

Una cierta tendencia de la teología feminista en América. A propósito de Nancy Bedford

Por

Martín Cremonte y David A. Roldán
(UBA-FIET) (ISEDET-FIET)

Luego de muchos años de gestación, se publicó el primer libro de Nancy Bedford, *La porfía de la resurrección. Ensayos desde el feminismo teológico latinoamericano* (Buenos Aires, Ediciones Kairós, 2009).¹ Este acontecimiento constituye un momento oportuno para realizar un balance crítico sobre el alcance emancipador, teológico y conceptual de la teología feminista en América Latina.

Podemos anticipar, sin ningún rodeo, que nuestra visión es francamente negativa en un punto clave: desde la apertura de una hermenéutica liberacionista, gracias a la producción teórica de los maestros de la Teología de la Liberación, a principios de los 70, este horizonte crítico no se ha profundizado ni ampliado, como a primera vista parecería imaginar la teoría feminista y sus ideas posmodernas implícitas.²

El ensayo de Nancy Bedford consiste en una compilación de artículos que se subdivide en tres partes: I. “La cotidianeidad desde lo femenino” contiene cinco capítulos que versan sobre distintos aspectos de la vida cotidiana, en los cuales la autora intenta pensar teológicamente. II. “El feminismo teológico en la danza del Espíritu” consta también de otros cinco capítulos, pero de mayor extensión (141 páginas, en comparación con las 34 de la primera parte). III “Reflexiones metodológicas” abarca dos capítulos, de 46 páginas en total.

El primer aspecto que suscita interés es el punto de partida desde la vida cotidiana. Bedford ha decidido presentar su perspectiva de género dentro de la escritura, por así decirlo, de la observación etnológica de la cotidianeidad a la manera de Néstor García Canclini. Pero no siempre las vivencias cotidianas aportan una materia sólida para la reflexión teológico-política. Un ejemplo claro de ello lo encontramos en el punto I.2 “Andar en bici y escribir poesías” en donde Bedford cita una programática frase de Frances Willard, “*En cada cristiano existe un/a socialista y en cada socialista un/a cristiano/a*”; pero, en lugar de actualizar el sentido de este posicionamiento ideológico, de este proyecto inconcluso, Bedford se limita a señalar que Willard “*a los 53 años aprendió a andar en bici (sin rueditas auxiliares)*”. Esta referencia cotidiana a la locomoción eclipsa, en el resto del libro, a cualquier intento de pensar con profundidad la cuestión del socialismo en nuestra época.

Para ilustrar la manera en que la autora integra de manera auto-referencial diálogos cotidianos a su escritura, vale la pena citar el siguiente intercambio con sus hijas:

“¿Pero este es un libro escrito nada más que por vos?—pregunta Sofía, que se acuerda que muchas otras veces escribo capítulos para libros colectivos

-Sí, este sí.

-¿Y vas a poner nuestros nombres? —pregunta Carolina.

¹ Queremos expresar nuestro agradecimiento a las incondicionales Mariana Fernández y Natalia Baez, bibliotecarias del ISEDET, por habernos facilitado rápidamente en préstamo un ejemplar del libro.

² Este desarrollo representa una retractación parcial de lo afirmado en Roldán, David “La mujer en la educación teológica”, en *Encuentro y Diálogo* 16 (2003), pp. 331-134”, cuando uno de los autores del presente artículo creía todavía promisorio el punto de partida feminista.

-Sí, claro.

-¿Y también se lo vas a dedicar al conejo?

-No, al conejo, no” (pp.249-250).

Más allá del método de partir de la cotidianeidad, son muy reveladoras las inspiraciones teóricas de Bedford: a pie de página el lector podrá comprobar la abundante bibliografía de teoría feminista que Bedford ha tenido en cuenta, pero lo curioso es que en general las ideas posmodernas (pos-estructuralistas, deconstructivistas, neo-nietzscheanas, etc.) que subyacen en las autoras citadas no llegan a explicitarse completamente. Bedford más bien parece intentar una continuidad con la teología de Jon Sobrino, digamos, que asumir completamente los presupuestos teóricos y filosóficos de pensadores posmodernos. *Prima facie*, podemos concluir que se trata de una solución de compromiso entre la teoría feminista y la teología propiamente dicha.

