

# DONNE E RELIGIONI

LA PRESENZA FEMMINILE  
DAL PASSATO AL FUTURO

## ATTI DEL CONVEGNO

*TORINO, 28 marzo 2019*

*Organizzazione:*

*CIRSDe - Centro Interdisciplinare di Ricerche e Studi delle Donne e di Genere*

*CSR - Centro di Scienze Religiose "Erik Peterson"*

*CRAFT - Contemporary Religions and Faiths in Transition*

## INDICE

DONNE E RELIGIONI. LA PRESENZA FEMMINILE DAL PASSATO AL FUTURO.  
TORINO, UNIVERSITÀ DEGLI STUDI, 28 MARZO 2019. INTRODUZIONE AL  
CONVEGNO

Ilaria Zuanazzi ..... 3

*MA GCIG E LE ALTRE*. ITINERARI SOTERIOLOGICI E IDENTITÀ RELIGIOSE  
FEMMINILI NEL BUDDHISMO TIBETANO

Carla Gianotti ..... 7

“LA PREGHIERA, I PROFUMI E LE DONNE” FAVORITI PRESSO IL PROFETA  
DELL’ISLAM

Paolo Branca e Ugo G. Pacifici Noja ..... 24

MARGINALI EROINE O PROTAGONISTE? PROFILI DI DONNE EBREE TRA  
PASSATO E FUTURO.

Sonia Brunetti ..... 41

NOTE BIOBIBLIOGRAFICHE ..... 55

*MA GCIG E LE ALTRE. ITINERARI SOTERIOLOGICI E IDENTITÀ RELIGIOSE  
FEMMINILI NEL BUDDHISMO TIBETANO*

Carla Gianotti

Abstract

Nell'ambito della ricerca che si sta portando avanti da anni relativa ai mistici e alle mistiche tibetane del XI-XII sec. e di quelle figure femminili, terrene e divine, della tradizione buddhista indo-tibetana che valgono a ispirare la ricerca spirituale delle donne nel buddhismo contemporaneo, la maestra di Dharma Ma gcig Lab sgron (1055-1154 oppure 1149) svolge un ruolo assolutamente centrale. Il suo insegnamento basato sulla pratica meditativa del *gcod* «recisione [dei demoni dell'ego]» ha conosciuto una trasmissione ininterrotta per circa otto secoli e sino a tutt'oggi (anche grazie all'opera di diffusione della maestra buddhista contemporanea Lama Tsultrim Allione). Ma se Ma gcig è figura carismatica, della quale ci sono pervenuti numerosi testi (la maggior parte dei quali attende ancora una traduzione in lingue occidentali), pure sono esistite altre maestre di Dharma a nome Ma gcig («Unica Madre»), come Ma gcig Zha ma (1062-1149) con la quale Lab sgron venne a lungo confusa nella sedimentata sottovalutazione del ruolo, sia numerico che di *status* religioso, delle adepti.

Il presente contributo intende prendere in esame alcune maestre del buddhismo tibetano particolarmente note, come Ma gcig Lab sgron e Ma gcig Zha ma, e altre eminenti ascete ancora poco conosciute, quali le ventiquattro *jo mo* o «venerabili», discepole tutte – così come le due Ma gcig sopra menzionate – del maestro buddhista tantrico Pha Dam pa sangs rgyas (morto nel 1117), al fine di tracciare un profilo di ruoli, itinerari soteriologici e identità religiose di quelle Realizzate vissute tra l'XI e il XII sec., le quali possono essere ancora oggi fonte di ispirazione e insegnamento per le donne sul Sentiero buddhista.

---

In the context of the ongoing research into male and female Tibetan mystics of the 11th-12th centuries, and the female figures – earthly and divine – of the Indo-Tibetan Buddhist tradition, which inspire the spiritual quests of many women in contemporary Buddhism, the Dharma master Ma gcig Lab sgron (1055-1154 or 1149) plays a central role. Her teaching based on a meditation practice known as *gcod* «cutting through [the ego demons]» has been passed down uninterruptedly for around eight centuries, up to the present day (thanks also to the contemporary Buddhist Teacher Lama Tsultrim Allione). But while Ma gcig is a charismatic figure about whom we are in possession of numerous texts (most of which have not yet been translated into Western languages), there are also other Dharma teachers bearing the name of Ma gcig («Unique Mother»). These include Ma gcig Zha ma (1062-1149), who has long been mistaken for Lab sgron, reflecting the enduring underestimation of the role of female adepts, in terms of both their numbers and their religious status.

This paper sets out to examine well-known female adepts of Tibetan Buddhism, like Ma gcig Lab sgron and Ma gcig Zha ma, as well as other little-known but remarkable female ascetics, such as the 24 *jo mo* or «venerable», who were all disciples, as the two Ma gcig above mentioned, of the Tantric Buddhist master Pha Dam pa sangs rgyas (d. 1117). Our aim is to outline the roles, soteriological itineraries and religious identities of those realized female practitioners who were alive between the 11th and 12th centuries, and who continue to represent a source of inspiration and learning for women on the Buddhist Path.

Keywords

buddhismo tibetano; maestra di Dharma; jo mo; identità religiosa femminile

---

Tibetan Buddhism; female Dharma master; jo mo; religious female identity

## 1. Introduzione

Mi occupo da diversi anni di mistici e mistiche tibetane dell'XI-XII sec. e di quelle figure femminili – terrene, divine, archetipiche– della tradizione buddhista indo-tibetana che valgono a ispirare la ricerca spirituale delle donne nel buddhismo contemporaneo, secondo una visione di equilibrio di genere e di conciliazione di genere.

