

ALESSANDRA CHIRICOSTA

Vie femminili di liberazione.

Il movimento transnazionale delle bhikkunī nel Sudest asiatico

Il 28 febbraio 2003, Chatsumarn Kabilsingh ottiene la piena ordinazione¹ come monaca buddista, prendendo il nome di Dhammananda e divenendo la prima *bhikkunī* Thai di tradizione theravāda in epoca moderna. La cerimonia di ordinazione, celebrata in Sri Lanka, costituisce il coronamento di una lunga attività di lotta in favore della ri-fondazione del *Bhikkunī-Sangha* (comunità monastica femminile) all'interno della tradizione thailandese. Lotta che è ancora lontana dal risolversi, in Thailandia così come in altri paesi del Sud-est Asiatico. La questione del riconoscimento delle *bhikkunī* nel buddismo theravāda rimane assai intricata e spinosa, coinvolgendo numerosi ambiti, da quello dottrinario e religioso a quello socio-politico e culturale. Altrettanto varie sono poi le prospettive da cui può essere analizzata e i posizionamenti da cui può essere letta. Lungi dal voler offrire una disamina esaustiva di tutte le implicazioni che tale questione presenta, si è scelto qui di fornirne una presentazione generale, incentrata in particolare sull'*agency* operata dalle molte delle donne coinvolte attivamente, in diverse modalità, nel movimento per il riconoscimento dello *status* di *bhikkunī*.

Le questioni di natura più dottrinarie saranno qui solamente accennate, privilegiando un taglio che faccia emergere gli aspetti pratici, organizzativi, dell'impegno di queste donne. Verrà quindi sottolineata soprattutto l'importanza della creazione di *network*

¹ L'ordinazione monastica delle *bhikkhunī* richiede tre fasi: 1) *pabbajjā*, l'ordinazione della novizia; 2) *sikkhamāna*, il tirocinio; 3) *upasampadā*, la piena ordinazione.

interculturali, che possano offrire una via di superamento delle dicotomie politiche e teoretiche che hanno a lungo guidato la lettura di fenomeni connessi all'*agency* femminile in contesti post-coloniali. Da questa prospettiva, più che le problematiche legate all'interpretazione dei testi, ad essere poste sotto osservazione sono le questioni di natura "procedurale" sulle modalità dell'ordinazione femminile dietro cui si nasconde, in maniera non troppo velata e decisamente trasversale, la volontà di mantenimento di una struttura di potere sia monastico che sociale di stampo patriarcale. Come sostiene Tanaporn Pichitsakulachai,² la lotta per il riconoscimento dell'ordinazione delle *bhikkunī* può essere interpretata come una forma di *femminismo religioso*, in cui alcune donne Thai, insieme a quelle di altri paesi dell'area, cercano non solo di rinegoziare i ruoli tradizionalmente loro imposti, ma soprattutto di opporsi ad una società e ad un clero dai tratti fortemente patriarcali, operando in direzione di un più ampio e radicale cambiamento sociale.

In questo senso, la rifondazione dell'ordine può essere anche letta come una "reinvenzione", come è stato messo in evidenza da alcuni autori. La gran parte dei movimenti delle donne, in quanto fenomeni "non previsti", hanno spesso agito infatti nel senso di ripensare, re-intrecciare, ritessere elementi nuovi su basi antiche, più o meno originarie. Non è sulla questione dell'autenticità o legittimità di tali percorsi che si intende insistere, quanto su quali nuove strade, nuove alleanze si stiano aprendo nelle relazioni politiche globali tra donne.

L'utilizzazione della parola "femminismo" in aree del mondo diverse dall'Europa e dal Nord America è sempre complessa e non priva di rischi. Diverse le attiviste per le cause delle donne al di fuori di tali contesti che si sono, in passato, radicalmente opposte all'impiego di tale termine, riscontrando in molti tratti dei femminismi di matrice "occidentale" lo stesso carattere coloniale e colonizzatore del patriarcato "occidentale" da esse stesse contestato. Pur considerando fondamentale tale critica, ritengo che sia giunto il momento di fare un passo ulteriore, che non si limiti alla denuncia di rischi, o alla lotta per la legittimazione di chi sia titolata a parlare di cosa: dibattiti che, alla fine, corrono il rischio di divenire sterili riproposizioni di categorie che si cerca, invece, di oltrepassare, e che irrigidiscono

² Tanaporn Pichitsakulachai, *The bhikkunī revolution: religious feminism in Thai Buddhism*. <<http://alochonaa.com/2014/06/15/the-bhikkunī-revolution-religious-feminism-in-thai-buddhism>> (05/15).

le prospettive nell'ennesima creazione di blocchi contrapposti.³ In un'epoca in cui le reti transnazionali di attiviste, studiose, ricercatrici e monache praticanti hanno raggiunto dimensioni globali, ritengo sia più proficuo osservare la capacità trasformativa che tali reti attuano e da cui sono a loro volta attraversate.

Le origini e la scomparsa dell'Ordine delle Bhikkunī

La fondazione originaria dell'Ordine delle *Bhikkunī* è fatta risalire allo stesso Buddha ed è riportata in almeno dieci versioni diverse. In esse, alcuni aspetti contraddittori hanno dato e continuano a dare vita ad interpretazioni contrastanti sulla posizione del Buddha riguardo l'opportunità della fondazione di un ordine composto di sole donne, di pari livello rispetto a quello dei *bhikkhu* (monaci). Ciò che si può affermare è che i testi hanno subito varie interpolazioni, modifiche e interpretazioni nel corso dei tempi, di cui è difficile stabilire il contesto storico culturale che le ha prodotte. In ogni caso, nessuno mette in dubbio la realtà della quadripartizione, decretata dal Buddha, del *sangha* (comunità) dei suoi seguaci, che comprende *bhikkhu* (monaci), *bhikkunī* (monache) *Upāsaka* (laici) e *Upāsikā* (laiche). Allo stesso modo, mai, nelle parole del Buddha, viene messa in discussione la possibilità di una donna di giungere alla perfezione.

