



Ilustração do demônio Alocer por Louis Le Breton, gravada por M. Jarrault (*Dictionnaire Infernal*, 1863). Arte de domínio público. Composição visual remixada.

UMA TEOLOGIA QUALQUER: A LIBERTAÇÃO E O PROBLEMA DOS “SUJEITOS HISTÓRICOS”

Daniel Santos Souza  

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, SP, Brasil

Resumo

Este artigo problematiza, desde um campo de estudo que articula filosofia e teologia política, o imaginário programático de uma Teologia da Libertação (TdL) hegemônica. As TdL tomam o compromisso prático na concretude do reinado de Deus como algo fundamental, em uma crítica aos modelos de sociedade em que estamos inseridos, construídos como uma “civilização da pobreza”. Nesse exercício, teólogas e teólogos se depararam com a “emergência de novos sujeitos teológicos” relacionados com “novos projetos históricos”. Em uma metodologia que parte de análises bibliográficas, esse texto sintetiza a ideia de “qualquer”, presente no livro *A comunidade que vem* (2001), de Giorgio Agamben. A partir disso, há um diálogo direto com Ivone Gebara e Marcella Althaus-Reid, teólogas que colocaram em suspeita os percursos majoritários da TdL. Junto a elas, a abordagem aqui realizada também assume, numa espécie de linha articuladora, as reflexões de Colby Dickinson, importante leitor desse filósofo italiano na sua relação com a teologia. Como principais conclusões, esse texto evita uma adaptação e absorção no “núcleo duro” de um fazer teológico centrado em um “paradigma político soberano-transcendente”. Assim, a forma-de-vida “qualquer” não nos empurra para uma nova identidade como um outro “sujeito histórico” primordial. Desse modo, o ser “qualunque” desafia uma teologia em seus acoplamentos de diferença à identidade primordial esperada e inventada na categoria “pobre”.

Palavras-chave

Giorgio Agamben, teologia da libertação, Marcella Althaus-Reid, Ivone Gebara, teologia política.

WHATEVER THEOLOGY: LIBERATION AND THE PROBLEM OF “HISTORICAL SUBJECTS”

Abstract

This article problematizes, from a field of study that articulates philosophy and political theology, the programmatic imaginary of a hegemonic Liberation Theology (LT). LTs take the practical commitment to the concreteness of the reign of God as something fundamental, in a critique of the models of society in which we are inserted, constructed as a “civilization of poverty”. In this exercise, theologians came across the “emergence of new theological subjects” related to “new historical projects”. Using a methodology that starts from bibliographical analyses, this text summarizes the idea of “whatever singularity”, present in the book *The Community That Comes* (2001), by Giorgio Agamben. From this, this article dialogues directly with Ivone Gebara and Marcella Althaus-Reid, theologians who question the majority paths of LT. Along with them, the approach taken here also assumes, in a sort of articulating line, the reflections of Colby Dickinson, an important reader of this Italian philosopher in his relationship with theology. As main conclusions, this text avoids an adaptation and absorption in the “hard core” of a theological practice centered on a “sovereign-transcendent political paradigm”. In this way, the “qualunque” being challenges a theology in its couplings of difference to the primordial identity expected and invented in the category “poor”.

Keywords

Giorgio Agamben, Liberation Theology, Marcella Althaus-Reid, Ivone Gebara, Political Theology.

Submetido em: 14/12/2024
Aceito em: 11/02/2025
Publicado em: 12/05/2025

Como citar: SOUZA, Daniel Santos. Uma teologia qualquer: a libertação e o problema dos “sujeitos históricos”. *(des)troços: revista de pensamento radical*. Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e56507, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Introdução

A construção das teologias da libertação tem como orientação fundamental a realização histórica (uma *práxis*) da salvação, a “transformação da realidade e, nela, a transformação da pessoa”.¹ Por isso, a necessidade de se compreender que o objeto das teologias da libertação não está centrado em “Deus”, mas na realização histórica do “reinado de Deus”, naquilo que possui de reinado (dimensão histórica) e naquilo que possui de Deus (dimensão transcendente), em uma unidade profundamente radical.²

Com este compromisso *práxico* em buscar a concretude do reinado de Deus, as teologias da libertação tomam como ponto fundamental a crítica aos modelos de sociedade em que estamos inseridos, construídos como uma “civilização da pobreza”, nas palavras de Ignacio Ellacuría.³ Por isso, as TdL imaginam novos modelos de sociedade. Com esse movimento, tornou-se fundamental compreender que a criação e o discernimento de projetos políticos (históricos) passam a ser central em um pensamento de libertação. Considerações que estiveram presentes nas produções, por exemplo, de Clodovis Boff e Leonardo Boff⁴ (1979; 1986), no coração da Guerra Fria, com a polarização entre capitalismo e socialismo. Neste contexto, teólogos da libertação, como os irmãos Boff e Gustavo Gutierrez, reconheceram o socialismo como um projeto político alinhado com as perspectivas de construção do reino de Deus, numa ruptura radical com a realidade marcada por injustiças.⁵

Com uma relação umbilical entre teologias da libertação latino-americanas e o socialismo, ante a queda do muro de Berlim (1989) e a derrocada da União Soviética (URSS), a relação entre a teologia e este projeto político entra numa crise. Essa realidade foi analisada por teólogos como Claudio Ribeiro e Ivan Petrella. O primeiro teólogo sinaliza: a crise vivida pelas teologias da libertação depara-se, na primeira metade da década de 1990, com a “ausência de um projeto global alternativo ao neoliberalismo” e com a “crise de paradigmas”, com uma “perplexidade em diferentes áreas do conhecimento”.⁶ Como possibilidade de saída deste labirinto, após o colapso do socialismo soviético, Claudio Ribeiro apresenta dois rumos oriundos desde dentro das teologias da libertação: a continuidade e a ruptura. Como continuidade a essas perspectivas presentes desde a relação entre as teologias da libertação e o socialismo soviético, têm-se autores como Leonardo Boff e Frei Beto. Como ruptura, autores como José Comblin, Julio de Santa Ana, Juan Luis Segundo, Hugo Assmann, Jung Mo Sung e Franz Hinkelammert.⁷

Ivan Petrella também se depara com a questão dos projetos políticos no seio das teologias da libertação, sinalizando a incapacidade destas teologias em refletir e imaginar novos projetos históricos. Aqui reside uma importante consideração deste teólogo: é preciso reinventar a teologia da libertação e uma maneira de se fazer isto, é reinventando

¹ Ellacuría, *La teología como momento ideológico de la praxis eclesial*, p. 200.

² Aquino Junior, *Dimensão socioestrutural do Reinado de Deus*, p. 143.

³ Sobrino, *Fuera de los pobres no hay salvación*, pp. 28-42.

⁴ Boff & Boff, *Como fazer teologia da libertação*, s/p; Boff & Boff, *Da libertação*, s/p.

⁵ Para uma análise histórica e crítica deste processo, conferir: Ribeiro, *A teologia da libertação morreu?*; Ribeiro, *Pode a fé tornar-se idolatria?*

⁶ Ribeiro, *A teologia da libertação morreu?*, p. 12.

⁷ Para uma reflexão mais detalhada, cf. Ribeiro, *A teologia da libertação morreu?*, pp. 38-50.

projetos políticos, pois a história é que dá o conteúdo à teologia.⁸ Este caminho traçado por Petrella é uma tentativa de superar a incapacidade, segundo o autor, destas teologias da libertação, a partir da década de 1990, em pensar e construir alternativas históricas ao modelo posto pelo capitalismo. Neste sentido, portanto, abre-se o horizonte para se refletir sobre projetos históricos desde as teologias da libertação interpelando-se para além do sentido teleológico (um “ainda não”) de um mito do progresso, presente no socialismo soviético ou modos do capitalismo.