Il punto di partenza della mia ricerca di donna, sia personale che professionale, è stata l'acquisizione della consapevolezza dell'*assenza*, della *ferita dell'assenza*, una assenza duplice. Da un lato, *l'assenza della lingua a significarmi*, dacché come è noto, la lingua che adoperiamo non è uno strumento neutro o innocente: essa spesso impone a forza un «ordine», ovviamente non solo linguistico, ma anche e soprattutto educativo e sociale, un codice normativo che non corrisponde alla verità di quello che in realtà siamo. E dall'altra *l'assenza di figure femminili di ispirazione*, terrene e divine, nell'ambito della spiritualità e della religione, ovvero la quasi totale assenza di possibili declinazioni del divino e di esperienze del divino in forma femminile.

Sin dall'inizio della mia ricerca mi sono dunque posta l'obiettivo di cercare– e soprattutto trovare! – una dimensione spirituale in senso lato, uno spazio-luogo di appartenenza, «ulteriore» rispetto a quello «ordinario». Questo spazio-luogo aveva bisogno di luoghi di riconoscimento e di immagini di riconoscimento che potessero dire tutto il *valore* e la *dignità* del mio essere donna su un Cammino spirituale: niente di più, niente di meno. Perché la mia identità di donna e di ricercatrice spirituale passa necessariamente attraverso il valore e la dignità che mi riconosco e che mi sono riconosciuti: valore e dignità circoscrivono lo spazio che mi definisce, che mi custodisce. Valore e dignità sono luoghi di relazione con il mondo, capienti di vita, luoghi eccedenti e fecondi, ovvero simbolici.

La ricerca spirituale è dunque ricerca di riconoscimento di un *universo simbolico femminile* capace di declinare genealogie di donne e di modelli spirituali femminili, supporti di rappresentazioni del divino in forma femminile, ovvero supporti di

rigenerazione per la rappresentazione positiva di sé per le donne e per gli uomini: e questo nel riconoscimento consapevole, talvolta doloroso e lacerante, di non poter essere riconducibile a un soggetto divino esclusivamente maschile e/o a una esperienza del divino dicibile unicamente «al maschile».

Nel mio incontro con la filosofia e la pratica meditativa buddhista– in realtà si dovrebbe parlare di buddhismi, data la molteplicità delle tradizioni qui presenti – con una tradizione religiosa cioè che, non diversamente da altre presenta tratti patriarcali, androcentrici e talvolta apertamente misogini, mi sono posta alcune domande:

*Può una donna diventare buddha (o meglio buddhā?)*

*Esistono donne che sono divenute/ che sono riconosciute quali buddha?*

*È la donna un soggetto religioso all'interno del Sentiero del Beato?*

*Quale ruolo svolgono le divinità femminili nel buddhismo tibetano? Sono divinità autonome oppure padri subordinate a una divinità maschile?*

*E, se le donne sono supposte possedere un potenziale identico per raggiungere la liberazione, possiedono altresì eguali opportunità per realizzare un tale potenziale?*

*E, ancora, in quale modo il buddhismo considera le donne?*

*Ci sono e/o ci sono state maestre di Dharma nel buddhismo tibetano? E, se sì, che cosa possono dire oggi a noi donne dedite a una ricerca spirituale?*<sup>1</sup>

Prima di analizzare il tema proposto, è necessario innanzitutto una chiarificazione. A quanto ci è dato sapere dalle fonti in nostro possesso, nel Tibet dell'XI-XII sec., in assenza di ordini monastici sia femminili che maschili formalmente strutturati, le donne dedite alla religione erano per lo più non-ordinate, donne laiche, che vivevano la Dottrina nel mondo, oppure ascete itineranti o eremite, le quali sceglievano di abbracciare la solitudine delle montagne, spendendo la loro esistenza al riparo dal mondo e dai suoi valori.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Cfr. Gianotti, 2012, pp. 13-14.

<sup>2</sup> Sulla relazione tra la proliferazione degli ordini monastici maschili e la progressiva perdita di autorevolezza dell'insegnamento orale e scritto delle adepti e maestre di Dharma, si veda Gianotti, 2012, pp. 187-188.

## 2. La maestra di Dharma Ma gcig Lab sgron (1055-1153 oppure 1149)<sup>3</sup>

Qualsivoglia analisi e considerazione relativa alle Maestre del buddhismo tibetano di questo periodo non può che avere come punto di partenza la maestra di Dharma Ma gcig Lab sgron (lett. «Unica Madre, Torcia di Lab»), una figura carismatica, il cui insegnamento viene trasmesso e praticato sino a tutt'oggi nelle diverse tradizioni buddhiste tibetane.

Il nome di Ma gcig Lab sgron è legato soprattutto alla dottrina del *gcod* (pr. *ciö*), «recisione [dei demoni egoici]», una pratica che si fonda sugli insegnamenti della *Prajñāparamitāo* «Perfezione della Saggezza» (tib. *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa*). Secondo una delle sue agiografie,<sup>4</sup>Ma gcig nasce nel Tibet centrale e sin dall'età di cinque anni, avendo la madre quale insegnante, imparerà a leggere e a scrivere. Diventando sin da subito veloce nella lettura, soprattutto nei testi della *Prajñāparamitā*,sarà nota ben presto come una «lettrice di mestiere»<sup>5</sup> particolarmente ricercata.

