

TRANSFORMAR L'ESGLÉSIA I LA SOCIETAT EN FEMENÍ



TRANSFORMAR L'ESGLÉSIA I LA SOCIETAT EN FEMENÍ

Maria Clara Lucchetti Bingemer

INTRODUCCIÓ	3
1 EL FEMINISME: APORTACIONS I LÍMITS	5
2 L'ENTRADA DEL FEMINISME A L'ESGLÉSIA	9
3 EL CRISTIANISME I EL COS FEMENÍ	15
4 EL COS FEMENÍ: COS EUCARÍSTIC	19
5 LA FORÇA TRANSFORMADORA DE LA MÍSTICA FEMENINA	23
CONCLUSIÓ	27
PER SABER-NE MÉS I APROFUNDIR	28
NOTES	29
QÜESTIONS PER A LA REFLEXIÓ	31

L'autora va participar en la inauguració del curs de Cristianisme i Justícia 2017-2018. En aquest quadern es recull el contingut d'aquella ponència inaugural.

Maria Clara Lucchetti Bingemer és professora de Teologia a la Pontifícia Universitat Catòlica de Rio de Janeiro i degana del Centre de Teologia i Ciències Humanes de la mateixa universitat. Membre del consell editorial de la revista *Concilium*. Ha publicat diversos articles i llibres sobre Déu, sobre el paper de les dones en l'evangelització i en l'Església i sobre el diàleg interreligiós.

Edita: Cristianisme i Justícia - Roger de Llúria, 13 - 08010 Barcelona
Tel.: 93 317 23 38 - E-mail: info@fespinal.com - www.cristianismeijusticia.net
Imprimeix: Ediciones Rondas S.L. - Dipòsit Legal: B 26053-2018
ISBN: 978-84-9730-428-3 - ISSN: 0214-6495 - ISSN (virtual): 2014-6574

Imprès en paper i cartolina ecològics - Dibuix de la portada: Roger Torres
Edició: Santi Torres Rocaginé - Traducció del castellà: Anna Pérez Mir
Correcció del text: Muntsa Fernández Ubiergo
Maquetació: Pilar Rubio Tugas - Novembre del 2018

Protecció de dades: Les dades dels destinataris de la present comunicació han estat extretes dels fitxers històrics de la Base de Dades General d'Administració de la Fundació Lluís Espinal (Cristianisme i Justícia), i es van incorporar amb el previ consentiment dels interessats atorgat, bé directament o bé procedent de relacions jurídiques mantingudes amb la fundació, a l'empara del que disposa l'article 6.2 de la LOPD i l'article 21 de la LSSI. La finalitat de la conservació rau en mantenir informats els nostres subscriptors i interessats pels seus serveis i de les activitats que organitza i en les que hi participa. La vostra informació no serà cedida a ningú, però sí que es poden fer servir plataformes externes als sistemes de la fundació per facilitar l'enviament dels correus electrònics. Podeu completar aquesta informació consultant l'avís legal que podeu trobar a la web <https://www.cristianismeijusticia.net/avis-legal>. Respecte de la vostra informació, en qualsevol moment podeu informar-vos, consultar, accedir, rectificar, cancel·lar, limitar el vostre tractament, demanar la portabilitat de les dades, prohibir les decisions individuals automatitzades i oposar-vos, total o parcialment, a que la Fundació Lluís Espinal conservi les dades, escrivint al correu electrònic info@fespinal.com, o si ho preferiu, dirigint un escrit al carrer de Roger de Llúria, n. 13, 1r pis, a Barcelona (08010).

La qüestió de la dona i del femení torna a escena, tant en el món seglar com en l'eclesial. ¿És perquè les dones assumeixen papers destacats en un món convuls, violent i bellugadís? ¿És perquè el papa Francesc reprèn aquest tema una i altra vegada? ¿És pel grup de recent creació sobre el diaconat femení? Sigui pel motiu que sigui, en aquest moment, quan el món, com un tot, es troba immers en la violència i afronta tants problemes econòmics, polítics i socials, hi ha la sensació més o menys estesa que la dona pot ser una protagonista important en els processos de canvi.

Pel que fa a l'Església, passa una cosa semblant. Reiteradament hem sentit el papa parlar de la importància del femení i de la dona. En els seus pronunciaments en el Vaticà, en els viatges, és habitual percebre com el pontífex valora la dona i el femení en la vida de l'Església, la teologia i la pastoral.

Per això començarem la nostra reflexió amb l'exposició d'alguns punts que ens semblen importants sobre el camí del feminisme, que té ja unes quantes dècades d'història, i la situació en què es troba avui, tant dins com fora de l'Església. En aquesta línia, tractarem d'examinar la crítica de dues feministes: una de nord-americana,

Camile Paglia, i l'altra francobúlgara, Julia Kristeva.

La segona part de la nostra reflexió incidirà més directament sobre la dona en l'Església. Veurem una discriminació secular contra la dona que és ontològica i de la qual en deriven les altres: la discriminació del seu cos. Veurem que és una qüestió difícil de superar, ja que no és possible desprendre's del propi cos. Però també veurem que, en aquest mateix cos, la dona troba recursos i oportunitats per superar el masclisme que la discrimina. Recorrerem a la Bíblia i a les paraules que utilitza per significar el cos femení i, alhora, confrontarem el nostre pensament amb

el de Julia Kristeva per constatar com avui el feminisme desafia la teologia. I, finalment, reflexionarem sobre la configuració del cos que arrela el femení en el centre del misteri cristià. Aquí es on rau la nostra contribució per al debat actual que, més que un tema sense més, resulta ser una qüestió vital.

Per concloure, tractarem de presentar una teologia no tant a partir de textos, sinó amb el testimoni de dues místiques contemporànies les quals, des de les seves experiències, apunten cap al potencial femení de transformació de la realitat i d'engendrament del futur.

1 EL FEMINISME: APORTACIONS I LÍMITS

És innegable que el feminisme va ser una revolució positiva per a les dones. I és innegablement molt valuós el fet de subratllar la subordinació de la dona en una societat patriarcal, i de qüestionar-ne els papers que li han estat atribuïts secularment per estimular-la així a lluitar pels seus drets. I, tot i que avui en dia puguem teixir algunes crítiques a la configuració antitètica del feminisme de la «primera onada» –amb reivindicacions una mica radicals, un llenguatge un xic antimasculí i amb propostes antifamiliars, centrat gairebé només en temes laborals i salarials–, el cert és que avui no podríem ser aquí, reflexionant sobre l'aportació del que és femení a la societat i l'Església, si no hagués estat per la revolució feminista.¹

Tot i això, malgrat tot el que ha aportat de positiu, en arribar fins i tot a formar una escola de pensament en la societat actual² i una escola teològica en l'Església,³ el feminisme, en rellegir-se, descobreix alguns punt crítics en el sistema de pensament que ha creat i, fins i tot, en l'impacte que ha tingut en la societat. Com a exemple, podem citar la reflexió de Camile Paglia, una coneguda feminista nord-americana que, en una entrevista concedida al Brasil va afirmar: «Moltes feministes de la meua generació es van oposar amb fervor a la tendència que les dones tornessin a

dedicar-se exclusivament al paper de mare, però jo no hi estic d'acord amb aquestes feministes. Des del final de la dècada de 1960, hi ha una depreciació de qui vol ser mare i dona. Per a mi el feminisme és la lluita per aconseguir oportunitats iguals per a les dones. O sigui, remoure qualsevol obstacle que pertorbi avançar en l'educació superior i en el mercat de treball. El feminisme hauria d'estimular eleccions i ser obert a decisions individuals. Les feministes es van equivocar en exaltar la dona professional com a més important que la dona mare i esposa. Una generació

sencera de professionals americanes han endarrerit la maternitat i quan finalment han decidit quedar-se embarassades, no han pogut trobar company o han tingut problemes de fertilitat. [...] El feminisme no és honest sobre la realitat biològica que les dones han d'afrontar si volen unir maternitat amb ambicions professionals. En aquest cas, la natura entra en conflicte amb l'idealisme modern de la igualtat sexual. Les feministes asseguraren a les dones que hi hauria temps suficient per poder tenir fills més endavant, amb quaranta o cinquanta anys, després d'aconseguir l'èxit professional. Quanta ignorància científica! Fa molt temps que sabem que els riscos per a la mare i per al nen són més grans quan es passa dels trenta-cinc anys. Segons la perspectiva mèdica, la dona és més fèrtil i té més facilitat per criar els fills quan està a la dècada dels vint anys. Ser mare o pare a aquesta edat és bastant diferent de ser-ho als quaranta anys».

I conclou: «La infelicitat que moltes dones senten avui prové en part de la incertesa sobre qui són i sobre el que volen en aquesta societat materialista, abocada cap a l'estatus que espera que la dona es comporti com l'home i encara sigui capaç d'estimar com a dona».

Camille Paglia afegeix que les dones descarreguen les seves frustracions sobre els homes i els culpen de tot, els exigeixen que canviïn, que pensin i actuïn com les dones, reduint el seu protagonisme. Això –segons Paglia– «fa que les dones retrocedeixin i les debilita, psicològicament i afectiva». La filòsofa sembla insinuar que hi ha una dimensió del feminisme que és extremadament narcisista i que actualment es mostra amb més vehemència.