Secondo i resoconti che si trovano, con alcune variazioni, nei diversi *Vinaya* (regole monastiche) che ci sono giunti in lingua cinese, pāli, sanscrito e tibetano, il Buddha era piuttosto esitante nel permettere alle donne di seguire i suoi insegnamenti "completamente", ovvero di istituire un ordine di monache. Le insistenze della madre adottiva, Mahāpajāpatī, e l'intercessione del suo discepolo Ānanda lo convinsero, dopo tre rifiuti, ad acconsentire, non però senza aggiungere otto regole speciali che le donne avrebbero dovuto seguire. Inoltre, il Buddha avrebbe commentato che la creazione di un ordine

³ Esemplificativo in tal senso è il dibattito che si è aperto dopo l'uscita del libro di Nirmala S. Salgado, *Buddhist nuns and gendered practices. In search of the female renunciant*, Oxford, Oxford University Press, 2013 e la recensione di Karma Lekshe Tsomo sul «Journal of Global Buddhism», 16, 2015, pp. 1-7. La prospettiva di Salgado è di decisa denuncia dell'impianto colonialistico e "orientalista" messo in atto da autrici femministe che si occupano di buddismo, quali anche Rita Gross. Se, come si è più sopra accennato, si ritiene tale critica fondamentale, concordo con Tsomo quando fa notare come l'irrigidimento di questa prospettiva, presente in alcuni passaggi del testo di Salgado, porti ad esiti paradossali, quali, ad esempio, proprio la negazione di quell'*agency* delle donne che si vorrebbe difendere dalla violenza epistemologica "occidentale".

monastico femminile avrebbe determinato una drastica riduzione del tempo di vita del Dharma buddista: cinquecento anni invece che mille.

Tuttavia, osserva il monaco buddista Analayo, un esame accurato del resoconto della fondazione dell'ordine delle *bhikkunī* porta alla luce diverse contraddizioni e paradossi. Le otto regole speciali, ad esempio, che secondo questo resoconto furono imposte come condizioni preliminari per la fondazione dell'ordine delle monache, sono formulate in modo tale da lasciar intendere che un *sangha* delle *bhikkunī* già esistesse. Inoltre, in questo testo come in molti altri, è chiaro che l'ordine delle monache era considerato fondamentale nel primo buddismo. Il *Mahāvachchagotta* sutta del canone pāli e il suo analogo nel *Madhyama Āgama*, ad esempio, evidenziano come l'esistenza di praticanti che hanno realizzato la perfezione in ciascuna delle quattro assemblee è l'aspetto che rende l'insegnamento del Buddha «completo» sotto ogni punto di vista. Senza un ordine delle monache, la trasmissione del Dharma risulterebbe, dunque, incompleta.⁴

Nel suo celeberrimo *Buddhism after patriarchy*, Rita Gross traccia un'importante distinzione tra atteggiamenti androcentrici e misogini all'interno dei testi canonici buddisti. La predicazione del Buddha, sostiene Gross, non è aliena da androcentrismo: fatto abbastanza comprensibile considerando sia l'epoca storica in cui visse sia, banalmente, il fatto che egli fosse un uomo, quindi parlasse dalla propria prospettiva. Sono le donne, in vario modo, a stimolare nel Buddha Shakyamuni quelle risposte che possano aiutare ad articolare una via più attenta ad altre esigenze. Differente è il caso di forme di misoginia, di cui Gross non riscontra traccia nel primo buddismo, né tantomeno in alcune delle tradizioni posteriori, ma che vengono progressivamente alla luce in epoche successive in talune scuole.⁵ Così, per un paradosso solo apparente, la situazione delle donne e la considerazione in cui erano tenute all'epoca del Buddha storico appaiono migliori rispetto a quello che si andrà a delineare successivamente in alcune aree dell'Asia meridionale. Sono stati quindi, i testi più tardi (quali le *Jataka*, che affondano le loro radici in forme culturali popolari precedenti il buddismo) a sollevare dubbi sulla ca-

⁴ Bhikkhu Analayo, *The revival of the Bhikkunī. Order and the decline of the Sasana*, «Journal of Buddhist Ethics», 20, 2013, pp. 114-115, <<https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/5-personen/analayo/revival-bhikkunī>>.

⁵ Rita Gross, *Buddhism after patriarchy. A feminist history, analysis, and reconstruction of Buddhism*, Albany, State University of New York Press, 1993, p. 40.

pacità delle donne di raggiungere l'illuminazione o sul loro essere un ostacolo per gli uomini, questioni totalmente assenti nel primo buddismo.

La studiosa Yuichi Kajiyama⁶ mostra, nel suo eccellente articolo *Woman in Buddhism*, come la celeberrima profezia riguardo alla minor durata del Dharma in caso di accettazione del percorso delle *bhikkunī* sia un'aggiunta successiva di almeno cinquecento anni rispetto alla predicazione del Buddha, databile, cioè, in quel periodo in cui le prime forme di buddismo avvertivano come una sfida e una minaccia il sorgere e svilupparsi del mahāyāna.⁷ C'è una connessione tra questi due elementi? Di fatto, le scuole del mahāyāna, con alcune importanti eccezioni, sono quelle in cui la tradizione monastica femminile non è andata perduta. In Cina, Corea, Giappone, Vietnam⁸ le *bhikkunī* hanno infatti uno statuto riconosciuto⁹ e un'importanza che contrasta grandemente con le enormi difficoltà incontrate dalle aspiranti monache nei paesi di tradizione theravāda. Ma più che essere determinate da differenze dottrinarie, le origini di questa discrepanza devono essere ricercate nelle diversità del sostrato culturale in cui la predicazione del Buddha ha attecchito, nei tipi di interlocutori con cui si è trovato a confrontarsi e con le conseguenti "scelte" – anche di natura politica – portate avanti dai diversi gruppi di praticanti e monaci. Occorre quindi analizzare i differenti contesti storico-culturali per comprendere perché attualmente alcuni gruppi

⁶ Yuichi Kajiyama, *Women in Buddhism*, «The Eastern Buddhist», 15, 1982, n. 2, pp. 53-70.

⁷ Le differenze fra mahāyāna e theravāda (che non coincide, come spesso viene erroneamente affermato, con il termine dispregiativo Hinayana, "piccolo veicolo" ma indica la "scuola degli Anziani", che ha la sua culla in Sri Lanka) non sono relative tanto alle tecniche meditative, quanto ai fini da raggiungere. Nelle scuole theravāda, il fine da raggiungere è l'*arhat*, l'essere che ha estirpato il desiderio. Conseguentemente il *nirvana* rappresenta l'estinzione dei cicli di nascita e morte. La tradizione mahāyāna, nelle sue varie scuole, mira allo stato di *bodhisattva*, il quale, armato di saggezza e compassione (*prajñā*, *karuṇā* e *mettā*) non entra nella perfezione assoluta fino a che tutti gli esseri senzienti non abbiano conseguito l'illuminazione. Nel mahāyāna la condizione di Buddha è insita in ognuno di noi; Shakyamuni è visto come manifestazione transitoria del Buddha in quanto Assoluto.

