

Alla scoperta della “teologia indecente”

La teologia della liberazione rappresenta uno dei filoni più importanti del pensiero critico sviluppatosi in America Latina. È evidente che il contesto storico, politico, sociale e culturale che ha fatto da cornice alla nascita della teologia della liberazione è cambiato e, di conseguenza, sono cambiate tanto i temi di interesse, quanto le strategie teorico-pratiche.

Per alcuni, tale trasformazione è dovuta dallo smarrimento teorico e ideologico prodotto dalla rinuncia alle categorie marxiste; per altri, essa esprime un'apertura dell'agenda dei liberazionisti. Per questo motivo, il nostro scopo è quello di analizzare l'adeguatezza, il contributo e le limitazioni di una linea di pensiero ubicata all'interno del paradigma liberazionista, quale è la “teologia indecente” o la “teologia senza mutande”, proposta da **Marcella Althaus-Reid***. Va da sé che accettiamo di mostrare le tensioni all'interno della teologia della liberazione per poterle articolare in un progetto di emancipazione: in altre parole, come aveva intuito Walter Benjamin (2001), “Bisogna sempre sconfiggere il fantoccio chiamato ‘materialismo storico’, se quest'ultimo prende al suo servizio la teologia, che oggi, com'è noto, oggi è brutta e non deve farsi scorgere da nessuno”.

La nostra strategia discorsiva parte dall'espone a grandi linee la teologia della liberazione femminista. Parimenti, in maniera concisa, affronteremo il tema dell'importanza dell'analisi femminista e della “teoria queer”. Successivamente, verrà effettuata una revisione dei punti cardine della proposta di Marcella Althaus-Reid con lo scopo di osservare la posizione di sfida e la provocazione che implica questo progetto teologico e politico. Infine, andremo a ponderare la critica della teologia indecente e la sua articolazione non solo teorica, ma anche in termini di prassi.

Teologia femminista della liberazione

François Houtart (2005) sostiene che la teologia della liberazione degli anni Sessanta e Settanta sia stata tacciata di essere una teoria dell'uomo

bianco e maschilista, incentrata principalmente sui rapporti di classe. Perciò, con il consolidarsi del progetto neoliberista, l'“eclissi” del marxismo, l'apogeo del postmodernismo, l'“inverno della Chiesa” e la diffusione delle correnti pentecostali nel continente [latinoamericano], la teologia della liberazione ha dovuto fare i conti con i tempi che cambiano.

Riguardo a ciò, sulla stessa linea, Díaz Nuñez (2009) indica la necessità di considerare la teologia della liberazione in relazione a quei fattori strutturali che hanno creato un luogo dove le sovranità mutilate, le democrazie senza cittadini, l'emarginazione, la povertà estrema e l'impunità sono monete di uso corrente e, di conseguenza, i cambiamenti politici e culturali degli ultimi decenni hanno portato all'insorgere di nuove sfide alla teoria della liberazione.

Con l'approfondimento e la discussione di certe tematiche che nel passato erano state evitate, i teologi della liberazione hanno formulato nuove domande e proposto nuove alternative, che spaziano dalla teologia ecologica fino alla teologia afro-indigena, passando per la teologia femminista della liberazione. Per la precisione, è quest'ultima teoria quella che ha attirato il nostro interesse, dal momento che essa rappresenta una sfida non solo alla teologia della liberazione, ma anche al pensiero critico.

Per Houtart (2005), Díaz Nuñez (2009), e Juan José Tamayo (2004), tra i contributi della teologia femminista della liberazione si annoverano la denuncia della società patriarcale e del carattere androcentrico della teologia, la rivendicazione del corpo sessuato della donna, lo sviluppo di specifiche mariologie, il puntare su una spiritualità cosmoteandrica che stabilisca un nuovo rapporto con la natura [1].

Tra le esponenti di questa corrente si menzionano Ivone Gebara, Elsa Tamez, Elizabeth Schüssler Fiorenza, Maria C. Bingemer, María Pilar Aquino ed Elisabeth Johnson. Tuttavia, non si fa menzione all'importanza di Marcella Althaus-Reid, né tantomeno si allude (neanche in modo marginale) alla sua proposta della “teologia

72 Teologia politica cultura

indecente". È interessante osservare che, non solo Houtart, Díaz Núñez o Tamayo non la prendono in considerazione nei vari panorami della teologia femminista della liberazione, ma che perfino alcune teologhe della liberazione commettono la stessa omissione.