Una música feta de singularitats

Aquesta crítica també la sosté una altra feminista, no nord-americana sinó europea, Julia Kristeva, una psicoanalista búlgara arrelada a França. La reflexió que fa sobre la dona parteix de la experiència pròpia, fet que la porta a desenvolupar els temes tòpics d'una manera molt diferent a la que és habitual en el feminisme. A més, el seu discurs i la seva visió sobre el fet de ser dona en l'actualitat i en el futur se centren bastant en la singularitat del subjecte en permanent interacció, a vegades conflictiva, amb l'alteritat.

En altres paraules, el feminisme de Kristeva no està centrat en les dones en tant que subjecte col·lectiu universal ni tampoc en les dones militants, rarament cèlebres, sinó que va més enllà per anar a trobar-les en la seva singularitat i subjectivitat, la qual cosa els impedeix ser éssers de llenguatge. Sobre això té paraules dolorosament verdares: «L'efecte *dona* en les nostres societats suposa una certa relació amb el poder i el llenguatge, o potser amb el poder del llenguatge; no posseir-los sinó ser el suport mut que els excedeix».

Kristeva està convençuda que «si una dona té alguna cosa a perdre, són justament les seves cadenes» però, al mateix temps, considera impossible ser una «summa» sobre el «segon sexe», com defensa Simone de Beauvoir, que parla en nom de «totes les dones». Segons la psicoanalista, aquí es comet el mateix error que quan es va creure poder parlar i actuar en nom de «tots els homes», «tots els proletaris» o qualsevol altra comunitat. S'estima més parlar del seu sexe com «una música feta de singularitats, de disso-

nàncies, de contrapunts més enllà dels acords fonamentals».

En llegir aquestes dues feministes contemporànies, veiem que el feminisme respon a algunes inquietuds de les dones que no tenien dret a votar ni a participar en el mercat de treball o en l'espai públic. Va proporcionar més oportunitats a les dones. Ara bé, la lectura crítica de tota aquesta trajectòria duta a terme des de fa algunes dècades no sembla ser unànimement positiva.

Moltes dones reaccionaren i deixaren l'àmbit domèstic per participar de l'espai públic colze a colze amb l'home, ja que desitjaven ser propietàries de la pròpia vida. Tot i això, la visió masculista i patriarcal, el desig de la qual és dominar i controlar les dones, s'interposa contínuament amb aquell moviment d'alliberament. Els canvis que resulten d'aquella acció feminista han estat difícils d'acceptar i en moltes societats s'han traduït en un augment de la violència contra les dones.

Violència contra les dones

Una anàlisi de la situació de la dona a nivell mundial fa que ens adonem que existeix l'anomenada «violència de gènere», un fet cultural i social que concep la dona inferior a l'home. La introjecció de la superioritat del model masculí, el mimetisme de l'acció constant en relació amb les generacions anteriors a la nostra, porta la violència com a un mecanisme fruit d'un patró familiar de subordinació i de no qüestionar-se les imposicions masculines.

La primera gran violència de la qual és víctima la dona comença en l'educació. Aquesta se suma a l'esmentada «feminització de la pobresa», com passa en els països empobrits d'Amèrica Llatina, on aquest fenomen és una realitat molt present. Una persona pobre, si a més és dona, ho és per partida doble:⁴ pobre degut a la condició femenina, que s'afegeix a la condició de marginada, i li fa la vida encara més complexa i difícil. Així, doncs, «de cada deu persones pobres en el món, set són dones. Més de seixanta milions de nenes no van a l'escola i més de cinc-cents milions de dones no saben ni llegir ni escriure».⁵ Davant d'aquesta realitat, milers de nenes que desitgen aprendre a llegir, escriure i tenen l'ambició d'educar-se necessiten lluitar per anar a l'escola i canviar així el seu destí.

La violència contra les dones és una de les violacions dels drets humans més sistemàtiques i esteses que existeixen. Està arrelada en estructures socials construïdes sobre la dominació de gènere més que en accions individuals; transcendeix els límits de l'edat, els socioeconòmics, els educatius i els geogràfics, afecta totes les societats i és un obstacle important per eliminar la iniquitat de gènere i la discriminació de manera global.

Amb un panorama com aquest més aviat trist, podem tenir la temptació de desanimar-nos: tants anys de lluita, tants avenços en múltiples camps, tantes dones que han destacat en el context d'una immensa lluita per poder-hi dir la seva, per fer-se visibles en l'espai públic... I, en canvi, les dades continuen sent aclaparadores perquè revelen una discriminació que no s'aconsegueix acabar, ni tant sols disminuir.

I malgrat tot...

Ara bé, crec que no ha estat suficientment valorada la capacitat de resistència i de creativitat que les dones han demostrat per contrarestar tot allò de què són víctimes. Els exemples són innumerable. Sembla que les dones han après que la solidaritat entre elles pot ser un poderós element d'alliberament. I hi ha fets que ho demostren. Tant és així que hi ha casos de col·lectius de dones que s'han fet visibles en introduir-se en una societat colpejada per tota classe d'injustícies i violències, una llavor portadora i transformadora de vida.

Resumiria tota aquesta multitud d'aportacions positives en:

Primer: Cal esmentar que algunes dones ocupen l'espai públic a partir de banderes molt privades, com per exemple la maternitat, on inclouen a més tots els lligams familiars. La maternitat els dona forces per aferrar-se a la vida, tot i que sembli impossible, i per desafiar els poders establerts. Colpegen portes tancades, clamen davant del silenci culpable, sense resignar-se a que la mort tingui la darrera paraula. Aquí esmentem, per exemple, les Madres de la Plaza de Mayo, a l'Argentina; el grup de Mujeres de Calama, a Xile; les mares de les víctimes del tràfic de persones a Mèxic i al Brasil.

Segon: La unió de les dones per recuperar la vida i la memòria dels que se'n van anar o dels que continuen presents i són víctimes de l'autoritarisme, la repressió i el crim organitzat, provoca l'adhesió d'altres que s'uneixen als seus moviments i en fan créixer la comunitat. Així, per exemple, a les mares argentines s'hi sumaren altres «boges» i «bojos» que n'assumiren la causa

—fins i tot religioses que, juntament amb elles, foren igualment empresonades, torturades i assassinades.⁶

Tercer: L'art i la literatura són aliajes poderoses de les dones ja que ajuden a portar-ne al públic el drama i el dolor. Sobre el cas de l'Argentina, hi ha nombroses publicacions científiques o de divulgació, com també diverses pel·lícules, entre les quals cal destacar *La historia oficial* de Luis Puenzo, amb Norma Aleandro en el paper principal, que ha marcat una època.⁷ Sobre el cas de les dones de Calama, a Xile, hi ha un documental preciós del realitzador xilè Patricio Guzmán, en què entrevista algunes dones i ensenya la bellesa del desert en contrast amb el dolor profund i la valentia d'elles. Sobre les dones del Brasil, hi ha escrits com el de la periodista Eliane Brum, que ha entrevistat moltes mares de víctimes del tràfic de drogues. Sense oblidar-nos de pel·lícules de ficció com *Tropa de élite* de José Padilha.

Aquests col·lectius femenins ens exposen, en un món com el nostre tan colpit i malalt per la violència, la transformació del dolor en sofriment fecund, de la violència en donació, del terror en bellesa poètica i artística. Ens ensenyen que la via de la transformació de la realitat passa per treure vida de la mort, bellesa de la violència; que passa per alimentar altres, nodrir el poble, des dels seus cossos i cors ferits. I que, des de l'esfera del privat, on durant molts segles i fins i tot mil·lennis s'ha limitat la presència de la dona, és possible passar a l'esfera pública i tenir impacte per conscienciar i transformar. Precisament aquí és on enllacem la nostra reflexió sobre el poder transformador del femení en l'Església.

2 L'ENTRADA DEL FEMINISME A L'ESGLÉSIA

L'aire fresc de l'emancipació femenina a l'Occident cristià, en general, i a l'Amèrica Llatina, en particular, inicialment no va bufar des de les Esglésies. Fou des del propi procés laic de secularització i en el si de lluites molt concretes i profanes (vot, salari, jornada laboral, sexualitat, drets del propi cos) quan la dona es va anar «escapolint» de l'espai domèstic privat on es trobava confinada per emprendre el camí cap a l'espai públic, per actuar en les estructures socials, en la política i en la producció econòmica i cultural.