⁸ Il Buddhismo mahāyāna si è sviluppato lungo un percorso settentrionale: partendo dall'India, ha raggiunto Tibet, Cina, Mongolia, Corea, Giappone e Vietnam. Il Buddhismo theravāda è maggiormente diffuso, invece, nei paesi meridionali dell'area, ovvero Sri Lanka, Thailandia, Cambogia, Birmania/Myanmar e Laos. Il Vietnam presenta al suo interno, in maniera alquanto interessante, entrambe le tradizioni, con un primato del mahāyāna.

⁹ In particolare, in Vietnam il monachesimo femminile ha avuto grande successo e sostegno anche da parte delle case regnanti.

monastici femminili, un tempo fiorenti, si trovino nella situazione di individuare strumenti e strategie per recuperare, o reinventare, il passato prestigio e l'antica visibilità, o addirittura di lottare per la loro esistenza, mentre altri, appartenenti allo stesso ceppo, hanno avuto uno sviluppo più favorevole.

Sri Lanka. Culla del buddismo Theravāda

Si racconta che nel III secolo a.C. 96.000 *bhikkunī* si radunarono a Jambudvīpa, in India. Se questo numero può sembrare eccessivo, rimane un buon indicatore della floridezza del monachesimo femminile all'epoca. Nello stesso periodo, alcuni monaci indiani, tra cui Mahinda, figlio del re Aśoka, partirono alla volta dello Sri Lanka e diedero vita sia ad un'organizzazione di *bhikkhu* che di *bhikkunī*. Questo secondo compito si presentava come più difficoltoso. Occorre la presenza di dieci *bhikkhu* per ordinare un altro *bhikkhu*, mentre, per ordinare una nuova *bhikkunī*, ai dieci monaci si devono aggiungere altre dieci monache. Per questa ragione, si narra che Mahinda si rivolse a sua sorella, *Sanghamitta*, che lo raggiunse dall'India con undici monache. In questo modo fu fondato l'Ordine delle *Bhikkunī* in Sri Lanka, durante il regno del Re Devanampiyatissa (250-210 a.C.).¹⁰

Secondo questa tradizione, l'organizzazione delle *bhikkunī* non si limitava alla meditazione, allo studio e all'insegnamento, ma promuoveva attività sociali e legate alla salute. Agli inizi del V secolo d.C., poi, alcune monache partirono dallo Sri Lanka alla volta della Cina, dove diedero origine ad un lignaggio locale del loro ordine. Dalla Cina, l'ordine si diffuse anche in Vietnam, Korea e Giappone, sviluppandosi anche in relazione al mahāyāna. In India, l'ordine scomparve in un periodo non meglio precisato, intorno al IX secolo.

Nei secoli successivi, le notizie sulle *bhikkunī* e le loro attività in Sri Lanka si fanno sempre più rare. Sappiamo che vennero dichiarate "guardie del re" e i loro monasteri spostati all'interno delle mura cittadine, ufficialmente per essere "protetti". Le ultime notizie che le riguardano risalgono al X secolo in cui, come ricorda Andrews, il loro ruolo e le loro mansioni appaiono profondamente modificate. Probabilmente, la loro libertà di azione fu fortemente limitata dagli

¹⁰ La vicenda dell'origine del monachesimo in Sri Lanka viene qui riportata secondo la versione diffusa dalla tradizione, della cui storicità non ci sono ad oggi conferme puntuali.

editti reali e i loro compiti molto più diretti alle attività sociali che a quelle di studio e meditazione. L'arrivo degli invasori Cholian dal Sud dell'India, nel 1017, e la conseguente annessione del regno al loro impero, determinarono la scomparsa sia dell'ordine dei *bhikkhu* che di quello delle *bhikkunī*. Dopo 50 anni, il re Vijayabahu conquistò l'isola, spostandone la capitale a Polonnaruwa.¹¹

Fu durante questo periodo che il buddismo cingalese, considerato come il più antico dei lignaggi theravāda, venne restaurato e nuovamente favorito, ma sotto una sempre crescente influenza delle culture Tamil e Hindu. Per ripristinare l'ordine dei *bhikkhu* vennero chiamati dei monaci dalla Birmania, ma nulla fu fatto per rifondare l'ordine delle *bhikkunī*. Il sistema castale del sud dell'India venne in una certa misura adottato dal *sangha*: la rinata organizzazione dei *bhikkhu* mostrò in modo sempre più evidente il suo conformarsi ad un modello castale, patriarcale e misogino, di cui i monaci preservavano l'integrità. Di fatto, né alle persone di caste inferiori né alle donne era permesso di accedere al monachesimo. Il declino degli ordini delle *bhikkunī* sembra essere un tratto caratterizzante di tutti i paesi di tradizione theravāda nel Sudest asiatico. Dall'XI al XIII secolo, si assiste ad una progressiva perdita di informazioni sulle *bhikkunī*, fino a giungere ad una totale scomparsa degli ordini che si protrae fino all'epoca coloniale.

Fu il cingalese Anagarika Dharmapala (Colombo 1864–Sarnath 1933) a stimolare, con alterne vicende, la rifioritura del buddismo, con l'aiuto di Catherine de Alwis, che si recò in Birmania per ricevere l'ordinazione come monaca minore, per poi ritornare in Sri Lanka.¹² Nel 1903 quest'ultima organizza, con un gruppo di donne locali, una comunità quasi-monastica: l'ordine di suore buddiste *dasa sil mata*. Pur non potendo considerarsi delle vere e proprie *bhikkunī*, queste donne si rasano la testa e fanno voto di seguire i dieci precetti, il minimo per una comunità monastica: quelli cioè a cui vengono sottoposti i novizi e le novizie nel periodo di “probandato” antecedente la piena ordinazione, a fronte dei 227 per i *bhikkhu* e dei 311 per le *bhikkunī*. Analoghe comunità si organizzano in tutti quei paesi del Sudest asiatico in cui l'ordine delle *bhikkunī* è scomparso: sono

¹¹ Karen Andrews, *Women in Theravāda Buddhism*, Institute of Buddhist Studies, Berkeley, <<http://www.enabling.org/ia/vipassana/Archive/A/Andrews/womenTheraBudAndrews.html>> (06/15).