Y aquí encontramos uno de los puntos más débiles de la propuesta de nuestra teóloga, a saber: la creencia en que la mera “sustitución” de la “precomprensión de los pobres” de la Teología de la Liberación por la “precomprensión feminista” significa una verdadera ganancia conceptual. Nótese, por ejemplo, los absurdos que se comenten, como la propia autora señala, en el intento de cambiar la consigna de Ireneo, “*Gloria Dei, vivens homo*” (“La gloria de Dios es el hombre vivo”), por “*Gloria Dei, vivens mulier*”. Mientras que la sentencia de Ireneo incluye al género humano (ya que no dice “*vir*” sino “*homo*”), la re-interpretación feminista produce una especificación que, en sí misma, es discriminatoria.

Desde nuestro punto de vista, el ejercicio de la teología debería ser sinónimo de producción de conceptos teológicos; luego, la invención de dichos conceptos implica, ante todo, la formulación de problemas. Ahora bien: la propia Bedford es cautelosa con uno de los enunciados más representativos de la teología feminista, a saber: “¿*Puede un salvador varón salvar a las mujeres?*”. Este planteo que fue introducido por Rosemary Radford Ruether, (ver p. 94), difícilmente pueda proporcionarnos algún punto de partida fecundo para desarrollos conceptuales. Nótese en este ejemplo el estrecho camino de la teología feminista: mientras que la “teología pluralista”³ nos desafía a pensar la universalidad de la revelación a través del generoso desafío de comprender las tradiciones soteriológicas extra-cristianas, la teología feminista gira en torno a una diferencialismo reduccionista.

La aversión contra el pensamiento conceptual se patentiza en la página 225, donde se rechazan por “abstractas” las categorías de “pobre” y “mujer”.⁴ Este giro posmoderno hacia las “historias mínimas” implica, además del uso y abuso del recurso a lo cotidiano y al lenguaje coloquial⁵, la construcción de micro-perspectivas estrechas. Si un teólogo como W. Pannenberg se hubiera sometido a este perspectivismo reductor debería haber escrito varias teologías sistemáticas: una para los varones, otra para las mujeres, otra para las mujeres negras, otra para las mujeres chicanas, otra para las mujeres mexicanas que trabajan en las maquiladoras de Ciudad Juárez, etc. Por cierto, a propósito de esto último, cuando la autora se refiere varias veces a esta problemática, lo hace desde las

³ Francesc Torradeflot, “La Teología de las religiones pluralista”, en *Qüestions de Vida Cristiana n° 189*. Publicaciones de L'Abadía de Monserrat, Barcelona; 1998

⁴ Esto quizá se deba a la endeble selección de autores, como Rosi Braidotti, una pensadora que sostiene que es posible desafiar la categoría de subjetividad moderna con la del *Cyborg*. Cf. Rosi Braidotti: *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires, Paidós, 2000, pp. 109-130.

⁵ Por ejemplo, en p. 46 cuando la autora confiesa que sobre ciertos temas le ha ido “cayendo la ficha”.

demandas feministas, sin destacar la pertenencia de esas mujeres a la clase obrera (pp. 143-149).

En esta misma línea de crítica, nos parece poco riguroso aceptar la existencia de una “epistemología feminista” (p. 220), cuando en realidad el “instrumental feminista”, en el mejor de los casos, permitiría justificar teóricamente la perspectiva de género pero no una flexión sobre la condición de posibilidad de cierto saber científico. Es fácil admitir la existencia, por ejemplo, de una epistemología del psicoanálisis o de las ciencias sociales, pero no de una epistemología de pelirrojos, filipinos, ancianos o, en fin, de una “epistemología feminista”.

Nuestra objeción principal a Bedford se funda en los siguientes principios. Todo proyecto emancipador que se pretenda tal no puede prescindir de la explotación de clase como referencia central para las otras formas de opresión. Las luchas contra las distintas formas de injusticia sólo tienen sentido si se fundan en el cuestionamiento de la explotación de clase. En esta línea, todo proyecto político clasista y universal deberá alcanzar necesariamente a las mujeres, los ancianos, los niños, los inmigrantes y otras víctimas. Sin esta subordinación de las micro-emancipaciones a la lucha contra la opresión de clase, no existiría una politización de las denuncias. Los discursos de micro-liberación se transformarían en reclamos éticos que se expresarían en meras campañas culturales útiles para la educación, etc. pero no para constituir un verdadero proyecto emancipador.

