteriormente, com a virada crítica e pós-estruturalista, as Teorias *Queer* abrangeram ainda mais o campo investigativo das Relações Internacionais, uma vez que forneceram uma

perspectiva mais ampla de gênero para além da noção binária prévia de homem/mulher, abordando ainda questões relacionadas à diversidade de gênero e sexualidade, assim como associando estes elementos à desconstrução e análise do discurso. Nesse sentido, é possível citar autores como Michel Foucault (1999) e Judith Butler (1990) como principais influentes teóricos do campo e, dentre seus principais achados, vale ressaltar o desenvolvimento das concepções de sexo e gênero, as quais serão exploradas no subtópico seguinte (Jesus, 2014).

Ademais, evidencia-se o papel de Judith Butler (1990) nos debates de gênero, juntamente às Teorias *Queer*, haja vista sua contribuição acerca das normas regulatórias que as sociedades constroem para a manutenção tanto dos sexos quanto para a sua hierarquia, o que também será observado posteriormente. Outrossim, vale destacar o sentido do próprio termo *queer*, que foi investigado pela autora, uma vez que – *a priori* – referia-se ao estranho, ridículo ou excêntrico, mas teve seu significado remodelado. Inicialmente, a expressão ficou conhecida como um insulto pejorativo utilizado para referir-se aos homens e mulheres homossexuais – logo, “ecoa[ndo] e reitera[ndo] os gritos de muitos grupos homófobos, ao longo do tempo”. Contudo, o termo foi ressignificado pela comunidade LGBTQ+ em forma de ação política e, atualmente, estende-se para “colocar-se contra a normalização” e “representa claramente a diferença que não quer ser assimilada ou tolerada” (Louro, 2001, p. 546).

Dessa forma, entende-se que as Teorias Feministas e *Queer* trouxeram contribuições fundamentais para a evolução do campo dos Estudos de Gênero, tanto como área de pesquisa própria, bem como coeficiente indispensável nas investigações atuais de Relações Internacionais, expandindo, portanto, o escopo de pesquisa tradicional e incorporando *gênero* e suas relações de poder explícitas e implícitas para novas análises. Ademais, a compreensão de sexo, gênero e sexualidade como construções sociais e culturais fluidas permitem análises mais complexas, assim como mais inclusivas, dado que se utilizam de concepções mais abrangentes para analisar as relações normativas de gênero e seu impacto na política global (Butler, 1990).

4.1 Gênero e Sexo na Tailândia

Uma das primeiras noções de *sexo* – assim como a interpretação corriqueira atual – foi estabelecida pela Biologia com o objetivo de conceber um significado único e universal a fatores biológicos “naturais ao corpo humano” – como versa a corrente essencialista –, ou seja, é uma concepção que reúne “elementos anatômicos, funções biológicas, condutas,

sensações e prazeres”, porém, segundo Michel Foucault, “não se deve imaginar uma instância autônoma do sexo que produza, secundariamente, os efeitos múltiplos da sexualidade” (Foucault, 1999, p. 144-145). Ou seja, o *sexo* deve ser interpretado como um fenômeno maior do que apenas um reprodutor da sexualidade e dos aparatos biológicos; além disso, os ideais sobre *sexo* e suas formas de experienciá-lo são distintos a variar época, sociedade e cultura, o que explica, por exemplo, como as visões acerca de ‘*sexo*’ e ‘*gênero*’ ocidentais distinguem tanto das orientais (Jesus, 2014; Scott, 2007).

Nesse sentido, ao observar o contexto tailandês, é possível compreender que a comunidade LGBTQ+ tailandesa possui grande autonomia linguística, tendo em vista suas nomenclaturas próprias – ainda que algumas derivem de neologismos anglófonos – para se referirem aos diferentes grupos. Isto posto, vale citar que não existe termo equivalente ao transgênero¹⁵, como no inglês – e nas adaptações ocidentais –, em vez disso, as principais expressões utilizadas para se referir a pessoas transexuais (mulheres, mais especificamente) são *ladyboy* (porém esta nomenclatura pode ser associada ao envolvimento na indústria do sexo) e *kathoey* (Davis; Miles; Quinley III, 2019; Jackson, 2009; Tan, 2014).

No entanto, *kathoey*, em seus primórdios, poderia ser utilizado para “referir-se a uma ou mais das quatro dimensões, a da aparência (*crossdressing* superficial), sexo (hermafroditismo), identidade de gênero (transformação em direção à feminilidade) e desejo sexual (homossexualidade)” (Costa; Matzner, 2007 *apud* Tan, 2004, p. 146, tradução nossa). Todavia, ao longo do tempo, *kathoey*, assim como *ladyboy*, foram ressignificados e agora são utilizados para auto identificação, redefinindo a conotação negativa que possuíam quando estabelecidos.

Contudo, *kathoey* tende a referir-se mais comumente à identidade de gênero da pessoa, enquanto *ladyboy* ao grupo subcultural, não obrigatoriamente evidenciando uma identidade de gênero (Tan, 2014). Todavia, vale salientar que *kathoey* – e seus sinônimos, como *sao praphet song* – podem corresponder ainda a “um segundo tipo de mulher” ou ao “terceiro sexo”, logo, uma nova identidade e que não possui relação histórico-cultural com o Movimento *Queer* Ocidental (Davis; Miles; Quinley III, 2019; Jackson, 2009).

Ademais, ao observar a origem do *sexo*, nota-se sua utilização como elemento opositor ao *gênero*, isto é, se de um lado estão as características biológicas (sexo) – e, por consequência, o corpo –, de outro está a construção social que lhes atribui significado

¹⁵ Pessoas transgêneros podem ser entendidas como aquelas que possuem identidades de gênero divergentes do gênero que lhes foi atribuído ao seu nascimento – haja vista sua estrutura anatômica –, ou ainda, pessoas que mudam seu gênero social através de uma [re]apresentação de si, não necessariamente recorrendo a cirurgias de redesignação sexual (Ramírez-Rentería *et al.*, 2018; Stryker, 2021).

(gênero). Entretanto, não é possível interpretar esses conceitos como independentes e antagônicos, uma vez que o próprio corpo é interpretado socialmente, logo, o *gênero* engloba o *sexo*, de modo que “estabelece significados para diferenças corporais” inerentemente a uma “ampla gama de contextos discursivos” (Scott, 2007, p. 13).

Similarmente, estes ideais também podem ser analisados de maneira conjunta, como é realizado por Gayle Rubin na noção de *sistema sexo/gênero*, que equivale ao “conjunto de acordos sobre os quais a sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e nos quais essas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas” (Rubin, 1975, p. 159, tradução nossa), portanto, percebe-se a possibilidade de conexão entre o biológico e o sociocultural (Nicholson, 2000; Tubert, 2003).

À vista disso, vale ressaltar que *gênero*, como elemento crítico, não pode ser reduzido apenas ao binário homem/mulher, uma vez que sua hierarquia de valor e poder também é perpetuada por parte de masculinidades¹⁶ sobre feminilidades, e, ainda, de algumas masculinidades em detrimento de outras. Da mesma maneira, a socióloga australiana Raewyn Connell (*apud* Rodrigues; Andrade; Mano, 2015) corrobora com esta discussão com a introdução da noção de *masculinidade hegemônica*, que corresponde a um arranjo social capaz de legitimar a *ordem hierárquica de gênero*. Ademais, esse fenômeno privilegia e centraliza o poder na masculinidade, porém também é presente em relações entre masculinidades e entre feminilidades, priorizando categorias específicas que reforcem a estrutura geral da ordem de gênero (Carver; Lyddon, 2022; Rodrigues; Andrade; Mano, 2015).

Do mesmo modo, a pesquisadora inglesa Stevi Jackson (2006) ratifica a tese de uma estrutura de dominação afirmar que

o gênero é uma divisão social hierárquica entre mulheres e homens imersos em instituições e práticas sociais, de forma que é parte da ordem social e uma distinção cultural amplamente concebida como dada, mas que recebe significado e que é vivida por indivíduos que o produzem e reproduzem em sua interação cotidiana (Jackson, 2006 *apud* Jesus, 2014, p. 55)

Além disso, essa ordem hierárquica também é associada a expectativas de gênero que são atribuídas às pessoas de ambos os sexos masculino ou feminino¹⁷, as quais são obrigadas a

¹⁶ Masculinidade pode ser compreendida como “relações competitivas entre homens que geram sucessivos níveis de inferioridade de ‘homem para homem’ e que persistentemente excluem e inferiorizam as mulheres.” (Carver; Lyddon, 2022, p. 2, tradução nossa).

¹⁷ Destaca-se que não existem apenas pessoas destes dois sexos, em contraponto, existem pessoas intersexo, “cujas características sexuais primárias ou secundárias não preenchem os requisitos médicos ou/e sociais passíveis de integração num desses dois grupos” (Santos, 2013, p. 4). No entanto, ainda que fujam da conceitualização básica biológica e possuam características sexuais e corporais não tradicionais, são obrigadas a

performar e reforçar esses papéis sociopolíticos de gênero – que foram construídos pela própria sociedade –, caso contrário estarão sujeitos à marginalização, exclusão e afins; funcionando, pois, como um sistema autossuficiente legitimizador de opressões de gênero. Outrossim, vale salientar que expectativas de gênero carregam consigo considerações normativas¹⁸ do que seria social e politicamente apropriado aos sexos masculino – como o poder e a racionalidade – e feminino – como a necessidade de proteção e a irracionalidade (Freitas, 2018).

performar um (único) papel de gênero – o que pode significar a realização de procedimentos invasivos enquanto jovens para a “adequação” de seus corpos.