Durante un pellegrinaggio, Ma gcig incontrerà Pha Dam pa sangs rgyas («Padre Santo Buddha»), il maestro indiano cui viene attribuita la diffusione del *gcod* in Tibet, ricevendo da questi insegnamenti e iniziazioni tantriche e venendo riconosciuta quale sua discepola principale. Ma gcig si unirà in seguito allo *yogin* indiano di nome Thob pa bhadra, da quale avrà un certo numero di figli. Intorno ai trent'anni, abbandonerà marito e figli e compirà un nuovo pellegrinaggio nei luoghi sacri del Tibet, ricevendo ulteriori insegnamenti, ma soprattutto impartendo insegnamenti sia a religiosi che a laici. È a questo punto dell'agiografia che sono menzionati prodigi ed eventi miracolosi operati dall'adepta, soprattutto la guarigione di diverse malattie: il *gcod* da lei praticato si diceva riuscisse a guarire ben 424 malattie diverse. Successivamente, Ma gcig diventerà la maestra di Dharma dei suoi stessi figli, guarendo in particolare il figlio Grub pa dalla malattia mentale con l'assegnargli alcune particolari pratiche da svolgersi rimanendo in meditazione in luoghi inospitali e terrifici.

---

<sup>3</sup> Circa le diverse date relative a Ma gcig Lab sgron si veda Martin, 2005, n. 5 p. 52.

<sup>4</sup> L'agiografia di Ma gcig cui si fa qui riferimento si può leggere in italiano in Allione, 1985, pp. 147-194.

<sup>5</sup> Lettori o lettrici di mestiere erano coloro che, all'interno della società tibetana, leggevano, dietro compenso, testi religiosi nell'abitazione di un committente laico, il quale veniva in tal modo ad accumulare meriti e dunque *karman* positivo.

Ancora, la pratica del *gcod* insegnata da Ma gcig sarebbe riuscita a curare non solo molti e numerosi mali più diversi, come si è detto, ma anche 433 lebbrosi: la cura della malattia segna dunque la visibilità sociale della sua realizzazione spirituale e della sua compassione verso le sofferenze degli esseri. All'età di novantanove anni, infine, Ma gcig concluderà la sua esistenza meditando in una grotta.

### 3. La concezione del «demone»

Con il termine di *gcod*, «recisione [dei demoni egoici]», viene indicato un insegnamento tantrico che, praticato originariamente in India nella solitudine terrificata dei luoghi di cremazione, sarà successivamente trasmesso in Tibet da Pha Dam pa sangs rgyas, il maestro indiano di cui Ma gcig fu, insieme, discepola e collaboratrice. Derivato, quanto a base filosofica, dalle dottrine della *Prajñāparamitā*, il *gcod* è un insegnamento di natura essenzialmente pratica volto a recidere in modo definitivo l'attaccamento al concetto illusorio di *io*. Questo avviene attraverso un complesso *sādhana* o «metodo di realizzazione», articolato in una prima fase di offerta mentale del proprio corpo ai demoni e in una seconda di riconoscimento della *natura di Vacuità* di offerente (adepto/adepta), offerta (corpo dell'adepto/dell'adepta) e destinatario dell'offerta (demone dell'esperienza egoica). Perché i demoni sono da considerarsi «proiezioni dell'ego», le quali vengono a nuocere unicamente a chi ha qualche cosa da difendere, ma che nulla possono invece contro chi ha pienamente dissolto, dunque trasceso, l'illusorietà dello stesso ego.

Il concetto di *demone* (tib. *bdud*),<sup>6</sup> così come lo ritroviamo negli insegnamenti dottrinali e nella pratica meditativa di Ma gcig Lab sgron, viene esposto dalla stessa Maestra nel testo intitolato *La grande sezione dell'insegnamento orale*, dove viene presa in esame la tetrade dei demoni cosiddetti “interni”: *i demoni che possiedono concretezza, i demoni che non possiedono concretezza, i demoni dei godimenti, e i*

---

<sup>6</sup> I demoni [emozionali] soggiogati da Ma gcig, seppure privi di una esplicita connotazione di genere, vengono generalmente intesi come maschili oppure neutri; sulla figura femminile del demone o demonessa nella letteratura tibetana si veda *Cenerentola nel Paese delle Nevi. Fiaba tibetana*, 2002; Gianotti, 2010.

*demoni che creano il giudizio.*<sup>7</sup> I primi, i *demoni che possiedono concretezza*, rappresentano gli ostacoli e le negatività prodotti dall'errata percezione dei fenomeni che, in quanto illusori e avventizi, generano esperienze piacevoli, spiacevoli oppure neutre, suscitando rispettivamente attaccamento, avversione o ignoranza; i *demoni che non possiedono concretezza* configurano i pensieri discriminanti e oppositivi di bene/male, attraverso cui viene dualisticamente «afferrata» l'esperienza fenomenica; il terzo, il *demone dell'autocompiacimento*, derivato dall'esaltazione che sorge negli adepti a seguito del successo nell'esperienza meditativa, appartiene ancora appieno all'esperienza egoica e rappresenta dunque un potente ostacolo che è necessario soggiogare. L'ultimo, infine, il *demone dell'arroganza*, è il potere dell'attaccamento al sé, considerato come primo responsabile delle opposte esperienze di desiderio/aggressività nell'individuo: la recisione del quarto demone, egoico per eccellenza, varrà ad annientare la radice stessa della sofferenza e del nostro trasmigrare nel ciclo samsarico di nascita-morte.