¹² Su Anagarika Dharmapala, di educazione inglese, e sul ruolo suo e dei suoi adepti nel ripristino del buddismo nello Sri Lanka, cfr. David McMahan, *The making of Buddhist modernism*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

thila shin in Birmania/Myanmar, *don chii* in Cambogia, *mae chii* in Thailandia.

Lo *status* delle *dasa sil mata* ha creato problemi sin dalla comparsa della loro organizzazione, accendendo discussioni dottrinarie sulla liceità dell'esistenza di una tale via intermedia tra laicato e monachesimo. La questione principale verteva sul fatto che il Buddha aveva presentato una quadruplica partizione delle comunità buddiste, che dovevano essere costituite solo da laiche, laici, monache e monaci; e tuttavia il dubbio che l'assenza delle *bhikkunī* rendesse comunque il sistema imperfetto non venne minimamente sollevato dai detrattori dell'organizzazione delle *dasa sil mata*. Ciononostante, il dibattito sortì comunque l'esito di aprire una strada per la restaurazione di un vero e proprio ordine di *bhikkunī* in Sri Lanka. Il venerabile Pandit Narawala Dhammaratana Thero si recò in Cina, ove studiò approfonditamente l'ordine locale delle monache, arrivando infine alla conclusione che, essendo stato fondato da monache cingalesi nel 429, poteva ben fungere allo scopo preposto. In un certo qual modo, il percorso delle *bhikkunī* veniva a risaldare la separazione tra le tradizioni theravāda e mahāyāna, ritrovando una comune origine al di là delle differenze nei percorsi storici. Origine a cui era possibile riattingere per far rinascere l'ordine delle monache.

Tale conclusione spaccò in due l'ordine dei monaci e le comunità buddiste in Sri Lanka e in molti paesi di tradizione theravāda. Da una parte, i progressisti promuovevano la rifondazione dell'ordine delle *bhikkunī*, dall'altra, i tradizionalisti facevano coincidere la difesa della "purezza del buddismo theravāda" con istanze sostanzialmente anti-femministe e misogine. La querelle ha trovato una sua risoluzione, sebbene non ancora definitiva, in India e solo in tempi assai recenti, grazie anche all'aiuto di importanti organizzazioni transnazionali, quali il World Sangha Council e, soprattutto, Sakyadhita, Organizzazione Internazionale delle Donne Buddiste,¹³ che accoglie al suo interno laiche e monache appartenenti a tutte le tradizioni, sia theravāda che mahāyāna, sia asiatiche che europee e statunitensi. Nel 1998 si tenne a Bodhgaya una cerimonia la cui importanza può ben essere definita epocale per la storia degli ordini femminili, in cui undici *dasa sil mata* cingalesi furono ordinate *bhikkunī* alla presenza di monaci e monache appartenenti a tradizioni e scuole differenti. Dopo 980 anni, l'ordine delle *bhikkunī* theravāda risorgeva dunque in India. L'evento riunì *bhikkhu* di diverse tradizioni: mahāyāna

¹³ <<http://www.sakyadhita.org>>.

cinesi, theravāda, tibetani, a cui si unirono *bhikkunī* di Taiwan e occidentali per effettuare la piena duplice ordinazione in conformità alla tradizione cinese.

Dopo poco più di un anno, le monache tornarono in Sri Lanka e parteciparono all'ordinazione ufficiale di altre 23 *dasa sil mata* che fu celebrata secondo tutti i dettami della tradizione theravāda. Lo Sri Lanka è dunque considerato come la culla e il maggior centro di buddismo theravāda dal momento in cui questo ha visto la sua quasi scomparsa in India. Il riconoscimento non solo della possibilità teorica –su cui poco in realtà vi era da obiettare– ma soprattutto della fattibilità pratica della restaurazione dell'Ordine delle *Bhikkunī* in tale paese rappresenta un punto di svolta dal quale è difficile pensare di tornare indietro.

Le mae chiis in Thailandia

Diversamente da ciò che accade per altre tradizioni buddiste di altri paesi –ad esempio in Vietnam, a maggioranza mahāyāna– il buddismo theravāda presente in Thailandia, Laos, Cambogia e Birmania è considerato un regno spirituale a larga dominanza maschile, la cui organizzazione monastica si è fortemente intrecciata con le dinamiche e le politiche patriarcali delle classi dominanti. Sebbene il coinvolgimento e la devozione delle laiche sia molto forte e determinante, come pure il contributo delle *mae chiis* per l'esistenza stessa del *sangha*, tuttavia il riconoscimento della funzione delle donne non appartiene alla scala valoriale che assegna *status* o importanza, né a livello sociale che religioso. Anche nell'era contemporanea, in cui i legami di mutuo supporto tra potere politico e religioso si sono allentati, ciò non ha determinato un cambiamento sostanziale nell'importanza assegnata al ruolo e allo *status* di monaco da parte delle comunità di laici. Penny Van Esterik, che ha compiuto importanti ricerche sul campo in Thailandia negli anni settanta, rappresenta l'organizzazione sociale del buddismo Thai come un triangolo, in cui i laici e le laiche (*Upāsaka* e *Upāsikā*) costituiscono la base, mentre i monaci occupano il vertice. La grande importanza sociale assegnata ai monaci ne fa –nel contesto thai, khmer, birmano e lao– delle figure di sommo rilievo: depositari della conoscenza, formatori nei sentieri del Buddha, e modelli di comportamento.¹⁴ Provvedere

¹⁴ Penny Van Esterik, *Women of southeast Asia*, DeKalb, Northern Illinois University, Center for southeast asian studies, 1982, p. 72.