¹⁸ É importante salientar gênero e sexualidade como fenômenos não naturais, ao contrário do pensamento popular, logo, o “normal” – a exemplo da norma cis-heterossexual – é, na verdade, uma construção normativa (Jesus, 2014).

5 O CASO TAILANDÊS

O Reino da Tailândia, também conhecido como “Terra dos Livres” ou “Terra dos Mantos Amarelos” – devido ao grande número de monges budistas –, é uma monarquia constitucional no Sudeste Asiático que possui aproximadamente 514 mil km² de extensão e 70 milhões de habitantes; é um dos poucos países – senão o único – no mundo em que “a constituição específica que o Rei deve ser budista e defensor do Budismo” (Kusalasaya, 2006, p. 12, tradução nossa; ERT, 2023). Do mesmo modo, nota-se o Budismo como alicerce da identidade nacional tailandesa, haja vista que está presente no *chat, satsana, phra mahakasat* (nação, religião e monarquia, em tradução nossa), os três pilares oficiais da identidade do país, assim como no primeiro dos *Doze valores fundamentais nacionais tailandeses* – lista disseminada pelo próprio governo em 2014 (Kamler, 2019; Silraungwilai, 2016).

Outrossim, a Tailândia é popularmente conhecida internacionalmente como país *relativamente progressista* à causa LGBTQ+, ou ainda, como *paraíso/refúgio LGBTQ+* – imagens que são apoiadas e promovidas pela própria Autoridade de Turismo tailandesa a fim de incentivar o turismo do grupo no Estado (UNDP; USAID, 2014). Nesse sentido, uma das primeiras menções à Tailândia como paraíso turístico é realizada pelo *Spartacus International Gay Guide*, um aplicativo de viagens internacionais com foco para o público homossexual, o qual se refere ao país, ainda na década de 1970, como “uma meca para os gays”. Ademais, a capital tailandesa é evidenciada como “um paraíso erótico onde o corpo masculino podia ser um instrumento de jogo e sensualidade” – o que também promove indiretamente o turismo sexual. Assim, se formula e se mantém uma forte imagem da Tailândia como um local livre dos pensamentos restritivos ocidentais sobre corpos, desejos e comportamentos sexuais, uma vez que, ainda nessa época, já existiam diversos bares gays – como listado pelo próprio guia (Atkins, 2012).

A partir disso, a Autoridade de Turismo da Tailândia (TAT, da sigla em inglês) conserva essa percepção ao declarar o Estado como um membro “orgulhoso e antigo” da *International LGBTQ+ Travel Association*, uma rede de empresas de turismo que possuem o foco em atrair esse público para seus países. Além disso, o órgão possui um site próprio para o envolvimento e sedução do público LGBTQ+ – o qual “dá as boas-vindas com orgulho” – através da divulgação de programas e destinos especificamente voltados ao grupo, o *Go Thai. Be Free*¹⁹ (TAT, [entre 2018 e 2023]). Do mesmo modo, Srisuda Wanapinyosak,

¹⁹ O site faz parte de uma campanha homônima lançada em 2013, a qual se destaca por ter sido a primeira campanha de turismo LGBTQ+ na Ásia a receber apoio governamental. Ademais, vale evidenciar seu sucesso

vice-governadora da TAT na Europa, Oriente Médio e Ásia, afirmou, durante o *LGBT+ Travel Symposium: Thailand* em 2018, que o reino tailandês é um destino *seguro, tolerante e respeitoso* e “os viajantes LGBT[Q+] podem ficar em qualquer lugar da Tailândia com total tranquilidade. Nosso reino está aberto a todas as sombras possíveis sob o arco-íris”²⁰ (Liang-Pholsena, 2018, tradução nossa).

Todavia, essa mesma aceitação não é percebida diária e socialmente à comunidade local, visto que homossexuais e pessoas trans ainda são considerados “portadores de uma doença mental”, mesmo que esta classificação tenha sido retirada da lei tailandesa. Similarmente, um estudo de 2015, da *Khon Thai Foundation*, uma organização sem fins lucrativos, ratifica esta discriminação social ao apontar que 56% dos tailandeses respondentes entre 15 e 24 anos afirmaram que “a homossexualidade é errada” (Kathmandu/Pahichan, 2018).

Dessa forma, apesar da descriminalização da homossexualidade na Tailândia em 1956 e de uma maior receptividade à comunidade LGBTQ+ desde então, esta população ainda experimenta violência de gênero diariamente, seja de forma cultural, direta ou estrutural nos mais diversos setores, dentre eles os ambientes de trabalho e escolar (Kaosayapandhu, 2021). Sendo assim, percebe-se que o grupo é colocado em situação de vulnerabilidade social, haja vista a estigmatização e discriminação sistêmica realizada pelo Estado tailandês, ou seja, nota-se um sistema de violência estrutural contra a comunidade, o qual é perpetuado pela nação e conservado pelas práticas diárias de violência direta e cultural dos cidadãos tailandeses.

Isto é, ainda que algumas *kathoeyes* consigam encontrar empregos facilmente nas áreas do entretenimento ou da beleza²¹, suas chances de trabalharem em funções mais técnicas e respeitáveis é baixíssima – ainda que possuam diplomas universitários –, logo, muitas acabam na indústria do sexo, devido aos estigmas e estereótipos (Claes, 2011). À vista disso,

econômico, visto que, no mesmo ano, turistas LGBTQ+ configuraram US\$ 1,6 bilhão da receita total do turismo do país (Aranjuez, 2018). Para mais informações, ver: www.gothaibefree.com/.

²⁰ Isso pode ser analisado através da perspectiva do *pink tourism*, isto é, o turismo que é comercializado especificamente para a comunidade LGBTQ+. No entanto, vale ressaltar que “o foco no *pink tourism* [pode] perde[r] o verdadeiro ponto, que é a compreensão dos direitos humanos” e suas problemáticas adjacentes, como acentuado por Naiyana Supapung, coordenadora da *Teeranat Kanjanaauksorn Foundation*, organização de justiça sexual e de gênero (Yongcharoenchai, 2013, tradução nossa).

²¹ Ainda que mulheres trans e *kathoeyes* – e pessoas LGBTQ+ em geral – sejam expostas na mídia tailandesa, elas são comumente utilizadas como alívio cômico ou objeto de humor humilhante, além de retratadas como “palhaças, obcecadas por sexo e associadas à transmissão do HIV e a crimes” (UNDP, 2019, p. 32, tradução nossa), logo, externamente, têm-se a visão errônea de que estas pessoas são amplamente aceitas socialmente devido à visibilidade que possuem, “porém, neste caso, visibilidade não significa igualdade” (UNDP; USAID, 2014, p. 33, tradução nossa).

pretende-se investigar em que medida o Budismo – devido à sua grande presença e influência na Tailândia – interfere no fenômeno da violência de gênero tailandesa.

5.1 Breve histórico da influência do Budismo

Em termos gerais, não há um consenso sobre a época exata em que o Budismo chegou à região que hoje é denominada Tailândia, porém acredita-se que tenha sido durante o século 3 a.C. e já em sua corrente praticada atualmente, a *Theravada* (ou *Hinayana*) – a mesma propagada por Ashoka, o Grande (importante imperador budista da Dinastia *Maurya*)²² (Kusalasaya, 2006). Ademais, compreende-se que o Budismo acompanhou a formação histórico-política tailandesa, uma vez que foi a religião predominante dentre os primeiros reinos, assim como foi desenvolvida com o patrocínio e a proteção dos reis. A exemplo desta conexão, pode-se apontar a participação de muitos homens da família real na vida monástica – mesmo que por pouco tempo –, proporcionando, assim, maior relevância à *Sangha* (a comunidade monástica e a sua hierarquia) e fortalecendo o elo entre a *Sangha* e a Monarquia (Farias, 2017).

Ademais, atualmente, ainda que o Budismo seja praticado pela maioria absoluta da população – cerca de 95% dos tailandeses –, esta não é uma *religião de Estado* em termos constitucionais; isto é, não existe nenhum documento legal ou menção na Constituição que promova o Budismo – ou qualquer outra religião – como religião oficial da Tailândia²³. Todavia, vale destacar que a prática budista é um importante elemento da identidade cultural tailandesa, como é observado no Projeto de Identidade Nacional da Tailândia – definido pela pesquisadora americana Erin Kamler (2019) como o conjunto de práticas que o governo tailandês tem promovido para construir uma forte identidade nacional e um Estado-nação único e coerente. Segundo a autora, existem três fatores essenciais para que os cidadãos tailandeses se sintam pertencentes ao Estado-nação, são eles: prestar reverência à monarquia, falar a língua e o dialeto tailandês central, e praticar o Budismo *Theravada* (Chennery, 2015; ERT, 2023; Farias, 2017; Kamler, 2019).

²² Aśoka ou Ashoka, o Grande levou o Império Maurya ao seu auge – tanto em poder quanto em extensão territorial –, porém, seu maior feito foi a transformação na condução de seu reinado – que inicialmente foi marcado por extrema violência. Todavia, após a adesão ao Budismo, o Imperador passou a espalhar mensagens de tolerância e não-violência por todo o Império em expansão e pode ser considerado “o principal propagador do budismo na Índia” (Farias, 2017, p. 3; Rattini, 2019).