Tuttavia, prima di affrontare la "teologia indecente", dobbiamo considerare alcuni punti del femminismo e della teoria queer che hanno reso possibile un'apertura verso il fenomeno socio-religioso.

Dio fa coming out [2]

Per Stéphane Lavignotte (2005) il dominio culturale del patriarcato e dell'eterosessismo ha generato un'implosione di correnti di teologie critiche che, da una prospettiva femminista, gay, lesbica o queer, rimproveravano alla Chiesa cristiana lo stato di segregazione delle donne nel magistero e, allo stesso tempo, svelavano il carattere storico del costruito chiamato sessualità. È evidente che all'interno di questa linea si siano prodotte delle continuità e delle rotture: per esempio, mentre la teologia femminista della "prima ondata", impregnata di liberalismo, si preoccupava più delle questioni di uguaglianza sociale, la teologia femminista sessuale – già con influenze marxiste – fa emergere le relazioni di potere all'interno della Chiesa, muovendo inoltre una critica alla società capitalista (2008). Pur con antefatti e precursori (Elizabeht Cady Stanton) che risalgono alla fine del XIX secolo, la teologia femminista diventa ancor più effervescente nel 1968, anno in cui Mary Daly pubblica la sua opera *La Chiesa e il secondo sesso*, che ha sollevato un grande interesse non solo tra i lettori del movimento underground, ma anche tra gli studiosi di teologia.

Tanto Lavignotte (2005) quanto Marcella Althaus-Reid (2008) sono concordi sul fatto che la teologia femminista della "prima ondata" fosse focalizzata più su tematiche di uguaglianza di genere e sulla feroce critica alla visione di Dio Padre; di conseguenza, era necessario rompere con quell'immaginario patriarcale che legittimava il dominio sulla donna. Teologhe come Elsa Sorge e Dorothee Sölle avrebbero portato a termine questa missione.

Dall'altro lato, le teologie gay e lesbiche avrebbero portato ancor più lontano la critica al patriarcato e la denuncia contro il rifiuto delle comunità omosessuali. In questo contesto, le opere di Sally Gearhart, Bill Johnson, Malcolm Macourt e John MacNeil hanno rappresentato dei tasselli chiave nella struttura della teologia gay e lesbica.

Nonostante tale prospettiva avesse reinterpretato in modo originale il concetto di "esodo", la sua critica talvolta si è mantenuta all'interno del dibattito sull'identità. Pertanto, con lo sviluppo della teoria queer, intesa come corrente post-moderna [3] che considera la sessualità come un qualcosa "in movimento", ovvero che non inquadra né fissa la sessualità in categorie chiuse, la teologia si è spinta verso terre inesplorate, dato che, se per la teoria queer la sessualità non è da intendersi da una prospettiva eterosessuale, il rischio è quello di cadere nel binarismo. Pertanto, la teologia queer interpella anche la realtà della bisessualità, del transgenderismo e della transessualità. Per dirla con le parole di Althaus (2008), il movimento queer è un "arcobaleno di identità sessuali".

L'importanza di Elizabeht Stuart, Audre Lorde e Robert Goss nel gettare le basi teoriche di tale prospettiva teologica è cruciale, dal momento che questi autori ridimensionano l'amicizia a momento politico e sessuale. È per questo che, assorbendo criticamente presupposti foucaultiani che affrontano il tema della relazione tra il potere e il sapere, e tra il potere e la sessualità, la teoria queer opera una decostruzione degli "idoli" del matrimonio, dell'identità sessuale e della categoria di Dio. Inoltre, vengono incluse nuove prospettive affettive, nuovi orizzonti comunitari, con argomenti che contribuiscono alla riflessione dottrinale, liturgica e pastorale della Chiesa.

