

Carla Gianotti

DONNE

di

ILLUMINAZIONE

*Dākinī e demonesse, Madri divine
e maestre di Dharma*

Prefazione di
GIULIANO BOCCALI

Manifestazioni divine della Saggezza o devote praticanti, *dākinī* luminose oppure terrifiche, il buddhismo abbonda di figure femminili che attestano il valore dell'essere donna in un sentiero spirituale che si pone come egualitario e universale.

Ubalдини Editore - Roma

Prefazione

Il rapporto delle religioni, soprattutto delle 'grandi' religioni, con la femminilità non è mai stato semplice. È vero che la Dea Madre ha dominato a lungo, un poco generalizzando, dalle colonne d'Ercole che ancora non si potevano chiamare così alla Mesopotamia e probabilmente al Gange e al Deccan; ma il pantheon greco, esito delle invasioni di Achei e Dori indoeuropei, non lascia dubbi sulla supremazia maschile. Parole come quelle di Zeus a Era in *Iliade* I, 560-567 (trad. R. Calzecchi Onesti), dopo il diverbio a proposito della soddisfazione da accordare o meno ad Achille, suonano come una dichiarazione inappellabile e beffarda:

E ricambiandola parlò Zeus che raduna le nubi:
"Oh sciagurata, sempre sospetti, in nulla ti sfuggo;
eppure nulla potrai: anzi, lontano dal cuore
mi sarai sempre più; e ti sarà più amaro.
Se la cosa è così, vuol dire che questo mi piace.
Ma siediti senza parlare e obbedisci al mio ordine:
non ti saranno d'aiuto quanti son numi in Olimpo,
quando ti venga vicino, t'avventi le mani invincibili".

Nella sua polimorfa completezza, tuttavia, il mondo degli dèi ellenici prefigura in embrione anche l'autonomia e il potere femminile: Artemide è intoccabile, sovrana, e ha chiesto direttamente a Zeus di essere liberata dalla costrizione all'amore cui le donne sono anche fisicamente soggette. Si innamorerà una sola volta, del bellissimo Orione. Ma il suo geloso gemello Apollo saetterà a morte l'amato cacciatore, anche per punirlo d'aver osato far invaghire una dea. Ancora una derisoria, anzi crudele, affermazione maschile; ci vorranno infatti quasi tre millenni perché l'embrione simboleggiato da Artemide si sviluppi come ai giorni nostri.

Nel cristianesimo certo la trinità non sembra lasciare grande spazio al femminile... e se le sante (alcune davvero affascinanti) non sono poche fin dai primi secoli, si dovrà attendere il XII perché la Vergine diventi Nostra Signora. Suger la inserisce nel programma iconografico di Saint Denis e tutte le cattedrali francesi le sono intitolate: è un'apoteosi, anche se non proprio nell'irraggiungibile senso letterale del termine, e riscatta le colpe della

donna (la considerazione è di A. Duby), alla quale in qualche modo sembrerebbero perciò fatalmente connaturate. L'apoteosi è esaltata e irradiata da san Bernardo, rafforzandosi reciprocamente con il contemporaneo omaggio poetico alla Dama dei trovatori e poco dopo, in Italia, degli stilnovisti. Si rimane tuttavia, per riprendere le parole della sublime preghiera di Dante (*Paradiso* xxxiii, 1-12), nei confini dell'"umana natura" seppur nobilitata al punto "... che 'l suo fattore / non disdegnò di farsi sua fattura".

Nel Giappone più antico, il dio *shintō* del sole Amaterasu, cioè la divinità di rango più elevato dalla quale discende la dinastia imperiale, è donna e del suo sesso manifesta con femminilità evidente alcuni tratti, come la timidezza di fronte alle prevaricazioni e la curiosità. Ma il buddhismo, assorbendo e integrando mirabilmente la religione primitiva di Yamato, si incaricherà anche di stemperare questo primato raro.

