

Antonietta Potente-Giselle Gomez, *Caterina e Teresa, Passione e sapienza nella mistica delle donne*, tr. it. di A. Thiery, Icone edizioni, Roma 2006.

Libro singolarissimo, unico, eppure universale, nel quale tutti/e e ciascuno/a (*omnis et singulatim*) possono percorrere un tratto di strada insieme con le autrici; tanti infatti sono i sentieri, infinita la ricchezza delle suggestioni, molti i temi urgenti affrontati che si intrecciano formando infine “un tessuto di tanti colori”, per riprendere una terminologia cara a Antonietta Potente.

Solo la lettura diretta può quindi rendere conto della “preziosità” del testo, lettura a cui invito, limitandomi qui a brevi squarci, dichiarando, tuttavia, subito la profonda affinità che ho avvertito con il viaggio delle autrici e con le/altre/i da loro richiamate, quindi un’opera in cui mi sono ritrovata.

Mi propongo di cogliere alcune mappe concettuali, evidenziando al loro interno alcuni concetti nodali che ci aiutino a pensare di più, o a cercare ancora. Scelta personale – altri temi si potrebbero indicare – ma pur essendo cartografa inesperta, il disegnare tali mappe ha rappresentato per me un progressivo itinerario di approfondimento. Come cornice più ampia, tuttavia, vorrei indicare una costante nella riflessione delle studiose, costante ora visibile in primo piano, ora sottesa, ma sempre presente: la riflessione femminista va intesa quale pensiero critico, come le Autrici ripetono con convinzione e questo ci porta ad una prima mappa: la necessità di attuare *un’ermeneutica femminile del sospetto* come si afferma a p. 3 in consonanza con molte filosofe e teologhe, una pratica cioè che smascheri una riflessione teologica colonizzata, smemorata, analfabeta, (così suggestivamente la definisce Marie Andrée Roy, fondatrice con altre donne cristiane femministe del Quebec) e si apra ad una spiritualità femminista rinnovata ed originaria. Vorrei sottolineare come in questo ambito il percorso filosofico, e quello più strettamente teologico, abbiano significativi intrecci, categorie comuni, nell’intento – appunto unitario – di *decostruzione e ricostruzione*, ed è questo un compito profetico, come sottolinea Walter Brueggema (*The Prophetic Imagination*, Fortress, Philadelphia 1978, pp. 44-79) cui giustamente risponde un’autorità come Elisabeth Schüssler Fiorenza, ricordata più volte nel nostro saggio, quando caratterizza la propria impresa ermeneutica femminista come un movimento interattivo tra sospetto e critica, memoria e ricostruzione, proclamazione e attualizzazione creativa (E. Schüssler Fiorenza, *Bread not Stone. The Challenge of Feminist Biblical interpretation*, Beacon, Boston 1995, pp. 1-22).

Dall’insoddisfazione delle donne, “esuli figlie di Eva”, che non si ritrovano nella dottrina esistente nasce un pensiero teologico altro, ne consegue l’esigenza di elaborare un percorso nuovo, che permetta di riorganizzare tutta la riflessione teologica, pertanto l’ermeneutica del sospetto si apre a varie dimensioni: al livello linguistico dapprima, ma successivamente e di conseguenza, ai contenuti, ovvero all’oggetto teologico stesso.

Per le nostre Autrici tale ermeneutica è chiara fin nella definizione dello scopo del libro, quando ritengono necessario “offrire uno sguardo e rinnovare una memoria” (p. 2), ma poi si offre con la novità metodologica di partire dal vissuto, “dal conoscenza di sé” di cui parla Caterina da Siena (che il femminismo contemporaneo ha ripreso nel “partire da sé”), dal concreto esserci di donne e uomini per re-interpretare “a vita, i gesti, le scelte”, in altre parole l’ermeneutica diventa un’esigenza etica, o « lettura della

vita che ci dà la capacità di osare, di essere, di pensare, di costruire la storia e le nostre storie in modo diverso» (p. 3). Si tratta, con tale autorevolezza, ma anche lieve metodologia – suggestivamente si ricorda la danza per addentrarsi nella storia delle donne e ci piace ricordare quanto diceva Nietzsche del filosofo “per essenza ballerino” –, di “scoprire la parola della donna”, parola intessuta con il corpo, che diventa in tal modo carne viva e spirituale e con Luce Irigaray potremmo affermare che “questa tappa è necessaria per il divenire divino di donne e uomini”.

Nel caso del presente saggio le autrici affrontano due figure esemplari nella storia della mistica, ma anche dottori della Chiesa, «due archetipi del nostro immaginario collettivo religioso, ma non modelli del passato» (p. 1). Caterina da Siena e Teresa di Avila, lontane da noi e tra loro per provenienza geografica, per distanza temporale, eppure voci che ancora parlano nei nostri inquieti tempi.