En este sentido nuestra autora no escapa al reduccionismo de aceptar, de entrada, un punto de vista sexista y biologicista sobre el lugar de las mujeres en el mundo actual. Particularmente, cuando Bedford expresa lo siguiente: “*Trato de hacerme cargo autocráticamente como **persona blanca**..., etc.*” (p. 113, nota 111, negritas añadidas), *ipso facto* nuestra autora acepta la condición biológica como un factor de crítica política.⁶ Sin embargo, Tzvetan Todorov fue lo suficiente explícito al cuestionar las expresiones de un “racismo invertido” en la obra de Lévi Strauss así como en gran parte de los discursos diferencialistas⁷.

Cuando el feminismo se autonomiza del proyecto emancipador clasista y universal, queda justamente expuesto a transformarse en crítica moralista. Ciertamente, es muy elogiable la idea de una campaña cultural contra el “sentido común patriarcal”, pero el punto crítico es que, al mismo tiempo y sin advertirlo, Bedford ha aceptado el “sentido común posmoderno”, es decir, al abrazar la micro-discurso feminista ha aceptado acríticamente fragmentar el discurso emancipador en reclamo parcial de minorías. Este discurso, según la crítica de Elisabeth Roudinesco a Jacques Derrida, se configuran en una suerte de higienismo puritano⁸. De esta manera, “logocentrismo”⁹,

⁶ Los desplazamientos teóricos no se hacen esperar; mientras que en gran parte del libro la autora da a entender que los planteos en perspectiva ontológica son “tóxicos” o “nocivos”, y que el ser varón o mujer son una construcción social, en la p. 212 prefiere la expresión “ser mujer”, en lugar de decir “he decidido ser mujer”.

⁷ Todorov, Tzvetan (1989). *Nosotros y los otros*. México: Siglo XXI, 2003. Ver especialmente la crítica al relativismo anti-humanista de Lévi-Strauss y sus aporías pp. 83-112.

⁸ Roudinesco, Elisabeth y Derrida Jacques. *Y mañana qué*. México, FCE, 2003. Roudinesco asume una posición crítica frente a criterios multiculturalistas que pretenden instaurar formas de censura con la excusa de la *political correctness*. En especial, Roudinesco se opuso a cierta corriente “revisionista” y “puritana” que pretendía expurgar a la obra de Freud de su “falocentrismo”, etc. Derrida fue el inspirador de este puritanismo. Precisamente en el diálogo con Roudinesco el filósofo reivindica “una ética general de la vigilancia” contra “la violencia falocéntrica, etnocéntrica o racista” (pp. 35-39). En esta declaración se puede observar este eticismo cuasi policial, el cual presupone un alto grado de despolitización.

⁹ Corneliuis Castoriadis fue quien mejor advirtió las implicancias de la “ideología francesa” de la “filosofía de la diferencia”. Al calificar de “burrada” al concepto de “logocentrismo” el pensador griego señalaba la insuficiencia de ese término para referirse al “proyecto de autonomía” nacido en Grecia, etc.

“androcentrismo”, “falocentrismo” se convierten en fáciles consignas contra una entidad maléfica que carece de entidad conceptual. Así, por ejemplo, Bedford se refiere a “cristología nocivas” o “tóxicas” frente a cristologías “saludables” (p. 90 y ss.), como si se tratara de un diagnóstico higienista y positivista a la manera del peor José Ingenieros. Acaso por esa razón, advertimos tres notables ausencia en las 250 páginas de *La Porfía*: el marxismo crítico, la Teología de la Liberación y la teología misma. Bedford no emprende la necesaria crítica del más sólido proyecto emancipatorio de la tradición socialista, es decir, el marxismo crítico y la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt¹⁰. Advertimos que en la página 207 nuestra autora despacha a Habermas y no se ocupa de en ningún momento de los grandes teóricos del marxismo: la generación contemporánea a la revolución de octubre: G. Lukács, E. Bloch, K. Korsch, A. Gramsci y L. Trotsky. Tampoco Bedford se refiere siquiera a M. Horkheimer, T. Adorno, K. Lowith, W. Benjamín, H. Marcuse y al propio J. Habermas¹¹.