al sostentamento dei monaci, anche con le sole offerte quotidiane di cibo, procura inoltre meriti *karmici* notevoli. Ciascun ragazzo è tenuto a passare un periodo della sua vita in un tempio, dove riceve un'educazione di base sia in campo religioso che in altre materie. Questo non accade nel caso delle ragazze, a cui viene preclusa un'ulteriore possibilità di formazione. Dopo questo periodo, il ragazzo può decidere se condurre una vita da laico oppure se conseguire la piena ordinazione. La scelta di un figlio di abbracciare la vita monastica è generalmente salutata con gioia dalle famiglie, che vedono in ciò una grande possibilità di avanzamento nel proprio sentiero sia spirituale che sociale. Da chi ha rinunciato alla vita mondana, difatti, ci si aspetta che sviluppi conoscenza e saggezza attraverso lo studio e la meditazione, che metterà poi a disposizione dei laici attraverso i suoi insegnamenti. Che un *sangha* buddista sia moralmente puro è considerato prerequisito fondamentale da parte della comunità tutta per acquisire meriti che alleggeriscano il peso *karmico*. La tradizione theravāda, difatti, al contrario di quella mahāyāna, vede il raggiungimento della perfezione del *nibbana* come ottenibile quasi esclusivamente attraverso una vita monastica, da parte di chi, cioè, ha rinunciato ai beni mondani per darsi ad un sentiero di ricerca completa. Ciò che un laico o una laica possono fare è condurre una vita rispettosa, secondo i precetti, che consenta, in una futura rinascita, di divenire monaco, ovviamente di sesso maschile. Sebbene in molti passi dei testi del canone sia affermato il contrario, o la questione non venga affrontata in questi termini, la vulgata comune in ambito theravāda è che una donna non possa conseguire *in quanto tale* la perfezione, ma che possa, in virtù dei meriti accumulati, reincarnarsi in un uomo che si dia al monacato. Non solo. Per le famiglie più povere, la scelta monastica rappresenta un'ottima possibilità di garantire ad un figlio istruzione e sostentamento. Se è vero che per accedere a tali servizi non è necessario giungere fino alla completa ordinazione, essendo sufficiente rispettare i voti di noviziato, tuttavia la strada monastica rimane una via socialmente incoraggiata. La rinuncia ai voti è possibile in qualsiasi momento del percorso buddista, senza che ciò determini alcun tipo di "scomunica". Tuttavia, proprio la somma considerazione, che rasenta a tratti la venerazione, in cui sono tenuti i monaci rende la scelta di vita monastica come altamente auspicabile per chi proviene da situazioni di indigenza. Al contrario, l'eventuale scelta di una ragazza di abbracciare la vita monastica non determina lo stesso entusiasmo. Anzi, spesso è una scelta osteggiata, in quanto non porta né meriti *karmici* né, tantomeno, vantaggi economici alle famiglie: molte ragazze sono più o meno

indirettamente avviate, da una cultura in cui anche i più piccoli partecipano al sostentamento della famiglia tutta, verso percorsi di sfruttamento, leciti o no. Non sono pochi gli studi che hanno messo in luce come la via monastica rappresenti, per i bambini, un'importante via di fuga da dinamiche di sfruttamento, da cui, invece, per le bambine è ben più complicato sottrarsi. Tomalin evidenzia come la mancanza di un'organizzazione monastica in cui le ragazze possano ricevere un'educazione e “trovare rifugio” le esponga molto di più dei maschi a fenomeni di sfruttamento sessuale, violenza domestica e contagio dell'HIV.¹⁵

Come nella realtà delle *dasa sil mata* in Sri Lanka, anche nella società thailandese contemporanea è presente un nutrito gruppo di ascete buddiste, le *mae chiis*. *Mae* è un termine usato in riferimento alle madri, o alle donne, e *chi* indica un asceta, in genere vestito di bianco e con la testa rasata. Di fatto, quello delle *Mae chi* non è considerato un vero e proprio ordine religioso: sono viste piuttosto come persone che si prendono cura del monastero, delle pagode e dei monaci. Le incombenze pratiche di cui si fanno carico diminuiscono in maniera sostanziale il tempo che può essere da loro dedicato allo studio e alla meditazione, pratiche che, nel contesto culturale Thai, garantiscono l'acquisizione di meriti *karmici* di cui la società tutta può beneficiare e a cui assegna un valore. Le *mae chiis*, inoltre, non possono celebrare alcuna cerimonia né accogliere le offerte pubbliche da parte dei laici. A causa di questa “secondarietà” di ruolo, si ritiene che anche la loro capacità di acquisire meriti in campo religioso sia marginale. Non solo. Lindberg Falk ricorda come il coinvolgimento sociale, anche se a scopi benefici, sia visto da taluni interpreti più stretti del Buddismo come uno “sporcarsi” nella vita mondana, in quanto evidenzia un attaccamento proprio a quei legami col mondo che il percorso monastico dovrebbe risolvere.¹⁶ Paradossalmente, dunque, le attività svolte dalle *mae chiis* sia in campo educativo che di sostegno ai monaci e alla comunità sono viste come potenzialmente pericolose, in quanto rischiano di minare la “purezza” del percorso monastico. Inoltre, taluni sostengono, il prodigarsi nelle iniziative di sostegno sociale le espone

¹⁵ Emma Tomaline, *The Thai bhikkunī movement and women's empowerment*, «Gender and development», 14, 2006, n. 3, pp. 385-397. <http://iknowpolitics.org/sites/default/files/thai20women20movement_oxfam.pdf> (07/15).

¹⁶ Monica Lindberg Falk, *The struggle for recognition and justice. Gender inequality and socially engaged Buddhism in Thailand*, in Helle Rydstrom (ed.), *Gender inequalities in Asia*, Copenhagen, NIAS, 2010, pp. 150-151.

maggiormente al pericolo di infrangere alcuni dei molti voti che un monaco sarebbe tenuto a rispettare. Si rende qui evidente come sia proprio il confine dove si collocano, più o meno volontariamente, le *mae chiis*, ovvero quello tra mondo religioso e mondo secolare, ad essere problematico. La posizione dei tradizionalisti opta per il mantenimento di una solida barriera tra i due, che tenga da una parte l'ordine religioso e dall'altra quello mondano, in un equilibrio in cui il preservare la purezza del primo garantisce anche la stabilità e la legittimità dell'autorità che organizza il secondo. Si rende evidente come tale separazione avvenga nel segno di un'organizzazione sociopolitica di marca patriarcale e gerarchica, ormai consolidata, che il movimento per il riconoscimento dello *status* di *bhikkunī* in Thailandia mette duramente in questione. È questa una delle ragioni per cui esso è spesso messo in relazione con quell'ampio movimento transnazionale di riforma socio-politica e religiosa, definito *Socially Engaged Buddhism*, nato proprio nel Sudest Asiatico, che rappresenta una forte minaccia per esistenti equilibri socio politici nell'area, basati su gerarchie e disuguaglianze.