Inoltre, nell'impatto positivo dato tanto dal femminismo, quanto dalla teoria queer all'interno delle analisi marxiste, la filosofa italiana Cinzia Aruzza (2010) mette in risalto il fatto di aver affrontato il tema della natura non sessuata delle categorie, arrivando con ciò non solo ad un arricchimento del concetto di classe, ma anche ad una scaltra critica al binomio patriarcato-

capitalismo [4]. In tal senso, la teoria queer non deve essere concepita soltanto come un ennesimo prodotto del postmodernismo spoliticizzato, ma come una provocazione verso gli studi critici della società, del potere e della cultura.

La lotta teologica al patriarcato

Secondo Marcella Althaus-Reid “i teologi della liberazione erano, a modo loro, degli hegeliani di destra, i quali vedevano dietro l’istituzione e la trama della società eterosessuale ‘machista’ latinoamericana l’operato di un Dio maschilista. Un Dio dei poveri, certo, però maschilista” (2005).

In altre parole, ella rimprovera ai teologi e alle teologhe della liberazione il fatto di aver condiviso, accettato e reificato, attraverso l’uso acritico di categorie patriarcamente strutturate, un sistema di dominio economico, politico, culturale e, naturalmente, erotico; e tutto ciò, senza scalfire neanche un po’ lo zoccolo duro della grande narrativa eterosessuale.

Partendo dalla premessa che “tutte le teologie sono contestuali”, la completa con l’affermazione seguente: “la teologia è un atto sessuale, è un’ideologia sessuale realizzata su un modello sacralizzato: è un’ortodossia sessuale divinizzata (dogma sessuale corretto) ed una ortoprassi (comportamento sessuale corretto): la teologia è un’azione sessuale” (2005). Con un tale ordine di idee, mette in discussione il carattere “essenzialista” che la teologia della liberazione ha prodotto della figura del povero, quella cioè del povero asessuato.

Analizzando l’esegesi che le teologhe della liberazione come Gebara e Bingemer hanno prodotto della Vergine Maria nel loro libro *Mary, Mother of God, Mother of the Poor* (Maria, Madre di Dio, Madre dei poveri), Marcella Althaus-Reid fa notare i limiti teorici, le carenze metodologiche, i pericoli politici e gli atavismi sessuali di questa mariologia, dal momento che, lungi dal presentare una Maria liberatrice – nel senso ampio del termine –, si legittima e si rafforza l’immagine di una Maria simbolo dell’oppressione, in cui la disunione di anima e corpo, il consolidamento dei ruoli di genere e l’esaltazione della maternità – come prodotto culturale

del patriarcato – vengono spinti all’estremo. In questo modo vede nel culto mariano un tranello ideologico e scrive: “indecentizzazione di Maria: la sua verginità è la prima cosa da eliminare, poiché le donne povere raramente sono vergini. La verginità teologica deve sparire, poiché alimenta rimembranze egemoniche, falsi ricordi da condividere nel non meno falso ambito dell’eterosessualità”.

Le riflessioni sovversive di Marcella Althaus-Reid ribaltano non solo l’ambito dei mercati teologici, ma anche quello delle argomentazioni eterosessuali basate sulle discriminazioni binarie. Effettivamente, la sessualità è un costrutto storico-sociale che deve essere contestualizzato. Perciò, il ricorso alle prospettive di genere è imprescindibile. La teologa si appoggia principalmente al contributo dato da Butler, Sedgwick, Garber e Rubin per confutare la piega ideologico-patriarcale presa dai teologi della liberazione. In tal senso, il progetto erotico di Enrique Dussel viene tacciato non solo di essere “idealista”, ma anche di rientrare all’interno del “feticismo del fallo patriarcale”, dal momento che “Dussel, per esempio, considerava la natura omosessuale e lesbica nemici del progetto di liberazione e, quindi, una parte di ciò che dice essere il progetto individualista egemonico di una Totalità egemonica [...]”

Il concetto di Totalità di Dussel, come spesso accade nella teologia della liberazione, è univoco: le categorie oppressore-oppresso sono inerenti all’eterosessualismo; ciò che è buono (cioè riproduttivo) e ciò che è maligno (per esempio, la sodomia) [...] Tuttavia, ciò che era considerato peccaminoso nella sodomia non era l’atto sessuale della penetrazione tra uomini, c’era qualcosa di più dietro: una minaccia all’ordine sociale” (2005). Di qui, il “lévinasiano di sinistra” diventa un “idealista di destra” quando tratta di sessualità, giacché “il timore di Dussel di fronte al decostruzionismo eterosessuale dimostra in che gran vicolo cieco è finita la teologia della liberazione” (2005).