Alle origini della civiltà indiana attuale, poco dopo la metà del II millennio a. C., il pantheon dei *Veda* è popolato da figure maschili formidabili e ben più numerose di quelle dell'altro sesso: Indra, signore delle tempeste, il solo capace con il suo fulmine invincibile, il *vajra*, di abbattere il drago che imprigiona le acque e con esse l'intera vita; Agni, il fuoco, tramite sacro fra il mondo umano e quello divino; Varuṇa, il cielo stellato, custode enigmatico e distante dell'ordine cosmico ed etico, implacabile punitore delle trasgressioni. E molti altri; anche qui c'è tuttavia una prefigurazione di potere femminile assoluto: pensiamo non tanto a Sarasvatī, divina e misteriosa fiumana che diventerà nell'induismo classico dea della letteratura e della musica e sposa del Dio creatore Brahmā; pensiamo soprattutto a Vāc, la 'Parola', poche volte nominata ma proclamata dal *Rigveda* (per esempio nell'autoelogio del celebre inno x, 125), potenza suprema per la sua facoltà creatrice, forse l'unica reale a disposizione (anche) degli esseri umani. Parrebbe quasi che, nella predominanza maschile, gli indiani del principio, eredi e mediatori della tradizione indoeuropea, avessero ritagliato una zona di supremazia femminile dai connotati eminentemente estetici e filosofici.

Contraddittoria e secolare è in India la vicenda della donna, non solo divina. Le *Upaniṣad* (VI secolo a. C. le più antiche secondo la visione scientifica acquisita, ma oggi messa seriamente in discussione) accolgono alcune donne fra i discepoli dei ricercatori che hanno inaugurato le concezioni fondamentali di *karman* e *samsāra*, di *ātman* e *brahman*: per esempio Gārgī e Maitreyī, la sposa che un maestro della statura di Yājñavalkya predilige proprio per il suo amore per la conoscenza. Nello stesso periodo, le principesse reali e le fanciulle di rango ancora superiore scelgono liberamente lo sposo nel corso di una tenzone bandita dal sovrano; o liberamente si uniscono all'amato in segreto, con una modalità di matrimonio che la famiglia è tenuta a ratificare e che figura perciò fra quelle ammesse senza riserve dalla tradizione.

Ma questa, nei secoli a cavallo dell'era nostra, riserva alla donna una valutazione ignominiosa e la relega in una condizione di sudditanza rispetto all'uomo che ci appaiono oggi inconcepibili e abiette. Il *Codice di Manu*, trattato fondamentale di diritto sacro, recita per esempio:

Nell'infanzia [la donna] sarà sottoposta all'autorità del padre, nell'età adulta a quella del consorte, dopo la morte del marito a quella dei figli. Che mai goda di indipendenza.

(5, 148, trad. F. Squarcini)

Giacché per natura sono lascive, incostanti e incapaci di affezionarsi, le donne, pur se protette con impegno, fanno torto in questo mondo ai propri mariti.

(9, 15, trad. D. Cuneo)

Anche se il marito si comporta male o è un dissoluto o è privo di qualità, la donna buona lo servirà sempre come se fosse un dio.

(5, 154, trad. F. Squarcini)