L'emergència i el reconeixement de la dona en el món cristià no té més de cinc dècades. Després del gran esdeveniment del Concili Vaticà II, la veu femenina va començar a fer-se escoltar més. Es reivindica l'ocupació d'espais dins de l'Església i es fa efectiva ja sia en la coordinació de comunitats a diferents nivells (al constatar la impossibilitat d'accedir al ministeri del sacerdot reservat als homes), ja sia pel camí de la producció d'una reflexió teòrica sobre l'experiència religiosa i els continguts doctrinaris de la fe cristiana des de la pròpia perspectiva de dona. I el que es fa evident és que avui no és possible pensar sobre Déu, la revelació i

la fe —és a dir, fer teologia— sense tenir en compte la contribució femenina. Autores com Elizabeth Johnson i Lisa Cahill, entre altres, als Estats Units d'Amèrica; o Nuria Martínez-Gayol i Cettina Militello, a Europa; o Virginia Azcuy i Ivone Gebara, a Amèrica Llatina, són figures rellevants al posar i exposar la intel·ligència de la fe.

Més enllà de Déu Pare

Als Estats Units, la teologia feminista va postular qüestions sobre el llenguatge patriarcal respecte a Déu, en la línia

de les recriminacions antipaternals i antiautoritàries del moviment feminista dels anys seixanta i setanta. Aquesta teologia denunciava la concepció patriarcal sobre Déu i el llenguatge que des d'allà es generava. La reflexió teològica feminista oferia aleshores un «adeu al patriarcat», l'operació mistificadora que atribuïa valor universal al mascle, i oblidava la importància no només de la meitat de la humanitat que és dona, sinó també de tota persona des de la unitat i la totalitat. En la successió històrica i hermenèutica, aquesta actitud pràctica i cognitiva atorgava pes i espai al masculí com si fos el paradigma fonamental de l'ésser humà. Entrava aleshores en acció una nova hermenèutica del femení també en el camp teològic, una hermenèutica que denunciava la imposició de l'equació: «Déu és mascle, aleshores el mascle és Déu».

Més enllà de Déu Pare és el títol significatiu de l'obra amb què, a principis dels anys setanta, Mary Daly va declarar la impossibilitat de conciliació entre cristianisme i antipatriarcalisme, i va proclamar la instauració d'un simbolisme religiós nou i diferent. El pare «assassinat» pel feminisme és el model del ser i de l'actuar patriarcal amb què l'home s'ha identificat en nom de Déu.

Kari Elizabeth Borresen, al seu torn, critica l'antropologia teològica de dos mestres de l'Església, sant Agustí i sant Tomàs d'Aquino, en sostenir que la concepció de la civilització occidental i cristiana és marcadament androcèntrica. És a dir, s'uneixen els dos relats bíblics de la Creació de la Humanitat, el Jahvista (Gn 2,18-24) i el Sacerdotal, de composició posterior (Gn 1, 26-27), com si fossin un mateix i únic relat, i la creació s'interpreta en

el sentit d'una relació jeràrquica entre ambdós sexes. La dona és creada després de l'home, a partir d'ell i per a ell. D'aquí sorgeix una dependència ontològica, biològica i sociològica de la dona i –pitjor encara– la concepció segons la qual només l'ésser humà de sexe masculí és teomorf (té la forma, la imatge, de Déu). Aquesta tipologia, amb el desenvolupament en tota la teologia posterior, estableix el que Borresen anomena «sexologia teològica».

Elizabeth A. Johnson reconeix que parlar sobre Déu modela i orienta la vida no només de les comunitats de fe, sinó de tota la comunitat social. El que podem dir de Déu no és neutral, sinó que té els seus efectes positius o negatius en la societat. El discurs patriarcal i androcèntric sobre Déu ha promogut una penetrant exclusió de la dona en el camp públic i una subordinació d'aquesta a la imaginació i necessitats d'un món dissenyat principalment per homes. Elizabeth A. Johnson sosté que, en l'Església, l'esmentada exclusió es produeix en tots els camps: credos eclesials, doctrines, oracions, sistemes teològics i litúrgics, patrons espirituals, i també visions de la missió, l'ordre, el lideratge i la disciplina de l'Església.

Teologia feminista i opció pels pobres

Però tot i que les teòlogues europees van construir el seu pensament seguint en alguns aspectes les nord-americanes –però desmarcant-se'n en altres–, a l'Amèrica Llatina la teologia feminista va tenir unes altres característiques.

La data de naixement és pels volts de l'any 1968, quan la conferència de Medellín rellegia l'alenada de la inesperada primavera del Concili Vaticà II en clau de no separació entre l'anunci evangèlic i la lluita per la justícia.

Els tres marcs de Medellín –la consciència que evangelitzar a l'Amèrica Llatina suposaria una inclusió de la dimensió d'opressió i injustícia presents en el continent; el pensament teològic sobre la fe, inseparable de l'anàlisi de la realitat travessada per la injustícia; i l'aglutinació de les bases comunitàries que llegien la conflictivitat de la vida a la llum de les Escriptures per produir nous fets transformadors– obriren camins i portes perquè l'elaboració del discurs teològic trobés un nou subjecte com a punt de partida: els pobres i marginats del continent.

Així, doncs, als anys setanta, les dones llatinoamericanes van començar a exposar-se pels meandres del treball teològic a partir de la forta interpel·lació dels pobres i l'opció per ells que anava prenent forma en l'església llatinoamericana. En part, la seva mirada i les seves oïdes es giraven cap a les germanes del nord que havien obert la discussió sobre la possibilitat de pensar i parlar «més enllà de Déu Pare» i del patriarcalisme que dominava en la teologia. L'inici d'un camí cap a una teologia que les inclogués com a productores i no només com a consumidores els semblava un fort i bell desafiament. Malgrat tot, la teologia llatinoamericana des de la perspectiva de la dona neix inseparable de l'opció pels pobres i resulta constitutiva de la seva configuració. I fou així com una nova solidaritat va començar a donar-se a l'Amèrica Llatina: la de les dones teòlogues amb

les dones pobres de les comunitats de base. Les primeres es van veure com a portaveus de les últimes i responsables de la recuperació dels seus drets.

Com a resultat de tot aquest inici de camí va sorgir una disposició a repensar des de l'òptica de les dones tots els grans temes teològics. Es buscava una teologia amb rostre, amb ànima, amb configuració de dona, una perspectiva femenina de la teologia, en què es destaqués la importància de redescobrir les expressions femenines de Déu. Allà comença un fecund i sòlid moment amb publicacions de dones teòlogues, l'objectiu de les quals és re-visitat i repensar els grans tractats de la teologia dogmàtica i la Bíblia mateixa, a partir de la seva experiència i sentir.

D'una banda, la teologia de les dones llatinoamericanes es va percebre a si mateixa seguidora de la teologia feminista nord-americana, sense la qual no hauria trobat el camí obert per legitimar-ne l'itinerari. Ara bé, n'identificava igualment una distinció important en forma i contingut: no es movia primordialment impulsada per la lluita per la igualtat i la batalla antitètica contra el masclisme, ans al contrari, lluitava per construir un discurs inclusiu, on la diferència pel fet de ser dona era una dada constitutiva i integral des d'un principi.

La manera de nomenar aquesta etapa del procés evitava la paraula «feminisme» o «feminista», ja que desitjava agafar distància del to reivindicatiu i antagònic de la teologia feta en altres latituds. Es donava preferència a expressions com «teologia des de l'òptica de la dona», «teologia feta per dones» o «teologia a partir de la dona».

En aquesta mateixa línia anaven les tesis doctorals i els treballs acadèmics

de tota mena. En l'àrea de la teologia sistemàtica, es treballava la relació de Jesús amb les dones, el rostre maternal de Déu Pare, el pensament d'una Església inclusiva que prengués la dona com un subjecte producte de bens simbòlics i no com a consumidora passiva. Una Església alegre i participativa.

Aquesta manera de fer teologia roman fins als nostres dies. I això no és quelcom aïllat del treball teològic femení mundial. Troba afinitats de fons amb algunes teòlogues europees de la mateixa generació i es mou entre els conceptes clau de reciprocitat i relacionalitat, sempre a la recerca de la interlocució amb els teòlegs homes i amb la comunitat teològica com un tot. La reivindicació d'aquesta mena de teologia ja no s'alineava amb el feminisme de la primera onada, la principal lluita de la qual era per la igualtat, sinó que ho feia amb un altre dret: el dret a la diferència i a l'afirmació de la dona com a diferent, i amb el desig de ser diferent. Així és com aquesta teologia –en diàleg fins i tot amb obres de dones d'altres àrees del saber– destaca la identitat de la dona com «una altra», «diferent» de la de l'home, i que vol seguir-ho sent, fins i tot en la manera de sentir i de pensar Déu, i en la producció d'una altra teologia del feminisme no tan depenent de la teologia feta des del paradigma de la igualtat.

Amb el pas dels anys i després de la crisi en què va entrar la Teologia de l'Alliberament durant el llarg pontificat de Joan Pau II (1978-2005), les noves generacions de teòlogues tenien clar que ja no era possible una teologia de pedaçs, de reciclatge del que és antic, que no deixés espai al que era nou i volia sortir a la llum. Va ser

aleshores, quan la Teologia Feminista –que ja no tenia por d'esmentar-se així–, va començar a formular-se preguntes fonamentals que qüestionaven l'estructura mateixa del pensament teològic elaborat fins al moment. Ja no es tractava d'una teologia des de l'òptica o la perspectiva de la dona presentada com un afegit o un capítol a part de la teologia oficial, que era el que havien fet fins aleshores els teòlegs homes. Ara calia qüestionar a fons el conjunt de la teologia dominant, patriarcal i masclista.

