

quaderns

VULNERABLES
La cura com a horitzó
polític



219

José Laguna

VULNERABLES
LA CURA COM A HORIZÓ POLÍTIC

José Laguna

| | |
|----------------------------------------------|----|
| INTRODUCCIÓ | 3 |
| 1 ADAM I ÈVA (COSSOS OCULTS) | 8 |
| 2 L'HOME DE VITRUVI (COS PRESCINDIBLE) | 13 |
| 3 BENJAMINA (COS VULNERABLE) | 17 |
| NOTES | 29 |
| QÜESTIONS PER A LA REFLEXIÓ | 31 |

Tots naixem nus i pobres; tots estem subjectes a malalties i patiments de tota mena i, finalment, tots estem condemnats a morir. Per tant, veure tots aquests patiments comuns pot dur la humanitat als nostres cors, si vivim en una societat que ens encoratja a imaginar la vida de l'altre.¹

MARTHA NUSSBAUM

José Laguna. Teòleg i músic. Membre de l'àrea teològica de Cristianisme i Justícia. Ha publicat en aquesta col·lecció: *I si Déu no fos perfecte? Cap a una espiritualitat simpàtica* (Quadern 102); *De l'alliberament a la inclusió?* (Quadern 127); *Fer-se càrrec, carregar i encarregar-se de la realitat* (Quadern 172); *Ai de vosaltres...! Distopies evangèliques* (Quadern 181), *Trepitjar la lluna. Escatologia i política* (Quadern 195) i *Acollir-se a sagrat* (Quadern 210).

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 13177-2020
ISBN: 978-84-9730-466-5 - ISSN: 0214-6495 - ISSN (virtual): 2014-6574

Imprès en paper i cartolina ecològics - Dibuix de la portada: Ignasi Flores
Edició: Santi Torres Rocaginé - Traducció: Muntsa Fernández
Maquetació: Pilar Rubio Tugas - Setembre 2020

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'avis 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).

INTRODUCCIÓ

Aquest quadern es va escriure fa un any, abans que la COVID-19 ens enfrontés bruscament amb l'evidència de la nostra condició vulnerable. Abans que, com a societat, prenguéssim consciència de la centralitat de les tasques de cura.

Cada cop som més les persones que advoquem per un canvi de paradigma civilitzatori en què la vulnerabilitat i les cures siguin pilars fonamentals. Fa un any, pensar en una societat cuidadora era una utopia; avui, en temps de coronavirus, s'ha convertit en una urgència i en una necessitat.

Occident s'ha construït sobre la ficció de l'autosuficiència. L'ideal d'*home*² occidental és el d'un individu sobirà absolut de la seva vida i els seus béns. Un ésser autosuficient que acorda amb altres subjectes tan independents com ell un pacte preventiu de no-agressió. I és amb aquest gest que es crea el mite del contracte social que justifica les institucions educatives, jurídiques i polítiques de les nostres democràcies liberals.

En el paradigma de l'autosuficiència, creure o madurar seran sinònims

d'anar ampliant àmbits i moments d'independència. Infància, vellesa o malaltia es consideraran moments deficitaris a superar i combatre perquè suposen situacions vitals d'especial vulnerabilitat i dependència d'altres; mentre que, paradoxalment, els escassos instants biogràfics en què fantasiegem i desitgem no necessitar res ni ningú es proposaran com a model ideal d'una vida autorealitzada.

La versió moral de l'autosuficiència, l'autonomia, participa del mateix biaix individualista. En la seva formu-

lació kantiana, l'autonomia determina que cada individu posseeix en ell mateix les fonts de la moralitat; és a dir que, més enllà i per sobre de les nostres relacions socials, la consciència personal dicta a cada individu particular els imperatius morals que han de regir el seu comportament.

Occident s'ha construït
sobre la ficció de
l'autosuficiència.

Tan bon punt el relat de l'autosuficiència es confronta amb la realitat apareixen les esquerdes de la seva inconsistència. Per començar, els éssers humans no hem estat mai autosuficients, existim i ens desenvolupem gràcies a l'ajuda dels nostres semblants, som una espècie animal molt fràgil que, sense la intermediació de les cures alienes, està condemnada a la inexistència. I pel que fa a la nostra pretesa capacitat de conduir-nos autònomament per fins racionals i/o morals, abunden els exemples de persones que no tenen la llibertat de judici o d'acció que segons la norma occidental ens defineix com a éssers humans. ¿Com pot ser que un fonament tan fràgil i discutible hagi arribat a convertir-se en el relat hegemònic d'això que hem anomenat cultura occidental?, o preguntant-ho des d'una òptica inversa: per què l'evidència i universalitat de la comuna vulnerabilitat, interdependència i necessitat de cures no apareix en els relats fundacionals de les nostres institucions socials? La cura no ha format mai part del discurs polític occidental,

cap dels trenta articles de la Declaració Universal dels Drets Humans, per fer servir un exemple paradigmàtic, al·ludeix a la vulnerabilitat, la fragilitat, la dependència o la cura; només l'article 25 fa referència tangencial a la necessitat de cura en les etapes de la maternitat i de la infància.

L'esgotament del paradigma de l'autosuficiència

Si fins fa unes dècades el relat de l'autosuficiència ha servit per a respondre satisfactòriament a les demandes de reconeixement i protecció d'individus autònoms vinculats amb els seus semblants mitjançant pactes de no-agressió acceptats lliurement, no passa el mateix en el trànsit a una nova època que marca el canvi del mil·lenni actual. L'emergència de «nous subjectes» vulnerables no troba discurs jurídic ni polític en què poder articular les seves exigències. Parlem de subjectes col·lectius, amorals i afàsics com les majories empobrides excloses de la comunitat de diàleg on es pacten els criteris compartits de justícia i bé comú, els animals no racionals incapaços d'argumentar cap fi moral més enllà de les seves respostes instintives, o el «subjecte planetari» que pateix l'explotació dels recursos i l'extinció de la biodiversitat sense veu pròpia amb què poder reclamar imperativament un auxili vinculant; i, és clar, les identitats ocultades pel discurs heteropatriarcal imperant que nega reconeixement i drets a qui no s'ajusta al patró de gènere normatiu hegemònic. Subjectes que es mouen en la semàntica d'una vulnerabilitat que reclama cures però que, com que

no formen part conscient i lliure de cap comunitat moral i política, no poden –segons el discurs canònic de la dignitat– exigir cap dret.

La «dignitat androcèntrica» basada en el poder de l'espècie humana que ha servit de fonament per als Drets d'«*homes i ciutadans* lliures» mostra els seus límits davant de les demandes silencioses de subjectes vulnerables que aspiren al reconeixement d'una «dignitat cosmocèntrica» basada en el principi ètic de la responsabilitat i l'imperatiu polític de la cura.

Els crits d'un planeta al caire del col·lapse, units al de milions de migrants que deambulen pel món buscant països d'acollida, ens han despertat del somni narcisista d'un individualisme insensat. La Mare Terra ens confronta amb una responsabilitat vinculant radical: sense la seva supervivència nosaltres no existim. D'altra banda, els migrants, refugiats i desplaçats interns visibilitzen la fragilitat d'un «contracte social immunològic»³ incapaç de generar drets de ciutadania universalitzables i efectius. Ambdues realitats, entre moltes altres, diagnostiquen l'estat terminal del paradigma de l'autonomia que tenen en la Declaració Universal dels Drets Humans del 1948 el seu epítom més recognoscible.

Drets polítics vs cures privades?

Vulnerabilitat, interdependència, responsabilitat i cura nodreixen el camp semàntic d'un nou paradigma emergent. Una nova cosmovisió que busca situar en l'agenda política pública dimensions que el paradigma anterior relegava a l'àmbit de la privacitat, les

motivacions personals o les accions virtuoses. En el relat de l'autosuficiència, les cures operen en el context dels anomenats «deures imperfectes» com ara la compassió, l'almoïna, la solidaritat, la beneficència o l'hospitalitat, accions voluntàries que animen a ajudar els altres, però que no poden invocar-se com a drets reivindicables per via jurídica ni política. En un món d'éssers autosuficients cap institució no pot obligar-me a tenir cura de l'altre, ni cap «altre» pot exigir-me que el cuidi.

Si volem que la cura incideixi en l'esfera política com a principi estructurador de les institucions socials, cal treure-la de l'opcionalitat de la benvolença i fer-la operar en l'àmbit dels drets exigibles. Un canvi d'ubicació que no s'aconseguirà ampliant la llista de Drets Humans sinó transformant la cosmovisió: necessitem passar imperativament del paradigma de l'autonomia-dret al de la vulnerabilitat-cura. Pensem que, com afirma Boaventura de Sousa, el discurs dels Drets Humans ha entrat en una etapa inflacionista en què, a còpia d'incrementar drets (de primera, segona, tercera, quarta generació...), ha acabat degenerant en democràcies de baixa intensitat:

El comentari cautelós, expressat sovint contra la sobrecàrrega de la política dels drets humans amb drets nous i més avançats o amb concepcions diferents i més àmplies dels drets humans, és una manifestació tardana de la reducció dels reclams emancipadors de la modernitat occidental al nivell més baix d'emancipació fet possible o tolerat pel capitalisme mundial. Els drets humans de baixa intensitat, com l'altra cara de la democràcia de baixa intensitat.⁴

Dels drets d'un ésser universal a les cures d'un ésser corporal

L'absència de la semàntica de la vulnerabilitat en la nostra cultura jurídica i política no és casual, respon al destil·lat final d'un discurs hegemònic que en la seva elaboració històrica ha menyspreat sistemàticament els relats de la fragilitat humana. Relats que sempre han estat presents en la cultura, però que han estat ignorats constantment en favor d'un discurs essencialista que ha acabat desembocant en l'afirmació d'un subjecte universal eteri sense responsabilitats vinculants.