Una teologia senza mutande

La teologia indecente presentata da Marcella Althaus-Reid ha come riferimento le “venditrici

74 Teologia politica cultura

di limoni in Argentina” che, senza mutande, offrono i propri prodotti per le strade bonaerensi: ciò rappresenta non solo l'intima relazione tra teologia e vita quotidiana, ma anche un concreto ribaltamento dei codici sessuali e di genere in America Latina, stabiliti dalla Conquista [coloniale spagnola] e ancora vigenti ai giorni nostri. Perciò, la “teologia senza mutande” proposta da Marcella Althaus-Reid cerca di superare la logica binaria imposta dal modello patriarcale delle teologie sessuali – qui riprende la distinzione tra “teologie della sessualità” e “teologie sessuali”, stabilita da James Nelson –, giacché, in linea con la teoria queer, afferma il carattere dinamico, proteiforme e inconsistente della sessualità e dell'identità. In tal senso, ciò che ella propone è un progetto teologico e politico basato sulla “esperienza della trasgressione” (Moles, 2010). Tuttavia, non c'è niente di nuovo nel suggerire una relazione tra la crisi del capitalismo e la crisi del complesso di Edipo, o nello svelare la concordanza spazio-temporale con il narcisismo come “esaurimento dell'Io puro” delle nostre società, dove il capitalismo è permissivo ed edonista. Molto prima di Žižek (2004), un altro lacaniano – però di destra – aveva posto l'accento sulla simbiosi tra trasgressione e processo di personalizzazione nella riconfigurazione della società capitalista (Lipovetzky, 1983).

Effettivamente, la trasgressione costituisce un pezzo dello strumento del potere, ma allo stesso tempo rende possibile la “profanazione” come atto di restituzione di beni agli esseri umani [5]. In tal senso, la trasgressione non sfugge alle contraddizioni della realtà sociale e, pertanto, non deve essere sopravvalutata.

È chiaro che non si possono qui esaurire i temi affrontati da Marcella Althaus-Reid, che spaziano dalle icone religiose (La Vergine Maria, Santa Liberata o Santa Wilgefortis) fino a letture in chiave sessuale della Bibbia (il rapporto tra Gesù e Lazzaro, la tensione tra Giuditta e Maria), passando certamente per le implicazioni del sadomasochismo, il travestitismo e l'adulterio nelle riflessioni teologiche.

In questo modo, la teologa si avvale di immagini indecenti e di metafore perverse con lo scopo di sovvertire i canoni patriarcali della teolo-

gia e della sua grammatica eterosessuale. Il suo contributo si trova soprattutto nell'aver messo sul piatto della teologia della liberazione il ruolo della sessualità – come costruzione storico-sociale – e le sue implicazioni all'interno della teologia che viene elaborata in chiave di liberazione.

Inoltre, posteriormente alle sue esequie, il teologo della liberazione Jung Mo Sung (2009) riconobbe che Marcella Althaus-Reid non aveva mai perso di vista la questione economica. Parimenti, nella sua interpretazione di nozioni come genere e sessualità, sottolinea come il suo lavoro abbia costituito un energico contributo alla segnalazione di alcuni dei limiti riprodotti dalla teoria della liberazione, risultati di ideologie mostrando che “il percorso della teologia non è quello della continuità, bensì quello del nonconformismo”.

L'irrinunciabile critica all'ideologia

Tra le obiezioni già mosse, dall'interno della teologia critica della liberazione, da parte di Martín Cremonte (2010) alla “teologia indecente”, troviamo: 1) l'impossibilità di “smettere di essere” cristiani per decisione individuale o collettiva; 2) i rischi dell'idealizzazione della sacralità primitiva; 3) la centralità della lotta di classe all'interno della concezione dell'affare politico; 4) l'importanza delle scienze sociali per la ricostruzione della dimensione storico-sociale e 5) il valore del concetto e della produttività dell'area teorica della teologia sistematica.