As leituras de Claudio Ribeiro e Ivan Petrella não tocam em um traço importante e fundamental dessas perspectivas teológicas. De maneira geral, as teologias latino-americanas da libertação foram construídas a partir do paradigma do êxodo.⁹ Embora alguns teólogos, como Gustavo Gutiérrez,¹⁰ tenham proposto outras aproximações paradigmáticas (o êxodo vinculado à sabedoria), é sobre o esquema *opressão-libertação* que se organiza majoritariamente esse método teológico, esse modo de viver uma espiritualidade, esse modo de imaginar Deus e ensaiar programas políticos. Sinalizar esse paradigma, mesmo que brevemente, nos ajuda a compreender traços de uma TdL hegemônica na elaboração dos seus projetos históricos.

Como uma síntese, a tomada de consciência do paradigma do êxodo se deu em um processo construído de maneira comunitária, “a partir e *a posteriori* da práxis histórica do povo”. Enrique Dussel indica cinco momentos dessa “tomada de consciência teológica”: (i) a passagem de uma experiência pessoal e “subjética” da pobreza para a pobreza como exigência de toda Igreja, uma “igreja pobre” (a sua referência é o “mundo” católico-romano); (ii) a passagem da pobreza “subjética” como virtude ao caráter “objetivo” do pobre, o *outro*; (iii) a passagem do pobre descoberto na experiência espiritual do evangelho ao pobre como “classe”, da “pobreza-virtude” ao “pobre-classe-povo”; (iv) a passagem do “pobre-classe-povo” como objeto de uma *opção por* ao “pobre-classe-povo” como *sujeito* da igreja e da história; e (v) passa-se a ler a Bíblia desde uma situação histórica concreta, um “Egito latino-americano” na busca de uma nova ordem histórica, que não é o reino final.¹¹ Temos aqui um esquema estruturante na chave dialética *opressão-libertação*. Desdobra-se daí: o *sujeito oprimido* como categoria fundante (a identidade) – mesmo que ampliado para além do “pobre-classe-povo”; a imagem de Deus – *único* – como aquele que decide sobre a libertação (o soberano); a criação de um povo como desejo e necessidade (a nação); a busca da terra prometida como horizonte máximo (a posse); uma práxis como exigência de atuação de um povo que segue vivendo no Egito, mas deve agir, andando com Deus, por sua própria libertação diante de todo faraó (a operatividade).¹²

Nesse artigo, desejo problematizar, entre múltiplas possibilidades, este imaginário programático de uma teologia da libertação hegemônica, que passa por uma busca de “novos sujeitos” históricos, “novos sujeitos teológicos”. Para esse trabalho, sigo a provocação realizada por Nancy Cardoso: “qual a teologia pra esse tempo? Uma que desexplique! Uma impermanente! Precária, por favor! Feminista! Queer! Libertadora de

⁸ Petrella, *The future of liberation theology*, p. 14.

⁹ Souza, *O êxodo é (ainda) um paradigma político de libertação?*, s/p.

¹⁰ Gutiérrez, *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente*, s/p.

¹¹ Dussel, *Êxodo*, pp. 104-106.

¹² Souza, *O êxodo é (ainda) um paradigma político de libertação?*, p. 418.

deus e de si mesma!”¹³ Uma teologia menor. Sem os grandes monumentos, mas nas situações, potências e forças particulares; que aprenda de processos insurgentes muito mais do que apresente a eles seus – ditos – rumos de libertação e os seus mapas para o “paraíso perdido”. Uma teologia menor que se deixe ser atravessada pelas potências destituíntes – de deus e da própria teologia.

Para alcançar o objetivo, esse artigo toma a filosofia de Giorgio Agamben, especialmente a noção de “qualquer” presente no livro *A comunidade que vem*. A partir disso, como um importante uso dialógico desse conceito, essa reflexão se aproxima de Ivone Gebara e Marcella Althaus-Reid, teólogas que colocaram em suspeita os percursos majoritários da teologia da libertação, em seus imaginários de Deus, suas ficções e desejos por “novos sujeitos”. É importante sinalizar, ainda, a importância das interpretações de Colby Dickinson, importante leitor de Giorgio Agamben na sua relação com a teologia e bem presente nas interações com as autoras indicadas.

O *qualquer*: o “ser que vem”

No texto *A comunidade que vem*, Giorgio Agamben apresenta a seguinte definição: “o ser que vem é o ser qualquer”.¹⁴ Sabemos do interesse de Agamben em “*pensar o impensado*”, se debruçando em uma *política que vem*. Nas palavras de Castor Ruiz, essa “política” não é apresentada por Agamben como um projeto ou uma espécie de ‘novo manifesto’, “a *política que vem* é sinalizada pelo autor como uma espécie de horizonte de impossibilidade, na linguagem de Derrida”.¹⁵ A política como o impensado na potência do próprio pensamento. A impossibilidade, aqui, não se refere à interpretação do fazer-político como algo “absurdo”, “impossível”. A *política que vem* “não mais deve ser identificada com a arte, maquiavélica, de conquistar o poder e nele se manter, senão como o acicate permanente de agir politicamente para além de todo poder. O poder não é meio nem fim, ele é território de transição na ação política”.¹⁶ Na mesma lógica, o “ser que vem” também está no horizonte da impossibilidade.

Ao olharmos com detalhe o termo *qualquer*, temos múltiplas possibilidades de interpretação. Em uma “nota da tradução” referente a essa palavra, vê-se que no texto original em italiano, o termo é dito de modos distintos *qualunque* e *qualsivoglia*.¹⁷ O *qualunque* (qualquer) é *qual-si-voglia* (qual-se-queira). Em português, o pronome “qualquer” tem uma estrutura morfológica semelhante ao italiano *qual-si-voglia*: ‘qual + quer’. Interesse-me por essa definição: um “qualquer... que se queira”, que “contém sempre uma referência ao desejar (*libet*), o ser qual-se-queira está em relação original com o desejo”.¹⁸ Voltamos ao espaço da “pura potência” em que a singularidade é uma “singularidade qualquer”. Não na ideia de um singular diante de um “universal” como uma propriedade comum (ser francês, ser muçulmano). Desse modo, como “pura potência”, “o ser-qual é recuperado do seu ter esta ou aquela propriedade, que identifica o seu

¹³ Pereira, *Interrompidas venceremos*, p. 52.

¹⁴ Agamben, *A comunidade que vem*, p. 9.

¹⁵ Ruiz, *Prólogo*, p. 15.

¹⁶ Ruiz, *Prólogo*, p. 15.

¹⁷ Agamben, *A comunidade que vem*, p. 9.

¹⁸ Agamben, *A comunidade que vem*, p. 10.

pertencimento a este ou aquele conjunto, a esta ou aquela classe".¹⁹ Recupera-se o "ser-qual" para o seu próprio pertencimento, para ser "qual-se-queira".