El paradigma de la vulnerabilitat es presenta com una impugnació al model essencialista de la modernitat.

El paradigma de la vulnerabilitat que es comença a construir des de sabers crítics i epistemologies subalternes es presenta com una impugnació al model essencialista de la modernitat. Afirmar la universalitat de la nostra vulnerabilitat i interdependència constitutives és reconèixer-nos primàriament com a éssers corporals, perquè és en el nostre cos físic on resideix la base de la nostra identitat, de la nostra fragilitat i de la nostra necessitat de cures. A diferència d'un «subjecte universal abstracte» que ni pateix, ni té gana, ni es fatiga, ni mor, totes les persones sense excepció experimenten la fragilitat i el límit indefugible del seu cos.

La teoria crítica feminista ha sabut veure i denunciar les conseqüències polítiques de l'oblit del cos per part de la filosofia patriarcal substancialista que determina el discurs de la irresponsabilitat ecosocial. Com afirma Seyla Benhabib, sense «cos» no hi ha ni cura ni justícia:

La filosofia moral moderna, i en concret les teories universalistes de la justícia, han accentuat el nostre valor com a persones morals a costa d'oblidar i reprimir la nostra vulnerabilitat i dependència com a éssers corporals. Aquestes xarxes de dependència i el teixit dels afers humans en què ens trobem immerses no són només vestits que cada cop ens van més petits o sabates que anem gastant sinó que són com llaços que ens vinculen, llaços que ens modelen les necessitats morals, les identitats i les concepcions del que és la vida bona. El jo autònom no és un jo sense empatia, i la filosofia moral universalista hauria de reconèixer aquesta fonda experiència de la formació de l'ésser humà a què es corresponen la cura i la justícia.⁵

La «substancialització» del subjecte no només n'afecta la definició filosòfica, també té conseqüències ètiques, jurídiques i polítiques fondes, perquè un ésser incorpori es converteix automàticament en un individu irresponsable. La filosofia encara té pendent el repte de pensar la universalitat des de la vulnerabilitat, la cura i la responsabilitat. «Aquest punt», diu Reyes Mate, «és important perquè la universalitat és com una pedra de toc de qualsevol racionalitat que es preui. La filosofia no ha aconseguit pensar-la, sigui perquè tira cap a l'elevació i el que construeix

és una universalitat abstracta (com fan els conceptes), sigui perquè la concep com a expansió d'una particularitat (com fan els imperis), o com a suma en què només compten els elements presents (cosa que exclou els absents).⁶ La política de la cura assumeix el repte de pensar la universalitat des de les singularitats vulnerables i vulnerades.

La nostra contribució a l'elaboració del nou paradigma de la vulnerabilitat se situa dins de les anàlisis crítiques dels relats que han configurat la cosmovisió occidental de l'autosuficiència i l'oblit del cos. Partint d'un moment desconstructiu previ ens esforcem a crear retòriques «somatopolítiques» que, des de la semàntica universal de la vulnerabilitat, posin en el centre de la praxi social l'exigència ètica de la

responsabilitat i la reivindicació política de la cura.

Per anar teixint el relat polític de la cura proposo que ens aturem en dos relats clau en la configuració dels mites fundacionals d'Occident: «Adam i Eva» i l'«Home de Vitruvi»; mites que ens permetran entendre el procés de «descorporeïtzació-irresponsabilitat» que cristal·litza en el model d'*home* occidental. L'anàlisi desconstructiva dels relats esmentats ens situarà a les portes d'un paradigma nou en què la icona de «Benjamina», nom donat al «crani 14» trobat a la Sima de los Huecos del jaciment d'Atapuerca (Burgos), ens aportarà claus per elaborar un mite nou sobre l'origen social en què vulnerabilitat i cura ens defineixen i determinen com a espècie humana.

1 ADAM I EVA (COSSOS OCULTATS)

El mite del Gènesi que, juntament amb altres relats filosòfics, científics i literaris, conformen l'ADN de la nostra cultura occidental relata el moment en què Adam i Eva, després de menjar la fruita prohibida, s'adonen de la seva nuesa, senten vergonya i es tapen amb fulles d'una figuera (cf. Gn 3,7). Les interpretacions d'aquest passatge són infinites, la majoria reflexionen sobre els motius de la transgressió, la culpa, el desig sexual o el pudor; per al nostre propòsit n'hi ha prou amb retenir l'element de l'ocultació. Des del minut u de la creació el cos humà abandona l'escena, els nostres primers pares amaguen els cossos de la mirada de l'altre, inclosa la mirada de Déu: «He sentit que [Déu] et passejaves pel jardí i, com que vaig nu, he tingut por i m'he amagat» (Gn 3,10).

Encara que en el passatge al·ludit l'ocultació del cos d'Adam i Eva és idèntica, el desenvolupament cultural de la valoració del cos masculí i femení recorre camins divergents: per inspiració del platonisme, l'home es va alliberant progressivament d'un cos que condiciona i limita capacitats humanes com la raó, la llibertat o la voluntat, mentre que la dona queda «lligada a la natura», presonera d'un cos pecaminós font de passions i arma de seducció.

L'ocultació del cos d'Adam va de la mà de la seva espiritualització/divinització, mentre que el d'Eva s'oculta sota el pes del menyspreu.

Adam i Eva senten la mateixa vergonya i es tapen amb les mateixes fulles de figuera, però és ella, segons l'errònia i interessada lectura patriarcal del text bíblic, la que amb el cos sedueix i enganya un ingenu Adam. No és sobrer advertir que, encara que la història de l'art i la tradició teològica s'hagin en-

tossudit a presentar una Eva voluptuosa que amb «els seus encants femenins» emboira l'enteniment d'Adam, a cap versicle del Gènesi apareix el cos femení com a motiu de seducció o engany. Com la teologia feminista subratlla amb notable encert, la proposta transgressora d'Eva no és de caire sexual, sinó intel·lectual-moral, ella convida l'home a entrar en l'àmbit del coneixement moral del qual és precursora. Eva és la que possibilita al primer home sortir d'una moral heterònoma infantil i endinsar-se en els camins adults de les eleccions lliures i responsables. Ella és el primer ésser humà que s'atreveix a pensar, conèixer i decidir per ella mateixa, i inaugura el camí que Kant lloà com a cim de l'autonomia humana. Un relat de preeminència femenina que és immediatament relegat a un segon pla quan, en l'expulsió del paradís, Eva queda confinada al recinte domèstic de la maternitat, presa d'un cos desbridat dominat pel desig i sotmès al control del mascle («Et faré patir les grans fatigues de l'embaràs i donaràs a llum enmig de dolors. Desitjaràs el teu home, i ell et voldrà dominar», Gn 3,16); mentre que Adam, per la seva part, queda «condemnat» a ocupar-se de l'àmbit públic del treball («Llavors el Senyor-Déu va expulsar l'home del jardí de l'Edèn, perquè treballés la terra d'on havia estat tret», Gn 3,23). En l'espai d'un quadern no podem consignar la gènesi dels relats heteropatriarcal que confinen les dones a l'espai reproductiu dels seus cossos –i, per assimilació, a l'àmbit domèstic– alhora que alliberen l'ànima dels homes de la condemna de la matèria per a aquells que poden dedicar-se al noble art del govern de la *polis*. El que ens interessa aquí és

ressenyar l'origen mític de la dinàmica que reclou la dona en la semàntica de la vulnerabilitat (cos, fragilitat, patiment, mort, pecat, voluptuositat, seducció, vici, maternitat, etc.) i llança l'home cap a un relat essencialista en què un mascle incorpori i irresponsable es converteix en prototipus d'humanitat.

La proposta transgressora d'Eva no és de caire sexual, sinó intel·lectual-moral.

A desgrat seu, la dona esdevé dispositària d'una tradició de cura que transmet de generació en generació. Tradició que el feminisme actual projecta a l'àmbit públic, del qual no hauria d'haver sortit mai. Desnaturalitzant l'atribució cultural que vincula cura i dona, el feminisme crític busca ressignificar políticament les pràctiques de cura establint-les com a competències transversals a tota institució social i a tota condició sexual.

1.1 Ruptura de vincles essencials

El mite del Gènesi no només inaugura la pendent «descorporeïtzadora» que culmina en una Metafísica occidental construïda girant l'esquena a la vulnerabilitat, obre també la porta a la ruptura de dues relacions humanes fonamentals: el vincle amb la natura i el vincle amb l'altre.

Com se sap, el llibre del Gènesi recull dos relats de creació, un que prové de la tradició *iahvista* en què Déu-Iahvé crea Adam a partir del fang de la ter-

ra i Eva de la costella d'aquell ésser terrós, i una altra narració més primitiva, l'*elohista*, en què Déu-Elohim crea simultàniament l'home i la dona a imatge seva (Gn 1,27). Salvades les distàncies entre els textos, els dos mites es fan ressò del mateix mandat diví de responsabilitat sobre la creació. El relat elohista ho expressa amb imperatius de domini i sotmetiment: «Sigueu fecunds i multipliqueu-vos, ompliu la terra i domineu-la; sotmeteu els peixos del mar, els ocells del cel i totes les bestioles que s'arrosseguen per terra» (Gn 1,28), mentre que el iahvista ho fa en termes relacionats amb el treball: «El Senyor-Déu va prendre l'home i el va posar al jardí de l'Edèn perquè el conreés i el guardés» (Gn 2,15). Assumint la lectura benèvola dels relats de creació que el papa Francesc proposa en la seva encíclica ecològica *Laudato si'*, agruparem les narracions que ens ocupen sota el mateix paraigua de la invitació divina a «conrear i guardar» el jardí del món.