Più o meno conterraneo e contemporaneo delle *Upaniṣad*, il buddhismo delle origini manifesta nei confronti delle donne un atteggiamento a dir poco sospettoso: come si vedrà (p. 155 e sg.), il Buddha le ammette alla condizione di monache e alla formazione di una comunità monastica femminile quasi controversia. E questo avverrà solo in seguito a due forme di pressione: l'insistenza benefica e le prove di incondizionata devozione della zia Mahāprajāpatī, che lo aveva cresciuto dopo la precocissima morte della sorella sua madre, e l'abile mediazione del discepolo preferito Ānanda. A giudicare dai "Canti delle monache anziane" (*Therīgāthā*), i primi testi, molto antichi, loro attribuiti nel Canone buddhista in pāli, queste religiose degli inizi si guarderanno bene dal rimpiangere le precedenti situazioni personali da laiche, mostrando invece con genuino e profondo fervore l'adesione al Dharma del Risvegliato e l'intensità della ricerca meditativa praticata. E tuttavia ancora oggi l'autrice del volume che qui si presenta "come studiosa prima e come praticante e studiosa poi" non può non porsi le domande che formano quasi un'epigrafe al principio della sua Introduzione: "Può una donna diventare Buddhā?...?" cioè Risvegliata, Illuminata. "È la donna un soggetto religioso all'interno del Sentiero del Beato?".

I decisivi quesiti, e gli altri che li accompagnano e li articolano sempre nelle parole di Carla Gianotti (pp. 13-14), formano la cornice e, al tempo stesso, l'impulso alla vicende complesse e agli straordinari personaggi cui è dedicato il libro. Vi torneremo fra breve; tuttavia, riprendendo qui in sintesi le immagini offerte non si può non constatare l'atteggiamento di riluttanza.

za, talora perfino astiosa, spesso assunto da molte religioni nei confronti della femminilità, umana come divina. E insieme, quasi nascosta fra le pieghe del discorso, l'ammissione o perfino l'affermazione di un suo superiore, forse temibile, valore.

In India, a partire dalla metà circa del I millennio d. C., questo riconoscimento giungerà a invadere l'intero scenario delle religioni del subcontinente, dall'induismo al buddhismo al jainismo e, secoli dopo, perfino al sufismo islamico. Almeno nell'induismo, infatti, la concezione dello spirito come assolutamente trascendente, ineffabile, interamente costituito di conoscenza già compiuta e del tutto inattivo rendeva arduo sul piano religioso e filosofico il problema della sua relazione con la molteplicità e la dinamica del divenire, della manifestazione. Al quesito, di fatto insolubile intellettualmente, si risponde introducendo una concezione bipolare del divino: esso rimane unico nell'essenza, ma è costituito da un aspetto maschile, depositario della conoscenza però inerte e incapace di generare, e da una controparte femminile generatrice, colma della sconfinata 'potenza' chiamata in sanscrito *śakti*. Così ogni Dio, supremo o minimo, non è più concepibile senza la sua ipostasi, la sua sposa e compagna di giochi d'amore infiniti: se non ne ha una, come per esempio il Cinghiale, manifestazione di Viṣṇu in aspetto animale, viene immediatamente dotato di una partner che ha le fattezze di una sua forma al femminile; mentre l'unione già antica dei grandi dèi con le loro spose eccezionali, come quella di Viṣṇu con Lakṣmī o di Śiva con Pārvatī, è elevata al rango di sorgente unica dell'intera realtà. E sulla relazione fra i due coniugi un proverbio indiano, fondato come piaceva molto su un gioco di parole, non lascia dubbi: *śivaḥ śaktivibīnaḥ śavaḥ*, "Śiva senza la *śakti* è un cadavere". Per di più la Devī, la grande 'Dea' *tout court*, della quale secondo molti ogni divinità femminile indiana è manifestazione, si leva al rango di divinità suprema di una delle tre forme principali dell'induismo.

Da qui il nome di shaktismo assegnato a questa concezione religiosa fondamentale, che sta anche alla base di alcune delle idee e delle pratiche che caratterizzano il fenomeno religioso noto con il termine complessivo, invalso ma poco felice, di tantrismo. Vitale fino a oggi, questa corrente immensa e composita rappresenta la rivincita divina del femminile, di cui riconosce e assume l'insostituibile importanza, rendendo ancora meno spiegabile la contemporanea drastica svalutazione sociale della donna alla quale si è accennato sopra. Nel buddhismo, questa rivincita acquista rilievo gradualmente maggiore a partire dall'VIII secolo, in India e nei paesi asiatici extra-indiani, come il Tibet, dove il buddhismo si diffonde e si radica. A differenza di quanto avviene per il tantrismo hindu, qui è il personaggio femminile a incarnare la conoscenza, la saggezza buddhista che coglie a fondo l'impermanenza e l'insostanzialità della manifestazione, liberando così dagli attaccamenti e dalla sofferenza.