²³ Apesar da grande maioria budista, a Constituição tailandesa prevê que toda e qualquer religião devidamente registrada no Departamento da Religião possui “os mesmos direitos e estão todas sob a proteção do Estado” (Farias, 2017, p. 14) garantindo, assim, liberdade de culto a todos os cidadãos.

Desse modo, entende-se que o Budismo foi – e ainda é – um alicerce na formação da identidade nacional, haja vista que “se estabeleceu na Tailândia e enriqueceu a vida dos tailandeses em todos os seus aspectos”, logo, “sem o Budismo, a Tailândia não seria o que é hoje” (Kusalasaya, 2006, p. 2, tradução nossa). Do mesmo modo, Karuna Kusalasaya, linguista e autor tailandês, desenvolve este raciocínio ao afirmar que “para a nação tailandesa como um todo, o Budismo tem sido a principal fonte de onde fluem a sua cultura e filosofia, a sua arte e literatura, a sua ética e moralidade e muitos dos seus costumes e festivais” (Kusalasaya, 2006, p. 12, tradução nossa).

Assim sendo, nota-se o forte vínculo entre o Budismo e a monarquia tailandesa, sendo a religião um importante elemento tanto no âmbito religioso quanto no civil, tendo inclusive prioridade sobre outras religiões. Isto pode ser percebido através do Projeto Constitucional de 2007, o qual privilegia o Budismo em uma seção que prevê patrocínio e proteção ao Budismo, visto que “há muito tempo é [a religião] professada pelo povo tailandês” (Palatino, 2016, tradução nossa; Farias, 2017). Consequentemente, é possível verificar a influência significativa que o Budismo possui no Estado tailandês, influenciando em diversos setores e contextos na sociedade moderna, como é o caso da formação de uma visão mais conservadora acerca das questões de *gênero*, promovendo, assim, condições para a violência de gênero, como será analisado a seguir.

5.2 Como a Tailândia enxerga a questão de Gênero

Como mencionado anteriormente, o Budismo moldou a identidade e a cultura tailandesa em diferentes aspectos. Dessa forma, ao analisar a visão tailandesa sobre questões de *gênero*, torna-se essencial compreender o papel que o Budismo cumpriu através de sua influência e de seus ensinamentos, seja a respeito de ordenamentos sociais ou de problemáticas de *gênero* (leia-se *gênero*, *sexo* e *sexualidade*) propriamente ditas, o que será feito ao longo deste subtópico. Nesse sentido, entende-se que, ao investigar as escrituras budistas tradicionais, não se encontram alusões que condenem a homossexualidade e a transexualidade diretamente (Totman, 2003). No entanto, estas são colocadas em um nível de inferioridade social – sendo comparados a párias – em relação à norma cis-heterossexual, uma vez que a homossexualidade e a condição de *kathoey*, a exemplo, são vistas como

consequências de delitos ou más condutas sexuais em uma vida passada, ou seja, uma consequência cármica²⁴ (Chennery, 2015; Claes, 2011; Jackson, 1998).

Similarmente, o jornalista Paisarn Likhitpreechakul – em uma matéria para o *The Nation*, site de notícias em inglês mais atualizado da Tailândia – argumenta que

Apesar do ensinamento central de compaixão do Buda, muitos “budistas” tailandeses acreditam que os homossexuais e [as pessoas] transgêneros merecem um status social inferior no presente porque supostamente cometeram pecados – especificamente adultério – nas suas vidas passadas. Alguns até acreditam que a homossexualidade e a transexualidade são, por si só, má conduta sexual (Likhitpreechakul, 2009, tradução nossa).

Logo, entende-se que esta lógica de produto cármico advindo do acúmulo de más ações em vidas anteriores já está arraigada na sociedade tailandesa. Isto pode – possivelmente – ser explicado pela disseminação desse pensamento por escritores budistas, como é o caso de Bunmi Methangkun, último líder da tradicionalista Fundação *Abhidhamma*²⁵, o qual afirma que se envolver em atividades homossexuais é resultado de uma grande lista de más condutas sexuais, como: adultério, prostituição, ser “sexualmente irresponsável” e afins (Chennery, 2015; Jackson, 1998).

No entanto, como esta nova vida de indivíduos homossexuais e *kathoeyes* seria uma *punição*, levanta-se uma abordagem de *compaixão*, visto que “por conta de seu karma, eles são um grupo digno de pena, não de proteção” (Claes, 2011, p. 193, tradução nossa). Da mesma forma, Methangkun reforça este argumento de *compaixão* e *tolerância* ao declarar que “aqueles que riem e ridicularizam *kathoeyes* foram eles próprios *kathoeyes* em uma vida passada” (Bunmi, 1986, p. 251 *apud* Jackson, 1998, p. 82, tradução nossa).

Contudo, essa teorização de que todos os indivíduos foram ou serão *kathoeyes* – haja vista que todo mundo já cometeu ou vai cometer uma má conduta sexual em alguma existência anterior ou futura – não traz real apoio ou *tolerância* às *kathoeyes*, que, independentemente da sensibilidade alheia ou não, continuam sendo socialmente interpretadas como uma *punição cármica*. Com efeito, nota-se que essa *compaixão* para com as *kathoeyes* não diz respeito à sua condição (de *kathoey*), e sim ao seu estado de *prisão* no ciclo de

²⁴ Vale destacar que, em termos cármicos, todos os indivíduos estão pagando dívidas acumuladas por suas ações em vidas passadas, ou seja, não é possível evitar este sofrimento. Todavia, um dos maiores insultos aos tailandeses é ser chamado de *sia chat goet* (uma reencarnação perdida), algo que as *kathoeyes* são insultadas (Claes, 2011).

²⁵ *Abhidhamma* ou *Abhidhamma Pitaka* é a terceira divisão do *Tipitaka* e “oferece uma análise extraordinariamente detalhada dos princípios naturais básicos que governam os processos mentais e físicos” (Access to Insight, 2013, tradução nossa).

renascimento – o *samsara*; logo, esse comportamento piedoso se restringe à uma empatia pelo sofrimento do outro em geral (Chennery, 2015; Totman, 2003).

Sendo assim, ainda que apresente uma visão compassiva, Methangkun (*apud* Jackson, 1998) ainda aborda *kathoey*s e homossexuais associados inerentemente ao sofrimento, à falta de aceitação, à desonra social e demais problemas. Ou seja, este grupo não deixa de ser um produto da imoralidade; “um lembrete e uma lição moral sobre as infelizes consequências da má conduta sexual” (Jackson, 1998, p. 83, tradução nossa).

Outrossim, ao observar o *Vinaya* (código de conduta monástico) e o *Tipitaka* (a coleção de textos primários que formam a base doutrinária do Budismo *Theravada*), nota-se a menção de quatro gêneros, são eles: masculino, feminino, *ubhatobyanjanaka* (hermafroditas, a grosso modo) e *pandaka*²⁶ (travestis e homens gays, também a grosso modo); sendo os dois últimos “espiritual e ritualmente inferiores aos homens, sendo frequentemente comparados com mulheres e criminosos” (Jackson, 1998, p. 63, tradução nossa).

A partir disso, pode-se inferir a formação de uma ordem hierárquica de gênero em que os homens – os quais podem e devem se dedicar à vida monástica e disseminar os ensinamentos do Buda – estão no topo, visto que são moral e espiritualmente superiores. Logo abaixo estão as mulheres, como uma força corruptora – haja vista que são interpretadas como fonte do desejo sexual, como será melhor aprofundado mais adiante. E, por fim, ainda mais abaixo, estão as identidades de gênero não conformes, como *ubhatobyanjanakas* e *pandakas*, as quais são comparadas a párias e criminosos, e, basicamente, “vivem para o sofrimento” de pagar sua dívida cármica.

Ademais, no tocante ao âmbito legal, também se nota a estigmatização da comunidade LGBTQ+ tailandesa, uma vez que, apesar da homossexualidade ter sido descriminalizada relativamente cedo em relação a outros países da Ásia – ainda em 1956 – e não ser possível observar leis que os condenem diretamente, não se observa amparo jurídico de modo a garantir igualdade e não-discriminação a este grupo. Portanto, nota-se a violência estrutural promovida no cenário legal, a qual serve de manutenção para a violência cultural religiosa, assim como, por sua vez, é influenciada pela mesma.

No que concerne à falta de assistência legal, pode-se apontar o casamento homoafetivo, que não foi reconhecido até hoje – provocando a privação de direitos e benefícios que são usufruídos por casais legalmente admitidos (como solicitação de empréstimos e habitação conjunta ou seguros e planos de saúde do empregador do parceiro). Outrossim, é válido ressaltar que, ao mesmo tempo que a Tailândia é um dos países – senão o

²⁶ O termo em pali foi traduzido – através do *Vinaya* – para o tailandês como *kathoey*.

número um – que mais realiza Cirurgias de Redesignação Sexual (CRS), *kathoeyes* não podem alterar seu gênero em nenhum documento legal²⁷, o que dificulta sua busca por empregos e bolsas de estudos ou, ainda, em viagens internacionais e transações legais (Claes, 2011; Suriyasarn, 2014; UNDP; USAID, 2014).