Abans que individus
autosuficients, som
cuidadors i germans.

Seguint l'hermenèutica papal, en els primers capítols del Gènesi trobem les semàntiques de la cura i la responsabilitat sota el mandat diví de protegir, custodiar, preservar, guardar i vigilar la creació.⁷ Som responsables d'una creació amb la qual estem íntimament vinculats (en última instància, tot i tots estem fets del mateix fang i modelats pel mateix Terrissaire), però

quan, expulsats, sortim per la porta del paradís aquest vincle essencial es trenca de manera dramàtica, la terra maleïda només ofereix el seu aliment si se la combat («la terra serà maleïda per culpa teva: tota la vida passaràs fatigues per treure'n l'aliment. La terra et produirà cards i espines, i t'hauràs d'alimentar d'allò que donin els camps. Et guanyaràs el pa amb la suor del teu front fins que tornis a la terra», Gn 3,17-19) i l'enemistat establert amb la serp seductora marca l'origen de l'hostilitat entre l'ésser humà i la resta dels animals (Gn 3,14-15).

1.2 La ruptura de la fraternitat

Seguint el relat del Gènesi, la ruptura dels vincles amb la natura arriba fins a la dissolució dels vincles socials. La inquietant resposta de Caïn a l'interès diví per l'estat del seu germà Abel —«Que potser soc el guardià del meu germà?» (Gn 4,9)— marca amb foc l'interrogant que travessa tota la història de la humanitat. En la trama de la narració, la pregunta divina per Abel és una qüestió retòrica i la resposta de Caïn una excusa dilatòria; tant Déu com els lectors coneixem el fratricidi que s'ha comès prèviament. El mite no busca resoldre l'enigma de la mort d'Abel sinó establir de manera definitiva la qüestió transcultural que batega en el cor de tota societat: per què hem de preocupar-nos pels nostres germans? ¿Deu ser veritat que, com Zygmunt Bauman afirmava, provocador, no hi ha cap «bona raó» per la qual hàgim de ser guardians dels nostres germans, per la qual hàgim de preocupar-nos-en, per la qual hàgim de ser morals? Expulsats

del paradís, els éssers humans vaguem per la història amagant-nos de la mirada divina que ens recorda una vegada i una altra la responsabilitat ecosocial dels nostres vincles primigenis: abans que individus autosuficients, som cuidadors i germans.

1.3 Orfes?

L'ecologista Jorge Reichmann l'encerta de ple quan designa l'«orfenesa» com un símptoma existencial de la nostra època. L'humanisme antropocèntric ens ha situat fora i per sobre de la natura i d'aquesta manera ha trencat el vincle essencial amb la natura que el relat i la praxi ecològica busca suturar:

Un dels principis fonamentals de l'humanisme per antonomàsia, l'humanisme del Renaixement europeu, era precisament «un redescobriment de la continuïtat (*unity*) dels éssers humans amb la natura»; però molt sovint s'ha afirmat l'humanisme precisament separant l'ésser humà de la natura. L'humanisme descentrat, l'humanisme d'orfenesa, l'humanisme no antropocèntric que necessitem no és el dels éssers humans que se senten fora de la natura i per sobre, sinó molt endins, i van construïnt simbiosi amb ella.⁸

Coincidim en el diagnòstic de Reichmann, encara que ens sembla que la proposta que fa de simbiosi amb la natura no respon satisfactòriament a la radicalitat de la pregunta que llança l'orfenesa; al nostre parer, l'aïllament de l'orfenesa demana que es resolgui en el vincle de la filiació i no en el de la fusió oceànica. Però més enllà de de-

bats terminològics hi ha una coincidència a afirmar que la nova política d'un món orfe demana el concurs de relats vinculants. Necessitem narracions que, com escriu Adela Cortina, ens recordin que els altres són per a nosaltres «carn de la nostra carn i sang de la nostra sang» i que per això precisament estem mútuament «*ob-ligados*».⁹ En l'arrel de la nova semàntica sociopolítica de la vulnerabilitat i la cura, el que ens hi juguem precisament és la capacitat de reconstruir les filiacions vitals que el discurs de la modernitat occidental ha trencat, ignorat i/o diluït. Quin motiu tindriem per afirmar obligacions fraternes en una situació d'orfenesa?, per què hauríem de comportar-nos com germans si no reconeixem la descendència d'un Pare-Mare comú (més enllà de l'expressió religiosa d'aquest vincle essencial)?

Podria passar que el superhome nietzscheà que proclamava la mort del Pare en la seva reivindicació madura de llibertat, acabés vivint sota l'estirp de Caïn, en una societat irresponsable en què un conglomerat informe de superhomes orfes no es necessitessin, ni tampoc es cuidessin. Em sembla que no exagero si dic que los nostres societats neoliberals no s'allunyen gaire d'aquest escenari caïnita.

Una de les aportacions més importants que les religions poden oferir a la configuració d'un nou relat ecosocial és mantenir vives les narracions i les seves tradicions de fraternitat, cura i vulnerabilitat. De la Modernitat hem après que, sense relats de cura, l'únic mite social que es pot construir és el del «contracte»; i no cal dir que «contracte» i «cura» funden vincles socials i pràctiques polítiques divergents.

1.4 Cristianisme: cos i fraternitat

Com podem desenvolupar més endavant, el cristianisme és una de les tradicions religioses que pot contribuir de manera determinant a l'elaboració del nou relat somatopolític de la cura; sempre que, això sí, sigui capaç d'alliberar-se de les lectures essencialistes imposades pel discurs teològic de la modernitat.

El cristianisme estableix dues afirmacions bàsiques sobre la divinitat: Déu s'encarna i Déu és Pare. L'evangeli de Joan omple de «corporalitat històrica» l'encarnació divina quan afirma expressament que el *Logos* es fa *sarx* (Jn 1,14), és a dir: la Paraula es fa «vulnerabilitat» en la seva expressió grega més radical.¹⁰ I pel que fa al model de paternitat amb què Jesús presenta el Iahvè de l'Aliança i Senyor dels exèrcits, crida poderosament l'atenció la masculinitat alternativa respecte del discurs patriarcal de la seva època amb què mostra un *pare* (Abba) sol·lícit que alimenta els seus fillets («donats cada dia el pa que necessitem» Lc 11,1-4) i preocupat de manera obsessivament senil pel benestar d'un fill pròdig (Lc 15,11-32).

L'himne de la carta de Pau als Filipencs insisteix en l'«arrelament corporal» de les cristologies primitives quan afirma que Jesús es despulla de la seva categoria de Déu per assumir la condició d'esclau (Fl 2,5-7). Abans que cristologies essencialistes que determinen la dogmàtica universal d'un Déu Pare, Home i Omnipotent (tots en

majúscula), les teologies del Nou Testament suggereixen «relats corporals» en minúscula d'un Déu pare afectuós, esclau i vulnerable.

Si, com hem anat defensant, cos i fraternitat són dues de les condicions de possibilitat per a la construcció del discurs polític de la cura, el cristianisme es postula com un aliat privilegiat si, insistim, és capaç de recuperar l'arrelament corpori i històric que la reflexió teològica ha transformat en dogmàtica universalista. El Déu fet «pobre home», que caminava pels camins polsosos de Palestina, que tenia set, curava endimoniats i tocava els leprosos acaba esdevenint, per via de la reflexió teològica, en el referent universal d'una «natura humana divinitzada»; i aquella fraternitat construïda al voltant de la precarietat d'un fill pròdig que va dilapidar l'herència vivint com un perdut s'assimilarà acríticament a un igualitarisme modern que s'enorgulleix de no fer distinció entre jueu i grec, lliure i esclau, home i dona (Ga 3,28). Jesucrist, presentat sota el discurs exclusiu d'un Déu encarnat, queda convertit d'aquesta manera en un referent metafísic heroic, portador d'una salvació universal vàlida per a qualsevol temps i lloc, i per a éssers ahistòrics inexistents. La cristologia metafísica acaba presentant Jesús com un home il·lustrat més preocupat per defensar el principi modern de la igualtat que per l'anunci d'un Regne de Déu políticament incorrecte on els darrers passaran a ser primers, i els primers a ser darrers.

2 L'HOME DE VITRUVI (COS PRESCINDIBLE)

L'Home de Vitruvi dibuixat per Leonardo da Vinci vers el 1490 és una de les expressions gràfiques més significatives del procés d'essencialització de l'*home* que estem descrivint en aquestes pàgines. Basant-se en els textos de Vitruvi, arquitecte de l'antiga Roma, da Vinci proposa un model harmònic d'ésser humà perfectament proporcionat; un model d'humanitat que, convé que no ho oblidem, exclou les dones.

La imatge icònica d'un *home* inscrit en els contorns d'un quadrat i d'una circumferència suggereix dues lectures espontànies. La primera accentua el fet de l'aïllament que suposen els límits de les figures geomètriques que l'emmarquen. El dibuix remet d'aquesta manera a la visió renaixentista de l'*home* centrat i centre del món, perspectiva que, segons Gregorio Peces-Barba, és en l'origen del trànsit cap a la Modernitat que construeix els relats de la dignitat i els Drets Humans.¹¹ L'*home* renaixentista sol i aïllat actua com un microcosmos autosuficient que guarda a dins tots els elements que constitueixen l'Univers.

La segona lectura es fixa sobretot en el joc de proporcions que estableix

el model d'*home* ideal, un equilibri geomètric que es presenta amb vocació d'universalitat. El model d'*home* proposat serveix per a qualsevol temps i lloc. Aquest és el gran risc de la universalitat: a mesura que s'elaboren abstraccions generals amb capacitat d'englobar tota la humanitat, acaba per no definir cap ésser humà concret i real. Les filosofies idealistes que fonamenten els nostres mites socials traspassen el límit raonable de la generalització i acaben caient en un universalisme incorpori que defineix un ésser tan perfecte com inexistent.