En segundo lugar, respecto a la Teología de la Liberación, Bedford no retoma los logros más importantes de esta tradición ni emprende una necesaria crítica de los maestros (J. Porfirio Miranda, J. Míguez Bonino, G. Gutiérrez, J. L. Segundo, los hermanos Boff, H. Assmann, E. Dussel, etc.). Tampoco nuestra autora ha considerado una obra clave, en el terreno de la historia de las ideas, sobre la Teología de la Liberación; nos referimos a *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina* de Michael Löwy.¹²

Bedford sencillamente juega a una sustitución de palabras¹³: de la perspectiva legítima y fecunda *Gloria Dei, vivens pauper* cree que puede pasar a *Gloria Dei, vivens mulier*. Con esta aparente continuidad con la Teología de la Liberación, Bedford en la práctica deja de lado la articulación entre ésta y el marxismo crítico. La herencia, en lugar de vivificarse, parece un intercambio de citas y de cortesías que se alejan de la genuina búsqueda de un proyecto intelectual común. Como se puede comprobar en la cita de la nota 299, Bedford no niega la explotación de clase, sólo que la considera una más entre distintas formas de opresión, como otro ingrediente añadido a “la vidriera de los cambalaches”.

En tercer lugar, como anticipará el lector, tampoco la fuerza de la teología misma sale beneficiada con el método de la cotidianeidad. Los comentarios anecdóticos y auto-referenciales de Bedford no tienen la lucidez de la semiología de un Barthes o un Umberto Eco (“*A medida que voy escribiendo este artículo voy experimentando literalmente cientos de interrupciones de mis tres niñas, que trato de vivir como interrupciones de la vitalidad de la voz del espíritu*”, etc. p. 213) ni de las sociologías de la vida cotidiana (H. Lefebvre, J., A. Heller, J. J. Sebrelí etc.) En cambio, los sólidos aportes de J. Möltmann y de W. Pannenberg, para poner dos de nuestros más admirados teólogos, no se recuperan ni desarrollan en ninguna parte del texto. Esto nos preocupa especialmente por el triste lugar en que nuestra época posmoderna ha confinado a la

Ver Castoriadis, Cornelius (1975). *La institución imaginaria de la sociedad*, 2 tomos, Tusquets, Barcelona, 1993, así como muchos de sus artículos posteriores.

¹⁰ Ya hemos señalado este descuido de la tradición marxista en Ivan Petrella: Roldán, David “Teología Crítica de la Liberación: a propósito de Ivan Petrella (proyecto de trabajo)”, en http://www.teologos.com.ar/arch/Teologia_Critica_de_la_Liberacion_-_a_proposito_de_ivan_petrella.pdf

¹¹ Jay, Martin: *La imaginación dialéctica*. Madrid: Ed. Taurus, 1974.

¹² Löwy, Michael: *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. México: Siglo XXI, 1999. Bedford cita, sin profundizar, otro texto clave del mismo autor: Löwy, Michael (1988), *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa central*. Buenos Aires, El cielo por asalto, 1997.

¹³ “Si colocamos ‘mujeres’ donde dice pobres nos acercamos a la ‘precomprensión’ feminista; y si leemos ‘mujeres pobres’ agregamos a la teología feminista la necesaria dimensión de la hermenéutica de la sospecha desde la iniquidad económica” p. 207, nota 269. En p. 211 afirma “Es preciso egresar de la metonimia mujer-naturaleza para ingresar al terreno de la metáfora: la mujer es y no es como la naturaleza; el varón es y no es como la naturaleza (...)”.

producción teológica. Bedford parece claudicar en el uso del concepto y en el ejercicio pleno de la teología en favor de las modas culturales. Agreguemos a lo anterior, que el “instrumental” de las ciencias sociales con que opera Bedford no se apoya en el trabajo de los grandes proyectos de investigación, es decir, en los “clásicos”: K. Marx, E. Durkheim, M. Weber, S. Freud, o bien en F. Braudel, E. Goffman, Berger-Luckmann, N. Chomsky o N. Luhmann. Se diría que la lista de autores feministas no contribuye al espesor conceptual del instrumental de Bedford. Si no, obsérvense las dificultades que se manifiestan en el cierre de “la parte teórica” del libro —los “ensayos sistemáticos”— en páginas 197-198, donde se nos invita a la amistad y al “sabor” de la teología. En este final no se logra trasponer el nivel metafórico-cotidiano hacia el nivel conceptual.

De hecho, el problema de la resurrección no es planteado en ningún lado con el espesor teórico que dicho debate tuvo en la teología del siglo XX. Ni tampoco se dilucida la decisiva contribución de María Magdalena y de las primeras mujeres cristianas en la elaboración y transmisión del relato de la resurrección, es decir, nada menos que en la creación del cristianismo post-pascual. Esta omisión es tanto más significativa cuanto que el título de la obra, como la ilustración de la tapa (una miniatura del siglo XII, que muestra a María Magdalena anunciando la resurrección de Jesús a los once discípulos), sugieren que este núcleo (mujeres/resurrección) será el tema principal del ensayo.¹⁴

Y *last but not least*, es necesario considerar la teoría del poder implícita en todo el texto, es decir, cierta visión ingenua del poder que expresa Bedford. Una vez que nuestra autora ha optado por el eticismo y el reclamo público contra la coerción patriarcal, su concepción del poder asume contenidos un tanto pobres del poder político. Desde luego que en su narración resulta muy digno el compromiso de la autora contra la política bélica de Bush.