Portanto, observa-se, *a priori*, duas esferas de violência – das três apresentadas por Galtung (1990) – contra a população LGBTQ+ tailandesa. Em um primeiro momento, nota-se a violência estrutural, que pode ser constatada pela falta de assistência ao grupo no plano jurídico e pelas baixas oportunidades de emprego para *kathoeyes* e sua quase “limitação” à prostituição. Em um segundo momento, verifica-se que essas desigualdades sistêmicas são promovidas pela violência cultural tailandesa, a qual pode ser identificada mediante as interpretações das escrituras por autores budistas, os quais reforçam estereótipos de gênero e estimulam um papel social inferior para *kathoeyes* e homossexuais.

No entanto, como mencionado anteriormente, todas as esferas do triângulo das violências podem ser constatadas no caso tailandês. É notório que a violência cultural, sobretudo a de base religiosa budista, desperta estigmas que possibilitam a violência estrutural – fomentando um sistema de desigualdades contra as minorias sexuais e de gênero tailandesas – e, por sua vez, oportuniza ações de violência direta, como assédios e abusos físicos e sexuais. Além disso, vale salientar que todas as categorias de violência se influenciam, reafirmando e conservando este sistema discriminatório.

5.3 Quadro geral da violência de gênero na Tailândia

A violência contra a população LGBTQ+ tailandesa é percebida diariamente e de diferentes formas, dentre elas: a pressão heteronormativa e exclusão de pessoas trans; a discriminação em todas as fases do emprego e, caso empregadas, um ambiente de trabalho hostil; o duplo estigma e discriminação para pessoas LGBTQ+ que vivem com HIV, as quais também sofrem discriminação e assédio caso estejam na indústria do sexo; entre outras (Suriyasarn, 2016).

Ademais, o nível de discriminação e estigma contra essa população também pode divergir de acordo com fatores socioeconômicos e demográficos, a exemplo: etnia, renda, sexo biológico e religião. Dessa forma, um relatório, de 2019, produzido pelo Programa das

²⁷ Pessoas intersexo tailandesas podem solicitar a mudança legal de sexo, porém somente após terem escolhido um sexo e terem completado os devidos procedimentos cirúrgicos, reforçando, assim, a violência de gênero com este grupo e sua “necessidade de adequação” à norma cisgênera (Suriyasarn, 2014).

Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) aponta condições como relações entre mulheres (leia-se lésbicas) sendo comumente percebidas como relações de amizade, por isso o grupo tende a sofrer menos discriminação que homens (leia-se homossexuais), por outro lado, seu conhecimento como casal é mais difícil. Ainda, LGBTQ+ tailandeses muçulmanos e cristãos podem enfrentar problemas da base religiosa específicos advindos de suas religiões, apesar também, por outro lado, da crença budista que mulheres trans não podem ser ordenadas monges²⁸. Por fim, ressalta-se que tailandeses-chineses são menos receptivos à população LGBTQ+ em relação aos tailandeses que não possuem essa ascendência (UNDP, 2019).

Desse modo, de acordo com a Organização Internacional do Trabalho,

a discriminação e o assédio são comuns para os trabalhadores LGBT. A discriminação muitas vezes começa na educação, o que dificulta as perspectivas futuras de emprego. Continua no acesso ao emprego e ao longo de todo o ciclo de emprego. A discriminação, o assédio e a exclusão do mercado de trabalho acontecem frequentemente com base na não conformidade com as noções sobre como se espera que as mulheres e os homens se comportem (ILO, 2013 *apud* UNDP; USAID, 2014, p. 33, tradução nossa).

Isto é, a violência se propaga, também, a partir de expectativas de gênero e da ordem social hierárquica, as quais são impostas sobre os indivíduos LGBTQ+ e sua aceitação por parte de colegas, familiares e afins é possibilitada, na maioria dos casos, somente caso sigam certos *limites sociais*. À vista disso, vale salientar o maior estigma e preconceito que pessoas trans e *kathoey*s sofrem, visto que, até 2011, o Ministério da Defesa tailandês categorizava pessoas trans como vivendo um *transtorno mental permanente*, nomenclatura que foi substituída por *transtorno de identidade de gênero*; no entanto, a nova terminologia ainda estigmatiza o grupo ao expressar um sentido de anormalidade psicológica (Suriyasarn, 2016; UNDP; USAID, 2014).

Do mesmo modo, pouco tempo depois, ainda se percebe essa discriminação, porém a nível internacional, com um relatório de 2015 do PNUD, em que é exposto que “pessoas transgênero continuam a ser patologizadas como doentes mentais, [elas] são amplamente negadas o reconhecimento de seu gênero e são discriminadas por leis e políticas” em países da Ásia e do Pacífico (Davis; Miles; Quinley III, 2019). Ademais, este preconceito demonstra-se em diversos aspectos sociais, políticos e econômicos, e, segundo o *Transgender Country Report*, produzido por Sam Winter (2002),

²⁸ Em contraponto, pode-se citar a história de Sorrawee Nattee – ou como conhecida popularmente, Jazz – vencedora de um concurso de beleza transgênero em 2009, o *Miss Tiffany's Universe*, que, após a remoção de seus implantes mamários, pôde ser ordenada à vida monástica em 2013, servindo de inspiração a outras mulheres trans e *kathoey*s que buscam paz no fim de suas vidas.

isso leva a todos os tipos de consequências infelizes. Na escola, muitas *kathoeyes* são obrigadas a *se vestir como homens* e responder ao seu nome masculino. Na universidade, *kathoeyes* podem ter permissão para vestir o uniforme feminino para palestras e tutoriais, mas podem ser obrigadas a *se vestir como homem* ou cortar o cabelo para eventos especiais (por exemplo, prêmios de formatura, visitas oficiais etc.). [...] No emprego, *kathoeyes* comumente sofrem preconceito e discriminação ao tentar conseguir emprego; alguns empregadores (grandes e pequenos) ficam claramente desconfortáveis com a possibilidade de ter uma *kathoey* no quadro de funcionários (Winter, 2002, tradução nossa).

Portanto, como já discutido, percebe-se que este grupo experimenta o maior nível de violência dentre os LGBT tailandeses, resultando em vivências marginalizadas e quase como *castigadas* na prática, o que é evidenciado por sua marginalização econômica e maior probabilidade de viver abaixo da linha da pobreza (Davis; Miles; Quinley III, 2019). Além disso, percebe-se que essa problemática aflige a comunidade LGBTQ+ tailandesa há algumas décadas, o que pode ser observado através da perpetuação das noções de superioridade e dominação masculina que se encontram enraizadas no corpo social.

Segundo Witchayanee Ocha (2023), pesquisadora no campo de Gênero, “de uma perspectiva budista *Theravada* tailandesa, as mulheres têm um status inferior aos homens, então as mulheres não podem receber a condição de monge pela Sangha” (Ocha, 2023, p. 690, tradução nossa). Entretanto, existem exemplos que sugerem que o Buda reconhece a igualdade de gênero e indica que mulheres conseguiriam atingir o nirvana da mesma maneira que os homens, e a atribuição do status de inferioridade às mulheres seria, na verdade, resultado de maus usos e de interpretações e/ou traduções erradas do Budismo para a cultura tailandesa (Chennery, 2015).

A igualdade de gênero no Budismo pode ser observada fortemente no Sutra do Lótus, um dos sutras mais influentes na vertente *Mayahana*. Nele, se destacam “as suas doutrinas revolucionárias [que] operam num domínio que transcende todas as distinções mesquinhas de sexo ou espécie, instantânea ou eternamente”; assim como é mencionado que “o Buda [leia-se aquele que atingiu o estado de iluminação] [...] é um ser eterno, sempre presente no mundo, sempre preocupado com a salvação de todos os seres” (Watson *et al.*, 1993, p. xix, tradução nossa). Logo, promove-se uma condição social igualitária, em que homens e mulheres (e outros) podem atingir a plena e completa iluminação; o que é reiterado por uma passagem do capítulo catorze do Sutra. Esse fragmento se refere a uma instrução dada pelo Buda a

Manjushri – Príncipe do *Dharma*, *bodhisattva*²⁹ e *mahasattva*³⁰ – sobre a conduta apropriada dos *bodhisattvas*, que afirma que “não se deve fazer distinções dizendo: ‘Este é um homem’, ‘Esta é uma mulher’” (Watson *et al.*, 1993, p. 200, tradução nossa; Peach, 2002).

Ainda assim, os escritos budistas não colaboram para a tese da igualdade de gênero, haja vista que colocam os homens – sejam eles reis, deuses ou príncipes – como tomadores de decisões e ressaltam o “perigo feminino”, isto é, expõem as mulheres como “desvirtuantes dos homens” (Lopedote, 2016, p. 59). Outrossim, considerando ou não o elemento religioso, entende-se que há uma grande disparidade entre as responsabilidades sociais que figuras masculinas e femininas têm de atender na Tailândia, visto que se percebe uma alta expectativa da figura feminina, acompanhada, porém, de uma grande cobrança – e nos mais diversos campos. Nesse sentido, Cheng (2010) afirma que

A sociedade tailandesa acredita que os meninos são travessos, [e] os homens naturalmente promíscuos. Os homens precisam de sexo, mas espera-se que as boas mulheres (isso geralmente significa as abastadas) permaneçam virgens até o casamento. A prostituição é o único mecanismo que pode satisfazer esses arranjos assimétricos (Cheng, 2010, tradução nossa).