Els pares del pensament modern elaboraren teories sobre un *home* universal que, en les expressions extremes, segueixen essent vàlides fins i tot

en la hipòtesi que no existís cap ésser humà a la Terra. És el cas de l'epistemologia cartesiana i la moral kantiana. Per a Descartes, *l'a priori* que sustenta el seu dubte metodològic «funciona» fins i tot en absència del cos: «Vaig examinar després atentament el que jo era, i veient que podia fingir que no tenia cap cos i que no hi havia món ni cap lloc on jo em trobés, però no podia fingir, degut a això, que jo no fos, sinó tot el contrari». ¹² Tampoc per a Kant la singularitat de la corporalitat històrica és rellevant per a la conformació del seu sistema moral; i encara més: segons ell, tot el que sigui empíric amenaça amb contaminar una raó universal que antecedeix els subjectes com la legisladora categòrica. ¹³ Joan-Carles Mèlich ho denuncia encertadament: per a Kant «la contingència, les emocions, el cos, la finitud, tot això és nociu per a l'ètica. Encara que al món no existís cap ésser humà, encara que ningú fos moral, l'ètica continuaria essent apodíctica, universalment vàlida i no dependria mai de factors empírics». ¹⁴

2.1 Sense cos no hi ha patiment

Com advertíem més amunt, el problema de la «descorporeïtzació» de *l'home* en favor de postulats universalistes influeix de manera determinant en els sistemes ètics, jurídics i polítics que estructuraven la nostra vida quotidiana. Quan un sistema social es construeix des de la generalitat del «Tot» es fa immune al patiment i, en última instància, a la mort. «La filosofia», diu Reyes Mate, «no ha tingut el valor de mirar de front la mort perquè només s'ha interessat per l'abstracte, per

l'essencial, és a dir, pel Tot i “el Tot no mor”. Qui mor és l'individu, però això no ha interessat a la filosofia». ¹⁵ El pensament occidental s'ha construït d'esquena al patiment, al dolor, a la finitud i a la mort, d'esquena, en definitiva, a la vulnerabilitat. Tant les metafísiques (Kant, Hegel) com les ètiques formals (Habermas, Rawls) extirpen de la història els individus concrets per subsumir-los en un subjecte universal que es planteja la seva consistència última i els seus deures ètics des de la talaia de principis universals o des de les regles d'un joc de neutralitats que no es deixen afectar pel patiment. Davant d'aquesta abstracció idealista, la semàntica somatopolítica de la cura situa la realitat de la vulnerabilitat en el llindar de la definició de l'ésser humà. La ferida de la vulnerabilitat tanca la porta a qualsevol escapisme filosòfic. Allò que en última instància sigui l'ésser humà s'ha de definir mirant de cara la mort (expressió límit de la vulnerabilitat):

I és necessari, que alguna vegada a la vida, l'home surti. Un dia ha d'agafar, ple de recolliment, la preciosa fiola. Ha d'haver-se sentit un cop en la seva temible pobresa, soledat i desinterès del món sencer, i ha d'haver aguantat la mirada al no-res tota una nit. Però la Terra el reclama una altra vegada. Aquella nit no ha de beure tot el suc fosc. Se li ha destinat una altra sortida del pas estret al no-res, que no és la de precipitar-se al buit de l'abisme. L'home no ha d'expulsar de si mateix l'angoixa del que és terrenal: ha de romandre en la por de la mort.

[...] Si la filosofia no volgués tapar-se les orelles per no sentir la humani-

tat angoixada, hauria de partir –i amb consciència– de la idea que el no-res de la mort és alguna cosa, que cada nou no-res de mort és una cosa nova, sempre novament vaporosa, que no s’ha d’apartar ni amb la paraula ni amb el silenci. I en lloc del no-res un i universal que amaga el cap sota l’ala davant del crit d’angoixa de la mort, i que és l’únic que vol la filosofia que precedeix al coneixement u i universal, hauria de tenir el valor d’escollar-lo i no tancar els ulls davant la realitat atroç.¹⁶

2.2 Vitruvi, un home sense germans?

L’autosuficiència de l’Home de Vitruvi fa que ens preguntem quines raons podrien treure’l del seu entotsolament per iniciar el camí cap a la cura de l’altre; perquè, com a microcosmos autosuficient, Vitruvi té dins seu les fonts de la seva moralitat i sociabilitat, sap què ha de fer encara que ningú li ho demani. En aquesta autonomia solipsista resideix l’enorme problema de la debilitat eticopolítica dels nostres sistemes socials actuals. Hem construït institucions morals, jurídiques i polítiques que defineixen i protegeixen marcs tancats de deures i drets individuals de «vitruvis» que afirmen no necessitar-se. Cercles identitaris impermeables a l’alteritat que pateix, que és la que, en última instància, reclama cures.

Admetem per un moment la veracitat de la ficció biopolítica que assegura que tots els éssers humans naixem lliures i iguals en dignitat i drets, i que estem dotats de raó i consciència com afirma solemnement l’article primer de la Declaració Universal de Drets Hu-

mans del 1948. La qüestió rellevant apareix de seguida, només en convertir en interrogant allò que el segon terme de l’enunciat presenta en imperatiu, és a dir: per què el supòsit de néixer lliures implica el deure de comportar-nos fraternalment els uns amb els altres?, per què considerar-nos iguals hauria d’abocar-nos necessàriament a comportar-nos de manera solidària? Sobre aquesta fal·làcia naturalista (la que connecta l’«ésser» amb el «deure») s’ha construït gran part del pensament ètic, jurídic i polític occidental. Un discurs fràgil que comença a mostrar senyals d’esgotament. Les esquerdes que avui amenacen el contracte social sobre el qual s’assenta l’edifici dels nostres Estats del benestar són els efectes visibles d’una fonamentació originàriament deficient. Encara que la tríada revolucionària «llibertat», «igualtat» i «fraternitat» es presenti com un sistema sòlid vinculat i vinculant, els evidents desenvolupaments dels valors de la «llibertat» i la «igualtat» no s’han traduït en unes dosis més grans de «fraternitat», per la senzilla raó que el fonament d’aquesta última no es nodreix de les altres.

És molt urgent
recuperar i construir
relats de vulnerabilitat
per neutralitzar el discurs
neoliberal monocultural.

Per més que Occident s’entesti a fer derivar deures d’una natura humana aparentment objectiva, convé advertir

que l'ètica sorgeix allà on el patiment de l'altre exigeix la meua resposta; allà on es trenquen la circumferència i el quadrat que estableixen les fronteres de la moralitat previsible. La construcció de la política de la cura apareix com a resposta a la pregunta de Déu sobre Abel: On és el teu germà? Un interrogant que un «Vitruvi» educat com a fill únic no pot arribar a sentir.

2.3 El col·lapse de la universalitat

No neguem les fites jurídiques i polítiques assolides pel discurs de la universalitat, la generalització dels drets individuals en són una bona mostra; però no hem d'ignorar la inversió ideològica que s'està produint actualment en el relat dels Drets Humans, una alteració perversa que proclama drets universals

d'éssers humans abstractes com a coartada per violar els drets reals d'individus concrets. Cal que recordem els milers de cadàvers de persones «lliures i iguals en dignitat i drets» que hi ha al fons d'un Mediterrani convertit en fossa comuna?

El mercat neoliberal també troba en el relat de la universalitat una justificació per a les seves pràctiques financeres que teòricament beneficien un subjecte planetari global, mentre ignora els individus concrets que pateixen en pròpia pell els efectes d'una economia depredadora.

És molt urgent recuperar i construir relats de vulnerabilitat per neutralitzar el discurs neoliberal monocultural que, apel·lant als principis solidaris d'un igualitarisme universalista, ignora *de facto* el patiment històric concret d'individus, de pobles i del Planeta.

3 BENJAMINA (COS VULNERABLE)

L'any 2001 un grup de paleoantropòlegs van trobar la volta d'un crani molt fracturat a la Sima de los Huesos dels jaciments d'Atapuerca, el «crani 14». L'any següent van localitzar més fragments que van permetre una reconstrucció gairebé completa d'aquell cap curiosament anòmal. El crani 14 presentava una deformitat que els experts van identificar com a craniosinostosi, una malaltia rara relacionada amb la fusió prematura dels ossos del cap i que, actualment, afecta menys de sis persones per dos-cents mil habitants. *Benjamina*, que és com la van batejar quan es va determinar que aquell crani asimètric era d'una preadolescent, patia una malaltia incompatible, fa mig milió d'anys, amb la vida; en canvi, sorprenentment, era d'una homínida que havia sobreviscut força temps.

La pregunta que l'equip d'Ana Gracia i Juan Luis Arsuaga es van plantejar immediatament és si un individu així podria haver sobreviscut pels seus mitjans en un grup nòmada de caçadors recol·lectors. La resposta, òbviamment, era no; si *Benjamina* va sobreviure fins a la preadolescència és perquè el grup en va tenir cura: la van alimentar, la van traslladar d'un lloc a l'altre, li van oferir recer i abrigo, etc. El cas de *Benjamina* no és únic a Atapuerca: *Miguelón*, un homínid que va morir al voltant dels trenta-cinc anys, patia una infecció dental que li devia impedir menjar

llevat que algú li mastegés l'aliment; o *Elvis*, un individu amb una patologia degenerativa de maluc que segur que no li permetia caçar, caminar distàncies llargues o fins i tot estar-se dret, i que, sorprenentment, va morir ancià cap als quaranta-cinc anys.