Essa discussão se vincula a outro tema presente na *Comunidade que vem*: a ética. Agamben afirma: "o fato do qual deve partir todo discurso sobre a ética é que o homem não é nem há de ser ou realizar nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico".²⁰ Aqui, segundo o nosso autor, há a possibilidade da ética, há a possibilidade de *habitar* o mundo. Se falamos em um "dever-ser"²¹ essa ou aquela substância, não falamos mais de ética – diz Agamben – mas de "apenas tarefas a realizar". De modo pragmático, vamos acontecendo de um ou outro modo, sendo algo. Para me dizer, me "territorializo". Mas ao ser "aberto", não me reduzo a esse "destino". O ser humano é o "*simples fato da própria existência como possibilidade e potência*".²² O *qualquer* é o esvaziamento como toda possibilidade de poder e *poder-não*. Recordo-me de um curso com Peter Pál Pelbart²³ – "tempo e criação". Na primeira aula, ele apresentou alguns mitos cosmogônicos. Um me chamou a atenção. Ele vem do *Talmud*. Para criar o mundo, Deus precisou dar espaço para que o mundo aparecesse, precisou se retrain, refluir. O gesto de criação tem mais relação com o desaparecimento do que com o comando e a ordem. Esse criar não é uma omissão. É retração – com a importância do silêncio. Deus tem a coragem de sumir, de destituir-se para que outra coisa seja possível.

Como no mito do *Talmud*: sumir, se destituir para que outra existência seja possível, em um "jogo de possibilidades" fantasmagóricas. Falamos em contornos dissipados, corpos-neblina, linhas fluídas, "ensamblagens" de si. Movimentos delicados de quem se vai, vistos numa transparência opaca. Assim, a única experiência ética, segundo Agamben, "(que, como tal, não pode ser tarefa nem decisão subjetiva) é ser a (própria) possibilidade; isto é, expor em toda forma a própria amorfia e em todo ato, a própria inatualidade".²⁴ Em toda foto "congelada para sempre", a sua efemeridade, a sua

¹⁹ Agamben, *A comunidade que vem*, p. 10.

²⁰ Agamben, *A comunidade que vem*, p. 45.

²¹ Em *Opus Dei*, Giorgio Agamben busca fazer uma arqueologia não da liturgia no seu aspecto glorioso, mas na sua operacionalidade e "efetualidade", nos sacerdotes, relacionando-a – a partir do conceito de ofício – com o "modo como a modernidade pensou tanto a sua ontologia quanto sua ética, tanto sua política quanto sua economia" (Agamben, *Opus Dei*, p. 8). O efeito nos coloca diante do *ofício*, um conceito ciceroniano retomado por Ambrósio. Nessa abordagem, temos que no *officium* – aqui retomado do mundo latino de Varrão – "o sacerdote tem o dever de ser o que é, e na justa medida em que deve ser. O *officium* é – para Agamben – o que torna a *vida governável*" (Agamben, *Opus Dei*, p. 82). O *dever ser* do sacerdote o coloca em um paradigma do comando (*gerere* – "uma função pública de governo"). Tanto na prática litúrgica ou diante de uma ordem – no caso do imperador – "a transformação do ser em dever ser e a consequente introdução do dever como conceito fundamental da ética. [...] O sacerdote deve realizar seu ofício enquanto é sacerdote e é sacerdote enquanto realiza seu ofício" (Agamben, *Opus Dei*, p. 93). Podemos aqui retomar a própria noção de subjetivação que apresentei quando analisava o campo como paradigma de governo. O sujeito, ao se identificar como tal, se assume e se reconhece como um sujeito (sacerdote), mas ao fazer isso também se sujeita ao um dever ser (a eficiência de realizar seu ofício). Tanto em Kant quanto em Aristóteles e nos escolásticos medievais (Tomás de Aquino, por exemplo), há essa problemática ética que organiza a filosofia ocidental. Por isso, Agamben realiza "uma denúncia da ontologia moderna, do triunfo do agir e do fazer sobre o âmbito do ser, do triunfo do ato sobre a potência" (Nascimento, *Em torno de Giorgio Agamben*, p. 267).

²² Agamben, *A comunidade que vem*, p. 10.

²³ Peter Pál Pelbart é o professor de um curso – promovido pelo Colégio São Domingos, em 2019 – para professoras e professores da escola. Um processo de reflexão permanente. O tema: "tempo e criação".

²⁴ Agamben, *A comunidade que vem*, p. 46.

“evaporação”. Desse modo, numa experiência estética e política, abre-se a (im)possibilidade de ser “qualquer... que se queira”.

A questão agora é ensaiar essa perspectiva apresentada por Giorgio Agamben articulando-a com as teologias da libertação. Como um exercício de pensamento, aproximo-me de Ivone Gebara.

Ivone Gebara, a profanação e os usos de deus

Para aprofundar esse diálogo, cito uma afirmação do Comitê invisível:

Para destituir o poder não basta vencê-lo na rua, dismantelar seus aparelhos, incendiar seus símbolos. Destituir o poder é privá-lo de seu fundamento. É isso o que justamente uma insurreição faz. Aí, o constituído surge tal qual é, nas suas mil manobras desajeitadas ou eficazes, grosseiras ou sofisticadas. “O rei está nu”, é dito então, porque o véu constituinte está em farrapos e toda a gente pode ver através dele. Destituir o poder é privá-lo de legitimidade, é conduzi-lo a assumir sua arbitrariedade, a revelar sua dimensão contingente. É mostrar que ele não detém mais do que a própria situação, sobre a qual desdobra estratégias, procedimentos, combinações – é dar início a uma configuração passageira das coisas que, como tantas outras, apenas a luta e a astúcia farão sobreviver. É forçar o governo a descer para o nível dos insurgentes, que não serão mais “monstros”, “criminosos” ou “terroristas”, mas simplesmente inimigos. Encurrular a polícia reduzindo-a a uma mera gangue, a justiça a uma associação de malfeitores. Na insurreição, o poder vigente é mais uma força entre outras sobre um plano de luta comum, e não mais essa metaforça que rege, ordena ou condena todas as potências. Todos os canalhas têm um endereço. Destituir o poder é mandá-lo por terra.²⁵

Com essa última frase – “Destituir o poder é mandá-lo por terra”, penso em uma “destituição” teológica. Busco, assim, uma teologia *menor*: teologia que redime deus. Um *qualquer*. Em uma carta de amor que escrevi para Ivone Gebara – em um livro organizado por Nancy Cardoso e Claudio Carvalhaes,²⁶ eu me deparei com deus. No encontro entre os meus quintais e os quintais de Ivone Gebara, entendi um modo de fazer teologia. Em outro caminho diferente dos trajetos que tenho construído, a pergunta primeira e fundamental seria a pergunta por deus. E a partir desta “entidade transcendente”, compreenderíamos a vida. Mas, o ato primeiro da teologia – nos estrados das perspectivas de libertação – deve ser a própria vida, em suas ambiguidades. É a partir dos “infernos”, dos sofrimentos e das salvaçãoes que compreendemos os imaginários de deus, na sua capacidade de gerar vida & morte. A partir dos nossos poços, imaginamos deus, numa tentativa criativa e frustrada de dizer o mistério, ante as janelas que se abrem nos horizontes de nossa vida. Não esperamos que aquela entidade absoluta e imutável (um discurso) legitime nosso viver. A vida se legitima em si mesma, em toda a sua graça, em toda incerteza e melancolia.

Por isto, é preciso caminhar pelas brechas e pelas fissuras de nossas histórias teológicas. A teologia não é um espaço monolítico ou ausente de poder. As tensões e perspectivas estão postas. Ela é um dispositivo que precisa ser profanado. Nos trajetos que aprendi com Ivone Gebara, nenhuma fala sobre deus é definitiva, nem soberana.

²⁵ Comitê invisível, *Aos nossos amigos*, inserir página, por se tratar de citação direta.