#### 4. La natura del «demone»

All'interno del buddhismo indo-tibetano il concetto di *demone*, che possiamo definire «emozionale», è dunque fondamentalmente quello di *ostacolo* che si frappone al progresso spirituale degli adepti. La matrice di tale ostacolo, concepito secondo manifestazioni ed evoluzioni diverse nelle varie fasi del buddhismo, è da rintracciarsi nell'esperienza dualistica, ovvero illusoria, del mondo fenomenico. La visione del *demone* quale ostacolo alla realizzazione della Realtà o Vacuità porta il segno dell'*illusione*, una illusione che, allorché iconosciuta e integrata nella coscienza, condurrà necessariamente alla maturazione spirituale degli adepti.

I demoni sono allora quegli ostacoli mentali, emozionali, che si frappongono alla maturazione spirituale. Demoni possono essere considerati i nostri cattivi pensieri, quei vissuti emozionali che ci fanno male, ci irretiscono, non ci lasciano tregua e che, proprio per questo, abbiamo in qualche modo escluso, boicottato o anche tradito. Si tratta allora

---

<sup>7</sup>Cfr. Orofino, 1987, pp. 17-27. Alcune opere fondamentali attribuite a Ma gcig sono tradotte in: Orofino, 1987 e in Edou, 1996.



di superare il meccanismo di esclusione del negativo (il demone) attraverso una pratica particolare di trasformazione, quella cioè del *nutrire*. Di contro a una prassi cosiddetta ordinaria o mondana, che mira a rifiutare e distruggere l'oggetto spaventoso e terrifico (secondo il meccanismo della dicotomia inclusione/esclusione o del «mi piace/ non mi piace»), l'atto del *nutrire* implica il riconoscere e l'accogliere il negativo come parte che ci appartiene e che necessita di cura e protezione per poter essere trasformato.

Perché – come insegna la maestra buddhista Lama Tsultrim Allione<sup>8</sup> – è necessario distinguere tra il *desiderio* del demone e il *bisogno* del demone.<sup>9</sup> Il desiderio del demone è sempre quello di distruggere, il suo bisogno è invece quello di essere riconosciuto, accettato, così da poter essere compiutamente pacificato e da ultimo dissolto della sua stessa natura di demone.

Se *nutrire* significa «fare la vita», crescere di vita la vita, la complessa pratica del *gcod* divulgata dalla maestra Ma gcig è allora quella di riconoscere la fecondità dell'aspetto tremendo e terrifico dell'esistenza. E la sfera del nutrimento materno attraverso il registro dell'oralità indica un rapporto archetipicamente divino: come la divinità protegge e nutre gli aspetti positivi e dissolve quelli negativi, così allo stesso modo la relazione materna, sia umana che simbolica, nutre il bisogno del negativo di essere guardato, riconosciuto, accolto, trasformato e, infine, integrato.

La pratica spirituale di Ma gcig Lab sgron viene in tal modo a delineare la possibilità di una relazione psicologicamente adulta e matura del negativo (il *demone*), configurandosi quale *materna* (in senso positivo). *Mutatis mutandis*, dice lo *yogin* Milarepa (1040-1123)<sup>10</sup>, contemporaneo di Ma gcig, ne *ICentomila Canti* (tib. *mGur 'bum*), un testo compilato alla fine del XV sec.:

«Se si concepisce un demone come tale, arreca danni;

se si riconosce un demone come vacuità, sparisce;

---

<sup>8</sup> Una precisazione qui necessaria riguarda qui il titolo di Lama (tib. bLa ma), che corrisponde al sanscrito *guru* o «maestro» e che viene generalmente associato al genere maschile. In realtà, in ambito tibetano, si tratta di un sostantivo privo di connotazioni di genere, impiegato correttamente per indicare sia maestri che maestre di Dharma (che abbiano o meno voto di celibato/nubilato). Nella tradizione tibetana si contano dunque, in tutto il corso della sua storia e sino a tutt'oggi, uomini Lama e donne Lama, anche se i primi sono in numero ampiamente superiore ai secondi.

<sup>9</sup> Cfr. Allione, 2009.

<sup>10</sup> Sulla figura dello *yogin* Milarepa si veda gTsang smyon Heruka, 2001.

se si vede un demone come realtà assoluta, se ne è liberati;  
se si riconosce un demone come il proprio padre-madre, si dissolve.»<sup>11</sup>

E una identica concezione, volta a sanare la separazione o frattura emozionale attribuita al «demone», può venire accostata a quanto ci dice la filosofa Mária Zambrano (1904-1991):

«I mostri forse sono tali solo perché non sono completamente nati: esseri sprigionati come frammenti, come schizzi e prefigurazioni, esseri privi di una madre propria.»<sup>12</sup>

O, ancora, alle parole della poeta Mariangela Gualtieri:

«Ho pensato che è forse talmente d'amore la sostanza di cui siamo fatti che se non siamo amati diventiamo deformi.»<sup>13</sup>

## 5. Sotto il segno «materno»

A ogni latitudine, la difficile sfida delle donne laiche che si dedicano a un percorso spirituale è quella di coniugare ricerca spirituale e vita quotidiana, ricerca spirituale e cura (di familiari), ricerca spirituale e maternità.

Stando a quanto riporta l'agiografia di Ma gcig Lab sgron, la maestra tibetana rappresenta un esempio particolarmente autorevole nel suo aver portato a compimento la pratica spirituale, l'insegnamento e, almeno per un certo periodo della sua esistenza, il ruolo materno. Ma gcig Lab sgronfu madre e maestra religiosa. Soprattutto, il suo insegnamento di Dharma si pone sotto il segno «materno» e questo per almeno tre ragioni: la prima è che la sua pratica elettiva – quella del *gcod*, appresa dal maestro Pha Dam pa sangs rgyas e di cui divenne la principale divulgatrice in Tibet – è quella di *trasformare il demone emozionale*, attraverso il nutrimento: e il *nutrire* si configura da sempre quale attitudine materna positiva per antonomasia; la seconda è da individuarsi

---

<sup>11</sup> *I Centomila Canti di Milarepa*, 2002, p. 53.