Ampliar la teologia de l'alliberament

D'aquesta manera, les dones teòlogues llatinoamericanes es van disposar a dialogar amb les autores que havien consagrat nous mètodes de treball amb la Bíblia, amb la Revelació, amb el dogma. I, sobretot, van seguir les passes que la seva primordial pertinença –la Teologia de l'Alliberament (TdL)– havia donat.⁸ Quan la TdL eixampla el ventall d'interessos cap a altres temes més enllà dels estrictament socials, econòmics i polítics, i comença a treballar sobre ecologia, cultura, crisis de la modernitat, gènere, raça i ètnia, la teologia feminista llatinoamericana troba en la perspectiva de gènere un angle més adequat des d'on construir la reflexió i el discurs. És a dir, no es perd en absolut la perspectiva d'inclusió dels que estan al marge de la societat i del progrés. Ans al contrari, aquesta problemàtica continua, potser més que mai, desafiant i interpel·lant la teologia. Els pobres que constitueixen els

subjectes teològics per excel·lència de la teologia llatinoamericana dels anys setanta i vuitanta ara queden identificats com a «exclosos». Però aquests «exclosos» de tot el benefici que porta el progrés i el benestar ara tenen uns rostres més diversificats que abans i formen un mosaic de riquesa molt més gran i més complex que, alhora, desafia la teologia en múltiples direccions.

Ivone Gebara, una de les grans responsables de les elaboracions formulades en aquesta nova etapa, afirma que «la Teologia de l'Alliberament que ofereix una visió més col·lectiva de Déu i emfatitza la naturalesa social del pecat, no va alterar però l'antropologia i la cosmologia patriarcal en les quals es basa el cristianisme». Amb això, entenem que l'autora vol que la lluita per l'alliberament social, econòmic i polític, amb el que la TdL pretenia col·laborar amb l'aportació d'una paraula específica i diferent, no va contemplar ni aconseguir amb el seu esforç altres exclusions, igualment necessitades d'alliberament com, per exemple, l'opressió de la dona, l'exclusió sexual i de gènere, com també les exclusions per motiu de raça o ètnia.

En conseqüència, caldria un nou pas, un salt de qualitat en una altra direcció per tal d'aconseguir aquest alliberament que la meitat de la humanitat espera. Així és com Ivone Gebara definirà el salt que la teologia feminista està disposada a fer: «parlar de Déu i de la qüestió de gènere és fer una doble afirmació: en primer lloc, és afirmar que el que diem de Déu està connectat a les nostres experiències històriques, a la nostra vivència; després, que la nostra mateixa idea de Déu, així com la nostra relació amb ell/ella o amb el seu

misteri, ve marcada pel que anomenem “construcció social i cultural del gènere”».

D'aquesta manera, les lluites més pròpiament feministes, tan presents en la teologia occidental i també a Amèrica Llatina en el camp de les ciències socials i humanes, van començar a interessar igualment les teòlogues. Temes com la corporeïtat, la sexualitat, la moral, amb totes les qüestions candents i delicades sobre els drets reproductius i tot el que fa referència a la moral cristiana quant al misteri del cos humà (les funcions, la vocació, el misteri creat per Déu) passaren a configurar l'agenda de la teologia feminista llatinoamericana. En aquest camp, cal reconèixer que les teòlogues protestants van avançar més que les catòliques, sobretot a causa de l'estructura eclesiàstica diferent que emmarca el treball teològic de les dues confessions.

Teologia ecofeminista

Cal destacar també l'obertura de l'àrea ecofeminista, que es va produir a tot el continent.⁹ L'obertura i l'atenció a aquesta nova àrea interdisciplinària de reflexió ha permès a la teologia feminista llatinoamericana dialogar amb tota la reflexió ambiental; és a dir, amb la filosofia, les ciències socials, el dret ambiental, etc. Sens dubte, és una àrea que promet un gran creixement en el futur.

Tota la reflexió sobre l'ecologisme quant a lluita pels drets de la Terra i de la natura va acompanyada de la reflexió sobre els drets de la dona tant en la societat com en l'Església. En la mesu-

ra que l'ecofeminisme significa la fi de totes les formes de dominació, la teologia no pot restar-ne fora; i molt menys, la teologia feminista, que es continua fent en clau d'alliberament de totes les

formes d'opressió i lluita pels drets no respectats. Entre les qüestions que pertocuen a aquest nou moment de pensar teològicament sobre el femení, resulta central la qüestió del cos.

3 EL CRISTIANISME I EL COS FEMENÍ

En el dia a dia teològic, la reflexió teològica sobre el cos sexual de la dona és i ha de ser sempre un tema important per a la teologia feminista i la reflexió sobre el gènere. En un univers on la corporeïtat visible és massissament masculina, la dona entra com a element pertorbador. I aquesta «pertorbació» es produeix, més aviat, a través de la corporeïtat que, en ser «una altra» diferent de la de l'home, exprimeix i assenyalava l'experiència de Déu, ja que pensa i parla sobre Déu d'una manera diferent i pròpia. El cos femení és la condició de possibilitat del camí pel qual la dona es presenta com una interpel·lació important quan es parla d'espiritualitat, mística i teologia. Aquest cos ha estat moltes vegades la font de discriminació que la dona mateixa ha patit i pateix en l'Església.

La reflexió teològica sobre aquest tema porta a constatar que una de les fonts més importants de la discriminació contra les dones dins de l'Església sembla tenir a veure amb quelcom més profund i seriós que únicament la força física, la formació intel·lectual o la capacitat de treball. L'Església encara és fortament patriarcal i el patriarcalisme subratlla la superioritat de l'home no només per un biaix intel·lectual o pràctic sinó pel que anomenaríem «un biaix ontològic». És a dir, les dones són oprimides per la constitució corporal, fet que no

és exclusiu del cristianisme, sinó que és compartit per moltes altres religions.

Un cos sota sospita

Com a part de la fita d'aquesta discriminació corporal, hi ha una associació molt forta –en el terreny teològic– entre el fet que la dona sigui considerada responsable de l'entrada del pecat al món, i de la mort com a conseqüència del pecat. Això, que fins i tot fou denunciat

oficialment pel papa Joan Pau II en la carta apostòlica *Mulieris Dignitatem*, roman en el rerefons de gran part de la situació que pateix la dona en l'Església. Per això, les experiències místiques de nombroses dones foren moltes vegades vistes amb desconfiança i sospita, i sota la severa i estricta vigilància d'homes encarregats de controlar-les i exorcitzar-les. Múltiples i riquíssimes experiències místiques de dones veritablement agraciades per Déu amb comunicacions espirituals molt íntimes romangueren ignorades en un univers on les vies de divulgació estan en mans d'uns pocs i on casos com el de santa Teresa d'Àvila són les excepcions que confirmen la regla.

Al llarg de la història de l'Església, la dona fou mantinguda a una distància prudencial del sagrat i de tot el que el rodejava, com també ho fou de la litúrgia, dels objectes i dels espais rituals, i de la mediació directa amb Déu. Tot això, evidentment, requereix un cos «pur» i la desconfiança de si la dona realment el posseeix és enorme. Malgrat tots els avenços i progressos en la participació de la dona en molts nivells de la vida eclesial, encara pesa sobre ella l'estigma de ser la seductora inspiradora de la por, font del pecat per a la castedat de l'home i del celibat del clero. Entre la dona i el misteri, rarament va reconèixer i legitimar una sintonia en termes de l'«alta» mística de les experiències més profundes de Déu i se la va relegar al camp de les devocions menors.

Aquesta dada resulta bastant terrible i requereix una reflexió molt seriosa en el si de l'Església. Així, doncs, si és possible lluitar contra la discriminació intel·lectual (per l'accés als estu-

dis i a la formació), contra la injustícia professional (amb la demostració de la capacitat i l'especialització), ¿què es fa amb la pròpia corporeïtat? S'ha de negar? S'ha d'eludir? S'ha d'ignorar l'enriquidora diferència?

Fecunditat, sexualitat, obertura...

Julia Kristeva, que no és teòloga, ni molt menys cristiana o creient, ens ofereix alguna pista quan considera la fecunditat que caracteritza la dona inseparable de la seva sexualitat. I ho fa no només des de la filosofia, la sociologia, la psicoanàlisi que és el seu camp de treball, sinó també des de les arts i la literatura místiques. Comenta que la dona té una bellesa i un poder que li venen de la fecunditat: «Les dones han tingut des de sempre una percepció íntima, germinal i cíclica de la bellesa renaixent de tot el que està viu perquè elles la porten en el ventre fecund». En aquest sentit, la corporeïtat femenina acompanyaria la configuració de la naturalesa amb els cicles, en la vitalitat, en l'explosió de vida i d'alteritat.