Fuori della dinamica tantra, il riferimento corre immediato alla divina Tārā, 'Protettrice; Stella', dichiarata Buddhā di genere femminile e venerata appunto quale *protezione* del meditante "dalla proliferazione del pensiero discorsivo", quale "manifestazione dell'*attività illuminata* dei buddha e... come qualità della mente illuminata di tutti gli esseri, uomini e donne": con queste brevi citazioni accompagniamo il lettore al libro di Carla Gianotti, unico nel nostro Paese, capace di addentrarsi con sicurezza di documentazione e con un'invidiabile ricchezza di immagini non solo nelle zone suggestive e rarefatte dove dimorano le Maestre di illuminazione, ma nell'intero, variegato e – perché no? – ambivalente mondo femminile del buddhismo indo-tibetano.

GIULIANO BOCCALI

Abbreviazioni

ASVV	<i>Strīvivartavyākaraṇasūtra</i>
DKRP	<i>Drumakinnararājaparipṛcchāsūtra</i>
DT	'GOS LO GZHON NU DPAL, <i>Deb ther sngon po</i>
GRUB THOB	<i>Caturaśītisiddhasambhedahṛdaya, Grub thob brgyad chu rtsa bzhi'i lo rgyus</i>
JB	<i>Jaiminīya Brāhmaṇa</i>
JIABS	Journal of the International Buddhist Studies
NG	RUS PA'I RGYAN CAN, <i>rNal 'byor gyi dbang phyug chen po mi la ras pa'i rnam mgur</i>
RLAN	dPal mgon 'phags pa klu sgrub kyis mdzad pa'i ro langsgser 'gyur gyi chos sgrung nyer gcig pa rgyas par phye ba
RV	<i>Rig Veda</i>
SSG	<i>Śūraṅgamasamādhisūtra</i> , Il sūtra della concentrazione della marcia eroica, a cura di R. Gnoli
SSL	<i>Śūraṅgamasamādhisūtra. La Concentration de la marche héroïque</i> , a cura di E. Lamotte

Introduzione

Il termine Buddha, 'risvegliato', 'illuminato', è l'epiteto con cui Siddhārtha Gautama o Śākyamuni, 'l'asceta [del clan] degli Śākya', è universalmente conosciuto.¹ Figlio di un ricco possidente di casta guerriera, cui la posteriore tradizione assegnerà il rango di principe, Siddhārtha assunse un giorno su di sé la responsabilità della sofferenza degli esseri senzienti e, dedicandosi interamente e compiutamente al conseguimento della liberazione dalla radice della sofferenza, egli adempirà al destino segnato nel suo nome, Siddhārtha 'colui che ha raggiunto il suo scopo'. Fu così che a Gayā, sotto un albero di *figus religiosa*, l'asceta Gautama ottenne l'illuminazione o il risveglio (scr. *bodhi*), divenendo da quel momento in poi Buddha, il Risvegliato.

Il Buddha storico non parla quale dio oppure quale profeta di un dio e il termine Buddha non è un nome proprio, bensì un attributo o una qualificazione a indicare l'eccellenza del frutto da questi raggiunto nella sua ricerca sotierologica. Nato da una esperienza tutta umana di sofferenza e dal desiderio altrettanto umano di liberarsi dalla sofferenza, il percorso di Śākyamuni si presenta quale Cammino che un uomo – di certo straordinario, ma pur sempre un uomo – ebbe a percorrere e che allo stesso modo tutti gli esseri umani, uomini e donne, sono idonei a percorrere. Ogni uomo, cioè, può diventare *buddha* o 'risvegliato' e ogni donna può diventare *buddhā* o 'risvegliata'.