<sup>12</sup> Zambrano, 2000, p. 43.

<sup>13</sup> Gualtieri, 2011, p. 4.

nella pratica della cura, attitudine anche questa archetipicamente materna, ovvero *cura dei mali del corpo*, mali che, in ambito tibetano, sono sempre riguardati come causati da un «disordine emozionale»; da ultimo, Ma gcig è conosciuta quale Maestra dei suoi stessi figli.

Nel buddhismo tibetano la maternità non è stata sin qui formalmente considerata quale via soteriologica per le donne devote: si tratta di un'esperienza additata quale «scuola» spirituale per lo sviluppo di gentilezza amorevole, protezione, cura e custodia, ma esiste tuttavia una netta frattura tra la realizzazione spirituale della donna da un lato e la maternità considerata quale fardello, dall'altro: la maternità non è cioè incoraggiata quale possibile via di crescita umana e spirituale sul Cammino e non è dunque riguardata come un possibile itinerario soteriologico per le donne devote.

Allo stesso modo, nella tradizione del buddhismo antico, sono riportate storie di madri tragiche – come Kisāgotamī o Paṭācārā<sup>14</sup> – madri cioè che perdono i figli. Non troviamo qui storie di donne le quali vengano a guadagnare dal loro essere madri. Perché il Dharma «vinca», la madre deve essere cioè una madre ferita dal dolore della perdita.<sup>15</sup>

All'interno del buddhismo tibetano, Ma gcig rappresenta dunque, e stando a quello che ci è sin qui noto una interessante eccezione (ma forse sono esistite altre eccezioni ancora sconosciute), dove l'esperienza materna, sia umana che simbolica, si configura quale «guadagno» per la progressione sul Cammino spirituale.

## 6. La maestra di Dharma Ma gcig Zha ma (1062-1149)

E prendiamo ora brevemente in considerazione un'altra maestra di Dharma di questo stesso periodo a nome di Ma gcig, vale a dire Ma gcig Zha ma (1062-1149), e la sua errata identificazione con la maestra Ma gcig Lab sgron, equivoco solo di recente rettificato.<sup>16</sup> Perché nella sottovalutazione del ruolo, sia numerico che di *status* religioso, delle maestre di *dharma* nel buddhismo tibetano, caso emblematico è

---

<sup>14</sup> Sulle celebri storie delle *therī* Kisāgotamī e Paṭācārā, si veda: *Therīgāthā*, 2016, pp. 305-318 e pp. 202-214; sulle devote religiose e laiche del primo buddhismo indiano si rimanda a: Skilling, 2001, pp. 241-274; Sponberg, 1992, pp. 3-36.

<sup>15</sup> Un caso particolare è quello di madri che, nella tradizione del buddhismo antico, diventano discepoli dei propri figli-maestri di Dharma: si veda ad esempio *Therīgāthā*, 2016, pp. 90-93 e pp. 299-304.

<sup>16</sup> Cfr. Lo Bue, 1994.

appunto quello che per molto tempo vide la sovrapposizione, in un'unica persona, delle due autorevoli *yoginī* del Paese delle Nevi. Accomunate dall'identico nome di Ma gcig («Unica Madre»), un epiteto piuttosto comune assegnato alle *yoginī* in Tibet, le maestre Ma gcig Lab sgron e Magcig Zha ma, appartenenti entrambe all'XI secolo ed entrambe discepole del maestro tantrico indiano Pha Dam pa sangs rgyas,<sup>17</sup> vennero a lungo considerate una sola persona.

Secondo quanto riportano gli *Annali Azzurri*, Ma gcig Zha ma nacque nel 1062, e fu segnata fin dalla nascita da particolari segni di buon auspicio impressi sul corpo.<sup>18</sup> Data in moglie all'età di tredici anni, sarebbe riuscita, di lì a poco, a sottrarsi al ruolo di moglie e a dedicarsi interamente, com'era suo desiderio, alla pratica meditativa, usando lo stratagemma, non infrequente all'epoca, del fingersi insana di mente. Per Zha ma la simulazione della insanità mentale diventa dunque, il «mezzo abile» (tib. *thabs*) che le consentirà di liberarsi da un matrimonio costrittivo e consacrarsi interamente alla vita meditativa.

Dai sedici ai ventuno anni Ma gcig sarebbe diventata la *mudrā* o «consorte [tantrica]» (tib. *phyag rgya ma*) del traduttore di rMa (1044-1089), dedicandosi di lì in poi, insieme al fratello, il *siddha* 'Khon phu ba, ad apprendere la dottrina del *Lam 'bras* («Sentiero e Risultato»).<sup>19</sup> All'età di trent'anni, soffrendo di particolari mali corporali, sarebbe stata curata dal maestro Pha Dam pa sangs rgyas. Lo stesso Dam pa avrebbe poi introdotto i due, fratello e sorella, ai testi principali delle *dohā*, i canti di istruzione e realizzazione dei Siddha-poeti della tradizione tantrica buddhista indiana (e le *dohā*, secondo il metodo di Ma gcig Zha ma, conosceranno in Tibet una propria linea di trasmissione). Progredita incessantemente nelle diverse realizzazioni e prodigandosi nell'insegnamento della Dottrina, Ma gcig Zha ma avrebbe operato fino alla morte per il bene della Dottrina e degli esseri.<sup>20</sup>

Ma la conoscenza di un buon numero di dati biografici relativi alle due maestre di Dharma a nome Ma gcig e il fatto che di Ma gcig Lab sgron ci siano fortunatamente giunte anche opere da lei compilate, non viene a modificare il quadro complessivo di assenza, assenza di memoria o di storia, che segna la presenza femminile nella storia

---

<sup>17</sup> Cfr. Gianotti, 2012, pp. 191-197.