Kristeva reflexiona igualment sobre allò que caracteritza el cos femení: l'obertura a la fecundació, que és igualment obertura a l'infinit. Aquest sentit ja ve contemplat en la paraula hebrea *nekeva* que significa 'receptacle', 'espai obert', 'interior'. La corporeïtat femenina oberta, receptiva, disponible a la fecundació i a l'entrada i l'acollida amorosa de l'altre és quelcom que intriga profundament a la pensadora francobúlgara en reflexionar sobre el femení i la dona. Des de la teologia, el seu pensament ens desafia a mirar què

diu sobre això l'Escriptura, font de Revelació.

Amb precaució es pot utilitzar el terme *n^eqēbāh* (*nekeva*) per referir-se a les dones, tot i que el terme oficial en singular sigui *'iššāh* (*ischa*).¹⁰ La gran diferència està en el fet que el primer s'utilitza més aviat per referir-se a la femella dels animals, tot i que també als humans, quant a mascle i femella. En el Pentateuc, especialment la tradició sacerdotal prefereix aquest terme per emfatitzar l'aspecte de reproducció en la diferenciació de gèneres. Els diccionaris bíblics, en general, identifiquen *nekeva* en l'explicitació del que seria la femella en el sentit d'«oberta», «perforada». En definitiva *nekeva* és la femella tant d'humans com d'animals.

Des d'aquí, Kristeva desafia i, al nostre entendre, inspira la teologia en defensar la importància de l'obertura fecundable del cos femení i la passió maternal com un discurs que no pot perdre's però que de fet es troba una mica ignorat a Occident. És la passió maternal la que modela i configura el subjecte humà. Per això, la imatge de la dona embarassada la fascina i, més concretament, la imatge de l'Anunziata que escolta la paraula de l'Arcàngel i sent que del seu cos germina el «no encara altre». La *nekeva*, perforada, oberta, va tenir el seu buit penetrat i omplert per l'altre, per l'altra vida, per la vida de l'altre, d'un altre que forma ara una unitat amb ella. Des d'aquí, la teologia pot descobrir repercussions que van fins a l'experiència de la transcendència i del sentiment religiosos.

En l'etapa actual de la civilització en què vivim, la passió maternal de la *Genitrix* roman com a prototip de la baula amorosa. La maternitat no és,

doncs, una fatalitat o un destí –l'únic destí biològic de la dona. Menys encara una incòmoda càrrega que impedeix el desenvolupament personal. La fecunditat i la «perforació» del cos femení esdevenen la perpètua oportunitat de viure una passió i de mantenir-se oberta a l'alteritat.

Kristeva critica moltíssim com l'actual societat i la cultura del nostre temps brinden escassa atenció a la maternitat quant a potencial de construcció imaginativa i elaboradora. Perquè, si es valora només la biologia i el social, o la llibertat sexual i la igualtat, serem «la primera civilització que està mancada d'un discurs sobre la complexitat de la vocació maternal».

Aquest discurs no es pot perdre de vista perquè té la capacitat de proporcionar a les persones una maduresa que ajuda a afrontar qualsevol situació ja que es fonamenta en un amor més gran que qualsevol altra força. Un amor que acull, que rep, que hostatja, no sobre una pròtesi fàl·lica o narcisista, sinó per la donació i la sublimació, que fa possible la vida de l'altre, i també la creativitat en un món de singularitats plurals.

Mirar Maria en clau diferent

Per això, un dels elements de la fe cristiana que inquieta profundament una dona com Kristeva –i que mai hauria d'arraconar-se quan es tracta de pensar el femení en clau cristiana– és la Mariologia, o el misteri de Maria, la mare de Jesús. Segons ella, en els dogmes marians, hi ha raons profundes perquè l'Església torni la mirada cap a Maria de Natzaret en clau diferent –de refle-

xió i profunditat—i no només des de les devocions i la pietat. Aquesta última demostra amb solidesa la força simbòlica de la mare de Jesús. Els innumera-bles santuaris marians que hi ha a tot el món concentren milions de devots, moltes més persones que qualsevol altre esdeveniment.

Kristeva va més enllà: afirma que, en darrera instància, el cristianisme està fundat sobre el femení. Jesús, el Fill de Déu Encarnat, és «el nascut d'una dona». I Kristeva, entre crítica i meravellada, mentre recorda la Bulgària natal i la fe catòlica i ortodoxa del seu estimat pare, diu: «Crist, el Fill de l'home, només és humà per haver nascut de mare». Tot i que arribats a aquest punt topa amb l'intent del dogma de separar Maria del gènere humà i sostreure-la del pecat. Aquí, Kristeva comparteix una de les dificultats més grans de les dones —fins i tot les catòliques i, potser, sobretot de les més lletraferides i conscients—, sense por a incloure-ho en la seva reflexió.

I continua destacant el fet que Maria no presenta dues connotacions constitutives de la humanitat: l'exercici de la sexualitat, en ser verge, i l'absència de pas per la mort, ja que la tradició cristiana afirma que no va morir, sinó que es va «endormiscar». La pietat mariana, sobre tot l'oriental, proclama la «dormitio Maria». I la fe catòlica la venera com a «assumpta» al cel en cos i ànima, on la mort no té cap poder sobre la seva persona.

La mort connectada al pecat ha estat el calvari i la font de discriminació per a generacions de dones que carregaren amb el pes de ser hereves d'Eva i d'haver introduït el pecat al món. Maria és immaculada, la que no té pecat

i, per tant, la mort no té poder sobre ella. Això pertany molt més a la tradició espiritual cristiana que als Evangelis, extremadament sobris sobre això i molt discrets en suggerir els misteris de la Infància i de la vida pública, entre els quals està present la Mare de Jesús. Altres teòlogues contemporànies han pensat molt profundament el misteri de Maria i la identifiquen com la nostra germana en la comunió dels sants.

Però per Kristeva l'enorme importància radica en la relació de Maria amb el seu fill Jesús, és anterior a ell en la seva humanitat, però posterior per la seva divinitat, i verge i mare alhora. Així es converteix en matriu per a una xarxa d'altres relacions riques i complexes: la de Déu amb la humanitat, la de l'home amb la dona, la del fill amb la mare, etc.

En aquesta lectura mariològica, indubtablement hi ha molts perills per a la reflexió sobre la corporeïtat femenina i maternal que, al llarg de la història, ha sotmès les dones a manipulacions i discriminacions terribles. Dones que no són ni immaculades, ni verges ni mares alhora, que tenen fills molt humans els quals, quan les precedeixen en la mort, provoquen un dolor més profund que qualsevol altre. Tot i això, coincidim amb la pensadora en la idea que, després de la Verge, amb la segada que la secularització va fer al pensament occidental, la maternitat segueix mancada avui en dia d'un discurs fort. I aquest és necessari, ja que un dels elements transformadors que la dona pot aportar avui al món i a l'Església és la maternitat —no estrictament biològica—, que es dona a partir de la corporeïtat femenina tota ella eucarística.

4 EL COS FEMENÍ: COS EUCARÍSTIC

Amb l'emergència de les dones en els espais públics i eclesials, podem veure que elles han introduït una nova manera de viure l'experiència de Déu i de reflexionar-hi, ja que han elaborat nous aspectes de l'espiritualitat cristiana que enriqueixen el conjunt de la comunitat de fe.

Les dones tenim una manera d'experimentar i de parlar sobre les nostres experiències espirituals que és inseparable dels nostres cossos. Quan parlem sobre el misteri de Déu, presentem i fem visible la nostra pròpia corporeïtat i introduïm una novetat en la comprensió de la vida espiritual i de l'acció de l'Esperit de Déu en el món. A més a més, aquest misteri de Déu, que afecta i configura la corporeïtat sexuada de les dones, revela altres aspectes de la seva identitat que fan una aportació inestimable al Poble de Déu.

Un dels més importants dels que acabem d'esmentar és —ens sembla—

la dimensió eucarística constitutiva del cos femení. A través de la pròpia corporeïtat, les dones poden evocar i comunicar experiències espirituals que tot sovint resulten més difícils d'expressar pels homes. Ens referim, per exemple, a l'experiència de sentir-se esposa de Crist, de viure el matrimoni espiritual, o l'experiència central de ser fecundada per l'Esperit de Déu, de donar nou cos al Verb fet carn i fer de mediatadora sempre de nou del misteri de l'Encarnació dins del món.

És evident que, en la història del cristianisme, molts homes també van viure aquesta experiència d'una mane-

ra profunda i bella. Sovint, apareixen homes que han alliberat la seva dimensió femenina, en la relació amb Déu. Molts d'aquests místics i directors espirituals han fet servir una varietat de recursos lingüístics i metàfores per referir-se a l'ésser humà com a interlocutor de Déu, com per exemple «ànima», que és més aviat una paraula femenina; o l'experiència de prendre llet del pit del Salvador, etc.

Ara bé, tot i que l'experiència de Déu en tota la seva bellesa i radicalitat s'ofereix a tota criatura humana, en el cos femení té alguns elements més evocadors i altres analogies simbòliques particularment poderoses. Per exemple, hi ha una dimensió de la vida cristiana en què les dones emergeixen com a subjectes privilegiats: la identificació de la seva corporeïtat amb el sagrament de l'Eucaristia. Són les expressions precises que s'utilitzen en la pràctica sacramental, paraules com «transsubstanciació» i «presència real», que signifiquen que el cos i la sang del Senyor, sota les espècies del pa i del vi, són donats al poble com a aliment i beguda. Sembla que això esdevé constitutivament possible en el cos femení.