Benjamina, *Miguelón* i *Elvis* són l'evidència palpable del vincle compassiu de la nostra natura humana; una mostra que la interdependència i la cura ens defineixen com a espècie. La nostra humanitat s'edifica sobre la vulnerabilitat, el primer «contracte social» és un «pacte de cures». Si això és

així, tornem a preguntar-nos: per què la vulnerabilitat, la interdependència, la compassió i la cura no formen part dels nostres mites fundacionals?, per què hem decidit definir-nos com a éssers autònoms abans que com a vulnerables?, per què la ficció de l'autonomia enfosqueix la veritat universal de la vulnerabilitat?

Per què escollim
continuar construint
les nostres ficcions
sociopolítiques sobre
necropolítiques defensives
i no sobre biopolítiques
de cura?

No soc ingenu, no pretenc dibuixar un paradís idíl·lic d'homínids compassius regits exclusivament pel principi de la cura, no busco reeditar el mite del «bon salvatge», la paleoantropologia també aporta exemples d'agressions, canibalisme i violentes aliances defensives; però és lícit preguntar-se –i sorprendre's– pel biaix en la selecció dels relats que funden els nostres mites socials: per què escollim continuar construint les nostres ficcions sociopolítiques sobre necropolítiques defensives i no sobre biopolítiques de cura?

3.1 Construint la política de la cura: relats i pràctiques

Tota praxi política se sustenta sobre un relat de sentit: principis filosòfics, epistemològics, ètics, culturals, etc.,

que conformen un conglomerat d'evencions inqüestionables sobre les quals construïm les nostres institucions socials, jurídiques i polítiques. És el que Edgar Morin anomena *noosfera*,¹⁷ l'atmosfera de creences que ens envolta i que dona sentit al món. Doncs bé, si volem que la cura formi part dels elements que configuren la pràctica política, és fonamental que el relat de la vulnerabilitat s'endinsi com un cavall de Troia a la *noosfera* en què es teixeixen les nostres creences socials. La vulnerabilitat, la cura o la interdependència no són matisos, crides d'atenció o sensibilitats a afegir a una pràctica política socialment acceptada. La cura no ve a adjectivar substantius ja establerts (drets, justícia, democràcia, igualtat...), vol ocupar el lloc central, ressignificar la cultura social i transformar la política. La cura es vol introduir en el cor mateix de la democràcia per transformar-la des de dins. Coincidim amb Joan C. Tronto que ha arribat el moment que la cura entri en la configuració de la ciutadania democràtica: «[...] la inclusió de les cures en les activitats, els interessos i la vida dels ciutadans democràtics representa veritablement la pròxima frontera (i potser l'última) a travessar per la teoria de la democràcia».¹⁸ Proposem substituir el «paradigma de Vitruvi» pel «paradigma de Benjamina», trencar el relat hegemònic de l'autosuficiència i recuperar els relats perifèrics de la interdependència. Plantegem definir-nos i articular-nos socialment i políticament des del cos vulnerable i dependent de Benjamina i no des de l'esperit pur i irresponsable de Vitruvi.

En un relat encara en gestació és important alimentar el camp semàntic

que hi dona contingut. Amb el desig de contribuir a rearmar de significat la política de la cura, proposo transitar per uns quants dels significants polítics que s'amaguen darrere del concepte de vulnerabilitat.

3.2 Som vulnerables

La vulnerabilitat no és un accident, res que li passi de tant en tant a un ésser autosuficient i immune. Encara que en determinades circumstàncies vitals prenguem especial consciència de la nostra fragilitat, el cert és que sempre i en cada moment de la vida a tots ens travessa una xarxa oculta de relacions d'interdependència i cura que ens recorden una vegada i una altra la nostra vulnerabilitat constitutiva. Podem discutir sobre si tots naixem lliures i iguals, si tenim una natura comuna com a espècie humana, o sobre el significat real d'una dignitat universalment compartida, però el que és indubtable és que tots els éssers vivents som vulnerables:

Es pot discutir, i de fet es discuteix filosòficament, si l'ésser humà gaudeix d'una dignitat especial en el conjunt de la natura. Es discuteix si el seu lloc preminent en el conjunt del cosmos és verídic o una simple reivindicació gremial, però allò que no entra en el terreny de la discussió és la seva vulnerabilitat radical. El que ens uneix als éssers humans, més enllà de les nostres evidents diferències, és la vulnerabilitat.¹⁹

La vulnerabilitat, com diu Judith Butler, és una condició que no pot ser ignorada, superada ni revertida:

[...] des del principi, fins i tot abans de la individuació mateixa i en virtut de la nostra experiència corporal, ens lliuren a altres: això ens fa vulnerables a la violència però també a tot un altre seguit de contactes, contactes que van des de l'erradicació del nostre ésser en un extrem, fins al sosteniment físic de les nostres vides en l'altre extrem.

No podem «rectificar» aquesta situació. I no podem recuperar la font d'aquesta vulnerabilitat perquè precedeix la formació del «jo». No podem competir d'una forma precisa amb aquesta condició d'estar al descobert des del principi, dependents d'aquells que no coneixem. Venim al món ignorants i dependents i, fins a cert punt, ens quedem així.²⁰

Una societat fundada sobre la ficció que som autors de nosaltres mateixos i propietaris absoluts de les nostres idees, obres i vides, es resistirà a acceptar la vulnerabilitat com a clau de volta sobre la qual construir polítiques que es consideraran febles. Però davant d'aquesta prevenció convé advertir que edificar qualsevol institució social d'esquena a la nostra fràgil condició humana és condemnar-se a fonamentar-les sobre arenes movedisses; de fet, la «societat líquida» actual braceja entre el fang d'antiga pols autosuficient.

3.3 Vulnerabilitat i interdependència ecosocial

Dir vulnerabilitat és dir interdependència i, per tant, relació. Definir l'ésser humà com a vulnerable és reconèixer-lo com a dialògic davant del «monologisme» de l'individualisme

autosuficient. Si el paradigma de l'autonomia «funcionava» fins i tot sense éssers humans, el de la vulnerabilitat només té sentit des de l'afirmació radical de la sociabilitat. Fent al·lusió al pensament de Judith Butler sobre la vulnerabilitat, Joan-Carles Mèlich insisteix en el caràcter social de la nostra corporalitat: «La pell, la carn, els sentits, la memòria, el desig, tot això ens exposa, ens treu de nosaltres mateixos i ens posa davant de l'altre. Per això el cos no és del tot nostre, no és res privat sinó públic. La meua vida no és completament meua. Venim al món necessitats d'una hospitalitat, i aquesta condició vulnerable no es pot eludir, no pot ser superada».²¹

Edificar qualsevol institució social d'esquena a la nostra fràgil condició humana és condemnar-se a fonamentar-les sobre arenes movedisses.

La sociabilitat inherent a la nostra condició vulnerable es declina en humà com a responsabilitat. Levinas és l'autor que expressa amb més força la condició responsiva de la persona; no naixem lliures i iguals, naixem responsables, apressats per la crida de l'Altre que pateix. La pregunta divina pel benestar del germà, de tots els germans, nia dins de cadascú com una crida que interpel·la:

La vulnerabilitat és l'obsessió per l'altre o l'aproximació de l'altre. És *per a*

l'altre des de darrere de l'*altre* de l'excitant (l'estímul). Aproximació que no es redueix ni a la representació de l'altre, ni a la consciència de la proximitat. Patir per l'altre és tenir-ne cura, suportar-lo, posar-se al seu lloc, consumir-se per ell. Tot amor o tot odi del pròxim com a actitud, reflecteix, suposa aquesta vulnerabilitat prèvia: misericòrdia, «commoció de les entranyes». Des de la sensibilitat, el subjecte és *per a l'altre*: substitució, responsabilitat, expiació. Però responsabilitat que no he assumit en cap moment, en cap present. Res és més passiu que aquest enjudiciament anterior a la meua llibertat, que aquest enjudiciament preoriginal, que aquesta franquesa. Passivitat del que és vulnerable, condició (o incondició) pel la qual l'ésser es mostra creatura.²²

Som éssers vulnerables cridats a respondre a la crida de cura de la vulnerabilitat d'altres; un «Altre» que avui és planetari. Amb tota la intencionalitat, unes ratlles més amunt he afirmat que tots els éssers vius som vulnerables, per trencar conscientment la frontera de l'humà i situar-me en un paradigma holístic en què animals i ecosistemes també reclamen reconeixement i cures. La vulnerabilitat ens confedera per a un fi comú a tots els vivents (humans i no humans) en l'horitzó de «comunitats multiespècie» que ens obliguen a desconstruir el concepte que tenim d'ésser-en-el-món. La semàntica de la vulnerabilitat remet a un paradigma holocèntric que anteposa el nosaltres-vinculat al jo-autònom de la modernitat.

Avançar cap a una civilització d'Holos no és només una opció, és un impera-

tiu de supervivència. Per fortuna no és impossible, ni tampoc inaudit. El tipus de canvi que implica forma part de l'evolució de les societats humanes, una evolució que va començar amb les civilitzacions mítiques de l'Edat de Pedra, va continuar amb les civilitzacions teocràtiques i els imperis arcaics i va passar a les civilitzacions humanes basades en la raó iniciades pels antics grecs. Ara el regnat del Logos està arribant a la seva fi: la racionalitat a curt termini que hi ha darrere de la forma de civilització dominant actualment fa més escalfor que llum, té més conseqüències negatives socials, econòmiques i ecològiques que resultats positius i humanament desitjables.