Per quanto ci riguarda, vorremmo aggiungere una critica in più, che ribalta la falsa dicotomia tra “identità e differenza” che Marcella Althaus-Reid tiene a sottolineare, senza però rendersi conto che tale dicotomia si trova ancorata al dibattito sollevato da un multiculturalismo perverso [6]. È chiaro che la battaglia contro il sessismo o il razzismo deve essere combattuta, senza però perdere di vista la specificità degli antagonismi di classe. In tal senso, la provocazione “indecente” – e il suo rapporto con la nozione di classe – finisce per diluirsi in una semplice trasgressione discorsiva che è, perciò, assimilabile e adattabile alla forma sociale egemonica.

Analizzando il rapporto tra il femminismo della “seconda ondata” – quella degli anni Sessanta e Settanta – e la riacquisizione di significato delle sue esigenze durante la nascita del neoliberismo, Nancy Fraser (2010) affronta quattro aspetti centrali nella prospettiva femminista di quegli anni: a) la denuncia delle disuguaglianze economiche e dell’ingiustizia sociale nella distribuzione dei beni, ovvero l’emarginazione delle donne sul posto di lavoro; b) la critica dell’androcentrismo; c) lo statalismo, espresso nella verticalità del processo decisionale e nella concentrazione di potere e d) la critica, anche se talvolta ambivalente, al modello westfaliano. Tali aspetti avrebbero portato da un lato ad una critica al concetto di classe da una prospettiva che riprende le categorie di razza e di genere e, dall’altro, paradossalmente, ad una assimilazione della riconfigurazione del capitalismo nella sua fase neoliberista.

Nonostante il fatto che le richieste delle femministe, ambientaliste, studentesse, tra le altre categorie, possano a volte concordare in apparenza con il “nuovo spirito del capitalismo”, paradossalmente la loro realizzazione concreta pone una sfida alla società borghese-capitalista. In più, dobbiamo sottolineare che, per essere precisi, sono le disuguaglianze di genere e di razza quelle che si rafforzano nel neoliberismo [7]. Di conseguenza, sosteniamo che, invece di rigettare prima facie le necessità dei vari gruppi oppressi (alter-globalisti, ecologisti, LGBT ecc.), dovremmo collocare nel corretto contesto le loro battaglie, poiché solo in questo modo si potrà dar vita ad una strategia realizzabile per la distruzione del capitalismo.

A mo’ di conclusione, sosteniamo che, nonostante i punti deboli che si avvertono nella teoria di Marcella Althaus-Reid, si deve riconoscere il gradiente sessista che è dominante tra i teologi della liberazione, tanto nella loro attività teologica quanto in quella politica. In tal senso, la “teologia indecente” ci pone dinnanzi a due sfide: da un lato, la sfida dell’articolazione della sessualità e della riconfigurazione della soggettività con il pensiero teologico critico e, dall’altro, quella dell’arricchimento, da una prospettiva libertaria, della nozione di classe.

Ricalcando Walter Benjamin, sosteniamo che vi sia la necessità, oggi più che mai, della “debole forza messianica” [8] del nano per poter stabilire il vero stato di emergenza, cioè la società senza classi.

Se il nostro obiettivo è quello di “salvare il mondo in modo che perfino il Messia delle tradizioni religiose diventi verde d’invidia” (Gandler, 2009), dobbiamo sottolineare che la “teologia indecente” ha portato alla luce aspetti cruciali che ci permettono di avere una visione più nitida del dominio del maschilismo esercitato all’interno degli spazi di riflessione teologica. Tuttavia, la rottura di classe – intesa alla maniera di Althusser – viene progressivamente eclissata dalla denuncia al sistema patriarcale. Perciò, il progetto universale di emancipazione umana non deve escludere le questioni della razza e del genere, ma nemmeno si deve ridurre la forma di dominazione sociale a un semplice discorso sul patriarcato, giacché tali questioni potrebbero finire alla mercé di interessi che alimentano lo sfruttamento, ovvero, del sistema capitalista.