Pa partit i compartit

Alimentar altres amb el propi cos és la via suprema que Déu mateix ha escollit per estar present de manera definitiva i sensible enmig del poble. El pa que partim i compartim, que confessem que és el cos de Jesucrist, ens en refereix el gran misteri de l'Encarnació, Mort i Resurrecció. És la seva persona oferta en aliment; és la seva vida cor-

poral transformada en font de vida per als cristians.

Antropològicament, les dones són aquelles en la corporeïtat de les quals existeix la possibilitat física de comprendre i realitzar la divina acció eucarística. Durant tot el procés de gestació, del part, de protegir i de nodrir la nova vida, tenim el sagrament de l'Eucaristia, l'acte diví per excel·lència, que succeeix una i altra vegada.

Alguns podran veure-hi una crida clara a prosseguir amb la discussió sobre el futur del ministeri ordenat per a les dones, però no és la nostra intenció en aquest moment. El que intentem dir és que potser a causa de la vocació eucarística expressada corporalment, les dones estiguin cridades a reinventar i recrear, en l'interior del Poble de Déu, noves maneres de viure el servei i el ministeri permanent, ordenat i tradicional, tal com ha existit fins ara.

Un Déu mare que alimenta

El cos femení, font de tanta sospita i prejudicis al llarg de la història, és un camí poderosament il·luminador i inspirador per a la teologia sacramental durant els nostres temps relliscosos i de canvis, ja que presenta nous paradigmes més enllà de les qüestions de gènere que sempre estan presents. Per exemple, des de fa molt temps, la imatge de Déu com a mare que alimenta i nodreix els fills amb la llet del seu pit està molt latent en la tradició espiritual i mística de l'Església.

Aquest fet simbòlic i teològic dels cossos de les dones no queda només en l'àmbit personal, sinó que també té

implicacions comunitàries i polítiques. El fet de tenir un cos eucarísticament configurat suposa un impacte sobre cadascun dels fets i moviments que les dones duen a terme i, moltes vegades, una influència pública efectiva. Tot i que en espai públic n'exposa una característica més privada, com la capacitat de donar vida i tots els aspectes de la maternitat, el cos femení pot crear un impacte ètic i polític de summa importància. Concretament, això queda palès en els casos esmentats abans de les mares de l'Argentina, Xile, el Brasil...

Artesanes del futur

La carn i la sang de Jesucrist són aliment per al poble, però la font última d'aquest aliment és el Pare que lliura el seu Fill perquè el poble no tingui més gana ni tristesa, sinó que estigui nodrit i ple de vida. Per tant, si el nen simbolitza la humanitat que, amb desig ardent, es torna cap al Creador i clama pel pa de la vida, dels éssers humans i especialment les dones que alleten nens, carrega la terrible –i segurament dolorosa– responsabilitat de portar a l'existència la nova generació humana. Elles són les artesanes del futur i les responsables de la continuïtat de la vida en el sentit més profund. Heus aquí perquè el real significat de la capacitat física de les dones d'alletar amb el pit és un tema d'extrema vulnerabilitat i, alhora, de profunda bellesa. Per una banda, és quelcom que remet a una compassió qualificada i també a formes d'acció ètica i política que no són merament privades. Creiem que això és cert no només biològicament

per aquelles dones que són mares biològiques i visqueren l'experiència de l'embaràs, del part i la lactància, sinó també per aquelles dones que ho experimentaren tant biològicament com simbòlica.

Tot el drama de la salvació està present en les paraules i gestos de Jesús: «Preneu, mengeu-ne: això és el meu cos. [...] Beveu-ne tots, que això és la meva sang» (Mt 26,26-28). El drama de la salvació està present i actiu en els cossos de les dones. El cos femení, que és extensiu i es multiplica en altres vides i en les vides dels altres, que es dona a si mateix com a aliment i nodreix amb la seva carn i sang les vides que ha concebut, és el mateix cos que es gasta i mor al llaurar la terra, treballar a les fàbriques i a les cases, remenar cassoles i netejar pisos, al filar, teixir, cosir i rentar roba, a l'organitzar reunions, liderar lluites i dirigir cants. És el cos de la dona, eucarísticament donat per a la vida dels altres, real i físicament distribuït, menjat i begut per aquells que –com homes i dones de demà– seguiran la mateixa lluita de paciència i resistència, dolor i valor, alegria i plaer, vida i mort.

Acte d'entrega i amor

Partir el pa i distribuir-lo, estar en comunió amb el cos i la sang del Senyor fins que Ell vingui novament significa per a la dona d'avui, encara enmig de les més miserables i negatives situacions, reproduir i simbolitzar en la societat i en la comunitat creient l'acte diví de lliurament i d'amor, de manera que el poble pugui créixer i la plenitud de la

vida pugui celebrar-se en la festa de l'alliberament veritable i final.

Les dones de tota la terra comparteixen amb les seves germanes la mateixa vocació sacramental, el mateix destí eu-

carístic, cridat a obrir un nou camí, un possible futur, de manera que aquest acte sacramental pugui convertir-se progressivament en una presència real, reconeguda, creguda, acreditada i viscuda.

5 LA FORÇA TRANSFORMADORA DE LA MÍSTICA FEMENINA

La transformació del món i de l'Església en femení es donarà, doncs, per la capacitat constitutiva de la dona de desitjar donar-se, entregar-se i ser vida per a molts. Aquest desig ha configurat la vocació de moltes dones místiques que van viure i morir eucarísticament i que van reflexionar i escriure sobre això. En llegir els escrits de Teresa d'Àvila, Caterina de Siena, Teresa del Nen Jesús... podem trobar abundants exemples del que afirmem.

Hi ha moltes altres dones anònimes que no han deixat per escrit reflexions sobre les seves experiències però que el que escriuen aquestes –les místiques– poden ajudar a il·luminar i reforçar el que elles viuen i fan. Presento, per tant, dues místiques del segle xx, no llatino-americanes, sinó europees, jueves, que van tenir una trobada amb Déu tant dins com fora del cristianisme.

Simone Weil

Filòsofa i mística, és una dona que mai fou mare en el sentit biològic. Al

final de la seva curta vida de només trenta-quatre anys, exiliada a Londres, moria de desig per entrar en missió perillosa a la França ocupada. Ella creia que la veritable santedat portava el desig de lliurar el propi cos i vida per alimentar tots els famolencs i necessitats del món: «És la mort espiritual, que és igualment una operació corporal. L'home es dona a si mateix per alimentar les criatures de Déu». Si Déu és l'únic i verdader aliment desitjat i real per als éssers humans en el món, aleshores aquells que estan plens de Déu cal que n'alimentin d'altres amb el cos i la vida.

Malgrat no haver combregat mai –perquè no va acceptar batejar-se fins

al moment de la seva mort—, Simone Weil estava profundament enamorada de l'Eucaristia i va desenvolupar una mística eucarística coherent amb la totalitat de la seva vida, d'un radicalisme impressionant. Actualment, un dels més grans experts en el seu pensament, el filòsof francès Emmanuel Gabellieri, ha dit que aquesta mística eucarística weiliana no té correspondència en la història del cristianisme, des de Caterina de Siena, els textos de la qual va llegir a Marsella, juntament amb el sacerdot dominic francès Joseph Marie Perrin.

Weil va buscar sempre realitzar aquesta donació radical de si mateixa a través de la vida real. A part d'això, no creia que n'hi hagués prou amb oferir les capacitats i energies intel·lectuals. Necessitava sentir en el cos el segell i el dolor de l'oblació. Durant l'any en el que va treballar en una fàbrica com a obrera, va oferir el cos a la duresa i al dolor de la pesada feina dels forns siderúrgics fins a sentir-se marcada pel ferro roent de l'esclavatge. Aquesta experiència li va consumir la joventut i la va deixar per sempre marcada amb el senyal de la creu. A més, aquesta experiència estava configurada per un amor que la va portar a atansar-se als obrers, a compartir-ne les vides, angonies, cansament, esperances, per, a partir d'aquí, repensar la seva condició i trobar camins per transformar l'opressiva condició del treball modern.

Li va passar el mateix quan va treballar al camp, on va experimentar una intensa consolació espiritual juntament amb el cansament corporal que va sentir durant l'estació de la verema a la finca de l'escriptor catòlic Gustave Thibon, prop de Marsella. Ella expli-

ca aquests sentiments en termes eucarístics: «El cansament del meu cos i de la meva ànima és transformat en aliment per a un poble que té gana». I continua: «Hauríem de demanar de ser transportats en Crist i Crist en nosaltres. Demanar que Déu transformi la nostra carn en la carn de Crist de manera que puguem ser comestibles per tots els afligits». I més endavant: «Si el treball de cultivar la terra m'aprima, la meva carn realment es converteix en gra. Si el gra serveix per l'hòstia de la comunió, la meva carn es converteix en carn de Crist. Qui vulgui cultivar la terra amb aquesta intenció ha de convertir-se en un sant».

