

Objeciones a la teología indecente de M. Althaus Reid & P. Moles

Martín Cremonte
(UBA)

Debemos agradecer a Paula Moles¹ por la valentía de recuperar la escritura-militante *queer* de Althaus Reid, la cual nos merece el mayor de los reconocimientos. Entonces, *prima facie*, puede parecer ingrato disentir con verdaderos actos de libertad teórico-prácticos. No ignoramos que hay varias maneras de expresar una crítica radical pero, en nuestro caso, quisiéramos argumentar con cinco objeciones bien definidas: 1) la imposibilidad de “dejar de ser” cristianos por una decisión (inevitablemente abstracta, ya sea individual o colectiva), 2) los correlativos riesgos de la idealización de la sacralidad primitiva, 3) la centralidad de la lucha de clases en la concepción de lo político, 4) la importancia de las ciencias sociales, especialmente de la antropología, la historia y la sociología para reconstruir la dimensión de lo histórico-social, y 5) el valor del concepto y la productividad del campo teórico de la teología sistemática.

[361]

Otra virtud no menor de Moles consiste en explicitar lo que está latente en el discurso de Althaus Reid; comprobamos una muy curiosa simbiosis entre ambas teólogas-pensadoras: en general pareciera que el instinto subversivo de Althaus Reid se continúa, por otros medios teóricos, en el discurso de Moles. Otras veces, tenemos la impresión de que Moles hace un uso estratégico de Althaus Reid para sus propios fines, todo esto en una casi perfecta molienda hermenéutica.

1) El abandono del cristianismo, no puede plantearse como una opción colectiva, como si dependiera de los individuos de las sociedades de occidente cambiar de creencias mediante un acto de voluntad. Una mínima reflexión nos dice que el fenómeno es más complejo: lo que hoy denominamos “occidente”, “modernidad” y “secularización” son esquemas mentales en parte contruidos por la misma existencia de la práctica del cristianismo y su secularización, para decirlo en forma sencilla. Las evasiones que se han propuesto dentro de occidente, digamos, la fuga a cierto neopaganismo místico (M. Heidegger), a una Grecia trágica pre-socrática (F. Nietzsche), etc. son, en realidad, meros juegos imaginarios que no afectan al “mundo de la vida” ni al mundo social. Es decir: el punto de articulación en el cual las ideas cristianas constituyeron estructuras y procesos en pleno dinamismo dentro de esta etapa de la modernidad. En nuestras sociedades, en teoría, cualquier individuo podría elegir la más exótica de las propuestas religiosas o filosóficas, pero esto no quiere decir que esta adhesión tenga arraigo en la sociedad y que pueda afectar las estructuras simbólicas de fondo. Una propuesta de “salida de occidente” o del cristianismo es una utopía abstracta. El mismo gesto rupturista de Nietzsche nunca se podría interpretar seriamente como un retorno a la edad trágica de los griegos sino a una posible forma contemporánea viable, cualquiera que ella fuera (probablemente, tendencias “aristocrático-radicales”).

¹ Paula Moles: “La teología ‘queer’ de Marcella Althaus Reid: el antimesianismo subversivo”, en esta revista.

Por otra parte, todas las filosofías anti-cristianas de occidente, desde el materialismo del “divino” marqués de Sade hasta el ateísmo de Bakunin o el “nihilismo” en sentido amplio, son posibilidades filosóficas nacidas exclusivamente en el occidente cristiano, es decir, son actos de libertad teórica que se hacen posible por la apertura de la secularización cristiana, o bien son formas de pensamiento en oposición inconciliable con el núcleo del legado, es decir, son configuraciones determinadas negativamente por el mismo cristianismo... Todo lo cual nos obliga a reconocer la importancia cultural y filosófica, en un sentido general, del “legado judeo-cristiano”: “Sólo un ateo puede ser un buen cristiano, sólo un cristiano puede ser un buen ateo”². En otras palabras, el judeo-cristianismo es condición de posibilidad de la secularización, el ateísmo, el nihilismo y todas las formas de rebelión imaginadas e imaginarias.