Logo, a análise da indústria do sexo tailandesa pode ser realizada por duas vias: a religiosa e a sociopolítica. A partir da primeira, nota-se que as mulheres são consideradas “a fonte do desejo sexual e da degradação que o acompanha”³¹ e, por isso, assim como por seu caráter corruptor, impuro e carnal, são temidas e desprezadas nas instituições budistas, o que é notado através do impedimento e/ou das dificuldades colocadas em seus ordenamentos.

Contudo, “embora a sexualidade feminina seja considerada uma força corruptora, a poligamia e a prostituição são sancionadas no discurso budista” (Truong, 1990, p. 136, tradução nossa). Ademais, no que se refere à segunda, observa-se que a prostituição foi incorporada à sociedade tailandesa há algum tempo, sendo institucionalizada no reinado de Rama I (1782-1809), assim como a *prostituta* foi adotada como categoria legal em 1805 (Kamler, 2019; Truong, 1990).

No entanto, a prostituição foi criminalizada em 1960 e, desde então, apresenta uma noção ambivalente, visto que “o trabalho sexual não carrega o mesmo estigma social e moral

²⁹ Conforme o Budismo Mayahana, *bodhisattva* pode ser compreendido como uma pessoa capaz de alcançar o nirvana, mas que, intencionalmente, escolheu adiar sua iluminação para se dedicar a ajudar os outros por compaixão. Para mais informações, ver: <https://theconversation.com/what-is-a-bodhisattva-a-scholar-of-buddhism-explains-189366>.

³⁰ Um título honorífico para *bodhisattvas* que praticaram o Budismo por muito tempo e alcançaram um grande nível no caminho para a iluminação.

³¹ A relação sexual por si própria não é enxergada como um pecado, e sim como um meio de apego ao mundo natural, o qual é repleto de sofrimento e ignorância. Logo, ao ser praticada apenas para satisfazer o desejo corporal, a relação sexual vai contra o princípio básico budista do desapego (Truong, 1990).

na Tailândia que carrega em algumas outras sociedades” (Winter, 2002, tradução nossa). Por um lado, a prostituição e a indústria do sexo estão fortemente integradas no desenvolvimento socioeconômico tailandês, movimentando intensamente a economia do país, com um lucro de mais de US\$ 20 milhões em 1970 e US\$ 26 bilhões em 1996³² e, por isso, fazendo com que o setor seja promovido e resguardado por políticos e policiais³³ (Cheng, 2010).

Por outro, a indústria do sexo funciona como “uma marca da manutenção das relações tradicionais de gênero e da dinâmica de poder na sociedade tailandesa” (Kamler, 2019, p. 66, tradução nossa), visto que legitima e reforça a promiscuidade e o domínio masculino, ao mesmo tempo que culpabiliza³⁴ as trabalhadoras sexuais³⁵. Sendo assim, percebe-se que a internalização e institucionalização da prostituição na sociedade possibilitou a manutenção de um sistema estrutural de relações de poder e violência de gênero cultural.

Dessa forma, é possível compreender que a violência de gênero pode ser percebida, para além das atitudes no dia a dia, através da estrutura social, política e cultural tailandesa, ou seja, pode ser observada em todas as três formas abordadas por Johan Galtung (1990), a ver: direta, estrutural e cultural. Logo, infere-se que “as percepções ocidentais populares de uma tolerância geral à homossexualidade na Tailândia são, até certo ponto, imprecisas”, uma vez que, na prática, nota-se “uma ampla gama de sanções culturais [que] operam para estigmatizar homens e mulheres homossexuais tailandeses” (Jackson, 1998, p. 55-56, tradução nossa), as quais são disseminadas por toda a sociedade, e não necessariamente concentradas em instituições formais.

Ademais, a *tolerância* tailandesa também pode ser observada como um resultado de uma cultura não-confrontacional. Isto é, pessoas LGBTQ+ que se adequam³⁶ à hierarquia

³² Este valor corresponde a treze vezes mais que a quantia que o país arrecadou com a construção e exportação de computadores no mesmo ano (Leuchtag, 2003)

³³ Apesar da prática ilegal, este setor é protegido devido ao lucro que traz – correspondente a US\$ 22.5 a 27 bilhões ou 10 a 14% do PIB do país segundo estimativas de uma pesquisa conduzida entre 1993 e 1995 – e, conseqüentemente, às propinas aos funcionários do governo, políticos e policiais. Ademais, em razão do grande lucro, muitos burocratas, políticos, empresários e outros não somente frequentam, como também possuem estabelecimentos sexuais. Por fim, vale destacar que “relatórios credíveis indicam que alguns funcionários corruptos protegem bordéis, outros locais comerciais de sexo e proprietários de navios de pesca de ataques e inspeções e conspiram com traficantes” (US Department of State, 2019, p. 458; Cheng, 2010).

³⁴ Conforme a jornalista Nanchanok Wongsamuth (2020), “atualmente, a prostituição é punível com multa de até 40 mil baht (US\$ 1.274) ou dois anos de prisão, ou ambos”, além disso, “mais de 24 mil pessoas foram presas, processadas e multadas por crimes relacionados ao trabalho sexual na Tailândia no ano passado [2019], segundo a Polícia Real Tailandesa” (Wongsamuth, 2020, tradução nossa).

³⁵ Esta situação de violência se amplia contra *kathoeyes* e transgêneros, as quais “são frequentemente assediadas e extorquidas pela polícia em zonas de prostituição populares entre os turistas estrangeiros”, percebe-se que elas são “mais vulneráveis a serem presas e ‘multadas’ por solicitação e repressões periódicas” (Suriyasarn, 2014, tradução nossa).

³⁶ Segundo o PNUD, “muitas pessoas LGBT[+] na Tailândia recebem uma oferta de suas famílias, empregadores e professores: você pode ter um cargo, um emprego ou uma educação, desde que esconda ou minimize o fato de que é LGBT[Q+]” (UNDP, 2019, p. 31, tradução nossa). Por outro lado, o direito à autonomia sexual e de gênero

sociocultural e permanecem “em seus lugares” tendem a não sofrer tanta retaliação quanto às que não se ajustam e/ou às que possuem identidades e expressões de gênero mais distintas (Likhitpreechakul, 2009; UNDP, 2019).

Isto pode ser ratificado pela investigação de Suriyasarn (2016), a qual generaliza o comportamento social tailandês em relação às pessoas LGBTQ+ como “tudo bem, desde que não sejam meus filhos” – o que pode ser interpretado como familiares, em geral (Suriyasarn, 2016, p. 205, tradução nossa; Likhitpreechakul, 2009). À vista disso, compreende-se o forte caráter hierárquico que a sociedade tailandesa possui – associado inclusive com tendências à submissão aos *superiores sociais* –, assim como a discriminação e marginalização de indivíduos LGBTQ+ – os quais não têm outra escolha a não ser encarar sua situação atual como consequências de vidas passadas e se esforçar para serem recompensados com uma boa próxima vida (Rowley; Benson, 2002).

Assim sendo, o quadro de violência de gênero sofrido pela população LGBTQ+ tailandesa não possui grandes perspectivas de mudança, haja vista que não possuem os mecanismos para articular uma transformação legal que promova maior assistência ao grupo, ou seja, “não há pessoas assumidamente gays em cargos de alto escalão que possam influenciar a mudança tanto na lei quanto na atitude [social]” (Thanthong-Knight, 2015). Do mesmo modo, suas próprias visões sobre si são *negativas*³⁷. Nesse sentido, percebe-se que a lógica cármica legitima a violência estrutural contra essa população – e em maior grau contra *kathoey*s –, uma vez que constitui um sistema em que todos devem pagar por suas condutas passadas e a existência *per se* de *kathoey*s é lida socialmente de maneira estigmatizada. Isto é, essas pessoas nasceram assim pois cometeram más condutas sexuais em vidas anteriores e, agora, estão condenadas a sofrer e viver para pagar a sua dívida cármica. Dessa forma, segundo Ocha (2023),

Para as *kathoey*s, a vida é vivida à margem da sociedade. O fato de não poderem casar e ter filhos por motivos legislativos muitas vezes faz com que as suas emoções se exaltem, afetando as suas relações (que não duram muito), e impedindo-as de estarem formalmente com os seus amantes como casal. Além disso, enfrentam

pode ser “comprado” dentro do ambiente familiar por meio do suporte financeiro, isto é, a riqueza pessoal da população LGBTQ+ serve de ferramenta para a sua aceitação social dentro de uma cultura heteronormativa que valoriza os laços familiares, aumentando, assim sua autoestima (Ocha; Earth, 2013).

³⁷ Em uma pesquisa realizada com 65 trabalhadoras do sexo trans ou *kathoey*s, June, de 22 anos, afirmou acreditar que “toda dor (discriminação de gênero, fluidos corporais, confusão, coração partido, dificuldade de encontrar o amor verdadeiro) é o que mereço. Este é o espelho que mostra meus pecados de vidas anteriores. [...] Quanto mais sofro, mais pago minha dívida cármica”, enquanto Ploy, de 27 anos, relatou que “sou o único filho da minha família. Meu pai me bateu quando comecei a me travestir, aos 7 anos. Fiquei magoada e chorei, mas meu pai não conseguiu me impedir. Meu relacionamento com meu pai piorou. Acredito que estou sendo punida pelo meu mau carma de uma vida anterior porque nasci como *kathoey* nesta vida” (Ocha, 2023, p. 693-694, tradução nossa).

vários problemas como a discriminação de gênero, a depressão, o risco de contrair doenças sexualmente transmissíveis, os efeitos secundários das operações e o fardo de manter segredos da família em termos de identidade de gênero, identidade sexual, profissão e parceiros (Ocha, 2023, p. 693, tradução nossa).