²⁶ Carvalhaes & Pereira, *Querida Ivone*, s/p.

Estamos nos caminhos do provisório, em transgressão e gratuidade, para além da entidade todo-poderosa. No livro *Mulheres, religião e poder: ensaios feministas*, Gebara compreende – desde o corpo das mulheres – uma divindade misturada ao cotidiano mais simples da vida, diferente de uma leitura patriarcal:

Num primeiro momento, não tem leis escritas, nem dogmas, nem provas para a sua existência, nem formas específicas de obedecê-lo. Não pede cultos, nem oferendas e menos ainda sacrifícios. Mistura-se aos sacrifícios da vida e às alegrias grandes e pequenas do cotidiano. Sua presença está mais além das Escrituras e dos textos dos grandes pensadores religiosos, mas também pode ser reconhecida neles. Trata-se de uma experiência aquém das elucubrações teológicas, aquém do pensamento sistemático, aquém dos textos escritos. É simplesmente um estar aí solitário com algo de solidário ou com alguém que acompanha e sente o que sinto. É estar comigo, como se eu fosse um plural ou um eu duplo, acompanhando-me nos diferentes passos de meu cotidiano.²⁷

A fala dessa teóloga brasileira entende deus desde esse corpo cindido, duplo. Há um afastamento de um "Deus puro de uma Teologia racionalista". Estamos com um "Deus sem nome e ao mesmo tempo com muitos nomes nascidos das muitas experiências vividas. É, em parte, nossa imagem e semelhança, capaz de entender nossos lamentos e guardar nossos segredos. É cheio de dúvidas e misturado a nossas dúvidas e suspeitas".²⁸ Não estamos, também, diante do deus soberano que tem nome de libertador (ou conquistador). Em Ivone Gebara há uma superação dessa metafísica, como ela busca em um outro texto – *Ecofeminismo: desafios para repensar a teologia*: uma teologia que "adere ao fim da metafísica, ao fim dos essencialismos, ao fim dos modelos pré-estabelecidos que de certa forma também hierarquizam os seres humanos e a natureza".²⁹ Essa metafísica se relaciona com uma "violência presente na ética", "que nos ensinou a violência contra nossos corpos e a submissão dos mesmos a normas que proveem de um mundo que já não é mais o nosso ou um mundo que não queremos mais que seja nosso".³⁰ Essa visão se sustenta em uma "teologia estática e naturalizante" – mesmo que com o nome de libertação. Segundo Gebara, esse discurso teológico se baseia em uma "antropologia essencialista" que supõe "a existência de um plano pré-estabelecido por um ser que chamamos Deus, plano sobre a vida humana e sobre todo o universo que precisa ser obedecido e respeitado".³¹

Essas falas de Ivone Gebara – dentro de uma determinada teologia feminista de libertação – se aproximam de algum modo das intuições de Giorgio Agamben. A escolha de trazê-la para esse diálogo é abrir possibilidades e conexões de uma teologia ineficiente que também encontra nela "sotaques" e formulações potentes. Gebara faz uma teologia que redime deus, abandona deus – e o encontra, não como entidade, mas uma fala em nós, "Deus como a experiência de algo que habita em mim mesma e para além de mim mesma, algo para o qual nenhuma definição é apropriada, nenhum discurso é suficiente".³² Uma experiência vazia que nos coloca numa zona nebulosa em que deus – rasurado e em

²⁷ Gebara, *Mulheres, religião e poder*, p. 157.

²⁸ Gebara, *Mulheres, religião e poder*, p. 159.

²⁹ Gebara, *Ecofeminismo*, p. 88.

³⁰ Gebara, *Ecofeminismo*, p. 88.

³¹ Gebara, *Ecofeminismo*, p. 92.

³² Gebara, *Mulheres, religião e poder*, p. 158.

novo uso – aparece como um “chão” e como um “abismo” de sentido.³³ ou um espaço em que transcendência e imanência se confundem. Sobre isso, a última folha de *Mulheres, religião e poder* é decisiva:

Sem deuses e deusas criados à imagem de poderes que desejamos ter, estamos sendo convidadas a refazer um pacto entre nós. Sem deuses e deusas que exigem cultos, adoração e sacrifícios imensos, estamos sendo convidadas a reorganizar nossas relações e aprendermos a respeitar nossa diversidade. Sem deuses teremos a nossa própria história como testemunha das nossas construções e destruições, assim como de nossa solidariedade e ternura mútua. Sem deuses poderemos apontar os erros das autoridades hierárquicas, que já não teriam mais seu poder legitimado desde os céus, mas que teriam que prestar contas de suas ações infames e desrespeitosas das vidas que aqui estão. Sem deuses teremos que nos acolher como somos e sonhar que Deus passe a ser um verbo que conjugamos quando estamos tomadas por um extraordinário amor uns pelos outros.³⁴

A ineficiência de deus parece nos colocar no abismo de sentido. Na espiritualidade de libertação, reconheço a importância e a relevância de se compreender um Deus-libertador-que-tudo-pode e que agora segue ao lado dos “pobres” – uma “categoria” fundamental na TdL. Há, aqui, uma “hermenêutica da esperança”. No entanto, mediado pelas falas de Gebara, essa lógica nos coloca no esquema de divindade que responde o pavor da ausência de sentido. Mesmo que seja colocado na captura de uma vida e da imaginação que rompa com um “dever ser” ético, guiado pelo ofício.

Se colocar diante do “vazio” é uma possibilidade de “assumir nossa própria história como testemunha das nossas construções e destruições, assim como de nossa solidariedade e ternura mútua”, como diz Ivone Gebara. Profanar deus é escancarar o vazio e se colocar no vazio como possibilidade de vida e imaginação. deus como verbo, movimento, deslocamento, um acontecimento entre nós. Não como revelação. Acontecer entre nós profanado, esvaziado, em nosso amor e “paixão ingovernável”. Interesse-me por Ivone Gebara por isso: ela não descarta a “palavra” deus, mas dá a ela novos usos e possibilidades. Um deus qualquer. Coloca-a em uma zona indeterminada.

Resta-nos, assim, “fazer um apelo a uma imaginação ilusória, ou acolher o silêncio reverente de nosso mistério como nova pergunta amorosamente aberta a nossas perguntas”.³⁵ Uma libertação de deus é também – nas linhas de Gebara – um lançar-se no silêncio incerto. Abandonar Deus é um jogo: usamos deus. Aqui, jogamos com uma teologia diante de um discurso sistemático “racionalista” ou numa nova escrita desde a lógica de libertação numa “opção preferencial pelos pobres” – como “sujeito histórico” de um “outro mundo possível”. Assim, é preciso e urgente liberar os nossos corpos – vidas em “pura potência” – para um “qualquer... que se queira”.

Sobre isso, Colby Dickinson escreve em seu artigo *The profanation of revelation: On language and immanence in the work of Giorgio Agamben*, que o trabalho de Agamben “muitas vezes se concentra em redefinir os termos teológicos tradicionais como filosóficos, um processo que parece, de várias maneiras, ameaçar a integridade do estudo

³³ Quem me fez compreender esse dilema foi José Carlos Barcellos, ao analisar – em diálogo com Karl-Josef Kuschel – a “*Fé cristã e crise de sentido: da atualidade teológica de Murilo Mendes*” (2004).

³⁴ Gebara, *Mulheres, religião e poder*, p. 210.