Luis Martínez Andrade

(riflessioni pubblicate sulla rivista online *Círculo de Poesía* -Messico- nel gennaio 2014, traduzione di Sara Ciuti, da: www.gionata.org)

* *Marcella Althaus Reid* (1952-2009), teologa femminista argentina di nascita e inglese d’adozione. Ha lavorato sui temi della sessualità e del corpo ed è stata un punto di riferimento per la comunità femminista e queer. Il suo contributo alla teologia della liberazione e della sessualità è stato onesto, coraggioso e provocatorio. Riteneva che solo una teologia radicale, che osasse andare oltre i limiti comunemente accettati, potesse rivelare la presenza di Dio nel nostro tempo. Ha sfidato i poteri oppressivi dell’ortodossia e ha trovato coraggio e ispirazione nei margini. Nel suo libro “*Indecent Theology*” riflettendo sulle esperienze sessuali dei poveri e facendo uso di analisi economiche e politiche espone l’ideologia sessuale della teologia sistematica. In “*The Queer God*” (Il Dio queer, Claudiana, Torino 2014) elabora un’idea di santità che supera i pregiudizi sessuali e colonialisti e mostra come la teologia queer sia una ricerca della liberazione di Dio.

Note

[1] Nell’America Latina sono stati organizzati alcuni congressi di teologia: Messico (1979), Buenos Aires (1985), Rio de Janeiro (1997).

[2] Riprendo questa espressione del pastore e militante ecologista Stéphane Lavignotte per fare riferimento allo

76 Teologia politica cultura

spettro delle varie teologie gay e lesbiche create negli anni Settanta in California e a Londra, che successivamente si sono sviluppate grazie a figure di teologi come (tra gli altri) Robert Goss, Elisabeth Stuart e Audre Lorde.

[3] Per ragioni di spazio, non possiamo articolare qui la nostra posizione sul tema della postmodernità.

[4] Persino nei dibattiti interni al femminismo che rappresentano la dicotomia riconoscimento/redistribuzione; Aruzza (2010) mette in guardia, molto opportunamente, contro la trappola rappresentata da tale dicotomia, portando il movimento neozapatista e quello del black power come esempio per mostrare che la lotta per l'identità e quella per la giustizia sociale possono essere intimamente legate. Sebbene alcuni pensatori, come S. Zizek (2004) si mostrino scettici con questa posizione, per noi, come per S. Gandler (2009), si impone la necessità di riflettere sulla questione delle identità solamente legandola all'emancipazione della società, vale a dire al di là della società borghese-capitalista.

[5] Per un'analisi ermeneutico-critica della Profanazione, vedi Agamben (2005). D'altro canto, per Agamben (2007) i soggetti sono il risultato della relazione tra gli esseri viventi (o sostanze) e i dispositivi. Nel tempo attuale di sviluppo del capitalismo, inteso come processo di de-soggettivizzazione, siamo testimoni di una grande quantità di dispositivi che interpellano, controllano e

contaminano ogni istante di vita degli individui.

[6] È interessante osservare che i concetti di "identità" e "differenza", e anche quello di "uguaglianza", si iscrivano in una cornice prettamente liberale, vale a dire nei parametri della società borghese-capitalista. Per una critica di tali concetti, vedi Callinicos (2003) e Gandler (2009). La libertà, la differenza e l'uguaglianza sono pienamente realizzabili solamente in una società eco-socialista.

[7] Nel suo lavoro sugli "abiti", Natatxa Carreras (2010) dimostra come la produzione e la riconfigurazione delle soggettività sia intimamente legata al processo in cui "l'accumulazione del capitale accentua le disuguaglianze appropriandosi delle gerarchie di genere già esistenti, che pongono le donne in posizione subordinata in ogni articolazione di classe e di genere". Per questo "le teorie sugli antagonismi tra capitale e lavoro e la teoria psicanalitica, che va a braccetto con la teoria queer, permettono di precisare e di dare risalto alle forme di potere e differenziazione, determinanti nei processi di soggettivizzazione. Tali teorie consentono di analizzare l'origine del soggetto mettendo in discussione le relazioni di potere che escludono e danno forma, e anche i fondamenti che le hanno create".

[8] Riprendiamo questo concetto da Benjamin per riferirci al fatto che siamo noi – in quanto classe – il Messia rivoluzionario.