Isto posto, conclui-se que a percepção internacional de *paraíso/refúgio LGBTQ+* tailandês é superficial e imprecisa, podendo ser atribuída – dentre outras razões – à representação desse grupo na mídia nacional. No entanto, como já mencionado anteriormente, quando analisado aprofundadamente, a participação dessa população na mídia aberta serve para reiterar seus papéis de gênero, assim como expectativas de gênero e estigmas, reforçando, assim, seus lugares inferiores na ordem hierárquica de gênero. Portanto, infere-se o caráter “tolerante, mas inaceitável” da Tailândia em relação à sua comunidade LGBTQ+, como destacado por Jackson A. Peter, grande pesquisador da cultura tailandesa. Isto é, *se e quando* há alguma aceitação, essa ocorre de maneira informal, não oferecendo nenhum auxílio significativo ao grupo (UNDP, 2019; Yongcharoenchai, 2013).

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho se dedicou a investigar a correlação entre a forte influência do Budismo *Theravada* na Tailândia e a violência de gênero contra a comunidade LGBTQ+ tailandesa. Para tanto, buscou-se compreender a origem e a essência da problemática, bem como seu contexto atual em um recorte temporal de 2010 a 2023, logo, utilizando-se de material bibliográfico majoritariamente desse período na análise. Nesse sentido, a pesquisa apresenta a interconexão entre a base cultural-religiosa budista e seu conservadorismo às questões de gênero e a viabilização e legitimação da violência de gênero por meio da estigmatização, da marginalização e da violência direta contra a população LGBTQ+.

Dessa forma, este estudo conclui que a religião pode ser observada para além da realidade individual de cultos religiosos, sendo um elemento presente na formação histórica, política e cultural de grupos sociais e nações distintas, assim como um elemento do Sistema Internacional. Internacionalmente, a influência da religião pode ser verificada a partir da ação dos atores – como a Igreja Católica – e dos grupos religiosos – como a comunidade muçulmana –, bem como pelos seus líderes espirituais – como o Papa. Ademais, observa-se que o Budismo é uma tradição religiosa milenar muito rica, porém pouco explorada nas Relações Internacionais, ainda que possua diversos ensinamentos e elementos espirituais que podem ser incorporados na política global.

Em seguida, é válido apontar a *paz* não apenas como um contraponto da *violência*, e sim como fenômeno complexo que possui um aspecto positivo – como a integração da sociedade humana – e um negativo – como a ausência de violência e da guerra. Outrossim, ao realizar pesquisas sobre paz, é indispensável discutir também a violência, a qual, devido à sua heterogeneidade, foi dividida por Johan Galtung entre violência direta, estrutural e cultural, que podem ser compreendidas, grosso modo, como ações objetivas, desigualdades sistêmicas e a base que justifica e legitima, respectivamente. Além disso, as três categorias de violência podem ser analisadas em um modelo triangular em que se validam e conservam mutuamente, o qual é utilizado para estudos de temas variados, como é o caso da violência de gênero – que, apesar de sua redução banal à agressão direta (física ou psicológica), apresenta todos os elementos do triângulo das violências.

Posteriormente, é constatada a relevância que as análises de gênero – e, conseqüentemente, o próprio campo acadêmico, advindo das Teorias Feministas e *Queer* – proporcionou aos estudos de Relações Internacionais mediante a incorporação deste novo fator analítico nas pesquisas – que outrora foi subjugado, porém, atualmente, demonstra-se

extremamente expressivo nas políticas globais. Nesse sentido, a introdução desse elemento nas RI possibilitou a expansão do escopo tradicional de pesquisa e a compreensão das relações e estruturas sociopolíticas de poder e dominação implícitas, as quais prescrevem os papéis sociais de gênero – assim como limitam o feminino ou aqueles divergentes do binarismo tradicional. Outrossim, vale destacar que, para discussões de gênero mais aprofundadas, *sexo* é um conceito limitado, visto que se atem como reprodutor da sexualidade e dos aparatos biológicos em uma visão reducionista binária, logo, deve-se optar pelo *gênero* e suas concepções oriundas.

Por último, é inferido que a imagem tailandesa promovida como *paraíso/refúgio LGBTQ+* é mera ilusão. Na verdade, essa população sofre sanções culturais tão fortes e agressivas que – na maioria dos casos – optam por esconder suas identidades de gênero e orientações sexuais a fim de evitar violência física ou moral – e seus danos colaterais, como problemas de saúde mental, abuso de substâncias e distúrbios alimentares. Ademais, a representação que possuem na mídia também não contribui para aquisição de reconhecimento e/ou respeito social ou para a promoção de políticas públicas que auxiliem o grupo. Além disso, independentemente do que façam, LGBTQ+ tailandeses continuam sendo vítimas de preconceito e estigma devido à lógica religiosa budista – quase que intrínseca à sociedade tailandesa – de “produto cármico”, a qual prevê que homossexuais e *kathoeyes* devem ser entendidos como seres inferiores, que devem sofrer pois estão pagando uma dívida cármica de más condutas sexuais em existências anteriores.

Dessa forma, compreende-se que a hipótese inicial de que a religião – o Budismo *Theravada*, neste caso – serve como fator legitimador da violência de gênero no contexto tailandês foi confirmada, uma vez que é notório que a estigmatização da população LGBTQ+ tailandesa não ocorre como episódio isolado, e sim em um sistema estrutural. Tal sistema é amparado e perpetuado por instituições sociais diversas, dentre elas: a família, a escola e o trabalho, além do próprio Estado, a exemplo dos setores jurídico e da saúde – que provocam uma situação de vulnerabilidade socioeconômica à maior parte deste grupo.

Ademais, compreende-se que a violência estrutural disseminada é alicerçada em uma base cultural: o Budismo, o qual promove e corrobora com uma ordem hierárquica de gênero, prevendo, assim, maior poder e influência à figura masculina e, conseqüentemente, domínio sobre mulheres e pessoas de identidades de gênero não conformes – as quais estão em um nível ainda mais inferior –, como é o caso de *kathoeyes*. Por fim, evidencia-se que a base cultural e o sistema estrutural (leia-se violência cultural e estrutural, respectivamente) possibilitam os episódios de violência direta contra essa população, que acontecem de forma

corriqueira, assim como nos mais diversos setores da sociedade, tais como: o profissional e o escolar/acadêmico.

À vista disso, este estudo pôde agregar no fornecimento de mais uma ótica de análise para a questão da violência de gênero na Tailândia, evidenciando ainda a importância de investigar temáticas religiosas e de gênero, as quais são pouco exploradas nas Relações Internacionais. Sendo assim, recomenda-se que pesquisas futuras se aprofundem na discussão, buscando compreender os setores sociais que mais discriminam a comunidade LGBTQ+ tailandesa e com que frequência isso acontece, para que se obtenha um panorama quantificável e mais “palpável” do problema. Além disso, também é sugerido que ONG locais e o governo tailandês tomem maior conhecimento da problemática, reconhecendo a situação de marginalização e vulnerabilidade socioeconômica que o grupo enfrenta e, sobretudo, agindo, rumo à sua assistência, por meio da formulação de políticas públicas e de uma maior inclusão social.

REFERÊNCIAS

ACCESS TO INSIGHT. **Abhidhamma Pitaka**: The Basket of Abhidhamma. 30 nov. 2013. Disponível em: <https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/abhi/index.html>.

AMARAL, Rodrigo Augusto Duarte. Considerações sobre a violência pela ótica de Johan Galtung: alguns aspectos do terrorismo e o advento da intolerância. **Cadernos de Campo**: Revista de Ciências Sociais, n. 19, p. 101-116, 2015. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/cadernos/article/view/7661/5530>.

ANUNCIACÃO, Débora. **Saiba reconhecer 8 formas de violência contra a mulher**. IBDFAM – Instituto Brasileiro de Direito de Família. 01 mar. 2021. Disponível em: <https://ibdfam.org.br/noticias/8211/Saiba+reconhecer+8+formas+de+violência+contra+a+mulher>.

ARANJUEZ, Adolfo. **Tickled Pink**: Thailand Tourism Comes Out. Archer, 11 set. 2018. Disponível em: <https://archermagazine.com.au/2018/09/thailand-tourism/>.

ATKINS, Gary L. **Imagining Gay Paradise**: Bali, Bangkok and Cyber-Singapore. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2012. Disponível em: <https://imagininggayparadise.com/chapter-excerpts-to-read/sample-babylons-creator/>.

BUTLER, Judith. **Gender trouble**: Feminism and the subversion of identity. New York: Routledge, 1990. 172 p.

CARLETTI, Anna; FERREIRA, Marcos Alan Shaikhzadeh Vahdat (coord.). **Religião e Relações Internacionais**: Dos Debates Teóricos ao Papel do Cristianismo e do Islã. Curitiba: Juruá Editora, 2016. 330 p.

CARLETTI, Anna; NOBRE, Fábio Rodrigo Ferreira; FERREIRA, Marcos Alan Shaikhzadeh Vahdat (org.). **Relações internacionais e religião**: reflexões rumo a um contexto pós-laicista. João Pessoa: Editora UFPB, 2020. 288 p.

CARVER, Terrell; LYDDON, Laura. **Masculinities, Gender and International Relations**. Bristol: Bristol University Press, 2022. 206 p.