Sin embargo, al no haber emprendido Bedford una crítica sistemática a los maestros de la Teología de la Liberación, reproduce algunos desarrollos fallidos. Por ejemplo, nuestra autora incurre en un maniqueísmo acrítico al aceptar el esquema dualista de la teoría de la dependencia de Franz Hinkelammert en todas sus variantes: modernidad europea versus tercer mundo, sacrificio destructivo de Edipo versus el pacifista no-sacrificio de Isaac, occidente victimario y genocida frente al resto del mundo victimizado, etc.¹⁵ Bedford retoma aquí los aspectos más ingenuos del eticismo de Hinkelammert. Por el contrario, contra este moralismo maniqueo, creemos que una teología radical debe asumir dialécticamente la productividad del pecado. El pecado es condición de posibilidad de la cultura humana tanto como de una espiritualidad superior. En este sentido una crítica radical debería descartar cualquier visión naífe *naïf* del poder.

¹⁴ Cfr. Schüssler, Elisabeth Fiorenza: *En memoria de ella. Una re-construcción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989. Schottroff, Luise: *Mulheres no Novo Testamento. Exegese numa perspectiva feminista*. Sao Paulo: Paulinas, 1995. Tunc, Suzanne: *También las mujeres seguían a Jesús*. Santander: Sal Terrae, 1999. Crossan, John Dominic: *El nacimiento del cristianismo*. Santander: Sal Terrae, 2002. Tamez, Elsa: *Las mujeres en el movimiento de Jesús, el Cristo*. Quito: CLAI, 2003. Sobre el debate en torno a la resurrección podemos señalar que fue central para el pensamiento de teólogos tales como R. Bultmann, K. Barth, W. Pannenberg, J. Míguez Bonino y J. Hick.

¹⁵ Ver principalmente, Hinkelammert, Franz: *La fe de Abraham y el Edipo Occidental*. San José de Costa Rica: DEI, 1989 y Hinkelammert, Franz: *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*. San José de Costa Rica: DEI, 1991. Al abandonar la crítica de la ideología, por una suerte de crítica inmanente de la fetichización y de una concepción sacrificial de la economía, Hinkelammert ha caído, paradójicamente, en el cierto mito dualista de las fuerzas del bien y del mal enfrentadas, etc.

Contra la concepción política de “alma bella”, debemos recordar aquí la importancia de la “seriedad de lo negativo” que reclamaba Hegel¹⁶. La dialéctica del amo y del esclavo no es una parábola evangélica para indicar que existe la oposición de un agente puro-bueno contra un agente perverso-malvado, sino que se trata de una dialéctica compleja de autoconstitución. Para trasladar el símil, digamos que no podemos condenar en bloque a la violencia de la “modernidad”¹⁷, al “imperialismo romano”¹⁸ o a la “tecnocracia helenística” (De Jong¹⁹) como encarnaciones malélicas sino como estadios importantes de la conciencia occidental. Así, por ejemplo, no deberíamos lamentarnos de que la cultura griega naciera de una sociedad esclavista y patriarcal sino considerar justamente que las contradicciones dialécticas de las sociedades producen las creaciones culturales más interesantes²⁰.

Así, pues, la crítica sentimentalista a la violencia no puede basarse en una mera condena maniquea. En todo caso, para pensar en una práctica realista de resistencia contra toda opresión, Bedford debió fortalecer el punto hermenéutico de la explotación de clase articulándolo con los fenómenos más extremos de violencia en el siglo XX: los genocidios históricos. Una perspectiva crítica y realista de la violencia, necesariamente debe contar con una teoría comparada de los genocidios que incluya la tecnología de los campos de concentración (incluidos los de Stalin, Mao, etc.). Pero esta problemática ni siquiera asoma en el texto de nuestra teóloga. La condena a los genocidios —nos animamos a decir—, en el discurso de la actual teología latinoamericana, sólo se basa en la retórica eticista o en la denuncia moral sin bases ideológicas conceptuales. Acaso el único investigador en lengua castellana que se ha propuesto construir una reflexión teórica sobre el fenómeno de los genocidios sea Daniel Feierstein²¹.