Il nostro testo si presenta a questo punto quale uno scrigno e intendo ciò in duplice senso: da un lato ritroviamo (e godiamo) di una forza immaginativa, che è una sfida inventiva, dall'altro emergono riflessioni concettuali di grande valore teoretico. Sfida coraggiosa che si esprime in metafore sontuose da parte delle autrici, parole appassionate e veementi che generano una rinnovata terminologia; possiamo ricordarne alcune solo per cenni: le figure allegoriche dell'aquila, del colibrì e dello Spirito stesso, le espressioni utilizzate dalle Sante come la “sete dell'anima” e la “passione del corpo”, che richiamano le metafore di un'altra grande mistica Angela da Foligno, donna del delirio notturno, che caratterizzava la sua esperienza come “urlo dell'anima e urlo del corpo”, o altrove affermava di “contemplare il Crocifisso con gli occhi del corpo (mi permetto di rinviare al mio testo *La passione di pensare, Angela da Foligno, Maddalena de' Pazzi, Jeanne Guyon*, Carocci, Roma 1998), giustamente Regnier Bohler in *Voci letterarie, voci mistiche* sostiene che la complessità dell'evento mistico è espresso dalle donne “con la pelle delle parole” (D. Regnier-Bohler, *Voci letterarie, voci mistiche*, in G. Duby-M. Pierrot (curr.), *Storia delle donne. Il Medioevo*, Bari, Laterza 1990, p. 465 e ss).

Anche l'universo simbolico di Caterina e Teresa è concettuale, verbale e gestuale, pertanto nello scrigno si riscoprono tesori nascosti, si schiudono testimonianze nuove, da cui deriva un modo inedito di rivolgersi a Dio, un Dio di fronte al quale, come chiedeva Heidegger, si possa ancora danzare e cantare; tale dire Dio ‘altrimenti’, arricchisce la vita e può generare, a sua volta, un rinnovato impegno nel progetto evangelico di liberazione e attuazione del regno di Dio, e non è senza significato il proposito delle nostre Sante, in particolare Caterina, di riformare la Chiesa del loro tempo, dilaniata da divisione, pericolosamente avviata verso una decadenza.

Dall'altro, ed è la seconda mappa, si affronta la mistica, ma questo tema è interpretato con audacia teoretica, perché nella ritrovata genealogia femminile, in quelle tracce che filosofe e teologhe con pazienza individuano, «andando e venendo tra passato e presente chiarendo la tradizione a partire dalla loro recente liberazione e ricevendone luce per la costruzione di una identità propria» (L. Irigaray, *Introduzione a Il respiro delle donne*, cit., p. 13) si realizza quasi un processo alchemico (termine caro al femminismo), che «invita a lasciare interagire tutte le dimensioni più segrete e quelle più manifeste delle nostre vite [...]» (ivi, p. 26).

Due nodi vogliamo sottolineare di tale processo: le nostre Autrici sono lontane da una concezione di mistica come pratica di perfezione per iniziati, disegnando una mistica come «nuova relazione con la realtà, gli esseri e il mistero» (p. 12), come

esperienza di rimanere nel centro (p. 11), quale dimensione profonda delle cose (p. 14). Ne deriva un concetto nuovo di spiritualità: spesso fraintesa come una caratteristica che può essere semplicemente aggiunta ad altri aspetti della vita, qui è colta come forza integrante ed essenziale per la vita intera (osservazioni interessanti si trovano in N. Kimy, *Le donne, portatrici del Ba-ram. Spiritualità femministe asiatiche*, in "Concilium", 5, 2000 intitolato significativamente "*Nel potere della sapienza: spiritualità femminista di lotta*", p. 20). Mi sembra di intravedere nelle parole di Gomez e Potente, in accordo con altre teologhe, in specie latino-americane, il rifiuto di un concetto di spiritualità nel senso platonico, quale contrapposizione alla corporeità, più in profondità l'invito a comprenderla come azione di trasformazione della società; non, dunque, in senso ascetico, ma come energia, non come chiusura in se stessi, ma come vitalità che opera nel sociale, ed emerge nuovamente l'aspetto etico.

È noto come un filone molto fecondo della teologia femminista abbia riscoperto la tradizione della Sapienza, della *Sophia* di contro alla tradizione patriarcale del *kiriocentrismo* (ancora si rinvia a Schüssler Fiorenza), intendendo l'intreccio di strutture di dominio che formano il contesto di società ingiuste, tradizione nata storicamente dalla maschilità di Gesù, ma da cui sono derivate le conseguenti esclusioni delle donne. In questo stesso contesto la Sapienza esprime una spiritualità polisemica e feconda, permettendo anche una lettura dei fenomeni secondo prospettive culturali altre; spiritualità di frontiera, la definisce suggestivamente Mercedes Navarro Puerto: "e la frontiera è un posto scomodo, uno spazio di confine che spesso viene percepito come terra di nessuno e, il suo opposto, come terra di tutti. Perciò la spiritualità e la riflessione teologica di molte donne singole e in gruppi, vengono prese dalla paura [...]" (ivi, p. 85). La *Sophia*, dicono alcune autrici, ha lottato, era presente nelle piazze, nelle strade, era partecipe e agiva concretamente in favore delle donne, dei bambini e della terra. In quest'ultima affermazione si manifesta un aspetto che Gomez e Potente vedono anticipato in Caterina e Teresa, l'ecofemminismo, ossia l'amore, la cura e la responsabilità per l'ambiente, responsabilità tale che prima di compiere una certa azione si debba pensare alle conseguenze che questa avrà almeno per sette generazioni (ed ancora significativo può essere il collegamento con l'etica intergenerazionale di Hans Jonas). Nelle teologhe femministe appare una tensione per il sociale e una intenzione ecologica, che rivela una ulteriore dimensione dell'amore per gli altri: bisogna lasciar riposare la terra e farla germogliare di nuovo, prestare attenzione alla gestazione, alla gravidanza collettiva della natura, dare tempo alla terra di *ricreare*.