<sup>18</sup> Roerich, 1979, p. 219. Per l'agiografia relativa si veda ivi, pp. 220-226.

<sup>19</sup> Il nome di Ma gcig Zha ma e quello del fratello, il *siddha* Chos rgyal 'Khon phu ba, risultano connessi soprattutto a due cicli di insegnamenti, quello di *Zhi byed* «Pacificazione», e quello di *Lam 'bras*.

<sup>20</sup> Circa l'agiografia di Ma gcig Zha ma e di suo fratello si veda Stearns, 2001, pp. 125-131.

del buddhismo in Tibet in questo periodo. Perché la nostra conoscenza delle maestre di *dharma* dell'XI-XII secolo è stata valutata nell'ordine dell'uno/due per cento, di contro invece a una percentuale di novantanove/novantotto per cento dei Maestri.<sup>21</sup>

Da ultimo, una ulteriore difficoltà nella conoscenza dell'opera religiosa svolta dalle adepte buddhiste in Tibet proviene dalla particolarità dei nomi propri della lingua tibetana, molti dei quali sono usati indifferentemente sia per il maschile che per il femminile e dove, in molti casi, i nomi femminili non risultano, a tutta prima e in assenza di ulteriori dati, chiaramente identificabili.<sup>22</sup> L'evidente confusione che da ciò può derivare per una compilazione storiografica, unita alla sedimentata abitudine di considerare l'insegnamento religioso come unicamente coniugato al maschile, ha dunque indubbiamente contribuito alla sottovalutazione storico-religiosa del ruolo che le adepte e le maestre di *dharma* conobbero in Tibet tra l'XI e il XII secolo.

## 7. Le ventiquattro *jo mo*<sup>23</sup>

In un tale quadro di marcata *invisibilità* delle adepte buddhiste di questo periodo, che ovviamente non coincide con la *non-esistenza*, ci è pervenuto un testo agiografico abbastanza antico (probabilmente non posteriore al XIII sec.), intitolato *Storia delle ventiquattro jo mo*,<sup>24</sup> un'opera relativa a ventiquattro adepte tibetane vissute tra la fine dell' XI sec. e la prima metà del XII sec., le quali furono tutte discepole, così come le due Ma gcig di cui si è detto, del maestro Pha Dam pa sangs rgyas.

All'interno del testo agiografico relativo alle ventiquattro *jo mo*, il termine *jo moo* «venerabile» presenta valenze diverse, venendo a nominare, da un lato, un ruolo religioso in senso generico (una devota o una praticante giovane o non-regolare oppure un'adepta particolarmente avanzata), dall'altro, un ruolo sociale (una consorte ordinaria e/o tantrica). Potendo dunque significare, allo stesso modo, un'identità religiosa o sociale oppure religiosa e sociale insieme, l'epiteto di *jo mo* si configura nel nostro testo

---

<sup>21</sup>Martin, 2005, p.51.

<sup>22</sup>*Ibidem*.

<sup>23</sup>Sul tema delle ventiquattro *jo mo* si vedano: Gianotti, 2012, pp. 203-208; Gianotti, 2017; Gianotti, 2019; Gianotti, (in corso di stampa).

<sup>24</sup>Tib. *Jo mo nyi shu rtsa bzhi'i lo rgyus*, 1979, ff. 302-323.

come impreciso e soprattutto ambiguo circa la dimensione religiosa (e sociale) vissuta da tali adepti.

Una analoga condizione di approssimazione semantica ci viene testimoniata anche all'interno dell'induismo e del buddhismo indiano, là dove si riscontra la problematica categorizzazione delle donne ascete e dove i termini ambigui che le designano – come ad esempio *pravrajitā* e *parivrājikā*, i quali designano sia una mendicante che abbia rinunciato alla vita domestica per dedicarsi alla religione, sia una donna di bassa moralità non sottoposta a un controllo domestico – riflettono l'ambiguità di fondo nel concetto stesso di «donna rinunciante».<sup>25</sup>

A quanto ci è dato sapere dalla *Storia delle ventiquattro jo mo*, le discepoli di Pha Dam pa sangs rgyas conosciute come *jo mo* non presentavano uno *status* religioso o sociale specifico, né particolari segni distintivi. Era dunque necessario un riconoscimento formale e autorevole del loro essere *jo mo* in senso religioso, e questo avviene, nel nostro testo, soprattutto al momento della dissoluzione degli elementi del corpo – sulla pira funebre oppure con il portare il corpo sulla montagna – attraverso il rinvenimento dei *ring srel*, le reliquie corporali dall'aspetto di piccole e luminose palline provenienti dalla cerimonia funebre dei realizzati, e attraverso il manifestarsi di molteplici e diversi eventi prodigiosi (come immagini divine, squisite fragranze, luci dell'arcobaleno e così via).