³⁵ Gebara, *Mulheres, religião e poder*, p. 210.

teológico como tem sido (historicamente) concebido”.³⁶ Ou melhor: o trabalho de Agamben procura profanar os conceitos teológicos, “como: revelação, redenção, pecado original, profanação, o messiânico, soberania, o sagrado (especialmente através da figura do *homo sacer*), glória, o ‘nome de Deus’ e criação”.³⁷ Há proximidades no exercício de Agamben com o trabalho realizado, por exemplo, por Ivone Gebara. No fundo, a tarefa da profanação se situa também no espaço da linguagem, para além das nossas representações políticas e linguísticas – inclusive para dizer deus. Uma experiência “que deve emergir de uma tomada mais profunda daquela que está nas origens da linguagem e do pensamento religioso, na verdade, o silêncio que é dito dar origem a ambos. Está, portanto, inteiramente além da gramática do místico-transcendental”.³⁸ Uma teologia compreendida no “silêncio como abismo”, separada das noções de sacralidade e suas lógicas de sacrifício e sua “violência mítica”. Essas são noções ontoteológicas que sustentam a relação entre soberania e *vida nua*, constitutivas da política moderna e da própria teologia. Segundo Dickinson, a profanação “fornece uma teologia quase irreconhecível à disciplina histórica da teologia, porque não está ligada a um paradigma político soberano-transcendente”.³⁹

Com essa precaução sinalizada, concordo com Ivone Gebara que hoje, “algo diferente se descortina no horizonte, algo bem mais complicado e que pressinto não caber no referencial teórico e cultural da teologia da libertação do século XX”. Entre tantos pontos abordados por Gebara, destaco esse: “ser da teologia da libertação era acreditar num ‘modelo’ específico de Deus”.⁴⁰ Segundo ela, uma certa “ortodoxia conceitual dogmática” da TdL se sustenta em “fixismo binário e hierárquico”, algo criticado, por exemplo, por antropologias feministas, centradas na “relacionalidade, interdependência e mistura”.⁴¹ Mesmo nessa TdL – e a sua ruptura epistemológica – há marcas de que continuamos com a metafísica cristã como modelo, e “a partir dela deduzimos as posturas éticas justificadas a partir de uma ideia do bem segundo a vontade divina”.⁴² Valoriza-se mais os “princípios” que emanam dessa “metafísica” que a vida cotidiana das pessoas. Algo próximo a crítica feita por Agamben ao *dever ser* vivenciado no ofício e em certa liturgia.

O ponto decisivo em relação aos projetos políticos e aos modelos eclesiais de uma “igreja dos pobres” vem nesse questionamento de Ivone Gebara: “um Deus mais ‘flutuante e impreciso’ não ajudava muito uma compreensão da esquerda da sociedade, compreensão que vigorava na teologia da libertação”.⁴³ Era necessário um *Deus libertador* nos moldes soberanos de sempre, mas agora do lado dos pobres e escravizados, com o modelo dos camponeses de Canaã (paradigma do Êxodo). Por isso, a teologia da libertação se construiu como “uma teologia rural” – dirá Marcella Althaus-Reid – e “a estrutura fornecida pelas comunidades camponesas foi às vezes privilegiada em detrimento das vidas dos pobres urbanos”.⁴⁴ Segundo Ivone Gebara, esse Deus de “esquerda” tinha planos

³⁶ Dickinson, *The profanation of revelation*, p. 1.

³⁷ Dickinson, *The profanation of revelation*, p. 1.

³⁸ Dickinson, *The profanation of revelation*, p. 12.

³⁹ Dickinson, *The profanation of revelation*, p. 20.

⁴⁰ Gebara, *Teologia da Libertação e outras teologias na América Latina*, p. 25.

⁴¹ Gebara, *Teologia da Libertação e outras teologias na América Latina*, p. 24.

⁴² Gebara, *Teologia da Libertação e outras teologias na América Latina*, p. 24.

⁴³ Gebara, *Teologia da Libertação e outras teologias na América Latina*, p. 24.

⁴⁴ Althaus-Reid, *La teología indecente*, p. 17.

para seu povo, tinha um catecismo a ser seguido e, sobretudo um instrumental de análise da realidade mais ou menos ortodoxo”.⁴⁵ Voltamos à problemática presente na relação entre TdL e os projetos históricos, com seus programas, suas táticas e estratégias e suas lideranças como “vanguarda”. Quais imaginários de Deus essa *luta* constrói? Todas essas preocupações levantadas em 2017 já estavam presentes – no âmbito da teologia feminista – durante a década de 80 e nas seguintes, mas “não foram levadas a sério pelos teólogos da libertação que continuaram sua missão de serem também guardiões da tradição patriarcal e arautos de uma nova teologia”.⁴⁶ A problemática que aqui desenvolvo pode também ser um ensaio de profanação – dar *novos usos* no comum – aos saberes de determinadas teologias da libertação, sem se deixar levar pela absolutização de certos discursos.

Marcella Althaus-Reid e a dúvida na teologia

No posfácio ao texto *Tiqqun: contribuições para a guerra em curso*, Agamben analisa a aula de M. Foucault de 5 de janeiro de 1984, em que ele resume a sua estratégia de pesquisa em dois pontos: (i) “substituir a história da dominação pela análise dos procedimentos de governamentalidade”; e (ii) “substituir a teoria do sujeito e a história da subjetividade pela análise histórica dos processos de subjetivação e das práticas de si”.⁴⁷ Para além das aproximações ou afastamentos entre Foucault e Agamben, interessa-me o comentário feito pelo autor italiano em relação ao projeto *foucaultiano*, mas também uma síntese de um dos seus percursos:⁴⁸ “um claro abandono, portanto, dos universais vazios que monopolizaram a atenção teórica da política (lei, soberania, a vontade geral, etc) em prol de uma análise detalhada das práticas e dos dispositivos governamentais”.⁴⁹

Se olharmos a teologia nesse processo, também estamos diante de nossos “universais vazios”. Abandoná-los nos coloca diante de um certo “nihilismo político (ou teológico)”, profanando nossas representações políticas e teológicas, incluindo aquilo que imaginamos como natureza humana. Esse caminho “desorganiza” os discursos sobre deus baseados numa noção de revelação. Essa leitura, novamente, não me empurra para a substituição e o “exílio” do saber teológico do mundo, em um horizonte moderno de secularização. Estaria, aqui, numa leitura frágil e permeada de poder. Penso, como

⁴⁵ Gebara, *Teologia da Libertação e outras teologias na América Latina*, p. 24.

⁴⁶ Gebara, *Teologia da Libertação e outras teologias na América Latina*, p. 25.

⁴⁷ Agamben, *A propósito de Tiqqun*, p. 259.

⁴⁸ Giorgio Agamben organiza a sua investigação a partir de antinomias. Por exemplo, coloca em tensão as considerações de H. Arendt e de M. Foucault sobre a política. De um lado, procura “corrigir a tese foucaultiana” sobre a politização moderna da vida biológica, indicando que o filósofo francês “jamais tenha deslocado a sua investigação para as áreas por excelência da biopolítica moderna: o campo de concentração e a estrutura dos grandes estados totalitários dos Novecentos” (Agamben, *Homo sacer*, p. 12). Do outro, indica que, especialmente em *A condição humana* (1958), livro em que H. Arendt analisa “o processo que leva o *homo laborans* e, com este, a vida biológica como tal, a ocupar progressivamente o centro da cena política do moderno” (Agamben, *Homo sacer*, p. 11) – a filósofa alemã não tenha estabelecido conexões entre as análises sobre o poder totalitário e a própria perspectiva biopolítica. Diante desses elementos a serem desenvolvidos, Agamben inicia o seu estudo procurando a “zona de indiferenciação (ou, ao menos, o ponto de intersecção) em que técnicas de individualização e procedimentos totalizantes se tocam” (Agamben, *Homo sacer*, p. 11).