Tuttavia, almeno da 2500 anni a questa parte, le cose non sono andate in modo così semplice e lineare. Se infatti la prima affermazione dell'enunciato – quella relativa alla categoria uomini – ha trovato un riscontro sociale accreditato in senso normativo e religioso, la seconda – quella relativa alla categoria donne – ha invece faticato e ancora oggi fatica a venire accettata quale valida nei diversi buddhismi del mondo.

Partendo da una domanda fondamentale che mi posi sin dalle mie prime frequentazioni degli insegnamenti del buddhismo indo-tibetano – come studiosa prima e come praticante e studiosa poi – e cioè: può una donna diventare *buddhā*? O, detto in altri termini, è la donna un soggetto religioso all'interno del Sentiero del Beato? altre ne sono seguite:

Quali sono state, nel passato, le testimonianze di buddhità per una devo-

¹ Siddhārtha Gautama, così come l'epiteto Śākyamuni, appartengono alla letteratura sanscrita; nella letteratura pāli il nome del Buddha è Siddhattha Gotama.

ta? Esistono, secondo quanto riportano i testi più autorevoli, differenze di percorso tra un uomo e una donna sul Sentiero del risveglio?

Sono attestati specifici modelli religiosi femminili?

Quale ruolo svolgono le divinità femminili nel buddhismo tibetano? Sono divinità autonome oppure paterne di una divinità maschile? Sono figure subordinate a una divinità maschile?

Ci sono qualità simbolicamente femminili e positive che segnano la rappresentazione della divinità maschile?

E ancora:

Ci sono state e ci sono incongruenze di segno androcentrico, oppure apertamente misogino, che hanno segnato e segnano lo sviluppo del *saṅgha* buddhista nei secoli?

Tali quesiti sono i semi da cui è nato il presente lavoro. L'intento è stato quello di cercare risposte testuali ed esperienziali che testimoniassero il progredire sul Cammino e fino al risveglio in una forma di donna, una forma custodita cioè in tutto il valore del suo essere donna. Perché la discriminazione di genere in ambito religioso – così come ogni altra discriminazione – è innanzitutto poco dignitosa per chi ancora oggi, adducendo tradizioni testuali antiche o originali, la sostiene e la perpetua attraverso modi e forme diverse.

Il tema più generale in cui si iscrive uno studio di questo tipo è, da un lato, quello della relazione donne-religione, un rapporto oggi indagato attraverso un'ampia proliferazione di studi di carattere religioso e filosofico, psicologico e antropologico nei diversi credo del mondo; dall'altro quello del binomio salvezza/studi di genere. Nella sua presenza e nella sua assenza, il ruolo svolto dalle donne vale infatti a determinare precisi modelli di comportamento religiosi ed etici responsabili della costruzione del genere e dell'identità delle donne. Perché se, come è noto, il sesso indica una valenza biologica e morfologica, il genere vale invece quale categoria della differenza sessuale – nelle dimensioni storiche e filosofiche, religiose ed esistenziali – diventando l'artefice di quelle immagini o ruoli che codificano la norma sociale dell'identità delle donne. La categoria di genere, in quanto responsabile della realtà socio-culturale, viene oggi riconosciuta quale significativa matrice di una particolare rappresentazione della realtà e non della realtà stessa.² A ciò si aggiunga che l'identità delle donne passa necessariamente attraverso i ruoli che sono loro riconosciuti o attribuiti: ciò significa che il ruolo e lo statuto religioso delle donne influenzano e determinano la trasmissione dei modelli religiosi sia maschili che femminili e, soprattutto, la trasmissione di quei modelli considerati neutri nella loro esplicita sessuazione maschile.