Ha arribat l'hora d'un canvi més: passar d'una civilització de Logos a una d'Holos.²³

3.4 Vulnerabilitat: cossos ferits i singulars

La política de la cura és somatopolítica, es construeix sobre els cossos singulars i, més específicament, sobre cossos sempre vulnerables. És el cos «ferit» de Benjamina el que desencadena la dinàmica ètica que desemboca en l'acció política de la cura. I no per una acció benvolent asimètrica que es complau en la deficiència de l'altre sinó per una decisió igualitària que es reconeix en la vulnerabilitat compartida. És cert que hi ha vides sotmeses a un nivell de vulnerabilitat extrem i, en aquest sentit, necessitades d'una cura més gran (Isabell Lorey distingeix entre *precariousness* com a vulnerabilitat compartida, i *precarity* com a distribució política desigual de la vulnerabili-

tat²⁴), però sense negar l'atenció diferencial a aquestes situacions d'especial precarietat, el que la somatopolítica afirma és que tots els cossos tenen cicatrius, que el cos idealitzat de Vitruvi no existeix; que, encara que la nostra natura utòpica projecti contínuament models ideals de vida, no hauríem de construir la convivència sobre els relats d'herois immortals.

No hem sigut mai herois, perquè els herois no habiten la *polis*. Per ser ciutadà/ana cal renunciar a l'autosuficiència, reconèixer-nos en la singularitat del cos i assumir la condició mortal. Aquesta és la decisió a què, a parer de Javier Gomá, s'enfronten els herois clàssics. Aquil·les, el fill de la deessa Tetis, va haver de triar entre formar part de la polis humana assumint la vulnerabilitat, o mantenir la immortalitat vivint en el gineceu on el va amagar la seva mare.

Ser ciutadà de la polis és ser mortal, perquè per entrar a la ciutat hem de renunciar a la pròpia autodivinització. Però, paradoxalment, quan ho fem, trobem en el món finit la nostra autèntica individualitat. Així ho mostra el mite per tal com Aquil·les –ell, el descendent de Zeus, fill de la deessa Tetis– primer va haver d'aprendre a morir, no desitjar morir però sí néixer a la mortalitat social, com a requisit previ imprescindible per arribar a ser l'heroi que és. I l'heroi deixa un exemple després de la seva mort que la ciutat beneeix.²⁵

A diferència de l'aura autosuficient dels herois, «la peculiar bellesa de la condició humana rau justament en la seva fragilitat i en la seva vulnerabilitat. Som els fills del temps. Naixem

i morim en la provisionalitat, en la insuficiència i en la insatisfacció».²⁶ Si aquesta és la nostra condició, per què no comencem a construir una *polis* a la mida de ciutadans fràgils i vulnerables?

3.5 Vulnerabilitat i autonomia

Definir-nos com a éssers vulnerables no implica renunciar a l'autonomia. Al contrari que els animals –i sense negar la singularitat de cada un dels membres de les diverses espècies–, els éssers humans no estem determinats a reproduir rutines instintives o reaccions defensives de supervivència, el nostre camp de decisió és infinitament més ampli. Hi ha tants horitzons vitals com individus. La plasticitat de poder «construir-nos» ens configura com a éssers autònoms amb capacitat de projectar les nostres pròpies finalitats vitals. Una projecció cap a l'autonomia que es farà sempre des de la nostra vulnerabilitat constitutiva. «L'autonomia», diu Lydia Feito, «és una tasca, és alguna cosa que cal guanyar. Hem d'arribar a ser autònoms precisament perquè som vulnerables; i el nostre horitzó, el nostre objectiu, és la cerca d'aquesta autonomia. La vulnerabilitat antropològica, intrínseca, és aleshores no només una afirmació de la nostra impotència o debilitat sinó –al contrari– una constatació de la vida com a quefer, com alguna cosa per construir, des de la nostra radical finitud».²⁷ Arribar a ser allò que desitgem des d'allò que som és l'itinerari vital de qualsevol vida humana, i el «des d'allò que som» també s'anomena vulnerabilitat.

L'autonomia, la independència o l'autosuficiència no són punts de par-

tida sinó horitzons d'arribada. És en aquesta dualitat d'éssers vulnerables que aspirem a ser autònoms on s'estableix la necessària relació entre tots dos termes. En la seva proposta de ciutadania cordial, Adela Cortina reconeix que el *telos* humà d'una vida orientada per fins morals universalitzables constitueix una meta final que parteix de la dada inqüestionable de la vulnerabilitat:

No existeix la independència, que ha estat el sant i senya de les teories atomistes, sinó la interdependència dels iguals. Les persones, *vulnerables de fet i autònomes en projecte*, es necessiten mútuament en el si de la ciutat per conquerir-ne el govern.²⁸

La vulnerabilitat té una preemiència estructural sobre l'autonomia. L'autonomia no posa remei o supera la carència d'una vulnerabilitat inicial; no es tracta del fet que si arribem a ser autònoms (si fos possible) deixarem de ser vulnerables. La vulnerabilitat és present i acompanya tots i cadascun dels moments maduratius d'una autonomia sempre en procés, no deixem mai de ser vulnerables.

A diferència de l'aura autosuficient dels herois, la peculiar bellesa de la condició humana rau justament en la seva fragilitat i en la seva vulnerabilitat.

La vulnerabilitat posa l'autonomia al seu lloc: la desplaça de l'àmbit de la natura, que pretén dictar el que som, i la porta cap a l'horitzó de l'ètica que expressa utòpicament el que hauríem de ser. Una translació que segons Paul Ricoeur les situa a totes dues en el terreny de la paradoxa:

És el mateix ésser humà qui és alhora autònom i vulnerable sota dos punts de vista diferents. I, encara més, no prou satisfets oposant-se, tots dos termes es componen entre si: l'autonomia és la d'un ésser fràgil, vulnerable. I la fragilitat no seria més que una patologia, si no fos la fragilitat d'un ésser cridat a arribar a ser autònom, perquè d'una certa manera ho ha sigut sempre. Vet aquí la dificultat amb què hem de confrontar-nos.²⁹

3.6 La «somatopolítica» del Regne de Déu

Ho hem anticipat al començament del quadern, el cristianisme pot ser un aliat privilegiat en la construcció d'un nou paradigma polític de la cura si és capaç de posar en valor els seus relats de vulnerabilitat. Proposo unes quantes pistes intuïtives que apunten cap a desenvolupaments futurs.

Prostitutes, endimoniats, leprosos, coixos, cecs, famèlics..., els evangelis presenten un mosaic infinit de cossos vulnerats i vulnerables. En íntima relació amb aquests cossos, en el Nou Testament també trobem una nodrida col·lecció de pràctiques de cura, relats de filiació i experiències de fraternitat. Relats i pràctiques que articulen el prototipus d'una política de la cura tan

innovadora com desconcertant. Des de la perspectiva d'aquest quadern no és gens forassenyat referir-se al Regne de Déu com una concreció real del que anem anomenant somatopolítica de la cura. La comunitat carismàtico-política reunida al voltant de Jesús va ser una amalgama de cossos dissidents declarats impurs pel discurs hegemònic oficial, cossos vinculats per la filiació comuna a un *Abba* cuidador i generadora de pràctiques fraternes igualitàries basades en el servei. Una comunitat en què Benjamina no només hauria sobreviscut sinó que, atenant la seva especial precarietat, hi hauria ocupat el lloc d'honor.

La vulnerabilitat té una preeminència estructural sobre l'autonomia.

Tot i el seu potencial politicoteològic, els relats i les praxis de cura evangèlica van ser arraconats molt aviat en favor d'interpretacions salvífico-terapèutiques. Efectivament, la transmissió teològica dels continguts d'aquella comunitat somatopolítica primitiva no va aguantar gaire temps la mirada del patiment i va convertir els cossos vulnerables en mera ocasió per al «lluïment» del poder diví. Els cossos impurs van ser privats del seu potencial polític vinculant per inscriure'ls en el relat uniformador d'un poder salvífico-resolutiu. El que calia transmetre a les següents generacions de cristians eren relats d'exprostitutes, exleprosos, eximpurs, persones que havien estat alliberades de la seva condició de vul-

nerabilitat per un Jesús poderós dibuixat amb la forma dels herois clàssics immortals. Per tal que el relat cristià de la vulnerabilitat, la filiació i la fraternitat pugui contribuir al paradigma emergent de la cura li cal desconstruir la teologia dels principis universals i recuperar els relats dels cossos silenciats. La construcció de la política de la cura ha de rescatar els relats somatopolítics que el discurs teològic heroic i heteropatriarcal ha amagat; afortunadament, algunes teologies feministes crítiques s'hi estan posant.

La relectura somatopolítica dels evangelis és especialment necessària quan ens acostem als relats protagonitzats per dones. No poques interpretacions teològiques esbiaixades consenten incloure-les en la dinàmica del Regne a costa de desposseir-les dels cossos: el grup de dones que seguia Jesús, «afortunadament», havien estat curades d'esperits malignes i de malalties (cf. Lc 8,1-3). Per què aquest entestament a ressaltar la purificació dels cossos femenins? ¿No seria també una Bona Notícia l'existència d'una sororitat construïda al voltant de Jesús en què un grup de dones desafiaven orgulloses la impuresa social imposada? ¿El repte somatopolític de cossos impurs vinculats en igualtat de condicions amb deixebles homes no és igual o més disruptiu que el poder diví d'expulsar mals esperits?

Una altra mostra de recuperació dels cossos femenins en el relat teològic l'ofereix la matemàtica i filòsofa Esther M. Pericás. Amb el suport de reconeguts estudis exegetics, defensa una interpretació trasbalsadora de l'episodi en què una pecadora pública renta els peus a Jesús amb els cabells

davant la mirada atònita del fariseu Simó (Lc 7,36-50). Segons aquesta interpretació, l'evangelista Lluc, incòmode amb la tradició rebuda que explica la trobada escandalosa entre una prostituta que dispensa, amb un cert erotisme, moltes atencions a Jesús, i un Jesús que es deixa complimentar sense mostrar cap senyal de crítica, transforma l'esdeveniment en un relat de penediment afegint unes «llàgrimes» que no hi eren en l'original (versicles 38 i 44).³⁰ Sense els motius del plor, del penediment i del perdó, aquest relat primitiu resultava excessivament carnal i políticament incorrecte per a l'evangelista.