⁴⁹ Agamben, *A propósito de Tiqqun*, p. 259.

Agamben, que o niilismo nos faz olhar para a palavra abandonada por Deus e interpretar “a revelação extrema da linguagem no sentido de que não existe nada a revelar, de que a verdade da linguagem consiste em desvelar o nada de toda coisa”.⁵⁰ Por ser desse modo, estamos – em proximidade com Ivone Gebara – “na linguagem sem ter uma voz ou uma palavra divina que lhe garantam uma possibilidade de escapar ao jogo infinito das proposições significantes”; por isso, diz Agamben: nos encontramos “a sós com nossas palavras, pela primeira vez a sós com a linguagem, abandonados por todo fundamento”.⁵¹

Colby Dickinson explica que aqui está mais um ponto de interesse de Agamben pela escrita de Paulo, por entender que esse apóstolo entende “todas as representações como nada” e compreende que uma “fidelidade ao *logos*” se mostra como uma “um acolhimento do abandono de Deus, a fim de trabalhar além da fala e, antes, através da atividade do Espírito (Romanos 8)”.⁵² Esse “niilismo religioso” de Paulo – nas palavras de Agamben – nos leva a “saudar” o *logos* “como se nada fosse transcendente a este encontro, porque, verdadeiramente, não há nada de transcendente nele”.⁵³ Mas há outro elemento tratado por Dickinson desde *A comunidade que vem*. Essas falas até aqui podem nos levar a compreender “um absoluto auto-esvaziamento kenótico de Deus para o mundo, talvez até se tornando o próprio mundo por assim dizer”.⁵⁴

Nesse livro, nosso filósofo faz uma abordagem sobre o “irreparável”. Em síntese: “o irreparável é o fato de que as coisas sejam assim como são, deste ou daquele modo, entregues sem remédio à sua maneira de ser”.⁵⁵ Aqui, a noção de revelação ganha outra marca: “não significa a revelação da sacralidade do mundo, mas apenas a revelação do seu caráter irreparavelmente profano”.⁵⁶ Assumir o mundo como profanação. O insalvável que possibilita toda a salvação, para além dos deuses e deusas que legitimam poderes e são poderes fundamentais nas dinâmicas de soberania e governamentalidade do mundo. Aqui: “o mundo – enquanto absolutamente, irreparavelmente profano – é Deus”, diz Agamben.⁵⁷ É o novo uso do mundo como ele se apresenta em uma destituição dos esquemas de sacralização e sacrifício. Cabe a nós, portanto, reconhecer o que nosso autor dirá de Deleuze em *A imanência absoluta*:

A exigência irrenunciável do pensamento é também a tarefa mais difícil, em que o filósofo a cada instante corre o risco de perder-se. Sendo o ‘movimento do infinito’, para além da qual não há nada, a imanência é desprovida de qualquer ponto fixo e de todo horizonte que poderiam permitir orientação: ‘o movimento capturou tudo’ e o único oriente possível é a vertigem em que dentro e fora, imanência e transcendência incessantemente se confundem.⁵⁸

Precisamos reconhecer, assim, uma certa vertigem teológica, em que imanência e transcendência se confundem como um espaço de possibilidades para se assumir o mundo como mundo profanado, um espaço aberto – e incerto diante das tentativas de

⁵⁰ Agamben, *A potência do pensamento*, p. 30.

⁵¹ Agamben, *A potência do pensamento*, p. 30.

⁵² Dickinson, *The profanation of revelation*, p. 24.

⁵³ Dickinson, *The profanation of revelation*, p. 25.

⁵⁴ Dickinson, *The profanation of revelation*, p. 25.

⁵⁵ Agamben, *A comunidade que vem*, p. 83.

⁵⁶ Agamben, *A comunidade que vem*, p. 83.

⁵⁷ Agamben, *A comunidade que vem*, p. 84.

⁵⁸ Agamben, *A imanência absoluta*, p. 177.

captura de uma “máquina letal” – para se “expandir a potência”. Marcella Althaus-Reid, em *The queer God* faz importantes usos de Agamben e dessas perspectivas para a teologia. Elenco, aqui, algumas das aproximações que serão realizadas por essa teóloga argentina. De início, ela procura se afastar da noção de “unicidade de Deus” “para ser refletida biblicamente, dogmaticamente ou eclesiologicamente”. A “imagem e semelhança”, por exemplo, de Jesus, “se assemelhando a Deus”, espelha-se em uma única heterodivindade sem fronteiras fluidas e desejos que cresçam na inquietação e rebeldia.⁵⁹ Para sair do esquema da “distribuição pornográfica de corpos no cristianismo em uma única imagem e semelhança”, em uma mercantilização do corpo “teológica, econômica e politicamente”, é necessário compreender que uma opção hermenêutica *queer* “não exige nada”, não exige uma “identidade global”. Segundo Marcella Althaus-Reid, é “uma obra de graça”, “para a graça que não espera nenhum retorno e uma comunidade na qual podemos dizer que todos poderiam ‘co-pertencer’, sem ser forçado a escolher ou assumir uma identidade sexual”.⁶⁰ Por isso, essa hermenêutica *queer* não é “um jogo da moda, nem uma distração sexual transgressiva ocasional. Existem corpos reais presentes em nossos discursos e estes são corpos de sofrimento econômico e opressão sexual”.⁶¹ Como deslocar o corpo dessa “imagem e semelhança”, dessa unicidade e desse fundamento de identidade sexual que nos abarca – centrada também no discurso teológico?

Aproximando-se de Agamben, Marcella Althaus-Reid busca entender a teologia *queer* como uma “demononologia”, em que o demônio aparece aqui – especialmente na leitura que Agamben fará da interpretação benjaminiana de Goethe – como o “inconcebível”. Aqui está o ponto dessa teologia “como demonologia, uma teologia cujo ponto de partida é o conhecimento de espíritos rebeldes, uma teologia que expõe e acusa a ordem sagrada legal de ser construída e não natural”.⁶²

Ao assumir o afastamento e o desmonte de uma “identidade sexual” normativa, Althaus-Reid liga-se a Agamben e às suas interpretações sobre a experiência da revista *tiqqun*, em que “toda busca derrisória por novos sujeitos políticos, que paralisou e ainda paralisa a tradição de esquerda na Europa, é afastada”.⁶³ Também diria que esse processo acontece nas mobilizações de uma esquerda latino-americana e um “cristianismo de libertação”,⁶⁴ como visto em uma determinada teologia da libertação ligada à *Ameríndia*. Exemplifico: em 2012, acontece o Congresso Internacional de Teologia, realizado em São

⁵⁹ Althaus-Reid, *The queer God*, p. 109.

⁶⁰ Althaus-Reid, *The queer God*, p. 110.

⁶¹ Althaus-Reid, *The queer God*, p. 110.

⁶² Althaus-Reid, *The queer God*, p. 134.

⁶³ Agamben, *A propósito de Tíqqun*, p. 261.