Anche a livello di riconoscimento istituzionale, e quindi di godimento di diritti, la situazione della *mae chiis* risulta poco definita. Van Esterik sostiene che le *mae chi* Thai vivono in una posizione anomala, ai limiti esterni del suo triangolo, ovvero fuori dai margini della società tutta. Dalle varie istituzioni che si occupano, in un modo o nell'altro, di regolare i rapporti tra ordini religiosi e Stato, l'ordine delle *mae chiis* viene interpretato in modi contrastanti, con uno strabismo, verrebbe da osservare, che di fatto le rende invisibili. Il governo sostiene i monaci in varie modalità: educazione ed assistenza medica gratuite, sconti notevoli sui mezzi di trasporto, elargizione di concessioni e donazioni, giusto per portare alcuni esempi. Non includendo le *mae chiis* nella definizione di "ordini religiosi", il governo Thai, di fatto, le esclude dal godimento dei diritti riservati ai *bhikkhu*. Il mancato riconoscimento da parte del Dipartimento governativo che si incarica di Materie Religiose comporta, inoltre, che alle *mae chiis* non possano essere fatte concessioni governative e che gli eventuali insegnamenti da loro impartiti in materia religiosa non abbiano valore. Il Ministero della Comunicazione, poi, definisce le *mae chiis* come laiche, mentre, con un funambolico rovesciamento di prospettiva, nelle classificazioni fornite dal Ministero dell'Interno, sono assimilate alla stessa definizione di "monaci professionisti" usata per i *bhikkhu*. Da un punto di vista legale, questo implica l'impossibilità di godere del diritto di voto nelle elezioni pubbliche, poiché il loro *status* di "asceta" comporta la rinuncia agli affari secolari.

Questa, secondo Van Esterik, la ragione per cui le *mae chiis* sono talvolta considerate come “fallimenti, fuoricasta o eccentriche”.¹⁷

L'*agency* femminile, sostiene Lindberg Falk, spesso risulta maggiore laddove l'utilizzo delle donne come *simbolo* da parte maschile è, in una certa qual misura, ridotto o indebolito.¹⁸ Seguendo questa prospettiva, risulta chiaro per quale ragione in Thailandia l'*agency* delle donne nell'ambito buddista faccia tanta fatica ad affermarsi. La prevalenza del simbolo della “donna come madre” contribuisce grandemente ad associare le donne alla sfera secolare. Keyes mostra come l'idea di «conseguire la maturità» situi uomini e donne Thai rispettivamente nella sfera religiosa e in quella secolare: una donna è considerata “matura” quando diviene madre, mentre un uomo raggiunge questo stato con l'entrata in monastero per il noviziato. Tuttavia, aggiunge Keyes, le relazioni tra sfera secolare e religiosa nelle loro declinazioni di genere, non possono essere rappresentate in una semplice dicotomia per opposizione.¹⁹ La sfera secolare, infatti, viene, in un certo modo, sussunta sotto l'ordine religioso proprio attraverso il simbolo della maternità. Le madri “nutrono” la religione fornendo figli maschi al *sangha* e provvedendo cibo per il sostentamento materiale dei monaci.²⁰ Nella sua lunga ricerca di campo tra le *mae chiis* thailandesi, Lindberg Falk propone un'interessante prospettiva, da cui ripensare l'*agency* di queste donne: la loro capacità di intervenire nel sociale e la posizione “eccentrica” e marginale in cui si muovono ha consentito loro di aprire un nuovo spazio di significazione e simbolizzazione, che sfida l'attuale costruzione del *gender* in relazione ai sistemi di bio-potere.

¹⁷ Van Esterik, *Women of southeast Asia*, p. 72.

¹⁸ Monica Lindberg Falk, *The struggle for recognition and justice. Gender inequality and socially engaged Buddhism in Thailand*, in Rydstrom (ed.), *Gender inequalities in Asia*, pp. 150-151.

¹⁹ Charles F. Keyes, *Mother or mistress but never a monk. Buddhist notions of female gender in rural Thailand*, «American Ethnologist», 11, 1984, n. 2, pp. 223-241.

²⁰ Un interessante sviluppo dell'*agency* femminile connessa alla maternità è stato messo in luce da Giuseppe Bolotta nel suo contributo alla ricerca *Gender at Work in Southeast Asia. Norms, Expectations and Local Manipulations*, promossa dall'Università di Milano Bicocca e condotta insieme a Matteo Carlo Alcano, Alessandra Chiricosta e Giacomo Tabacco, consultabile in <https://www.academia.edu/14185527/Gender_at_Work_in_Southeast_Asia._Norms_Expectations_and_Local_Manipulations>. Grazie alla sua lunga indagine di campo nelle *slums* di Bangkok, Bolotta osserva che in un contesto in cui le varie forme del potere maschile sono praticamente assenti, come nelle *slum*, sono proprio le “madri” ad essere riconosciute come autorità sociale e politica, ribaltando uno stereotipo vincolante nel suo opposto.

Nuove pratiche politiche nel “femminismo religioso” transnazionale

La lotta per il riconoscimento di un ruolo monastico e uno *status* religioso, politico e sociale che attualmente non esiste, pone le *mae chiis* a pieno titolo nel solco di un “femminismo religioso” che sta prendendo piede a livello mondiale, ma che in Asia Orientale e nel Sudest Asiatico sta raggiungendo obiettivi di grande rilievo. Esso ha una funzione sia sul piano materiale della trasformazione delle relazioni sociali che su quello teoretico del cambiamento dei criteri con cui si interpreta la tradizione buddista. È seguendo questa duplice direttrice che, ricorda Tomalin, il femminismo religioso trova modi per intaccare i dispositivi oppressivi che gravano sulle donne. Agendo contestualmente nelle due direzioni indicate, il movimento per l’ordinazione delle *bhikkunī* viene interpretato come una valida via per realizzare questo scopo. Anche se le rivendicazioni delle *mae chiis* non rientrano nell’ordine di un movimento coeso e strutturato, mostrandosi piuttosto come una forma di protesta e di richiesta di mutamento “diffusa”, l’importanza di questo percorso di lotta si evidenzia anche nel livello e nell’intensità delle resistenze che determina. Tomalin osserva come l’associazione simbolica tra “indossare le vesti arancioni” e “mascolinità” sia talmente strutturata in Thailandia da aver esposto le *bhikkunī* ad una severa censura sociale, come quella di voler scimmiettare gli uomini o quella di essere vittime dei femminismi occidentali. Appunti, questi, che ignorano volutamente il lungo, carsico percorso delle comunità di donne buddiste in Asia, la loro capacità di aver tessuto delle reti transnazionali per realizzare un proprio obiettivo, che supera dicotomie e posizionamenti consolidati da una lettura androcentrica della storia.²¹