Durant aquest temps, Simone Weil parlava amb freqüència amb el sacerdot dominic P. Perrin i acudia sovint a l'església dels dominics a Marsella, on passava hores contemplant el Santíssim Sagrament. És notable observar que, en treballar en els camps, ella experimentava el mateix misteri que adorava a l'altar. Així va escriure a Perrin: «El meu cor està transportat, per sempre, espero, en el Santíssim Sagrament exposat a l'altar». Allà no hi ha només adoració o amor espiritual per l'Eucaristia, sinó una verdadera identificació que va configurar-li la persona i la vida, en consonància amb aquest sagrament i tot el que aquest significa.

Això explica clarament el violent desig que té Weil per donar la vida, d'oferir-la a la guerra, un desig que la va envair i turmentar en els darrers moments. Sentia que estava cridada a això i el fet de no poder-ho dur a terme —el General de Gaulle, cap de la Resistència francesa, no va autoritzar-li l'entrada a la França ocupada— la va portar al límit de la desesperació. Ella sentia

que la vida només tindria sentit dins de l'arquetip d'aquesta donació, i de compartir-lo amb les víctimes de la guerra que s'estava produint en aquell moment. Entre els darrers escrits, n'hi ha un que representa la culminació de la seva mística eucarística, l'esmentat «L'oració boja» [«La folle prière»], el radicalisme del qual té molt pocs precedents en la història de la mística cristiana. Malgrat l'extensió, val la pena la cita següent, per la importància del contingut:

Pare, en nom de Crist, concedeix-me això.

Que aquest cos es mogui o s'immobilitzi, amb una flexibilitat o una rigidesa perfectes, en conformitat ininterrompuda amb la teva voluntat. Que aquesta oïda, aquesta vista, aquest gust, aquest olfacte, aquest tacte, rebin l'empremta perfectament exacta de la teva creació. Que aquesta intel·ligència, en la plenitud de la lucidesa, encadeni totes les idees en conformitat perfecta amb la teva veritat. Que aquesta sensibilitat experimenti amb la major intensitat possible i en tota la seva puresa tots els matisos del dolor i l'alegria. Que aquest amor sigui una flama absolutament devorada d'amor a Déu per Déu. Que tot sigui arrencat de mi, devorat per Déu, transformat en substància de Crist, i donat a menjar als dissortats, el cos i l'ànima dels quals tenen manca de tota classe d'aliment.

Pare, fes aquesta transformació ara, en el nom de Crist. I encara que ho demani amb fe imperfecta, satisfés aquesta petició com si fos pronunciada amb una fe perfecta.

Pare, ja que tu ets el Bé i jo mediocritat, arrenca de mi aquest cos i aques-

ta ànima per fer-ne quelcom teu, i no deixis subsistir en mi, eternament, res més que no sigui aquest deslliurament, o bé el no res.

Etty Hillesum

Jove jueva de vint-i-set anys, formada en dret i psicologia. Durant l'inici dels anys quaranta i en plena ascensió nazi, vivia a Amsterdam una vida lliure com a majordona i amant d'un home de seixanta anys. Un dia va conèixer Julius Spire, deixeble de Jung, i es va convertir en la seva companya intel·lectual i amant. Spier, jueu i home de fe, li va mostrar el camí de l'oració. En obrir-se a l'oració, Etty va començar a viure experiències místiques fortes i profundes, que va confessar per escrit en els diaris i cartes que va deixar. Va escriure menys que Simone Weil i els seus escrits tampoc són tan elaborats com els de la filòsofa, ja que Etty no es considerava una intel·lectual. Tot i que inicialment era agnòstica, retrobà el Déu d'Israel amb immensa profunditat i la seva vida va passar a quedar configurada per les experiències interiors. L'enorme riquesa d'aquestes li va permetre experimentar alegria i pau en mig del horrors del nazisme.

Aquesta vida interior la va portar a prendre la decisió de no escapar del camp de concentració i de la deportació, tal i com hauria pogut fer, i així es va presentar voluntàriament al camp de Westerbork, per «ajudar Déu i salvar-ne el poble». A Westerbork –camp de selecció, avantsala de la solució final d'Auschwitz–, es va convertir en «el cor que pensava d'aquestes tendes

de campanya... El cor que pensava de tot el camp de concentració». La seva ànima antiga, de més de mil anys i hereda d'una llarga i preciosa tradició espiritual, va trobar allà la màxima expressió. Estava entregada sense reserves al servei d'un poble, i el seu desig creixia incessantment i ho expressava amb termes que ens recorden a Santa Teresa del Nen Jesús.¹¹ Westerbork, microcosmos des del qual el seu cor compassiu i el seu desig de donació arriben als límits de l'univers, ben just li serveix. El 2 d'octubre de 1942 escriu: «[...] M'agradaria estar en tots els camps a través d'Europa [...] no desitjo la meua seguretat, vull ser, en cada lloc, una petita parcel·la de fraternització amb aquells que anomenem enemics. Vull comprendre tot el que passa, m'agradaria transmetre a tots aquells a qui jo pugui arribar –i jo sé que en són molts– la meua manera de veure el món».

Espiritualment lliure com sempre, no va dubtar a utilitzar termes més

que cristians –eucarístics– per expressar els seus desitjos al final del darrer diari, datat el 12 d'octubre de 1942: «Vaig partir el meu cos com a pa i el vaig compartir [...]. I per què no? Tenien gana i n'estaven faltats des de feia tant temps...». I acaba el seu diari amb les següents paraules: «Voldria ser un bàlsam escampat sobre tantes ferides». Després d'això, només escriurà algunes cartes als amics que es quedaven enrere i es dedicarà a escampar aquest amor que li omplia el pit sobre tots els que estaven patint en el camp i, posteriorment, en el trasllat a Auschwitz i en el propi camp d'extermini.

El testimoni d'Etty Hillesum ressona avui intacte i més eloqüent a oïdes dels nostres contemporanis. Educada sota la llibertat de l'Esperit que bufa on vol, ensenya a cuidar del Déu descobert en l'interior de cadascú per poder afrontar les adversitats de la realitat i carregar compassivament sobre les espatlles dèbils el dolor dels altres per fer-se'l seu i «ajudar Déu» a redimir-lo.

CONCLUSIÓ

Aquestes dues dones per si mateixes expliquen amb llurs experiències el que hem reflexionat a través d'aquestes pàgines. La seva experiència espiritual no les va paraitzar ni alienar, ans al contrari: les va impulsar a respondre les grans urgències i els desafiaments del seu temps amb una creativitat que només l'Esperit aconsegueix.

Són dones lliures i conscients en les vides de les quals s'entreveuen trets de banderes que el feminisme presentarà *avant la lettre*. Però, igualment, es deixen portar pel desig de Déu i la compassió pels éssers humans. I així van més enllà del feminisme i de qualsevol altra corrent de pensament o ideologia, ja que la transformació que realitzen ve de l'esperit de Déu que bufa arreu.

Paradoxalment, la seva entrega i reflexió són testimonis del futur, ja que obren camins allà on la humanitat pot avançar cap a la total i plena humanit-

zació. Amigues de la vida són també les mares de Calama, de la Plaza de Mayo i de les faveles de Rio, en caminar juntes la travessia del dolor de la creu cap a l'alegria de la Pasqua. Aquesta és la vocació de tota dona i la gran contribució que el femení porta amb la seva obertura vital: creure més en la vida que en la mort i no témer donar la vida perquè això sigui una realitat; habitar-ne el cos perforat i dividit, perquè hi hagi vida per a tots en aquest món violent, ple de desafiaments i amenaçats per la destrucció.

BINGEMER, Maria Clara (1990). O segredo feminino do mistério. Petrópolis: Vozes.

BINGEMER, Maria Clara (2007). Cuerpo de mujer y experiencia de Dios. Buenos Aires: San Benito.

DALY, Mary (1974). Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation. Boston: Beacon Press.

GEBARA, Ivone (1988) Teologia Ecofeminista. São Paulo: Olho d'água.

GEBARA, Ivone; BINGEMER, Maria Clara (1988). María, mujer profética. Madrid: Paulinas.

GONZÁLEZ FAUS, José I. (2008). Etty Hillesum: Una vida que interpela. Santander: Sal Terrae.

HILLESUM, Etty (2007). Una vida conmocionada: el diario 1941-1943. Barcelona: Anthropos.

KRISTEVA, Julia (2004). Historias de amor. Madrid: siglo XXI de España Editores.

KRISTEVA, Julia (2013). Seule une femme. París: Editions de l'Aube.

OTON, Josep (2008). Simone Weil: el silenci de Déu. Barcelona: Fragmenta.

RUETHER, Rosemary R. (1994). Gaia and God. A feminist theology of earth healing. Nueva York: Orbis.

WEIL, Simone (2003). El conocimiento sobrenatural. Madrid: Trotta.

WEIL, Simone (2009). A la espera de Dios. Madrid: Trotta.