⁶⁴ Como afirma Michael Löwy, Flávio Sofiati e Luis Andrade, “o Cristianismo da Libertação (CL), por sua vez, é formado pelo conjunto de todos os cristãos cuja prática sociorreligiosa influenciou a elaboração da TL. Entendemos que para o CL a opção pelos pobres é o eixo estruturante de toda a ação. Há uma mudança da moralidade sexual e familiar para o domínio do social e político. Nesse sentido, chama-se Igreja da práxis, dos pobres e da libertação. Essa forma de religiosidade, que está presente principalmente no catolicismo, é particularmente estruturada em torno das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), cujos grupos favorecem uma certa substituição da estrutura paroquial por pequenas comunidades eclesiais. É uma Igreja formada por comunidades autônomas e autogestionadas, em que a estrutura eclesial tradicional e vertical dá lugar a uma estrutura horizontal e em rede” (Löwy, Sofiati e Andrade, *Cristianismo da Libertação e Teologia da Libertação na América Latina*, p. 2).

Leopoldo (RS),⁶⁵ que tinha como “pano-de-fundo os 50 anos do Concílio Vaticano II e os 40 anos da teologia da libertação”, com a referência à publicação do livro de Gustavo Gutierrez (*Teologia da libertação. Perspectivas*) e o livro de Leonardo Boff (*Jesus Cristo libertador*).⁶⁶ Na mensagem final do encontro, tem-se a seguinte indicação em relação aos “tempos que mudaram” comparados à primeira geração de teólogos e teólogas da libertação: “são novos clamores que vêm dos migrantes, das mulheres, dos povos originários e afro-descendentes, das novas gerações e de todos os novos rostos de exclusão que emergem da invisibilidade”.⁶⁷ Novamente seguimos na busca dos “sujeitos históricos”, dos “novos” sujeitos de uma hermenêutica teológica que deve receber uma “tradição” e “herança dos teólogos da primeira geração da teologia da libertação”.⁶⁸ Aqui me inquieto como Marcella Althaus-Reid que, no texto *La teología indecente*, já indicava: “a teologia da libertação deve ser entendida como um processo contínuo de recontextualização, um exercício permanente de profunda dúvida na teologia”; e quando Althaus-Reid fala de “profunda dúvida”, não se entende aqui “o acréscimo de novas perspectivas contextuais a um discurso teológico estabelecido”.⁶⁹

Considerações finais

As reflexões de Giorgio Agamben, Ivone Gebara, Colby Dickinson e Marcella Althaus-Reid evitam uma adaptação e absorção no “núcleo duro” de um fazer teológico centrado em um “paradigma político soberano-transcendente”, e em um “sujeito histórico” soberano, marcado pelo discurso da diferença em relação a uma norma de sempre, que se coloca diante das ações e lutas contra a pobreza e as marginalizações tendo como referência – na teologia da libertação – “uma teologia rural”, com um marco de “comunidades camponesas”.⁷⁰ A forma-de-vida *qualquer* não nos empurra para uma nova identidade como um outro “sujeito histórico” primordial. O *homo sacer*, tão importante para a política moderna (desde a leitura de Giorgio Agamben), não é a figura que substituirá o “pobre”, a “mulher”, o “negro”. Se assim fosse, cairíamos no mesmo esquema que o “ser ninguém” destitui. Fazer “uso dos corpos” – como Agamben provoca – é liberar “o corpo – o corpo do mundo, o corpo político – para novos usos do que é absolutamente

⁶⁵ Como definição encontrada no próprio site da organização, “Ameríndia se sente parte de uma saudosa tradição do cristianismo latino-americano e caribenho, que encontrou sua expressão eclesial na reconhecida opção pelos pobres, tradição que deu um passo decisivo: a redescobrir o poder transformador das pequenas e pequenos. A partir deste pressuposto, Ameríndia é definida como uma rede de católicos com um espírito ecumênico e aberta ao diálogo e à cooperação inter-religiosa com outras instituições. Ameríndia se propõe, com prioridade, reafirmar a opção preferencial pelos pobres e excluídos, inspirada no Evangelho, atualizando a herança da Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992), e Aparecida (2007), assim como o Sínodo da América (1997), para responder aos novos desafios colocados a nossos países pela globalização neoliberal. Isso implica reafirmar a opção por novos modelos de igreja comunitária e participativa e pela teologia da libertação como uma contribuição para a igreja universal” (Ameríndia, s/d).

⁶⁶ Hermano & Brighenti, *A teologia da libertação em perspectiva*, p. 6.

⁶⁷ Hermano & Brighenti, *A teologia da libertação em perspectiva*, p. 344.

⁶⁸ Hermano & Brighenti, *A teologia da libertação em perspectiva*, p. 345.

⁶⁹ Althaus-Reid, *La teología indecente*, p. 17.

⁷⁰ Althaus-Reid, *La teología indecente*, p. 16.

inapropriável em termos jurídicos, institucionais, estatais”.⁷¹ De algum modo, é até um jogo com os lugares esperados da nomeação de si, mas sem se deixar reduzir na “categoria” inventada e esperada em sua resistência, algo que o lugar do “sujeito histórico” – como “o” pobre – pode representar. Não estou negando a existência de vidas consideradas indignas. A “máquina governamental” é uma “máquina letal” que tenta abarcar tudo. O problema é encontrar/criar novos sujeitos – no imperativo de libertação – em seu *dever ser* que responda a uma lógica de produção de uma vida banida, “cuja morte não caracteriza homicídio nem sacrifício”.⁷² Como criar formas-de-vida em uma “metafísica” identitária sem se deixar levar na liturgia da produção de sobrevida?

O *ser qualquer* desafia uma teologia para além desses acoplamentos de diferença ao “sujeito” primordial esperado. Judith Butler nos ajuda em *Problemas de gênero*, quando fala do sujeito e a atuação política. A sua referência e análise é a luta feminista. Segundo ela, o “raciocínio *fundacionista* da política da identidade tende a supor que primeiro é preciso haver uma identidade, para que os interesses políticos possam ser elaborados, e, consequentemente, empreender a ação política”.⁷³ A sua suspeita é que não precise existir um “agente por trás do ato”, mas “que o agente é diversamente construído no e através do ato”, uma “construção discursiva variável de cada um deles, no e através do outro”.⁷⁴ O manifesto dos teólogos e teólogas da libertação, narrado acima, cai em uma enumeração de identidades acopladas. Em sua análise sobre as teorias da identidade feminista, Judith Butler indica que “por meio dessa trajetória horizontal de adjetivos, essas posições se esforçam por abranger um sujeito situado, mas invariavelmente não logram ser completas”.⁷⁵ Estamos, nessas considerações, diante de um “esgotamento” do próprio processo “ilimitável de significação” da identidade, da “metafísica” da identidade. A partir de um excesso “ilimitado” e do fracasso de situar-nos no sujeito, pode surgir – desse modo – um “novo ponto de partida para a teorização política feminista”.⁷⁶

Por isso, neste outro ponto de partida está toda a argumentação de Althaus-Reid para se fazer teologia desde uma “profunda dúvida”, inclusive sobre o lugar desse sujeito normativo, com novas “possibilidades de gênero que contestem os códigos rígidos dos binarismos hierárquicos” e uma “heterossexualidade compulsória”.⁷⁷ Segundo Althaus-Reid, em diálogo com Agamben, “o trabalho de redenção é a ruptura de processos citacionais, como sexualidade e gênero. ‘O que nunca foi’ na história da redenção está ligado precisamente à salvação da ruptura e à destruição da citacionalidade”.⁷⁸ Por isso, pode “ser considerada uma saída, uma experiência expansiva e não apenas uma retenção de tradições (e tradições sexuais) que não podem reivindicar a credibilidade hegemônica das construções teológicas cristãs do passado” – ⁷⁹ como no próprio terreno das teologias da libertação. Estamos vivendo como corpos em deslocamento em seus amores e formas-de-vida, com “barricadas de amor vivo” (Jul Pagul). Corpos em saída dos lugares esperados de uma “identidade política” desenhada para uma resistência-de-sempre, sem

⁷¹ Giacoia Junior, *Agamben*, p. 244.