Le nostre ventiquattro *jo mo* lasciano evidentemente più tracce da morte che da vive. Soprattutto, queste presentano i segni dei loro alti raggiungimenti spirituali quando non sono più corpo. Sembra qui dunque che solo quando il corpo di una *jo mo* sia non più esistente, possa l'esistenza di una *jo mo*, in quanto adepta d'eccezione, essere pienamente riconosciuta.<sup>26</sup>

Nella *Storia delle ventiquattro jo mo* il segno distintivo dell'esistenza di una *jo mo* in senso religioso si colloca sotto il segno dell'invisibilità, una invisibilità duplice: le *jo mo* vivono appartate, nascoste, talvolta in silenzio, mute, *invisibili al mondo*; e le *jo mo* sono riconosciute quali adepti assolutamente straordinarie in quanto a fede, devozione,

---

<sup>25</sup>Cfr. Jyvääjärvi, 2007.

<sup>26</sup> Il dato che è possibile qui ipotizzare relativo alla tradizione religiosa tibetana di questo periodo, è quello che, mentre per gli *yogin* il corpo ascetico diventa cifra stessa di santità –di una santità visibile, riconosciuta e accreditata– nel caso invece di una donna asceta, il corpo sembra debba in un qualche modo «essere tolto di mezzo» per farsi dicibile di significazione spirituale: occorrono tuttavia ulteriori analisi e ricerche atte a sostenere una tale ipotesi.

perseveranza e alti conseguimenti spirituali, solamente al momento della morte, quando cioè la loro esistenza umana si è fatta ormai «invisibile». <sup>27</sup>

## 8. Jo mo ‘Phan mo, la venerabile di ‘Phan mo

Concludo questo *excursus* tra le maestre di Dharma nel buddhismo tibetano dell’XI-XII sec. con il riportare la traduzione dall’originale tibetano della breve agiografia, contenuta nella *Storia delle ventiquattro jo mo*, di *jo mo ‘Phan mo*, forse la storia più poetica tra quelle delle ventiquattro venerabili, segnata da fede e devozione, dedizione alla preghiera e alla cura dei mali del corpo.

«Era nativa del ‘Phan yul<sup>28</sup> nella regione di dBus.

Dal momento che ‘Phan mo era una specialista nelle offerte ai Tre Gioielli, faceva preghiere agli ostacoli di morte e malattia: e a questo si dava in modo instancabile.

[Al contempo] si dedicava con [particolare] cura e precisione alla fabbricazione di fragranze ché, dal [fiorente] commercio con le [vicine] regioni del Nepal, venivano [molte richieste] per medicine e offerte.

La venerabile e la sua attendente vissero [insieme] a [Ding ri] gLang ‘khor, dedicandosi qui e per molti anni a pratiche ascetiche.

E quando lasciarono il corpo, esattamente insieme, un profumo di erbe medicinali venne [a diffondersi] nella valle. Apparvero molti segni di buon auspicio e tutti generarono stupore.»

La storia della diciottesima *jo mo* ci dice di un’adepta che si nutriva di profonda devozione nel Dharma, e di come questa, grazie alla sua pratica devozionale di «offerte» ai Tre Gioielli (Buddha, Dharma e Saṅgha), avesse maturato metodi specifici nel rimuovere malattie e morti precoci. Quella di *jo mo ‘Phan mo* è l’unica storia in cui compaiano unicamente personaggi femminili, la venerabile ‘Phan mo e la sua attendente, le quali vivono insieme, lavorano insieme, dedicandosi insieme e per molti anni a pratiche ascetiche; insieme, da ultimo – così riporta il testo – lasceranno il corpo. La condivisione dello stesso tempo della morte, in particolare, sembra

---

<sup>27</sup> Per un approfondimento del tema dell’invisibilità del corpo delle ventiquattro *jo mosi* veda Gianotti (in corso di stampa).

<sup>28</sup> Il toponimo indica una valle della regione di dBus, nel Tibet centrale, situata a nord di Lhasa.

testimoniare una relazione di particolare vicinanza affettiva e profonda connessione karmica delle due adepte.

Esistevano dunque cerchie di donne laiche, dedite all'asceti e alla trasmissione della pratica del Dharma, le quali vivevano insieme, indipendenti in senso economico, così come parrebbe dedursi dalla storia della venerabile 'Phan mo e della sua attendente? La risposta potrebbe essere affermativa. Ma i dati a nostra disposizione non sono tuttavia ancora molti. Perché lo studio di possibili lignaggi femminili di trasmissione del Dharma – di una trasmissione rivolta a un'assemblea esclusivamente femminile, oppure maschile e femminile insieme – della legittimazione religiosa e sociale di realizzate e maestre di Dharma, della trasmissione scritta di testi e pratiche religiose e, da ultimo, della visibilità stessa dell'esistenza dell'adepte deve di necessità fare i conti con la consapevolezza di vasti e inesplorati – spesso irrimediabilmente silenti – territori religiosi del femminile.

È quindi più che mai indispensabile tener vive le domande e interrogare il silenzio, non mai dimenticando che, come ci dice Maria Teresa Bellenzier: «Per una donna che ha scritto e parlato, vi sono sempre state (e vi sono) milioni di donne che hanno taciuto e tacciono: ma che cosa c'è veramente dietro quel silenzio?». <sup>29</sup>

## Bibliografia

Allione Tsultrim, *Women of Wisdom*, London 1984 (tr. it. *Donne di Saggezza*, Ubaldini, Roma 1985).

Allione Tsultrim, *Feeding your Demons*, Little, Brown 2008, (tr. it. *Nutri i tuoi demoni. Risolvere i conflitti interiori con la saggezza del Buddha*, Traduzione di Chandra Livia Candiani, Prefazione di Jack Kornfield, Mondadori, Milano 2009).