Anche –e soprattutto– ad un livello più istituzionale, il fatto che la maggiore preoccupazione sia quella di non uscire dal solco delle gerarchie patriarcali è confermato dalla posizione del Consiglio Superiore del *Sangha*, che non mostra alcun segno di voler sostenere l’ordinazione delle *bhikkunī*. Piuttosto che attendere passivamente decisioni dall’alto, varie *mae chiis* si sono quindi recate in Sri Lanka per ottenere l’ordinazione, ma questa strada sembra però poco percorribile per molte, a causa degli alti costi del viaggio. Inoltre, risulta fondamentale, al fine di far risorgere un’organizzazione che sia riconosciuta anche dalla popolazione, che le cerimonie di ordinazione avvengano *in loco*. Una di queste è stata tenuta, nel 2006, ad Ayu-

²¹ Tomaline, *The Thai bhikkunī movement, passim*.

thaya, a circa 50 km da Bangkok, presso le rovine di un antico sito buddista, alla presenza di *bhikkhu* theravāda e di *bhikkunī* mahāyāna, provenienti da Taiwan. Sebbene l'ordinazione non sia stata accettata dal Consiglio Superiore del *Sangha*, la cerimonia ha rappresentato un evento d'importanza unica, una pietra miliare nella riconfigurazione di prassi, relazioni di potere, modalità e principi attraverso cui si può configurare l'azione politica.

Ciò che colpisce è che la restaurazione dell'ordine delle *bhikkunī* stia avvenendo grazie ad un coinvolgimento transnazionale, transconfessionale ed interculturale di rara efficacia, che non ruota attorno ad un singolo luogo fisico, come un tempio, o ad uno specifico insegnamento o ideologia, né, tantomeno, segue una qualche forma di *leadership* carismatica. Non si tratta neppure di una forma di colonialismo culturale che ha, in un certo qual modo, piegato la tradizione locale a istanze nuove. Ci troviamo piuttosto dinanzi ad una forma di alleanza nell'ascolto reciproco, in cui ad una necessità avvertita, sebbene in forma diversa, in più luoghi si è risposto con un coinvolgimento che ha travalicato molti confini e partizioni per trovare una soluzione possibile. Sicuramente, la grande rivoluzione inaugurata dal *Socially Engaged Buddhism* dei vietnamiti Thich Nhat Hanh e Chang Khong ha determinato uno spostamento nei modi e nelle prassi nelle relazioni con la sfera politica e sociale, sia interna che esterna al *sangha*, i cui effetti si mostrano anche in questo caso. Uno degli elementi più destrutturanti dei principi del SEB risiede nel suo posizionarsi al di là, ma non in opposizione a, tradizioni buddiste differenti, e, soprattutto, nella sua dimensione transnazionale ed interculturale. Tratti, questi, che come ricorda Mina Roces caratterizzano anche il movimento transnazionale delle donne in Asia – non solo – sin dalle origini.²²

Il *networking* internazionale ha rappresentato una forza fondamentale nell'attivazione di un processo di cambiamento che ha agito, al contempo, ad un livello individuale ed istituzionale. Punto di partenza è stata l'organizzazione, nel 1987 a Bodh Gaya, di una conferenza internazionale di monache buddiste, la prima in assoluto dalla morte del Buddha. In questo contesto, nasce l'associazione *Sakyadhita*, “Figlie del Buddha”, che vede tra le fondatrici Karma Lekshe Tsomo, di tradizione Tibetana, Chatsumarn Kabilsingh,

²² Mina Roces, *Asian feminisms. Women's movements from the Asian perspective*, in Mina Roces, Louise Edwards (eds), *Women's movements in Asia. Feminisms and transnational activism*, New York, Routledge, 2010, pp. 1-3.

e le due monache tedesche Jampa Tsedroen e Ayya Khema. Gli obiettivi principali che l'associazione si è proposta di perseguire sono stati: la creazione di una rete mondiale di comunicazione e scambio tra le donne buddiste; la costituzione di percorsi formativi per donne che possano a loro volta divenire Maestre nel Buddismo; la progettazione di ricerche sul ruolo delle donne e delle monache per agevolare la formazione e il riconoscimento di *sangha* di *bhikkunī* dove non esistono; la promozione di una rete di sostegno per la rimozione di barriere ed ostacoli legali, politici, culturali che limitano il percorso delle donne nel buddismo. La compresenza nell'associazione di monache e monaci di diverse tradizioni è un altro elemento assai interessante, per la cui interpretazione è tuttavia opportuno non cedere alla tentazione di leggere le differenze tra le diverse tradizioni buddiste come un corrispettivo asiatico delle a noi più familiari separazioni tra diverse confessioni o tradizioni religiose. Quello che allontana le scuole sono proprio i diversi contesti in cui si sono inserite e sviluppate e, in un certo qual modo, il sincretismo con le altre culture con cui sono venute in contatto, e i posizionamenti politici che i vari gruppi di monaci hanno assunto all'interno di ogni specifica realtà. Da ciò, è facile arguire come dietro la difesa della "purezza" della tradizione religiosa si celi non troppo velatamente la paura di un'apertura a scenari socio-culturali e politici nuovi e destabilizzanti, come quelli che il riconoscimento delle *bhikkunī* potrebbero dispiegare.

Da questa prospettiva si possono interpretare con maggiore perspicacia sia l'innalzamento di barricate all'insegna della diversità delle tradizioni da parte dei conservatori, sia l'importanza di creare prassi e relazioni che si indirizzino al superamento delle differenze dottrinarie facendo appello allo spirito del buddismo originario. Dal punto di vista più specificamente sociale e culturale, i principi del *Socially Engaged Buddhism* e la rete transnazionale di monache che da esso ha preso le mosse stanno determinando un cambiamento epocale nelle relazioni di potere e nelle prassi dell'autorità, non solo religiosa, all'interno dei singoli paesi e nell'intera Asia; e forse anche oltre, considerando il grande successo che le differenti tradizioni buddiste stanno avendo negli Stati Uniti e in Europa. Il *network*, insomma, riesce a creare un contro-altare al monopolio dell'autorità religiosa dei *bhikkhu*, soprattutto in quei paesi in cui il monachesimo maschile ha assunto tratti nazionalistici e patriarcali che – sostiene Rita Gross – non solo sono alieni dal buddismo delle origini, ma contrastano con i principi stessi che guidano gli insegnamenti del Buddha.