1. Hi ha controvèrsies sobre què s'entén per «la primera onada del feminisme». Segons la cronologia dels estudiosos europeus, el feminisme s'origina en la Il·lustració, si es considera que fou en el segle de les Llums quan la polèmica sobre la naturalesa de la dona i la jerarquia de sexes, també anomenada «polèmica feminista», es plantejava en termes diferents als segles anteriors. El feminisme neix com un nou discurs crític que utilitza, precisament, les categories de la filosofia que li es contemporània, amb autors com Rousseau, entre d'altres. Segons alguns estudis nord-americans, la primera onada fa referència al moviment feminista que es va desenvolupar al Regne Unit i els Estats Units durant el segle XIX i principis del XX. La cronologia europea parla, en canvi, d'una segona onada, també anomenada «feminisme liberal sufragista», centrat en el dret al sufragi i a l'educació. En aquest text, seguim la nomenclatura nord-americana per considerar-la la influència més directa sobre l'emergència de la dona en la contemporaneïtat. Cf. https://es.wikipedia.org/wiki/Primera_ola_del_feminismo. Últim accés: 2 d'abril de 2018.
2. La teoria feminista és l'extensió del moviment feminista –conjunt de reivindicacions pràctiques que advoquen pels drets iguals de l'home i la dona– en el discurs teòric, imaginari o filosòfic. Aquesta escola de pensament se centra en comprendre la naturalesa de la desigualtat de gènere, les arrels i desdoblaments. S'exerceix en una varietat de camps esdevenint una escola de pensament multidisciplinària. Cf. <https://pt.wikipedia.org/wiki/Feminismo>. Últim accés: 2 d'abril de 2018.
3. La teologia feminista és una escola teològica que busca, d'una banda, més espai per a les dones en la religió i en l'Església. Per l'altra, repensar l'imaginari i el llenguatge masculista respecte a Déu i als conceptes del pensament teològic i del cos doctrinal i moral de les religions institucionalitzades.
4. La pensadora nord-americana, Diane Pearce, introdueix aquest concepte en l'article que publica en 1978. Per a ella, la feminització de la pobresa és un procés que es desenvolupa quan les dones que estan mancades de suport pel marit o company han d'assumir la responsabilitat de la cura i el benestar dels seus fills.
5. *Atlas de la Alfabetización*, Institut d'Estadística de la UNESCO (UIS).
6. TEMPORELLI, Clara Maria (2016). *Amigues de Déu, profetes del poble*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, Quaderns núm. 199.
7. La pel·lícula *La historia oficial* (1985) és un drama històric argentí dirigit per Luis Puenzo i protagonitzada per Norma Aleandro, Héctor Alterio, Chunchuna Villafañe i Hugo Arana. El guió és de Puenzo i Aida Bortnik. La pel·lícula va guanyar molts premis nacionals i internacionals, entre ells, en 1986, l'Oscar a la millor pel·lícula de parla no anglesa –per primera vegada a la història del país, ja que la segona fou *El secreto de sus ojos*– i el Globus d'Or a la millor pel·lícula de parla no anglesa per a l'Argentina, el segon després del que va obtenir *La mujer de las camelias*. És l'única pel·lícula argentina que va obtenir els dos guardons.
8. Arrisquem aquí aquesta interpretació deixant clar que és la nostra lectura dels fets. No necessàriament implica un consens ampli en tota la comunitat teològica sobre el desenvolupament del procés de la teologia feminista.
9. Ecofeminisme és un terme originalment «creat» l'any 1974 per Françoise d'Eaubonne, feminista francesa, i simbolitza la síntesi d'ambientalisme (o ecologisme) i feminisme. Més tard es va aplicar a l'arrel del Moviment Chipko a l'Índia i al Women's Pentagon Action als EUA. Aquesta teoria busca la fi de qualsevol tipus d'opressió, relaciona connexions entre les dominacions per raça, gènere, classe social, naturalesa de l'altre –la dona, el nen, el jove, l'indi. S'identifiquen diversos ecofeminismes segons l'accent que posin en

les causes de la dominació, ja siguin històriques, simbòliques, casuals, literàries, polítiques, religioses, ètniques..., i busquen igualment el rescat de l'Ésser: una convivència sense dominant ni dominat, on hi hagi complementació i mai explotació.

10. El terme *zākār* (*zakar*) significa 'mascle' i el terme *n^eqēbāh* (*nekevah*) significa 'femella'.
11. «Voldria recórrer la terra, predicar el teu nom, i plantar sobre el terra infidel la teva creu

gloriosa. Però Oh, Estimat meu! Una única missió no em bastaria. Desitjaria anunciar al mateix temps l'Evangeli en les cinc parts del món, i fins a les illes més remotes... Voldria ser missioner, no només durant alguns anys, sinó haver-ho estat des de la creació del món i seguir-ho sent fins a la consumació dels segles...». DE LISIEUX, Teresa (2017). «Manuscrito autobiográfico» a *Obras Completas*, Madrid: BAC, p. 228.

QÜESTIONS PER A LA REFLEXIÓ

1. Quines aportacions del feminisme corroboro en la meva vida diària i en quines matèries considero que encara queda molt camí per recórrer?
2. L'autora parla en un moment donat de «transformar el dolor en patiment fecund, la violència en do, el terror en bellesa poètica». En certa manera ens està parlant de resiliència. Com ens sobreposem al patiment? Com podem les dones agafar el dolor que ens ha causat l'Església com a institució en molts moments de la història i convertir-lo en llavor de canvi per construir una Església més inclusiva i més justa?
3. Com és la meva imatge de Déu? Masculina? Femenina? Per què?
4. Quins interrogants em suggereixen les idees recollides en el quadern sobre la teologia feminista?
5. Escrivia santa Teresa de Jesús a *Las moradas* que els sentiments que acompanyen les experiències místiques repercuteixen també en el cos. El cos –propi i aliè– ha format part de la meva espiritualitat, de la meva experiència de Déu, o és un element que miro amb «sospita i prejudicis» com diu Maria Clara Lucchetti Bingemer?
6. Com ens pot ajudar una espiritualitat més corpòria per respondre a les urgències i als signes dels temps?

Cristianisme i Justícia (Fundació Lluís Espinal) és un Centre d'Estudis creat el 1981, promogut per la Companyia de Jesús de Catalunya. Agrupa un equip de professors universitaris i especialistes en teologia i en diverses ciències socials i humanes interessats pel cada cop més indispensable diàleg fe-cultura-justícia.

Els **Quaderns Cristianisme i Justícia (CJ)** presenten reflexions dels seminaris de l'equip del centre i treballs dels seus membres i col·laboradors. Podeu descarregar-los a: www.cristianismejusticia.net/quaderns

Darrers títols:

196. M. GONZÁLEZ MARTÍN, De l'hostilitat a l'hospitalitat; 197. J. FLAQUER, Islam. La mitja lluna... creixent; 198. CRISTIANISME I JUSTÍCIA, TERESA CRESPO (ed.), El treball: present i futur; 199. C. M. TEMPORELLI, Amigues de Déu, profetes del poble; 200. DIVERSOS AUTORS, Noves fronteres, un mateix compromís; 201. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Inhumans i infrahumans; 202. J. CARRERA, L. PUIG, Cap a una ecologia integral; 203. J. SANZ, Com pensar el canvi avui; 204. J. BOTEY, A 500 anys de la Reforma protestant; 205. X. CASANOVAS, Fiscalitat justa, una lluita global; 206. A. ARES, Fills i filles d'un pelegrí; 207. J. MORERA, Desarmar els inferns; 208. J. I. GONZÁLEZ FAUS, El Silenci i el Crit; 209. DIVERSOS AUTORS, Despertem!; 210. J. LAGUNA, Acollir-se a sagrat; 211. C. M. L. BINGEMER, Transformar l'Església i la societat en femení

La **Col·lecció Virtual** està formada per quaderns que, per la seva extensió, format o estil, no hem editat en paper però que tenen el mateix rigor, sentit i missió que els **Quaderns Cristianisme i Justícia (CJ)**. Podeu descarregar-los a: www.cristianismejusticia.net/virtual

Darrers títols:

7. J. L. IRIBERRI, Deu barques varades a la platja; 8. D. MOLLÀ, Reflexions sobre «espiritualitat del treball» en temps de precarietat; 9. A. ARES MATEOS, Immigració i noves cruïlles. Com ser profeta en un món divers; 10. DDAA, Què ens hi juguem? Reflexions per a un any electoral; 11. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Romeros* d'Amèrica; 12. P. TORRES, Recés a la ciutat; 13. C. M. TEMPORELLI, Vides lliurades: Teresa de Jesús Ramírez i Dorothy Stang; 14. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Economistes profetes

Tiratge: 46.000 exemplars

N. 211, novembre del 2018

**La Fundació Lluís Espinal envia gratuïtament els quaderns CJ.
Si desitgeu rebre'ls, demaneu-los a:**

Cristianisme i Justícia

**Roger de Llúria, 13 - 08010 Barcelona - Tel. 93 317 23 38
info@fespinal.com - www.cristianismejusticia.net**



cristianismejusticia



cijusticia



CristianismeJustícia