CHENG, Sze Ki. Sex tourism: Its social impact on Thailand. **City Tech Writer**, v. 5, p. 96-105, 2010. Disponível em: <https://openlab.citytech.cuny.edu/city-tech-writer-sampler/files/2019/07/Cheng-2010.pdf>.

CHENNERY, C. Destroying the Binary: Transgenderism in Buddhism. **Semantic Scholar**, 2015. Disponível em: <https://dc.uwm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1045&context=rsoo>.

CLAES, Marie-Therese. **Kathoey of Thailand**: A Diversity Case in International Business. Illinois: Common Ground Publishing, 2011.

COBO, Rosa. **La prostitución en el corazón del capitalismo**. Madrid: Los libros de la Catarata, 2017.

DAVIS, J. D.; MILES, G. M.; QUINLEY III, J. H. Same same, but different. **International Journal of Sociology and Social Policy**, 39 (7/8), p. 550–573, 2019. Disponível em: DOI: 10.1108/ijssp-01-2019-0022.

DEMAND, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo, Contexto, 2013. 3. ed.

DURAN, Felipe Pessoa. O triângulo da violência de Johan Galtung: uma análise acerca do conflito civil no Iêmen. **Revista Ensaios**, v. 18, jan-jun, 2021, p. 6-27. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/ensaios/article/view/48722/30853>.

FARIAS, Nivaldo Inojosa De. **Religião e Política na Terra dos Livres**. 6º ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS (ABRI). Belo Horizonte: ABRI, 2017. 18 p. Disponível em: www.encontro2017.abri.org.br/resources/anais/8/1503525296_ARQUIVO_ReligioePolitican aTerradosLivres.6ABRI.pdf.

FISAS, Vicençe. **La Paz Es Posible**. Barcelona, Spain: Intermon Oxfam, 2008.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999. 149 p.

FREITAS, Gregory Henrique Soares de. **FAIR PLAY E INVISIBILIDADE: a atuação do comitê olímpico internacional para a inclusão social de pessoas trans**. Monografia (Bacharelado) - Curso de Relações Internacionais, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2018. 86 f. Disponível em: www.repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/24147/3/FairPlayInvisibilidade.pdf.

GALTUNG, Johan. An Editorial. **Journal of Peace Research**, Sage Publications, v. 1, n. 1, p. 1-4, 1964.

_____. Cultural Violence. **Journal of Peace Research**, v. 27, n. 3, p. 291-305, 1990.

_____. **Peace by peaceful means: Peace and conflict, development and civilization**. London: Sage, 1996. 280 p.

_____. Violence, Peace, and Peace Research. **Journal of Peace Research**, v. 6, n. 3, p. 167-191, 1969.

GARCÍA, Antonio Jesús Yugueros. LA VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES: CONCEPTOS Y CAUSAS. BARATARIA. **Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales**, (18), p. 147-159, 2014. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=322132553010>.

GETHIN, Rupert. **The Foundations of Buddhism**. New York: Oxford University Press, 1998.

GOMES, Fabrício Alé. **O papel do Irã no equilíbrio de poder do Oriente Médio**. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Ciências Militares) – Escola de Comando e Estado-Maior do Exército: Rio de Janeiro, 2018. 51 f. Disponível em: <https://bdex.eb.mil.br/jspui/bitstream/123456789/3737/1/MO%205915%20-%20ALÉ.pdf>.

GUTIÉRREZ, Juan. Prólogo. *In*: GALTUNG, Johan. **Paz por medios pacíficos: Paz y conflicto, desarrollo y civilización**. Bilbao: Bakeaz, 2003.

HENRIQUES, Anna Beatriz L.; LEITE, Alexandre Cesar C.; JÚNIOR, Augusto Wagner M. T. Reavivando o método qualitativo: as contribuições do Estudo de Caso e do Process Tracing para o estudo das Relações Internacionais. **Revista Debates**, v. 9, n. 1, 2015. p. 09-23. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debates/article/view/52333/33509>.

INFORMAÇÕES Gerais. **ERT - Embaixada Real da Tailândia**, 03 nov. 2023. Disponível em: https://www.thaiembassyinbrazil.com/sumario_tailandia.php?id_m=52&id=532&id_idioma=1&id_idioma=6&id_idioma=6&id_idioma=7&id_idioma=1&id_idioma=7&id_idioma=1.

JACKSON, Peter A. Global Queering and Global Queer Theory: Thai [Trans]genders and [Homo]sexualities in World History. **Autrepart**, 2009/1, n° 49, p. 15-30. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-autrepart-2009-1-page-15.htm>.

_____. **Male homosexuality and transgenderism in the Thai Buddhist Tradition**. *In*: LEYLAND, W. (ed.). **Queer dharma: Voices of gay buddhists**. São Francisco: Gay Sunshine Press, 1998.

JESUS, Diego Santos Vieira De. Em nome de Deus? Religião e Relações Internacionais. **Ciências Sociais e Religião**, Campinas, SP, v. 20, n. 29, p. 215–231, 2018. DOI: doi.org/10.20396/csr.v20i29.12328.

_____. O mundo fora do armário: teoria queer e Relações Internacionais. **Universitas: Relações Internacionais**, v. 12, n. 1, 22 jul. 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.5102/uri.v12i1.2738>.

KAMLER, Erin M. **Rewriting the victim: dramatization as research in Thailand's anti-trafficking movement**. New York: Oxford University Press, 2019.

KAOSAYAPANDHU, Munchuree. A Study of Thai Transgender Employee's Perceptions of Discrimination at Work and Their Job Attitudes and Wellbeing. **AU-GSB e-Journal**, v. 14 n. 1, 2021. Disponível em: <http://www.assumptionjournal.au.edu/index.php/AU-GSB/article/view/5352/3039>.

KATHMANDU/PAHICHAN. Thailand: the LGBTIQ+ paradise?. **Pahichan**, 2018. Disponível em: <https://pahichan.com/en/thailand-the-lgbtqi-paradise/>.

KUSALASAYA, Karuna. **Buddhism in Thailand: Its Past and its Present**. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 2006. Disponível em: <https://www.accesstoinight.org/lib/authors/kusalasaya/wheel085.html>.

LEUCHTAG, Alice. Human Rights Sex Trafficking and Prostitution. **The Humanist**, v. 63 (1), p. 10-15, 2008. Disponível em: http://fhssocial.weebly.com/uploads/5/0/2/3/50234367/human_rights_sex_trafficking_prostitution.pdf.

LIANG-PHOLSENA, Xinyi. **Finally, Thailand comes out of closet and rolls out carpet for LGBT travellers.** TTG Asia: 02 jul. 2018. Disponível em:

<https://www.ttgasia.com/2018/07/02/finally-thailand-comes-out-of-closet-and-rolls-out-carpet-for-lgbt-travellers/>.

LIKHITPREECHAKUL, Paisarn. **Without Equality, Tolerance is Just A Myth.** The Nation, 03 abr. 2009. Disponível em:

<https://www.nationmultimedia.com/worldhotnews/30099543/Without-equality,-tolerance-for-gays-is-just-a-myth>.

LONG, William J. **A Buddhist Approach to International Relations: Radical Interdependence.** Palgrave Macmillan, 2021. DOI:

<https://doi.org/10.1007/978-3-030-68042-8>.

LOPEDOTE, Bárbara Galle. **As mulheres e a experiência religiosa:** ideologia de mérito e ordenação monástica feminina em Chiang Mai, Tailândia. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado) - Curso de Antropologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 2016. 129 f. Disponível em:

<https://antropologia.paginas.ufsc.br/files/2017/03/TCC-Bárbara-Galle-Lopedote.pdf>.

LOPES, Felipe Tavares Paes. Os conceitos de paz e violência cultural: Contribuições e limites da obra de Johan Galtung para a análise de conflitos violentos. **Athenea Digital**, 13 (2), 169-177, 2013. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/537/53728035010.pdf>.

LOURO, Guacira Lopes. Teoria queer: uma política pós-identitária para a educação. **Revista Estudos Feministas**, v. 9, n. 2, p. 541-553, 2001. Disponível em:

<https://doi.org/10.1590/s0104-026x2001000200012>.

MANOPAIBOON, C. *et al.* Leaving sex work: Barriers, facilitating factors and consequences for female sex workers in northern Thailand. **AIDS Care**, 15 (1), 39–52, 2003. DOI: doi.org/10.1080/012021000039743.

MATEO, Luiza Rodrigues. **Deus abençoe a América:** religião, política e relações internacionais dos Estados Unidos. 2011. Universidade Estadual Paulista (UNESP), São Paulo, 2011. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/98111>.

MOALLEF, Soroush. *et al.* The relationship between sexual and gender stigma and difficulty accessing primary and mental healthcare services among LGBTQI+ populations in Thailand: Findings from a national survey. **International Journal of Mental Health and Addiction**, 20, p. 3244-3261, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s11469-021-00740-7>.

NEMOTO, Tooru *et al.* Examining the Sociocultural Context of HIV-related Risk Behaviors Among Kathoey (Male-to-female Transgender Women) Sex Workers in Bangkok, Thailand. **Journal of the Association of Nurses in AIDS Care**, v. 27, n. 2, p. 153-165, mar. 2016. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jana.2015.11.003>.

NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. **Revista Estudos Feministas**, v. 8, n. 2, p. 33, 2000. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11917>.