Sul piano politico, la rete transnazionale delle *bhikkunī* rischia di minare le basi delle alleanze da lungo tempo consolidate tra potere politico e religioso che configurano la realtà sociale in molti paesi del Sud-est asiatico e non solo. Anche in periodi come quello attuale, in cui il sodalizio tra potere politico e religioso sembra meno vincolante, il ruolo di un'organizzazione androcentrica, improntata su tratti misogini nel mantenimento di un modello sociale basato sulle disuguaglianze di genere, è ancora determinante. Per questa ragione, la presenza di monaci influenti che hanno abbracciato i principi del SEB in Thailandia, unita al movimento per la rifondazione dell'ordine delle *bhikkunī*, rappresenta un elemento di forte destabilizzazione dell'intero assetto socio-politico e delle classiche chiusure identitarie.

Karma Lekshe Tsomo mette in luce il carattere trasformativo globale che il *network* fiorito attorno alla questione dell'ordinazione delle *bhikkunī* manifesta.²³ Il ruolo delle donne nel buddismo, le loro lotte e strategie sono divenuti temi affrontati in corsi universitari, progetti di ricerca e conferenze anche nei paesi del cosiddetto "Occidente": progetti che stanno contribuendo grandemente alla maturazione di una coscienza e di una solidarietà interculturale e interreligiosa tra donne, del tutto innovativa. Le questioni sollevate dalle donne buddiste sono entrate in dialogo con le esperienze di donne di altre religioni – induismo, cristianesimo, ebraismo, islam – in un'arena di riflessione e scambio che apre nuovi scenari nei concetti e nelle prassi dell'autorità religiosa.

Come molti studi hanno evidenziato, l'originalità dei percorsi scaturiti dalla volontà delle donne di veder innanzi tutto reso possibile e poi riconosciuto un percorso di monachesimo completo non può essere rinchiusa nelle dinamiche Oriente *vs* Occidente, Nord *vs* Sud, colonizzatori *vs* colonizzati: dicotomie che hanno costituito la base di partenza per la costruzione di identità rigide e contrapposte. Se è sempre importante ricordare e ribadire il contributo critico delle pensatrici post-coloniali, che invitano a non estendere arbitrariamente categorie di pensiero e interpretazioni mutuatae "nell'Occidente" a culture altre, è altrettanto importante osservare che la contemporaneità mette in scena dinamiche assai più intricate del dualismo centro/periferia, colonizzatori/colonizzati, solo per citar-

²³ Karma Lekshe Tsomo, *Transformation*, in Nalini Bhushan, Jay L. Garfield, Abraham Zablocki (eds), *TransBuddhism Transmission, translation, transformation*, Amherst, University of Massachusetts Press, 2009, pp. 163-164.

ne alcune. La fluidità di relazioni interculturali, dislocate, plurali che s'incontrano su comuni istanze, ma con differenti configurazioni, rende perciò assai proficui i dibattiti ed innovative ed efficaci le strategie di azione.

Abstract: La lotta per il riconoscimento dell'ordinazione delle *bhikkunī* nell'ambito del Buddismo theravāda, come sostiene Tanaporn Pichitsakulachai, può essere interpretata come una forma di *femminismo religioso*. Il movimento per la "rifondazione" del monachesimo femminile nei paesi del Sud e Sudest Asiatico è una realtà fluida e policentrica, che cerca non solo di rinegoziare i ruoli tradizionalmente imposti alle donne, ma sfida i principi stessi su cui il concetto di "tradizione" viene costruito. La questione della rifondazione dell'ordine delle *bhikkunī* viene qui letta come spazio di movimento di network interculturali di donne, che riflettono la filosofia del *Socially Engaged Buddhist* (SEB). La dimensione relazionale e transnazionale che tali network pongono in essere può offrire una differente prospettiva in grado di fornire una via di superamento delle dicotomie politiche e teoretiche che hanno a lungo guidato la lettura di fenomeni connessi all'*agency* delle donne in contesti post coloniali.

As Tanaporn Pichitsakulachai points out, the fight for the legitimization of the *bhikkunī* Order in theravāda Buddhism can be considered as a form of *religious feminism*. The revival of the Buddhist nuns' order in South and South east Asian countries is promoted by a fluid and policentric movement, that not only is challenging the "traditional roles" imposed on women but also opposing the principles on which the concept of tradition itself has been formulated. The revival of the *bhikkunī* ordination is here interpreted as a space of creation and activity of networks of women based on intercultural principles that mirror the philosophy of SEB (*Socially Engaged Buddhism*). It is suggested that the relational and transnational dimension of these networks can offer a different standpoint from which observing practices of female *agency* in post colonial contexts.

Keywords: ordinazione delle *bhikkunī*, Buddismo in Thailandia, femminismo religioso, movimenti transnazionali di donne, *agency* femminile; *bhikkunī* ordination, Buddhism in Thailand, religious feminism, transnational women's movements, women's *agency*.

Biodata: Alessandra Chiricosta si è laureata in *Filosofia* e in *Storia delle Religioni* presso l'Università "La Sapienza" di Roma. Dopo aver conseguito un Master Internazionale in *Scienze delle religioni* presso l'Università Roma Tre, ha ottenuto, nella stessa università, un Dottorato Europeo in *Filosofia Interculturale* con un programma congiunto con la S.O.A.S. (School of Oriental and African Studies) di Londra. Si è specializzata in *Culture dell'Asia Orientale e del Sudest Asiatico*. In particolare, si occupa di filosofia interculturale, dialogo culturale e religioso, filosofie e pratiche femministe, *gender studies* e antropologia. Ha lavorato come consulente per numerose ONG internazionali nel Sudest Asiatico continentale e per l'Ambasciata d'Italia in Vietnam. Ha insegnato in varie Università in Italia e all'Università di Ha Noi in Vietnam. Come ricercatrice e attivista

femminista, è membro del comitato editoriale di *laph-Italia* (Associazione Internazionale delle Filosefe) e parte del collettivo F (Femministe Nove).

Alessandra Chiricosta is graduated in *Philosophy and History of Religions* at “La Sapienza” University of Rome. After obtaining an International Master’s degree in *Sciences of Religions* at Roma Tre University, she got a European Ph.D. in *Intercultural Philosophy* following a joint programme at Roma Tre University and S.O.A.S. (School of Oriental and African Studies) of London. She is specialized in *Southeast and East Asian Cultures*. She focuses on intercultural philosophy, religious and cultural dialogue, feminist philosophies and practices, Gender Studies and Anthropology. She has worked as a consultant for international NGO’s in continental Southeast Asia and for the Italian Embassy in Vietnam. She has taught in several Universities in Italy and in the University of Ha Noi, Vietnam. As a feminist researcher and activist, she is also a member of the editorial board of *laph-Italia* (International Association of Women Philosophers) and is part of the collective F9 (Femministe Nove); (alessandra.chiricosta@gmail.com).