2) Respecto a la posibilidad de una experiencia límite con lo sagrado en clave antropológica, conviene dudar de la posibilidad de cualquier intuición-percepción inmediata de una ontología arcaica (entendiendo por tal toda experiencia inmediata con una mística “primitiva”, digamos). Justamente el valor de los estudios etnológicos consiste en que permiten pensar las culturas en su diversidad, siempre de manera indirecta y por medio de una metodología que interpreta la totalidad de las prácticas sociales (“la cultura”). La idea de una conexión directa e inmediata con un absoluto exótico es otro mito dentro de occidente pero que no supera las condiciones simbólicas del propio occidente. La antropología como ciencia social debería contribuir a una crítica a las cosmovisiones mágicas (*New age*, neo-orientalismo, neo-chamanismo, etc.).

Una sociedad basada en esta teología maldita proporciona modelos estetizados (como los de M. Blanchot y R. Esposito³), los cuales, en rigor, no son consecuentes con el tipo de violencia implícita en esas propuestas. En otras palabras: la teoría del exceso y del sacrificio de Bataille contiene motivos difícilmente compatibles con la idea de igualdad humana. El fenómeno del fascismo sedujo al pensador francés; su idea de “violencia elemental” encontró un correlato histórico a tal punto que, en una segunda etapa G. Bataille buscó diferenciarse de los fascismos⁴. Más allá de la delicada cuestión política señalada, un retorno al mito o a una experiencia sacrificial extática como la de Georges Bataille sólo se podría evaluar, finalmente, como el parálisis y el terror que provocan los cuentos *La noche boca arriba* o *El ídolo de las Cícladas* de Julio Cortázar.

Una de las más atractivas propuestas de retorno a las ontologías arcaicas, sin dudas, fue formulada por Rodolfo Kusch (citado por Moles siguiendo el espíritu de Althaus Reid pero no la letra). La idea de un “suelo” o un mundo originario previo a la filosofía es una “unidad geocultural”⁵. El mundo simbólico de las culturas-afirma Kusch- está determinado por este suelo local que la filosofía no puede sobrepasar. El filósofo argentino busca una zona de impensabilidad vislumbrada por Heidegger que en América- nos dice Kusch- debemos extremar. El pensamiento popular está en conexión con la ontología arcaica y se identifica con ella. El “ser” de Aristóteles se contrapone al “estar” americano. El “estar” es una potencia de instalación, etc. Desde luego, la existencia de un “mundo de la vida” (Husserl) o un conjunto simbólico no tematizado filosóficamente es una matriz de prácticas y símbolos decisivas para la cultura humana. Pero no creemos que un pensamiento fiel a “lo originario”, “al suelo” o al “saber

² La fórmula es un epígrafe de Ernst Bloch: *El ateísmo en el cristianismo*. Madrid, Taurus, 1983. Slavoj Žižek ha llevado este enunciado más lejos: “Lo que quiero declara aquí no es meramente que soy un materialista por donde se mire y que el núcleo subversivo del cristianismo también es accesible a un enfoque materialista. Mi tesis es mucho más tajante: sostengo que este núcleo sólo es accesible desde un punto materialista y, viceversa, para llegar a ser un auténtico materialista dialéctico, uno debería pasar por la experiencia cristiana”, ver *El títere y el enano*. Buenos Aires, Paidós; p. 14.

³ Maurice Blanchot: *La comunidad inconfesable*. México, Vuelta, 1992; Roberto Esposito: *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

⁴ Martin Jay: “La reafirmación de la soberanía en época de crisis: Carl Schmitt y Georges Bataille”, en *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires, Paidós, 2003; 99-122.