Queste ultime parole consentono il passaggio alla terza mappa, la mistica e le donne: tralasciamo di soffermarci, perché ormai sono argomenti noti, come due fenomeni (tra tanti altri) molto sintomatici dell'epoca contemporanea siano rappresentati innanzi tutto dal grande interesse per la mistica, interesse che solo in parte si può spiegare con la crisi della metafisica e quindi della teologia speculativa, che con quella era strettamente connessa; in secondo luogo, in tale rinnovata attenzione per la mistica, significativa è la "riscoperta" di molte autrici femminili, che per secoli erano state dimenticate o scarsamente considerate.

Lo sguardo di Gomez e Potente sul continente della mistica femminile è, come dicevo all'inizio, singolare e suggestivamente soggettivo: la mistica, a loro parere, irrompe negli interstizi del sacro, per ampliarli, (p. 17), unico accesso delle donne ad

una “parola ascoltata”, nonostante la teologia del tempo le ritenesse quali uomini mancati. Ma soprattutto una affermazione corre lungo tutto il testo: la mística rappresenta una nuova nascita, il recupero di una diversa identità ed insieme una fonte generativa di contenuti altri, di una esperienza religiosa ricreata e trasformata (pp. 29-30), espressa con modalità molteplici, (gesto, danza, canto, ma anche narrazione letteraria); il “pensare Dio altrimenti”, ricordato prima, nel caso della mística femminile significa, infatti, una re-immersione nel linguaggio simbolico – mitico-metaforico, che da sempre ha espresso il religioso, per fare emergere quel potenziale di senso che il simbolo genera, per evidenziare una tensione conoscitiva, sostanziata di ombre e luci. Si possono ricordare Gerda Walter e Edith Stein, fenomenologhe e studiose della mística, che disegnano l'essere umano costituito di essenza spirituale, psichica e corporea (*geistig-seelich-leiblich*) e quando avviene l'esperienza mística l'io “non si identifica con nessuno dei momenti indicati come corpo, anima, spirito e con lo stesso inconscio, piuttosto si delinea come punto di attualizzazione della coscienza, e tale punto emergerebbe proprio dall'esperienza dell'abbandono” (G. Walter, *Phänomenologie der Mystik*, Verlag, Olten und Freiburg i. Br., 1950, pp. 138-141).

Gomez e Potente, e con loro tante altre filosofe e teologhe contemporanee, vogliono sottolineare come nell'esperienza mística emerga una sensibilità particolare, forse più frequente nelle donne, nelle quali non si riscontra la chiusura autosufficiente dell'io, né la pretesa di tutto spiegare con l'intelletto. Proprio Caterina da Siena distingue una dottrina limitata e legata all'intelletto e una dottrina realmente vissuta, che consente di innalzarsi ad una conoscenza superiore, costitutiva dell'essere umano; conoscenza questa, tuttavia, che non fu presente in primo piano, ma per quanto riguarda le donne nascosta nei silenzi dei monasteri, occultata, talvolta condannata dalla ragione maschile.

Per concludere, una riflessione-domanda: dal momento che è qui in atto un'impresa ermeneutica, in cui troviamo un femminile che si impone sia nella soggettività della ricerca che nell'oggetto indagato, è questa una lettura femminista? Non necessariamente, ma certo, a mio parere, è uno sguardo e un pensiero di donna che allarga gli orizzonti ermeneutici e offre dimensioni altre, presenta una plasticità di posizioni intorno al tema indagato. In altre parole non si può non evidenziare in questa opera la soggettività che fa la ricerca, che entra prepotentemente in gioco, e anche la soggettività dell'oggetto indagato: il messaggio di Caterina e Teresa diventa cifra di una relazionalità nuova in una visione antropologica significativa per la contemporaneità, come affermano le nostre autrici soffermandosi sul nomadismo delle mistiche: «un'intelligenza nomade aiuta il corpo e gli stessi sentimenti a fare un'esperienza del mistero, ad avere un avvicinamento profondo alla vita [...]» (p. 14).

Francesca Brezzi