² S. Boesch Gajano, "Saperi e poteri religiosi. Complementarietà e conflitti fra uomini e donne", in S. Boesch Gajano e E. Pace (a cura di), *Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 7-21.

Indice

<i>Prefazione di G. Boccali</i>	pag.	7
<i>Abbreviazioni</i>	»	12
<i>Introduzione</i>	»	13
1. Il nutrimento divino delle <i>ḍākinī</i> ('Coloro che vanno per il cielo')	»	17
La figura della <i>ḍākinī</i> nell'induismo	»	17
Aspetto spaventoso e natura terrificata	»	17
La <i>ḍākinī</i> Kālarātrī e la dea Kālī	»	20
La natura della <i>ḍākinī</i> nel buddhismo mahāyāna: il <i>Lankāvatārasūtra</i>	»	22
La <i>ḍākinī</i> nel buddhismo vajrayāna indo-tibetano	»	24
La <i>ḍākinī</i> nel buddhismo tibetano	»	25
Gli ottantaquattro Mahāsiddha del Vajrayāna e l'insegnamento delle <i>ḍākinī</i>	»	27
La <i>ḍākinī</i> in forma benevola: le storie di Jālandhara e di Dharmapa	»	28
La <i>ḍākinī</i> sotto mentite spoglie: la cagna di Kukkurīpā	»	29
La metamorfosi della disperazione: le storie di Virūpa, Kantālīpa e Bhikṣanapa	»	30
Il Mahāsiddha Virūpa	»	31
Il Mahāsiddha Kantālīpa, il sarto	»	32
Il Mahāsiddha Bhikṣanapa, il <i>siddha</i> dai due denti	»	32
La <i>ḍākinī</i> e il ridimensionamento dell'ego: le storie di Kambala e di Kanhapa	»	33
Il Mahāsiddha Kambala	»	33
Il Mahāsiddha Kāṅhapa, il <i>siddha</i> scuro	»	34
La <i>ḍākinī</i> e il superamento delle dicotomie: il Mahāsiddha Lūipa	»	34
La <i>ḍākinī</i> in forma terrificata e la saggezza inquietante della maestra di Nāropā	»	36
Le <i>yoginī</i> Maṅibhadrā e Lakṣmīkarā e le qualità delle <i>ḍākinī</i>	»	38
La <i>yoginī</i> Maṅibhadrā	»	38
La <i>yoginī</i> Lakṣmīkarā	»	39
I Mahāsiddha e la guida delle <i>ḍākinī</i>	»	40
Le <i>ḍākinī</i> e i testi <i>gter ma</i>	»	42
La <i>ḍākinī</i> nella <i>Vita</i> e nei <i>Centomila canti di Milarepa</i>	»	45