⁵ Rodolfo Kusch: *Esbozo de una antropología filosófica americano*. Buenos Aires, Castañeda, 1978.

popular” constituya un punto de partida aceptable. Por la sencilla razón de que el proyecto de Kusch se basa en asumir previamente tres supuestos ideológico-filosóficos: a) la crítica de Heidegger a la filosofía occidental, b) el populismo como doctrina que considera lo nacional y popular latinoamericano como “ventaja” antropológica y c) el acceso inmediato al saber popular y su ontología arcaica por medio de una hermenéutica a partir del pensamiento simbólico de los informantes. Estas tres “mediaciones” encubiertas de Kusch empañan considerablemente la supuesta inmediatez de acceso a las ontologías arcaicas. Por otro lado, las ciencias antropológicas no nos ofrecen la posibilidad de un “privilegio” ontológico o antropológico sino la certeza de la variedad de la cultura humana. Sólo con la comparación de los trabajos etnológicos podemos obtener buenos aproximaciones para las ciencias humanas, pero nunca un privilegio místico o ventaja religiosa. Al invocar, pues, al pensamiento de Kusch, en efecto, Moles advierte que la teología de Althaus Reid contiene una tendencia populista y una idealización de los primitivos que, en nuestro caso, no admitimos como la apertura a un esfera de lo in-pensado⁶.

3) Althaus Reid y Moles manifiestan ambivalencia hacia el marxismo⁷. Por un lado, parecen reconocer la importancia de la teoría marxista, por otro se distancian de la supuesta unilateralidad del “análisis de clase”. De hecho el concepto de politicidad de Althaus Reid merece una objeción. Aparentemente la teóloga utiliza libremente teorías de poder no clasista como son la de Gilles Deleuze y la de Michel Foucault⁸. La apropiación selectiva de cada uno de ellos se disuelve en la herencia de la teoría *queer*, pero a la vez debilita la perspectiva de clase. El Patriarcado y la Norma en el análisis de Althaus Reid se vuelven dos figuras imaginarias absolutas que sustituye a la centralización de poder más importante (el estado y sus aparatos ideológicos, para decirlo rápido). Ahora bien, es obvio que estas entidades como regímenes de imposición no alcanzan para comprender la totalidad de la trama social. En rigor, no se trata de que la escritura indecente del microanálisis reste lugar a la dimensión “macro”, sino de un abordaje incierto de ambos niveles. Por un lado, cabe afirmar que los términos absolutos (“occidente”, “poder patriarcal”) se convierten en entidades genéricas demasiado abstractas; por otro, que los múltiples dispositivos represivos y normativos sólo operan a través de símbolos religiosos o bien en una difusa de red de disciplinas que nunca acaban de precisarse. En el centro de la telaraña parece estar el valor moral de la decencia, es decir, una entidad similar al “Super- Yo” social de Freud. Y éste, acaso, es el último punto de ataque que Marcella, con ánimo rebelde, quisiera profanar. Es notorio, también, que nuestra teóloga considere que la “descentralización” sea una tendencia positiva y progresista de la cultura posmoderna. Este optimismo es muy semejante al multiculturalismo liberal que formulara de manera canónica Gianni Vattimo y que luego difundiera García Canclini en América Latina⁹. Como contra-cara obvia a esta benévola interpretación de la horizontalidad o des-jerarquización de la cultura posmoderna, tan propia de los grupos universitarios

[363]

⁶ Hay muchas razones para no aceptar los argumentos principales de Kusch. El privilegio del Tercer Mundo respecto a la posibilidad de contacto con lo arcaico, no parece fundado en ningún buen argumento. La visión decadentista de occidente a lo Spengler, el pensar de Heidegger o el nacionalismo espontáneo son posiciones filosóficas de dudosa fortaleza, consideradas aisladamente o en su conjunto. Ninguna mística fundada en el pensar heideggeriano ni ninguna religión de lo arcaico puede sustituir el pensamiento filosófico y su específica relación con las ciencias.

⁷ El uso del término “materialismo” en Althaus Reid y Moles es equívoco. En realidad, esa designación abarca cierto monismo energético que se resiste a ser “idealizado” o enmascarado. La peculiar invocación “materialista” de Althaus Reid no es de linaje marxista sino que, en rigor, refiere a una posición subversiva contra la norma moral de la “decencia”. El discurso de la teóloga contiene una fina retórica iconoclasta que apunta a la génesis moral de la norma dominante y a su proyección simbólica y material.