NOBRE, Fábio R. F. **Religião e violência em conflitos intratáveis: a radicalização do budismo em Mianmar**. 6º ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS (ABRI). Belo Horizonte: ABRI, 2017. 19 p. Disponível em: [https://www.encontro2017.abri.org.br/resources/anais/8/1503613250_ARQUIVO_\[ABRI2017\]Religioeviolenciaemconflitosintrataveis\(FabioNobre-UEPB\).pdf](https://www.encontro2017.abri.org.br/resources/anais/8/1503613250_ARQUIVO_[ABRI2017]Religioeviolenciaemconflitosintrataveis(FabioNobre-UEPB).pdf).

OCHA, Witchayanee. Buddhism, gender, and sexualities: queer spiritualities in Thailand. **Equality, Diversity and Inclusion: An International Journal**, v. 42 n. 5, p. 685-705, 2023. Disponível em: <https://www.emerald.com/insight/content/doi/10.1108/EDI-01-2020-0025/full/html>.

OCHA, Witchayanee; EARTH, Barbara. Identity Diversification among Transgender Sex Workers in Thailand's Sex Tourism Industry. **Sexualities**, 16 (1-2), p. 195–216, 2013. DOI: 10.1177/1363460712471117.

OLIVEIRA, Arilson. Max Weber e o Budismo. **Revista de Estudos da Religião (REVER)**, v. 14, n. 1, p. 11-35, 30 jun. 2014. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/20265>.

PALATINO, Mong. **Thailand's New Constitution: A Threat to Religious Freedom?**. The Diplomat, 02 set. 2016. Disponível em: <https://thediplomat.com/2016/09/thailands-new-constitution-a-threat-to-religious-freedom/>.

PEACH, Lucinda Joy. Social Responsibility, Sex Change, and Salvation: Gender Justice in the “Lotus Sūtra”. **Philosophy East and West**, v. 52, n. 1, p. 50-74, 2002.

PETITO, Fabio; HATZOPOULOS, Pavlos. **Religion in International Relations: The Return from Exile**. Editora Palgrave Macmillan, 2003. ISBN 9781403982360.

RAGIL, Rodrigo Rocha Feres. A posição da Santa Sé no Direito Internacional: esclarecimentos a respeito da manutenção de uma posição geopolítica de relevância na cena internacional. **Revista do Caap**, Belo Horizonte, v. XVII, n. 2, p. 217-240, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/caap/article/view/47177/38344>.

RAMÍREZ-RENTERÍA, Claudia *et al.* El manejo integral de la salud en pacientes adultos transgénero y transexuales: un tema cada vez más frecuente en la práctica clínica en México. **Revista Mexicana de Endocrinología, Metabolismo & Nutrición**, 5, p. 141-159, 2018. Disponível em: https://www.revistadeendocrinologia.com/frame_esp.php?id=137.

RATTINI, Kristin Baird. **Who was Ashoka?**. National Geographic, 01 abr. 2019. Disponível em: <https://www.nationalgeographic.com/culture/article/ashoka>.

RICHTER-MONTPETIT, Melanie. Everything You Always Wanted to Know about Sex (in IR) But were Afraid to Ask: The ‘Queer Turn’ in International Relations. **Millennium: Journal of International Studies**, v. 46, n. 2, p. 220-240, 9 out. 2017. DOI: <https://doi.org/10.1177/0305829817733131>.

RODRIGUES, Cristiano; ANDRADE, Darlane Silva Vieira; MANO, Máira Kubik. Por uma Teoria Social de Gênero do - e para - o Sul Global: uma entrevista com Raewyn Connell. **Revista Feminismos**, v. 3, n. 1, p. 45-58, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/feminismos/article/view/30076/17797>.

ROWLEY, Chris; BENSON, John. Convergence and Divergence in Asian Human Resource Management. **California Management Review**, v. 44, n. 2, p. 90-109, 2002. DOI: 10.2307/41166124.

RUBIN, Gayle. The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex. In: REITER, Rayna R. (ed.). **Toward an anthropology of women**. New York: Monthly Review Press, 1975. 416 p.

SALGUERO, Pierce. **What is a bodhisattva? A scholar of Buddhism explains**. The Conversation, 07 out. 2022. Disponível em: <https://theconversation.com/what-is-a-bodhisattva-a-scholar-of-buddhism-explains-189366>.

SANTOS, Ana Lúcia. Para lá do binarismo? O intersexo como desafio epistemológico e político. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 102, p. 3-20, 2013. DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.5421>.

SCOTT, J. W. Prefácio a Gender and Politics of History. **Cadernos Pagu**, n. 3, p. 11–27, 2007. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1721>.

SHIMIZU, Kosuke. Buddhism and the Question of Relationality in International Relations. **Uluslararası İlişkiler**, v. 18, n. 70, 2021, p. 29-44, DOI: 10.33458/uidergisi.954738.

SILRAUNGWILAI, Usa. The Twelve Thai National Core Values: The Intersection Between Thai Identities and Thai Cultural Competences. **Jornal Acadêmico da Associação de Instituições de Ensino Superior Privadas da Tailândia**, v. 22, n. 1, p. 134-140, 2016. Disponível em: https://apheit.bu.ac.th/journal/Vol22No1JanMay2016/16_usa.pdf.

SOARES, Pedro Gustavo Calvalcanti. Um coeficiente religioso nas Teorias de Relações Internacionais?: paradigmas, teóricos e soft power. **Cadernos de Relações Internacionais**, v. 3, n. 5, p. 46-71, 2012. Disponível em: <https://revistas.faculdedamas.edu.br/index.php/relacoesinternacionais/article/view/236/223>.

STRYKER, Susan. Saberes (des)sujeitados: uma introdução aos estudos transgênero. **Ponto Urbe**, 2021. DOI: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.10778>.

SURIYASARN, Busakorn. Discrimination and Marginalization of LGBT Workers in Thailand. **Sexual Orientation and Transgender Issues in Organizations**, p. 197–215, 2016. DOI: doi.org/10.1007/978-3-319-29623-4_12.

_____. **Gender identity and sexual orientation in Thailand**. Bangkok, International Labour Organization, 2014. Disponível em: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---asia/---ro-bangkok/---sro-bangkok/documents/publication/wcms_356950.pdf.

TAN, Qian Hui. Orientalist obsessions: fabricating hyper-reality and performing hyper-femininity in Thailand's kathoey tourism. **Annals of Leisure Research**, v. 17, n. 2, p. 145-160, 2014. DOI: doi.org/10.1080/11745398.2014.906312.

TAT - TOURISM AUTHORITY OF THAILAND. **Go Thai. Be Free.** [entre 2018 e 2023]. Disponível em: <https://www.gothaibefree.com/>.

THANTHONG-KNIGHT, S. **The bitter truth behind Thailand's gay-friendly image.** The Nation, 22 jan. 2015. Disponível em: <https://www.nationthailand.com/perspective/30252466>.

TOTMAN, Richard. **The Third Sex: Kathoey - Thailand's Ladyboys.** London: Souvenir Press, 2003.

TRUONG, Thanh-Dam. **Sex, Money and Morality: Prostitution in Southeast Asia.** London: Zed Books, 1990.

TUBERT, Silvia (ed.). **Del sexo al género: Los equívocos de un concepto.** Madrid: Ediciones Cátedra, 2003.

UNDP. **Tolerance but not Inclusion: A national survey on experiences of discrimination and social attitudes towards LGBT people in Thailand.** Bangkok: UNDP, 2019. Disponível em: <https://www.undp.org/sites/g/files/zskgke326/files/publications/UNDP-TH-2019-LGBT-Tolerance-but-not-Inclusion.pdf>.

UNDP - CEDAW. **Guia à Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra as Mulheres.** 2020. Disponível em: https://www.undp.org/sites/g/files/zskgke326/files/migration/ao/UNDP_AO_GUIA-A-CONV_ENCAO-DA-CEDAW.pdf.

UNDP; USAID. **BEING LGBTI In Asia: Thailand Country Report.** Bangkok, 2014. Disponível em: https://www.undp.org/sites/g/files/zskgke326/files/migration/asia_pacific_rbp/rbp-hhd-2014-blia-thailand-country-report_0.pdf.

US DEPARTMENT OF STATE. **Trafficking in Persons Report.** 2019. Disponível em: <https://www.state.gov/wp-content/uploads/2019/06/2019-Trafficking-in-Persons-Report.pdf>.

WATSON, Burton *et al.* (ed.). **The Lotus Sutra.** Tradução de Burton Watson. New York: Columbia University Press, 1993.

WINTER, Sam. **Transgender Country Report: Thailand.** University of Hong Kong, 2002. Disponível em: https://samwinter.org/transgenderasia/country_report_thailand.htm.

WONGSAMUTH, Nanchanok. **Thailand's sex workers petition to decriminalise prostitution.** Reuters, 22 set. 2020. Disponível em: <https://www.reuters.com/article/thailand-law-sexworkers-idINL5N2GJ06C>.

YONGCHAROENCHAI, Chaiyot. **The two faces of Thai tolerance.** Bangkok Post, 08 set. 2013. Disponível em:

<https://www.bangkokpost.com/thailand/special-reports/368584/the-two-faces-of-thai-tolerance>.

ZAMUDIO-SÁNCHEZ, Francisco José *et al.* Violencia de género sobre estudiantes universitarios(as). **Convergencia Revista de Ciencias Sociales**, n. 75, p. 133, 31 ago. 2017. Disponible em: <https://doi.org/10.29101/crcs.v0i75.3726>.