Le <i>dākinī</i> e la maestra Ma gcig Lab sgron	pag. 50	La trasformazione sessuale femminile in 'una esistenza': una nascita femminile di Buddha	pag. 105
In margine: la funzione dell'ispirazione e la <i>dākinī</i> come Mu- sa spirituale	» 53	La trasformazione sessuale femminile in 'una esistenza' e il sūtra intitolato <i>Profezia di Trasformazione delle donne</i>	» 111
La <i>dākinī</i> e il concetto di Anima	» 54	Considerazioni relative alla trasformazione sessuale	» 119
L'interpretazione junghiana di Anima	» 54	La trasformazione sessuale femminile come sostituzione di genere	» 119
Il movimento della <i>dākinī</i>	» 59	Puro e impuro come valenze dei generi maschile e fem- minile	» 121
2. Da matrice terrificata a figura dell' <i>ego</i> : le diverse configurazioni della demonessa tibetana	» 62	La trasformazione del corpo: uno sguardo all'induismo	» 122
La demonessa <i>srin mo</i> dal pre-Bon al Bon al buddhismo: la configurazione di un'immagine matrice	» 62	Carattere diveniente e fluidità di genere	» 122
La demonessa <i>srin mo</i> dal pre-Bon al Bon	» 62	Identità sessuale maschile/femminile e trasformazione sessuale	» 123
Forme della <i>srin mo</i> nel buddhismo tibetano	» 65	Dal mondo classico: il femminile come punizione del ma- schile	» 125
La demonessa supina	» 67	La metafora del cambiamento del sesso nella letteratura cristiana antica	» 126
La costruzione dei templi sul corpo della demonessa supina: <i>La storia della Dottrina</i> di Bu ston	» 67	'L'uomo dell'anima' secondo un testo della mistica cristia- na medievale	» 128
La costruzione dei templi sul corpo della demonessa supina: il <i>Chiaro specchio delle genealogie reali</i>	» 68	Al di là della trasformazione sessuale	» 129
La costruzione dei templi sul corpo della demonessa supina: l' <i>Esposizione di sBa</i>	» 70	La dea senza nome e il sūtra intitolato <i>L'insegnamento di Vi- malakīrti</i>	» 130
La demonessa <i>srin mo</i> e le rappresentazioni del femmi- nile	» 73	Al di là della trasformazione sessuale: i voto di Tārā	» 133
La demonessa <i>srin mo</i> nei <i>Racconti del cadavere</i> : la voracità del- la cattività	» 75	La figura divina di Tārā	» 134
La storia della Cenerentola tibetana	» 75	L'introduzione del culto di Tārā in Tibet	» 135
La demonessa dai seni caricati sulle spalle	» 80	Le diverse manifestazioni di Tārā	» 136
La demonessa <i>srin mo</i> e le <i>ma mo</i> ('Madri')	» 81	Lo <i>status</i> divino di Tārā	» 138
Uno sguardo all'induismo: Saramā e Dīrghajihvī	» 82	Tārā quale buddhā e Attività dei Buddha	» 138
La demonessa nei <i>Centomila canti di Milarepa</i>	» 85	La nascita di Tārā e il voto di Tārā	» 143
La demonessa della roccia Ling pa	» 85	La nascita di Tārā secondo Tāranātha	» 144
La dea Lunga vita (Tshe ring ma)	» 88	Le qualità illuminate di Tārā	» 146
Il concetto di demone secondo la maestra Ma gcig Lab sgron	» 93	4. In forma di donna: la difficile identità delle maestre di Dharma Il buddhismo antico e l'esistenza del <i>saṅgha</i> monastico fem- minile	» 150
3. Due come uno. Trasformazioni sessuali e metamorfosi spirituali La trasformazione sessuale del bodhisattva come 'abilità di mezzi'	» 96	Parità e disparità di genere: il comportamento del Buddha verso le <i>bhikkhunī</i>	» 150
Il concetto di <i>upāyakauśalya</i>	» 96	La fondazione dell'ordine monastico femminile	» 155
La trasformazione sessuale femminile in 'due esistenze' e in 'una esistenza'	» 97	Le otto regole per le <i>bhikkhunī</i>	» 161
La trasformazione sessuale femminile 'in due esistenze' e il testo dell' <i>Upāyakauśalya sūtra</i>	» 98	La vitalità del <i>saṅgha</i> femminile e la sua decadenza	» 167
La trasformazione sessuale femminile in 'due esistenze' e <i>Le domande del re dei kinnara [chiamato] Druma</i>	» 99	Le <i>Therīgāthā</i> (Canti delle monache anziane) e la liberazione di genere	» 168
La trasformazione sessuale femminile in 'due esistenze' e il <i>Sūtra della concentrazione del progresso eroico</i>	» 103	La <i>therī</i> Dhammadinnā	» 172
		Le <i>bhikkhunī</i> del <i>Samyuttanikāya</i>	» 174
		Il buddhismo mahāyāna	» 175
		L'insegnamento della regina Śrīmālā	» 175