La relectura somatopolítica
dels evangelis és
especialment necessària
quan ens acostem als relats
protagonitzats per dones.

¿Però no podria ser que fos precisament aquí, en la incorrecció política d'una trobada incondicional i sense prejudicis entre el Messies dels jueus i una prostituta agraïda, on rau el germen de l'alternativa somatopolítica del Regne de Déu? La somatopolítica desconcerta quan afirma que els publicans i les prostitutes passen al davant en el camí cap al Regne de Déu (Mt 21,31). La política imperial domestica la provocació traduint-la a favor seu: «els "publicans convertits" i les "prostitutes penedides" es posen al capdavant en el Regne»; però aquesta lectura apocada mena a una altra política i temo molt

que a un altre regne. No es tracta aquí de negar la força de transformació que la trobada amb Jesús va suposar per a les seves vides sinó de deixar clar que la seva conversió no era una condició per seguir Jesús, al contrari: més aviat una conseqüència.

La somatopolítica
desconcerta quan afirma
que els publicans i les
prostitutes passen al
davant en el camí cap
al Regne de Déu.

La relectura somatopolítica dels evangelis trenca amb les interpretacions inclusives i les determinacions normatives. Des de la perspectiva de la política de la cura, els relats evangèlics no apuntalen l'*statu quo* polític imperant, ans es presenten com a esquerdes que inauguren noves hermenèutiques, noves pràctiques i nous espais polítics habitables. La lectura terapèutic-normativa del passatge d'aquell leprós que Jesús va guarir, i a qui va manar que anés a presentar-se al sacerdot i lliurar l'ofrena prescrita per Moisès perquè en quedés constància (Mt 8,1-3), posa en valor el poder sanador de Jesús i la deriva inclusiva d'un exleprós que, un cop curat, pot reincorporar-se al sistema normatiu que prèviament l'havia exclòs. ¿Però aquesta interpretació no acaba justificant el sistema politicoreligiós excloent? En la interpretació somatopolítica, el testimoni de l'ofrena que l'exleprós posa davant del sacerdot no funciona com una clau que

obre la porta per a la reintegració de l'expulsat sinó com a prova que, en un altre lloc i amb unes altres pràctiques, el seu cos queda reconegut i integrat en una comunitat no excloent. L'ofrena testimonia l'existència d'una alternativa política no regida pel discurs i les pràctiques del Temple. ¿Quin motiu tindria per tornar al recer normatiu del relat hegemònic pur-impur algú que ha gaudit de la narració alliberadora d'una praxi de cura incloent i simètrica (no oblidem que Jesús «toca» leprosos, de manera que participa de la seva impuresa)? Per què no podem imaginar una comunitat de cossos vulnerables amb capacitat de generar relats i coneixements subalterns a l'epistemologia imperial existent?

Vitruvi va donar tota mena d'excuses per no haver d'anar al banquet. Aleshores, l'amfitrió, indignat, va manar a tothom que portés les Benjamines pobres, invàlides, cegues i coixes que pidolaven cura i atenció per places i carrers (cf. Lc 14,16-24). Enlloc diu que aquelles Benjamines convidades haguessin de deixar a la porta del menjador la pobresa, la invalidesa, la ceguesa o la coixesa. Fins ara se'ns ha explicat el text al·ludint a l'estupidesa dels rics, a la magnanimitat de l'amfitrió, a la disponibilitat dels invitats, o al caràcter al·legòric que veu en els invitats gentils i pagans no jueus. Totes aquestes lectures tenen la seva raó i fonament; però, ¿no és hora ja d'inaugurar una lectura somatopolítica que posi en valor l'heretgia alternativa que generen cossos vulnerables compartint menjar, relats i somnis asseguts al voltant de la taula del Regne?

Cossos dissidents asseguts com a comensals de ple dret a la taula del

Regne expressen i anticipen performativament una realitat salvífica ja operativa. Com afirma Judith Butler:

Abans de tot, veiem que té importància que els cossos s'apleguin, i que posin en joc significants polítics més enllà del discurs, tant de l'oral com de l'escrit. En tota la seva extensió, les accions corporeïtzades tenen significats diferents que, en sentit estricte, no són discursius ni prediscursius. Dit d'una altra manera, aquestes formes de reunió ja són significants abans (i a part) de les reclamacions que plantegin. Les concentracions silencioses, fins i tot les vetlles o els funerals, sovint signifiquen més que el simple relat escrit o oral dels motius pels quals es van convocar.³¹

3.7 Els temps lents de la cura

Acabem aquesta breu aproximació somatopolítica als evangelis comentant l'oposició dels tempos pausats de la cura amb la urgència resolutiva de la teologia clàssica. No tenim res a dir de la tasca teològico-política que proposa fer «baixar de la creu els pobles crucificats», la precarietat no és un estat que hàgim de sacralitzar o naturalitzar sinó una situació injusta que cal combatre al més aviat possible; però, dit això, la política de la cura reivindica el valor salvífico-revolucionari de les mediacions lentes de la cura. Tan eficaç és –en un horitzó teològic i polític– la decisió resolutiva de Josep d'Arimatea fent que baixessin de la creu el cadàver de Jesús i donant-li sepultura (Mt 27,57-60), com l'acompanyament silenciosos que van fer algunes dones durant l'agonia, estant-se al seu costat, al

peu de la creu (Jn 19,25). També l'acte «inútil» de cuidar un cadàver embalsamant-lo amb aromes forma part del relat sorprenent de la resurrecció (Lc 24,1).

Les pràctiques polítiques de cura segueixen el compàs del ritme d'acompanyament. L'heroi salvífic cura màgicament les lesions de l'home apallissat a la vora del camí, el samarità fa servir les mediacions pausades de la cura: amorosir-li les ferides amb oli i vi, embenar-les-hi, pujar-lo a la seva pròpia cavalcadura, dur-lo a un hostal, pagar dos denaris a l'hostaler perquè en continuïn tenint cura (Lc 10,34-35). L'heroi té el poder de combatre la fam de manera instantània, però la somatopolítica de la cura venç la temptació de convertir les pedres en pa (Mt 4,3), i demana que cadascú comparteixi el que té, encara que siguin només cinc pans i dos peixos (Mt 14,17); el ritme de compartir és també cadència de cura.

La política de la cura
reivindica el valor
salvífico-revolucionari
de les mediacions lentes
de la cura.

Els sofàs d'escai dels hospitals són testimonis muts dels milers de nits sense dormir i els milions d'hores de cures que moltes persones, sobretot dones, dediquen als seus éssers estimats més vulnerables. Hores que no computen en la caixa enregistradora del mercat neoliberal, però que en la somatopolí-

tica de la cura es reivindiquen com una plusvàlua revolucionària a tenir molt en compte.

No es tracta de contraposar eficàcia i cura. No estem proposant un replegament assistencialista que renegui de les ineludibles lluites estructurals contra vulnerabilitats inacceptables. Només intentem rescatar de l'oblit les pràctiques revolucionàries de cura que el discurs eficacista de Vitruvi ha anat menystenint considerant-les irrellevants.

3.8 Vulnerables del món, uniu-vos!

El papa Francesc denuncia que en la societat del descart els exclosos no són explotats sinó rebutjats, sobrants.³² Hi ha vides tan precàries que no «serveixen» ni per ser explotades. Cossos invisibles i inservibles que deambulen pels marges del reconeixement social i que no aspiren a convertir-se en subjectes polítics de cap revolta. Són el lumpen, els pobres de solemnitat menyspreats fins i tot pel marxisme clàssic (no convé oblidar que fins i tot els proletaris tenien el seu poder de classe; justament aquell poder era el que els configurava com a subjectes polítics revolucionaris). Quina revolució podran anunciar

subjectes que només disposen de l'aval polític dels seus cossos impotents?

¿La vulnerabilitat és només el lloc precari del crit que implora l'auxili de l'heroi, o el teixit somatopolític on es comença a gestar una esperança nova? ¿Només el poder de l'individualisme autosuficient és capaç de construir la política? ¿No és possible pensar i edificar la *polis* des de la «impotència» dels cossos vulnerables? Paul B. Preciado, dissident de gènere que ha fet del seu cos bandera política, crida a una Internacional somatopolítica que treni cossos vulnerables capaços de descolonitzar el món i transformar la «Terrapolítica». Potser avui la proposta que fa no és més que un al·legat provocador, però en les profunditats de la seva convocatòria es percep l'eco d'una nova política de la vulnerabilitat i la cura que ja es va gestant en els marges de la política imperial.³³

Només intentem rescatar de l'oblit les pràctiques revolucionàries de cura que el discurs eficacista ha anat menystenint considerant-les irrellevants.