⁸ Gilles Deleuze: *Foucault*. Buenos Aires, Paidós, 1987; David C. Hoy (comp.): *Foucault*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1988; VV.AA: *Disparen sobre Foucault*. Buenos Aires, El cielo por asalto, 1993; VV.AA.; *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, Gedisa, 1995; Carlo Ginzburg: *El Queso y los gusanos*. Barcelona, Muchnik, 1976.

⁹ Gianni Vattimo(1989): *La sociedad transparente*. Barcelona, Paidós, 1990. Néstor García Canclini: *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo, 1990.

multiculturalistas, digamos que la aparición de nuevas tecnologías, de micro-narrativas y de modelos de gestión “des-centralizados” en nada contribuyen, por sí solos, a la liberación de la explotación de clase.

La confianza en las formas subversivas carnalescas, en la tradición de M. Bajtin¹⁰, parecen encaminar a Althaus Reid hacia un solo factor: la cultura popular tiene en sí misma una suerte de energía anarquista que desborda la normatividad impuesta de las hegemonías de turno. Y este es otro aspecto débil de Althaus Reid. Su confianza en “la contra-cultura, como un sujeto revolucionario constante” o la “fuerza disolvente y creativa que tiende a una horizontalidad igualitaria” (Moles op. cit., p. 89), en realidad expresa un punto de vista romántico, atravesado por una concepción general de las vanguardias artísticas o por cierta corriente “maldita” de las subculturas urbanas. Althaus Reid se ubica en una suerte de elitismo contracultural. Especialmente los estudiosos *queer*, de hecho, representan una simpática síntesis entre movimiento contracultural y mandarínismo especializado, propia del sofisticado aparato universitario de las sociedades occidentales en esta época del capitalismo global. Es muy interesante el concepto de “pueblo pobre” que pretende rehabilitar la teóloga. Para ella, el pueblo pobre es esa fuerza subversiva de los carnavales, el pueblo pobre es “el sujeto de la fiesta” (42). La “teología popular” a diferencia de la teología sistemática expresa el caos creativo del sujeto pobre. Paralela a esta ilusión optimista y neorromántica, se presenta el pansexualismo de Althaus Reid que Moles recupera. Pero el pansexualismo, según observara magistralmente Sigmund Freud¹¹, no repara en la seriedad de la represión, la sublimación y las pulsiones de muerte. El propio Foucault, en diametral oposición a Deleuze, también atacó a las ideas ingenuas de “la liberación sexual”. Este punto resulta de interés porque justamente afecta a la orientación de Althaus Reid respecto a la diferencia de perspectivas que se reconocieron mutuamente Foucault y Deleuze: placer/deseo, sadismo/ masoquismo, etc.¹²

[364]

4) El déficit de la mirada sociológica de Althaus Reid no reside tanto en la omisión de los múltiples factores en juego, ya que es pródiga en la utilización de vocabularios teóricos, sino en su opción por la causalidad determinante de la norma moral. El criterio de “decencia moral” según la teóloga es el que organiza, de manera muy visible, las hegemonías así como todos los fenómenos represivos. El “poder patriarcal” es el otro factor determinante en la formación de poder que atraviesa y persiste después de la caída de los estados pre-colombinos y a la colonia hispánica. El grado de contra-violencia que expresa Althaus Reid en su ataque indecente está justificado existencialmente pero no políticamente. Es decir: el “indecentamiento” de las figuras divinas, digamos, no constituye un acto mágico de liberación. De la misma manera que resulta dudoso que si los griegos hubieran trasladado la lujuria de Zeus hacia la virginidad de Artemisa o Atenea, habrían modificado algún aspecto en su vida social, de la misma manera sería ilusorio confiar en una transformación (sexual) de Jesús o de Dios padre pueda “invertir” los modelos de

¹⁰ Mijail Bajtin: *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid, Alianza Editorial, 1989. Humberto Eco et alia: *Carnival!*. México, FCE, 1989. Jaques Heers: *Carnavales y fiestas de locos*. Barcelona, Ediciones Península, 1988. Daniel De Lucía. “Carnaval y Sociedad en la Gran Aldea”, en *Todo es Historia*, Dirección: Félix Luna, Año XXVIII, N° 331, Buenos Aires, 1995.