Il buddhismo vajrayāna	pag. 181
L'insegnamento di una <i>ḍākinī</i> umana: la maestra Niguma . .	» 181
La maestra Bharima	» 183
Un esempio di consorte tantrica: la maestra Lha cig dem bu .	» 188
Le due maestre di Dharma a nome Ma gcig 'Unica madre' .	» 191
La maestra Ma gcig Zha ma	» 192
La maestra Ma gcig Lab sgron	» 194
L'eccezionalità della malattia	» 195
Le discepoli di Pha Dam pa sangs rgyas e le maestre 'folli' .	» 197
La follia spirituale e le qualità di genere	» 200
Le donne ascete e l'incertezza delle designazioni	» 202
Le Venti quattro Venerabili della tradizione tibetana.	» 203
<i>Bibliografia</i>	» 209
<i>Indice dei nomi propri di persona e di divinità</i>	» 223
<i>Indice dei concetti e dei termini notevoli</i>	» 227

CARLA GIANOTTI

DONNE DI ILLUMINAZIONE

*Ḍākinī e demonesse,
Madri divine
e maestre di Dharma*

Può una donna diventare una *buddhā*, una risvegliata? Ci sono state donne che in passato hanno ottenuto l'illuminazione, rinunciando ai ruoli tradizionali di mogli e madri per intraprendere la via del Buddha? Le praticanti, così come le divinità femminili, sono state sottomesse e subordinate alle loro controparti maschili, o si può parlare di modelli religiosi specificamente femminili? La concezione tipicamente androcentrica che sostiene l'impossibilità di ottenere il risveglio in un corpo di donna trova un comprovato riscontro testuale nelle sacre dottrine buddhiste?

Queste le domande da cui è nato il presente saggio dedicato alla trasmissione femminile della Dottrina nel buddhismo indo-tibetano. L'autrice esplora quattro figure femminili individuate come paradigmatiche: la *ḍākinī*, che in forma pacifica e benevolente oppure terribile e inquietante guida gli adepti al superamento del dualismo; la demonessa *srin mo*, da progenitrice mitica del popolo tibetano a maestra di Dharma di Milarepa; il bodhisattva di forma femminile, sottoposto alla necessità di rinascere in una forma maschile al fine di conseguire l'illuminazione, oppure andato invece compiutamente al di là di tale necessità, come mostrano la straordinaria figura di Tārā, la divinità femminile più venerata di tutto il buddhismo tibetano, e il testo del *Vimalakīrtinirdeśūtra*; e, infine, la maestra di Dharma, a testimoniare il ruolo rivestito dal *saṅgha* femminile sia nei primi secoli della comunità buddhista, sia nel buddhismo mahāyāna e vajrayāna.

* * *

CARLA GIANOTTI, traduttrice di testi religiosi tibetani, tibetologa e saggista, dal 2009 è docente di Buddhismo tibetano presso la Scuola Superiore di Filosofia Orientale e Comparativa di Rimini. Da anni tiene lezioni e conferenze di Religione e Filosofia buddhista presso istituti orientali, centri di Dharma, istituzioni universitarie, ed è invitata a incontri di dialogo interreligioso. È componente del comitato scientifico del CIRSDe (Centro Interdisciplinare di Ricerche e Studi delle Donne e di Genere, Università di Torino). Parallelamente all'attività accademica, conduce seminari di 'filosofia materna' e 'pratica della fiducia', e incontri di meditazione di consapevolezza secondo l'insegnamento del maestro Mario Thanavaro. In ambito tibetologico ha curato: gTsang smyon Heruka, *La vita di Milarepa*, Torino 2001; *Cenerentola nel Paese delle Nevi. Fiaba tibetana*, Torino 2002; Milarepa, *Il Grande Sigillo. La conoscenza originaria di Mahāmudrā*, Milano 2004. In questa stessa collana è stato pubblicato nel 2020 *Jo Mo. Donne e realizzazione spirituale in Tibet*.