Cabezòn José Ignacio, *Buddhism, Sexuality and Gender*, State University of New York Press, New York, 1992.

---

<sup>29</sup> Citato in Grillo, 2015, p. 27.



*Cenerentola nel Paese delle Nevi. Fiaba tibetana*, Introduzione, traduzione dal tibetano e note a cura di Carla Gianotti, UTET, Torino 2002.

Donatoni Roberto (a cura di), *I Centomila Canti di Milarepa*, Introduzione di Fabrizio Torricelli, Traduzione di Kristin Blancke e Franco Pizzi, Adelphi, Milano, 2002.

Edou Jérôme, *Machig Labdrön and the Foundations of Chöd*, Snow Lion, Ithaca, New York, 1996.

Gianotti Carla, "The srin mo Demoness and her Submission to the Buddhist Tibetan Dharma: Some Different Modes of her Transformation", in Orofino Giacomella, Vita Silvio (eds.), *Buddhist Asia 2*, Papers from the Second Conference of Buddhist Studies Held in Naples in June 2004, Italian School of East Asian Studies, Kyoto, 2010, pp. 69-97.

Gianotti Carla, *Donne di Illuminazione. Dākinī e demonesse, Madri divine e maestre di Dharma*, Ubaldini, Roma 2012.

Gianotti Carla, "The Lives of the Twenty-four Jo mo-s of the Tibetan Tradition: Identity and Religious Status," in Karma Lekshe Tsomo (ed.), *Contemporary Buddhist Women: Contemplation, Cultural Exchange & Social Action*", The University of Hong Kong, June 22 to 28, 2017, Sakyadhita, 15th International Conference on Buddhist Women, Hong Kong 2017, pp. 238-244.

Gianotti Carla, "Female Buddhist Adepts in the Tibetan Tradition. The Twenty-four Jo mo, Disciples of Pha Dam pa sangs rgyas", in *Journal of Dharma Studies*, June 2019, Vol. 2, Issue 1, pp. 15-29.

Gianotti Carla, *Jo mo*, Ubaldini, Roma (*in corso di stampa*).

Grillo M. Antonella, *La questione femminile*, in Cristina Simonelli e Matteo

Ferrari(cur.), *Una Chiesa di donne e di uomini*, Vita monastica, n. 259, anno LXIX, gennaio-giugno 2015, pp. 27-30.

Gtsang smyon Heruka, *La Vita di Milarepa*, Introduzione, traduzione dal tibetano, note e glossario a cura di Carla Gianotti, UTET, Torino 2001 (rist. 2004, 2017).

Gualtieri Mariangela, *Caino*, Einaudi, Torino 2011.

*Jo mo nyi shu rtsa bzhi'i lo rgyus* (1979), in Kun gda' et al, *The Tradition of Pha Dampa Sangyas: A Treasured Collection of His Teachings Transmitted by Tug (sic) sras Kun dga'*, Ed. with an English Introduction by Nimri Aziz, B., Thimpu, 5 vols, vol. IV, 302-323.

Jyväsjärvi Mari, “Parivrājikā and Pravrajitā: Categories of Ascetic Women in Dharmaśātra and Vinaya Commentaries, in *Indologica Taurinensia*, vol. XXXIII, 2007, pp. 73-92.

Karma Lekshe Tsomo, “Gender Equity and Human Rights”, in Mohr Thea, Jampa Tsedroen (eds.), *Dignity and Discipline. Reviving Full Ordination for Buddhist Nuns*, Wisdom Publications, Boston 2010, pp. 281-289.

Lo Bue Erberto, “A Case of Mistaken Identity: Ma gcig Lab sgron and Ma gcig Zha ma”, in *Tibetan Studies, Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*, Fagernes, 1992, The Institute for Comparative Research in Human Culture, Oslo 1994, pp. 481-490.

Martin Dan, “The Woman Illusion? Research into the Lives of Spiritually Accomplished Women Leaders of the 11th and 12th Century”, in Gyatso Janet, Havnevik Hanna (eds.), *Women in Tibet*, H. Havnevik, Columbia University Press, New York, 2005, pp. 49-82.

Orofino Giacomella, “Contributo allo studio dell’insegnamento di Ma gcig Lab sgron”, Istituto Universitario di Napoli, Supplemento n. 53 agli Annali, vol. 47 (1987), fasc. 4, Napoli 1987, rist. *Ma gcig. Canti spirituali*, Adelphi, Milano 1995.

Roerich George N., *The Blue Annals*, Motilal Banarsidass, Delhi, Varanasi, Patna 1979.

Skilling Peter, “Nuns, Laywomen, Donors, Goddesses: Female Roles in Early Indian Buddhism”, in *JiABS*, vol. 24, N. 2, 2001, pp. 241-274

Sponberg Allan, “Attitudes towards Women and the Feminine in Early Buddhism”, in José Ignacio Cabezòn (ed), *Buddhism, Sexuality and Gender, Buddhism, Sexuality and Gender*, a cura di José Ignacio Cabezòn, State University of New York Press, Albany, 1992.

Stearns Cyrus, *Luminous Lives. The story of the Early Masters of the Lam ‘Bras Tradition in Tibet*, Wisdom Publications, Boston 2001.

*Therīgāthā. Canti spirituali delle monache buddhiste, con il commento Paramatthadīpanī di Dhammapāla*, a cura di Antonella Serena Comba, Lulu, Raleigh, U.S.A., 2016.

Zambrano Maria, *Dell’Aurora*, a cura di Elena Laurenzi, Marietti 1820, Genova 2000 (titolo originale *De la aurora*, Madrid 1986).