1. NUSSBAUM, Martha C. (2013). *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y «ciudadanía mundial»*, Barcelona: Paidós, p. 168.
2. Llevat que indiqui el contrari, parlaré d'home en la seva accepció més restrictiva de mascle, blanc, amb diners, adult i heterosexual.
3. Cfr. ESPOSITO, Roberto (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires: Amorrortu, p. 9.
4. SANTOS, Boaventura de Sousa (2002). «Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos», *El otro derecho*, núm. 28, Bogotá: ILSA, p. 68-69.
5. BENHABIB, Seyla (1992). «Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral», *Isegoría*, núm. 6, p. 49-50.
6. MATE, Reyes (2018). *El tiempo, tribunal de la historia*, Madrid: Trotta, p. 146.
7. PAPA FRANCESC, Encíclica *Laudato si'*, n.º 67.
8. REICHMANN, Jorge (2018). «Ecohumanisme en el segle de la gran prova» a Jorge REICHMANN *et al.*, *Despertem! Propostes per a un humanisme descentrat*, Barcelona: Cristianisme i Justícia, Quaderns núm. 209, p. 11.
9. CORTINA, Adela (2005). *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, Madrid: Trotta, p. 171.
10. Les versions androcèntriques que tradueixen *sarx* per 'home': «el Verb es va fer home», s'acostarien més al sentit original si diguessin «el Verb es va fer *pobre* home». L'himne encarnatori de la carta als Filipencs apunta en el mateix sentit quan afirma que: Crist Jesús se desprèn de la seva condició divina prenent la condició d'esclau. (cf. Fl 2,6-7)
11. PECES-BARBA, Gregorio (2003). *La dignidad de la persona desde la Filosofía del Derecho*, Madrid: Dykinson, p. 21.
12. DESCARTES, René (1980). *Discurso del método*, Madrid: Espasa Calpe, p. 62.
13. KANT, Immanuel (1984). *Fonamentació de la metafísica dels costums*, Laia: Barcelona, p. 60-61. «[...] jo em limito aquí a preguntar si la naturalesa de la ciència no exigeix de separar sempre acuradament la part empírica de la part racional, de col·locar al davant de la Física pròpiament dita (empírica) una Metafísica de la natura, i al davant de l'Antropologia pràctica una Metafísica dels costums, les quals haurien de ser acuradament alliberades de tot element empíric. [...] Tothom ha d'admetre que una llei, si ha de tenir una validesa des del punt de vista moral, és a dir, com a fonament d'una obligació, ha d'implicar una necessitat absoluta; que el manament "No has de mentir" no val només per als homes mentre que d'altres éssers racionals podrien no fer-ne cas, i així pel que fa a totes les altres lleis morals pròpiament dites. Per tant, tothom ha d'admetre que el fonament de l'obligació aquí no ha de ser pas cercat en la naturalesa de l'home ni en les circumstàncies que concorren en el món en què ell està establert, sinó a priori només en els conceptes de la raó pura; que qualsevol altra prescripció que es fonamenti en principis de la simple experiència, fins i tot una prescripció en cert sentit universal, mentre es basi en una mínima part en fonaments empírics, tal vegada només per un motiu, pot ser anomenada certament una regla pràctica, però mai una llei moral».
14. MÈLICH, Joan-Carles (2010). *Ètica de la compaixió*, Barcelona: Herder, p. 143.
15. MATE, Reyes, *La piedra desechada*, Madrid: Trotta, p. 29.
16. ROSENZWEIG, Franz (1997). *La estrella de la redención*, Salamanca: Sígueme, p. 44-45.
17. Cf. MORIN, Edgar (1998). *El Método IV. Las ideas*, Madrid: Cátedra, p. 117: «Recordem que vivim en un univers de signes, símbols,

missatges, figuracions, imatges, idees, que ens designen coses, estats de fet, fenòmens, problemes, però que, per això mateix, són els mediadors en les relacions dels homes entre ells, amb la societat, amb el món. En aquest sentit, la noosfera és present en tota visió, concepció, transacció entre cada subjecte humà amb el món extern, amb els altres subjectes humans i, en fi, amb ell mateix. És cert que la noosfera té una entrada subjectiva, una funció intersubjectiva, una missió transsubjectiva, però és un constituent objectiu de la realitat.

Aquesta esfera és com un mitjà, en el sentit mediador del terme, que s'interposa entre nosaltres i el món exterior per fer que ens hi comuniquem. És el mitjà conductor del coneixement humà. A més, ens envolta com una atmosfera pròpiament antroposocial. De la mateixa manera que les plantes han produït l'oxigen de l'atmosfera, indispensable a partir d'aquest moment per a la vida terrestre, igualment les cultures humanes han produït símbols, idees, mites que s'han tornat indispensables per a les nostres vides socials. Els símbols, les idees i els mites han creat un univers en el qual habiten els nostres esperits».

18. Citat a MARTÍN-PALOMO, María Teresa (2010). «Autonomía, dependencia y vulnerabilidad en la construcción de la ciudadanía», *Zerbitzuan*, n.º 48, Abendua, p. 63.
19. TORRALBA, Francesc (2002). *Ética del cuidar. Fundamentos, contextos y problemas*. Madrid: Institut Borja de Bioètica – Fundació Mapfre Medicina, p. 247.
20. BUTLER, Judith (2006). *Deshacer el género*, Barcelona: Paidós, p. 43-44.
21. MÈLICH, Joan-Carles (2014), «La condició vulnerable (Una lectura de Emmanuel Levinas, Judith Butler y Adriana Cavarero)», *Ars Brevis*, Barcelona: Càtedra Ramon Llull Blanquerna, p. 324.
22. LEVINAS, Emmanuel (2006). *Humanismo del otro hombre*, Mèxic: Siglo XXI, p. 124-125.
23. LASLOZ, Hervin (2013). *El cambio cuántico. Cómo el nuevo paradigma científico puede transformar la sociedad*, Barcelona: Kairós, p. 105.
24. Cf. LOREY, Isabell (2016). *Estado de inseguridad*, Madrid: Traficantes de sueños.
25. GOMÀ LANZÓN, Javier (2007). *Aquiles en el Gineceo o Aprender a ser mortal*, Madrid: Taurus, 2007, p. 66.
26. MÈLICH, Joan-Carles (2012). *Filosofia de la finitud*, Barcelona: Herder, p. 24.
27. FEITO, Lydia (2017). «Construyendo la compasión», a GRACIA, Diego (coord.), *Ética y ciudadanía. II. Deliberando sobre valores*, Madrid: Fundación Xavier Zubiri, PPC, Fundación SM, p. 71.
28. CORTINA, Adela (2010). *Justicia cordial*, Madrid: Trotta, p. 63 (les cursives són meves).
29. RICOEUR, Paul (2008). *Lo justo II. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*, Madrid: Trotta.
30. MIQUEL PERICÁS, Esther (2007). «Jesús y las prostitutas», a MIQUEL PERICÁS, Esther (coord.), *Ellas os guiarán al reino de Dios*, Revista Bíblica, núm. 54, Estella: Verbo Divino, p. 35-43.
31. BUTLER, Judith (2017). *Cuerpos aliados y lucha política: hacia una teoría performativa de la asamblea*, Barcelona: Paidós, p. 15.
32. PAPA Francesc, *Evangelii Gaudium*, 53.
33. PRECIADO, Paul B. (2019). *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce*, Madrid: Anagrama, p. 42-43.

QÜESTIONS PER A LA REFLEXIÓ

1. Consideres que el paradigma de l'autosuficiència està esgotat? Com ho argumentaries?
2. Diu l'autor: «Una de les més grans aportacions que les religions poden oferir a la configuració d'un nou relat ecosocial és mantenir vives les seves narracions i les seves tradicions de fraternitat, cures i vulnerabilitat». En quines narracions i tradicions religioses podem trobar avui aquest nou relat? Quins aspectes del cristianisme hi poden ajudar?
3. De quina forma la “descorporeització” (prescindir del cos) i la “universalitat” han configurat les nostres societats i la nostra manera de viure?
4. Diu l'autor: «Sempre i en tots els moments de la nostra vida estem travessats per una xarxa oculta de relacions d'interdependència i cures que ens recorden una i altra vegada la nostra vulnerabilitat constitutiva». En quins moments de la teva vida has tingut especial consciència d'això? Quins sentiments desperta en tu aquesta consciència de vulnerabilitat?
5. Segons el que comenta l'autor en el quadern, ¿la vulnerabilitat ens obliga a renunciar a l'autonomia? En quin sentit el sentiment de vulnerabilitat pot purificar el nostre desig d'autonomia?
6. De quina manera una lectura somatopolítica dels evangelis pot ajudar-nos a revaloritzar una vida més centrada en les cures?
7. Quins aspectes del quadern t'han ajudat a entendre millor la situació que estem vivint arrel de la pandèmia del coronavirus?

Cristianisme i Justícia (Fundació Lluís Espinal) és un centre d'estudis creat a Barcelona l'any 1981. Agrupa un equip de voluntariat intel·lectual que té per objectiu promoure la reflexió social i teològica per contribuir a la transformació de les estructures socials i eclesials. Forma part de la xarxa de centres Fe-Cultura-Justícia d'Espanya i dels Centres Socials Europeus de la Companyia de Jesús.

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:

213. CRISTIANISME I JUSTÍCIA, Abraçades de vida; 214. J. CARRERA, Viure amb menys per a viure millor; 215. SEMINARI TEOLÒGIC DE CJ, Déu en temps líquids; 216. G. CASASNOVAS (ED.), Mercaderies fictícies; 217. G. BILBAO, I. SÁEZ, Per una (contra)cultura de la reconciliació; 218. V. CODINA, Ser cristià a Europa?; 219. J. LAGUNA, Vulnerables

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:

15. J. F. MÀRIA, R. XIFRÉ, Catalunya i Espanya: entre el reconeixement i la negociació; 16. DIVERSOS AUTORS, Soñamos la ciudad, la construimos juntos; 17. J. VITORIA, En las víctimas Déu reconcilia el món; 18. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Capital e ideología. Selección de textos; 19. J. CARRERA, Covid-19: Más enllà de la pandèmia

N. 219
Setembre del 2020

cijusticia 

cijusticia 

cristianismejusticia 

CristianismeJusticia 

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

T. 93 317 23 38

info@fespinal.com

www.cristianismejusticia.net