¹¹ Sigmund Freud: *Tres ensayos de teoría sexual*, en *Obras Completas*, v.VII, pp. 111- 222. Buenos Aires, Amorrortu, 1998.

¹² “La última vez que nosotros nos hemos visto Michel me dijo, con mucha gentileza y afecto, aproximadamente: yo no puedo soportar la palabra deseo...Yo, a mi turno, casi no soporto la palabra placer...Yo me digo que no es por casualidad si Michel atribuye una cierta importancia a Sade y yo, por el contrario, a Masoch. No alcanza con decir que yo soy masoquista y Michel, sádico”, etc. Gilles Deleuze: “Deseo y placer”, en *Archipiélago*, No. 23, 1995.

opresión. Un carnaval no es una revolución y tampoco, necesariamente, una rebelión interesante. Lo mismo diremos de la inversión de las normatividad sexual.

Otra falla del denunciado de Althaus Reid se refiere a la caracterización de las dictaduras latinoamericanas. En lugar de pensar el carácter histórico-social de estos regímenes, Althaus Reid prefiere el modelo de la analogía económica y de la extrema centralización de cierto poder que se nos dice- continúa las imposiciones feudales de la época de la colonia. Sin embargo, la teóloga no recurre a ningún análisis sociológico o histórico, dentro de la literatura académica¹³, que pudiera ofrecerle un marco interpretativo sólido. Más bien su escritura apunta a cierta experiencia personal que se transforma en una suerte de análisis semiológico sin bases sociológica. En la teología de la liberación clásica hay una suerte de modelo eticista maniqueo que incluye la teoría de la dependencia como posiciones nacionalistas antiimperialistas. Althaus Reid, en rigor, refina este mismo marco de referencia aunque sin una verdadera alternativa que incluya una perspectiva sociológica y de clase satisfactorias. Para ofrecer un buen contra-ejemplo de enfoque cientista sobre el tema, podemos citar el artículo de Perry Anderson donde intenta explicar la “correlación invertida” de las dictaduras latinoamericanas, es decir, que el mayor desarrollo socio-económico tuvo, como contra-cara necesaria, mayor violencia represiva. Anderson justamente ofrece un análisis marxista porque tiene cuenta una relación diagonal (y “heterodoxa” agrega) para explicar esa correlación invertida, a saber la relación “entre por un lado, la clase terrateniente, el capital agrario en el campo, y, por el otro, la clase obrera o la mano de obra en las ciudades”, etc.¹⁴

5) Respecto a la teología sistemática notamos que, por principio, Althaus Reid rechaza la idea misma de una teología dogmática organizada¹⁵, ya que cree que el desorden y la desjerarquización son valores absolutos, desenmascaradores y liberadores. De manera tal que las escasísimas alusiones de Althaus Reid a las teologías sistemáticas clásicas como la *Kirchliche Dogmatic* de Karl Barth son francamente desalentadoras.

[365]

Pero no es un problema exclusivo de nuestra teóloga indecente. El lugar del concepto en el pensamiento contemporáneo es francamente modesto. Nuestra época es tan anti-hegeliana como anti-conceptual. En gran parte de la filosofía analítica y, en general, del giro postmetafísico¹⁶ se ha devaluado el valor del concepto y su relación con la arquitectura sistemática del pensamiento. Sin embargo, los conceptos de la filosofía clásica (hasta Husserl, digamos y antes de Heidegger y Wittgenstein) no solo son admirables piezas de museo sino que, en cierta forma, son imponentes creaciones simbólicas que nos exigen reconsiderar nuestra actual miseria teórica.