⁷² Giacoia Junior, *Agamben*, p. 245.

⁷³ Butler, *Problemas de Gênero*, p. 245.

⁷⁴ Butler, *Problemas de Gênero*, p. 245.

⁷⁵ Butler, *Problemas de Gênero*, p. 247.

⁷⁶ Butler, *Problemas de Gênero*, p. 247.

⁷⁷ Butler, *Problemas de Gênero*, p. 247.

⁷⁸ Althaus-Reid, *The queer God*, p. 138.

⁷⁹ Althaus-Reid, *The queer God*, p. 139.

se deixar arrastar pelo “dispositivo” do estado e suas práticas espelhadas na relação deus – pai – soberano. Um deus-qualquer, por fim, no “limbo”,⁸⁰ que não é o lugar da unicidade e da “imagem e semelhança”, mas “um espaço de alegria e felicidade fundamentado em uma espiritualidade que se recusa a reconhecer, ou a conhecer, o Deus do poder colonial”.⁸¹

⁸⁰ Cf. esse trecho de Agamben sobre o viver no *limbo*: “a maior punição – a carência da visão de Deus – se inverte assim em natural alegria: incuravelmente perdidos, eles se demoram sem dor no abandono divino. Não é Deus que os esqueceu, mas são eles que já sempre o olvidaram, e contra o seu olvido permanece impotente o esquecimento divino. Como cartas que permaneceram sem destino. Nem bem-aventurados como os eleitos, nem desesperados como os condenados, eles são plenos de uma alegria para sempre não destinável” (Agamben, *A comunidade que vem*, p. 14).

⁸¹ Althaus-Reid, *The queer God*, p. 166.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- AGAMBEN, Giorgio. A imanência absoluta. In: DELEUZE, Gilles. *Uma vida filosófica*. São Paulo: 34, 2000. pp. 169-192.
- AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei*: arqueologia do ofício. São Paulo: Boitempo, 2013.
- AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento*: ensaios e conferências. Belo Horizonte: Editora, 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. A propósito de Tiqqun. In: TIQQUN. *A contribuição para a guerra em curso*. São Paulo: n-1, 2019. pp. 257-266.
- ALTHAUS-REID, Marcella. *La teología indecente*: perversiones teológicas en sexo, género y política. Barcelona: Bellaterra, 2005.
- ALTHAUS-REID, Marcella. *The queer God*. London: Routledge, 2003.
- AQUINO JUNIOR, Francisco de. *Dimensão socioestrutural do Reinado de Deus*: escritos de teologia social. São Paulo: Paulinas, 2012.
- BARCELLOS, José Carlos. Fé cristã e crise de sentido: da atualidade teológica de Murilo Mendes. In: BINGEMER, Maria Clara; YUNES, Eliana (orgs.). *Murilo, Cecília e Drummond*: 100 anos com Deus na poesia brasileira. São Paulo: Loyola, 2004. pp. 115-121.
- BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes/Ibase, 1986.
- BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. *Da libertação*: o teológico das libertações sócio-históricas. Petrópolis: Vozes, 1979.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- COMITÊ INVISÍVEL. *Aos nossos amigos*: crise e insurreição. São Paulo: n-1, 2016.
- DICKINSON, Colby. The profanation of revelation: on language and immanence in the work of Giorgio Agamben. *Angelaki*: Journal of the Theoretical Humanities, v. 19, n. 1, pp. 65-81, 2014.
- DUSSEL, Enrique. *Êxodo*: paradigma sempre atual. Concilium, Petrópolis, v. 209, 1987.
- ELLACURÍA, Ignacio. La teología como momento ideológico de la praxis eclesial. In: ELLACURÍA, Ignacio. *Escritos teológicos*: Tomo I. San Salvador: UCA, 2000. pp. 163-185.
- GEBARA, Ivone. *Mulheres, religião e poder*: ensaios feministas. São Paulo: Terceira Via, 2017a.

GEBARA, Ivone. *Ecofeminismo: desafios para repensar a teologia*. São Paulo: Edições Terceira Via, 2017b.

GEBARA, Ivone. Teologia da libertação e outras teologias na América Latina: desafios para hoje. In: PARDO, Daylín Rufín; MARRERO, Luis Carlos (orgs.). *Re-encantos y re-encuentros: caminos y desafíos actuales de las Teologías de la Liberación*. Havana: Centro de Estudos – Conselho de Igrejas de Cuba / Centro Oscar Arnulfo Romero, 2017c. pp. 21-33.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Agamben: por uma ética da vergonha e do resto*. São Paulo: n-1, 2018.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente: uma reflexão sobre o livro de Jó*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.

HERMANO, Rosário; BRINGHENTI, Agenor (orgs.). *A teologia da libertação em perspectiva*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.

LÖWY, Michael; SOFIATI, Flavio; ANDRADE, Luis. Cristianismo da libertação e teologia da libertação na América Latina. *Revista Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 23, p. e64381, 2020.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Em torno de Giorgio Agamben: sobre a política que não se vê*. São Paulo: LiberArs, 2018.

PEREIRA, Nancy Cardoso; CARVALHAES, Claudio. *Querida Ivone: amorosas cartas de teologia & feminismo*. São Leopoldo: CEBI/EST, 2014.

PEREIRA, Nancy Cardoso. Interrompidas venceremos! Rascunhos sobre libertação e fracasso. In: PARDO, Daylín Rufín; MARRERO, Luis Carlos (orgs.). *Re-encantos y re-encuentros: caminos y desafíos actuales de las Teologías de la Liberación*. Havana: Centro de Estudos – Conselho de Igrejas de Cuba / Centro Oscar Arnulfo Romero, 2017. pp. 44-52.

PETRELLA, Ivan. *The future of liberation theology: an argument and manifesto*. England: Routledge, 2004.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *A teologia da libertação morreu?: reino de Deus e espiritualidade hoje*. São Paulo: Fonte Editorial/Santuário, 2010a.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *Pode a fé tornar-se idolatria?: a atualidade para a América Latina da relação entre Reino de Deus e história em Paul Tillich*. Rio de Janeiro: Mauad X; Instituto Mysterium, 2010b.

RUIZ, Castor Bartolomé. Prólogo. In: NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Em torno de Giorgio Agamben: sobre a política que não se vê*. São Paulo: LiberArs, 2018. p. 9-16.

SOBRINO, Jon. *Fuera de los pobres no hay salvación*. El Salvador: UCA Editores, 2008.

SOUZA, Daniel. O êxodo é (ainda) um paradigma político de libertação?: algumas suspeitas filosóficas e teológicas desde junho de 2013. *Estudos de Religião*, v. 34, n. 2, pp. 397-429, maio-ago. 2020.

SOBRE O AUTOR

Daniel Santos Souza

Doutor em Ciências da Religião (UMESP). Foi Pesquisador Colaborador da UFABC, em estágio de pós- doutorado em Filosofia. É professor convidado na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), na pós- graduação em "Ciências humanas e pensamento decolonial". Atualmente, é coordenador pedagógico do Ensino Médio e do Comitê de Políticas Antirracistas do Colégio São Domingos. Entre 2015-2017 presidiu o Conselho Nacional de Juventude, espaço de participação da sociedade civil junto ao Governo Federal. *E-mail:* dan.vca@gmail.com.