Finalmente, deseamos destacar una coincidencia estructural con Bedford respecto a la necesaria implicación entre teología y amistad (capítulo 10). Ciertamente la pasión por la teología y la filosofía nos inclina a valorar el estilo de la propia Bedford y su “jardín en Babilonia” aún en la más franca disidencia.

Al menos nosotros, una fracción de teólogos y filósofos (la generación de nacidos *circa* 70, digamos) intentamos romper el relativismo *light*, los “pequeños discursos”²², el eclecticismo, porque en esta noche posmoderna en la que “todos los gatos son pardos”, tenemos como *shibboleth* la fe dialéctica en el concepto.

Y en este sentido es que no podemos evitar concluir el presente texto con la siguiente tesis: este libro de Bedford no refleja tanto el mérito o demérito de la autora sino que es

¹⁶ Cfr. Hegel, G. F. W.: *Fenomenología del espíritu*. México: FCE, 2005, apartado VI, C, c, 2, donde se desarrolla la figura del “Alma bella” y también el punto “La virtud y el curso del mundo” en *Fenomenología* V, B, c.

¹⁷ Cfr. Habermas, Jürgen: *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1991.

¹⁸ El tópico liberacionista de contraponer el estado romano a la crítica profética no debería descuidar que aquel “imperialismo” dentro del modo producción esclavista no es el mismo que el imperialismo del estado norteamericano en el modo de producción neo-capitalista, etc. Un mero rechazo anacrónico de la estatalidad romana no nos deja valorar adecuadamente el aporte histórico de la “civilización romana”. Cfr. Anderson, Perry: *Transiciones de la Antigüedad al Feudalismo*. México: Siglo XXI, 1999.

¹⁹ De Jong, Stephan, “¡Quítate de mi sol!”. *Eclesiastés y la tecnocracia helenística*. *RIBLA* 11 (1992) 75-85. Cierta corriente “anti-helénica” tiene una larga y consolidada tradición en los estudios bíblicos. Incluso esta tendencia se apoya en una postura “racialista” en las que ciertas categorías semíticas puras son contaminadas por el pensamiento griego.

²⁰ Mondolfo, Rodolfo. *El genio helénico y los caracteres de sus creaciones espirituales*. Universidad Nacional de Tucumán, 1943.

²¹ Feierstein, Daniel. *El genocidio como práctica social*. Buenos Aires: FCE, 2007.

²² Lyotard, Jean-François (1979). *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra, 1989. Podemos considerar que este autor fue el ideólogo más acabado de las corrientes posmodernas y de la “filosofía de la diferencia”.

un síntoma del estado (o de la claudicación) de la post-Teología de la Liberación en los tiempos de la posmodernidad o del capitalismo tardío.

La “diversificación” de la teología de la liberación después de los 90, digamos, en las corrientes ecologistas, feministas, reivindicaciones de minorías, etc. indican una pérdida del proyecto emancipador por cuanto estos discursos se “agregan” como aparentes “ampliaciones” al núcleo socialista cuando, en rigor, el cóctel de tendencias no representa en absoluto una articulación conceptual aceptable, a la vez que dicho núcleo ha desaparecido.

Ciertamente la defensa de la igualdad de los derechos de las mujeres y de los gays es una lucha incesante contra las costumbres conservadoras pero esto no quiere decir que estos discursos, necesarios en el plano de las reformas éticas de nuestras sociedades, puedan servir de base o incluso de inspiración principal para la producción teológica ni para un genuino proyecto emancipador.

Por lo que hemos expuesto, tenemos la convicción de que ha llegado la hora de pensar si estas corrientes no representan la causa más visible de la precariedad teórica de gran parte de la actual teología latinoamericana.

Martín Cremonte es licenciado en letras y licenciado en filosofía (ambos títulos por la Universidad de Buenos Aires, UBA). Se desempeña como profesor de Historia de la Cultura I y II en el Instituto Teológico FIET. Integra hace años un grupo de investigación sobre filosofía poshegeliana en la UBA.

David A. Roldan es licenciado en teología (ISEDET) y candidato a los doctorados en filosofía y en teología. Es decano del Instituto Teológico FIET. Integra hace años un grupo de investigación sobre filosofía poshegeliana en la UBA, y es editor de la Revista *Teología y Cultura*, en www.teologos.com.ar

Este artículo fue publicado originalmente el 18 de junio de 2009 en:

http://www.lupaprotestante.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1738&Itemid=1