De la misma manera, en teología basta una sola mirada a la *Summa Theologiae* de Tomás o a la *Teología Sistemática* de W Pannenberg¹⁷ para advertir que la voluntad antisistemática del existencialismo de Kierkegaard adolece de facilismo. T. Adorno, en sus felices y excepcionales

¹³ Una bibliografía básica debería contar al menos con: Guillermo O'Donnell: *El Estado burocrático autoritario. Triunfos, derrotas y crisis*. Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1982. Juan Carlos Marín: *Los hechos Armados, un ejercicio posible*. Buenos Aires, CICSO, 1984. Perry Anderson: “*Democracia y dictadura en América Latina en la década del 70*” *Cuadernos de Sociología*, Número 2, Carrera de Sociología, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1986. Prudencio García: *El drama de la autonomía militar*. Madrid, Alianza Editorial, 1995. Pilar Calveiro (1995): *Poder y desaparición: campos de concentración en Argentina, 1976-1980*. Buenos Aires, Ediciones Colihue, 1998.

¹⁴ Perry Anderson: “*Democracia y dictadura en América Latina en la década del 70*” en *Cuadernos de Sociología*, Número 2, Buenos Aires, Carrera de Sociología, UBA, 1986

¹⁵ Marcela Althaus Reid: *La teología indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política*. Bellaterra, 2005; p. 40.

¹⁶ Jürgen Habermas: *El pensamiento postmetafísico*. Taurus. Madrid, 1990; Martin Jay: *Socialismo fin-de siècle*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.

¹⁷ Wolfhart Pannenberg: *Teología sistemática*. 3 Volúmenes. Madrid, Upco, 1992.

momentos hegelianos, solía decir¹⁸ que la totalidad de Hegel era una acusación contra el presente instituido. Hoy mismo la teología sistemática de Pannenberg, un hegeliano de derecha y pese a nuestros reparos ideológicos por esta última adscripción, también es una acusación contra la mala teología de nuestro presente.

La voluntad de antisistema y de fetichismo analítico ha provocado el retorno de la filosofía a la multiplicidad sensorial y a la multiplicidad de léxicos. De hecho, este reinicio no es en sí mismo lamentable sino, en todo caso, lo es la falta de iniciativa teórica para recuperar un poder de abstracción. Una vez dinamitado el Sistema, también se pierde la capacidad de contar con un mapa de la totalidad. La crítica antifilosófica de Pierre Bourdieu¹⁹ y otros contra la “mirada de Dios” o las pretensiones totalizantes de la filosofía no han sido afortunados logros para el conocimiento en general. Desde luego que la fundamentación de las ciencias naturales y sociales siempre es una tarea necesaria pero no a costa de eliminar el metalenguaje de la filosofía misma, pues el “vuelo de pájaro” de la filosofía es una reflexión crítica que no puede ser suprimida ni sustituida. Pero, además, el sistema y el concepto, que van a seguir siendo sinónimos del pensar filosófico, pese a la moda y hegemonía del “pensamiento débil”, remiten a una “verdad como totalidad” que siempre será un instrumento disponible para la emancipación. Y este es el punto final que quisiéramos subrayar en nuestras objeciones a la propuesta de Althaus Reid- Moles: el pensar filosófico y el concepto, lejos de ser, en sí mismos, redes de dominación atroces son formas de poder que pueden servir tanto para justificar el orden dado como para cambiar las formas instituidas. No otra es la parábola del hegelianismo y su relación con el estado y el fascismo, por un lado, y con la esperanza revolucionara, por otro²⁰. Como decía G. K. Chesterton²¹: en general las ideas que tienen peor fama y a la vez suscitan las mayores esperanzas son las ideas verdaderamente interesantes. Así sucede también con la filosofía y la teología sistemática. Abandonar estas formas de pensamiento significa, ni más ni menos, que empobrecer la realidad y nuestra posibilidad de transformarla.

[366]

Fecha de recepción: 4-06-2010

Fecha de aceptación: 12-06-2010

¹⁸ Theodor W. Adorno: *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus. Madrid, Taurus, 1974; p. 15.

¹⁹ Pierre Bourdieu: *Meditaciones pascalianas*. Barcelona, Anagrama, 1999.

²⁰ Hebert Marcuse: *Razón y revolución*. Madrid, Alianza, 1971.

²¹ Gilbert K. Chesterton: *Ortodoxia*. México, Porrúa, 1986.