REFLEXÃO

ORIGINAL

Editores
Ceci Maria Costa Baptista Mariani, Breno Martins Campos

Conflito de interesses
Não há conflito de interesses.

Recebido
27 nov. 2024

Versão final
10 maio 2025

Aprovado
1 jul. 2025

O sábado e o trabalho numa racionalidade neoliberal: teologia, libertação e a eficiência produtiva

Sabbath and labor in the neoliberal rationality: Theology, liberation and productive efficiencyry

Daniel Santos Souza[1]

[1] Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Educação: Psicologia da educação, Faculdade de Educação. São Paulo, SP, Brasil. *E-mail*: <dan.vca@gmail.com>.

Como citar este artigo: Souza, D. S. O sábado e o trabalho numa racionalidade neoliberal: teologia, libertação e a eficiência produtiva. *Reflexão*, v. 50, e2514860, 2025. https://doi.org/10.24220/2447-6803v50a2025e14860.

Resumo

O objetivo deste artigo é apresentar uma leitura político-teológica sobre o trabalho numa "racionalidade neoliberal" e imaginar saídas a essa forma de vida. Nesta leitura, a partir de Dardot, Laval e Han, compreende-se que há um modo de existência no neoliberalismo que se centra numa subjetivação do "empreendedor de si mesmo". Com este cenário, a hipótese assumida é que o sábado, pela ausência do fazer produtivo, é um conceito potente e interessante diante da fuga dessa lógica. Como uma suspeita, este texto ainda sinaliza que algumas práticas políticas, como determinadas teologias da libertação, que desejam realizar uma crítica teológica ao "mundo do trabalho" capitalista, podem exercer o mesmo esquema, com a busca por uma "ética do trabalho" eficiente. O texto apresenta, por fim, uma breve reflexão que se depara com a seguinte questão: diante do neoliberalismo, escaparemos dos desejos tristes do trabalho?

Palavras-chave: Economia. Ética. Graça. Neoliberalismo. Teologias da libertação.

Abstract

The objective of this article is to present a political-theological reading about work in a "neoliberal rationality" and to imagine ways out of this way of life. In this reading, based on P. Dardot & C. Laval and Byung-Chul Han, it is understood that there is a mode of existence in neoliberalism that centers on a subjectivation of the "entrepreneur of himself. With this scenario, the hypothesis assumed is that Shabbat, due to the absence of productive activity, is a powerful and interesting concept given the urgency of creating ways out of this logic. As a suspicion, this text also indicates that some political practices, such as certain liberation theologies, which wish to carry out a theological critique of the capitalist "world of work", can exercise the same scheme, with the search for an efficient "work ethic". Finally, the text presents a brief reflection that addresses the following question: in the face of neoliberalism, will we escape the sad desires of work?

Keywords: *Economy. Ethics. Grace. Neoliberalism. Liberation Theology.*

CC BY

Introdução

Como afirma A. Mbembe, estamos em um modo continuado de "necropolítica", com políticas que criam um "'mundo de morte', formas únicas e novas de existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o estatuto de 'mortos-vivos'" (Mbembe, 2018, p. 71). As políticas de morte – não iniciadas agora – se relacionam com a conjunção entre neoliberalismo e autoritarismo. Algo sintetizado por Negri (2018) em um texto emblemático – *Primeiras observações sobre o desastre brasileiro*. Ele afirma:

> é importante sublinhar esta deformidade usual: a força do autoritarismo é chamada em apoio à crise do liberalismo. Agora, nesta perspectiva, o fascismo parece apresentar-se (embora não somente) como a face dura do neoliberalismo, como pesada recuperação do soberanismo, como inversão do slogan "primeiro o mercado, depois o Estado", em várias formas, nos pontos de máxima dificuldade do desenvolvimento ou de quebra de seus dispositivos, ou melhor, em face das fortes resistências que emerjam.

Mas também encontro análises nesse sentido nas reflexões de Pierre Dardot e Christian Laval. O neoliberalismo, como "razão do mundo", não é apenas um tipo de política econômica, mas é "um sistema normativo que ampliou sua influência ao mundo inteiro, estendendo a lógica do capital a todas as relações sociais e a todas as esferas da vida" (Dardor; Laval, 2016, p. 7). E mais: possui um caráter sistêmico, uma ampla "capacidade de autofortalecimento" e deriva de um "antidemocratismo" que nos está fazendo entrar, conforme Dardot e Laval, em uma era "pós-democrática". Como também sustenta A. Mbembe: "O principal choque da primeira metade do século XXI não será entre religiões ou civilizações. Será entre a democracia liberal e o capitalismo neoliberal, entre o governo das finanças e o governo do povo, entre o humanismo e o niilismo" (Achille Mbembe [...], 2017). Essas três perspectivas apontam para um cenário de transformações radicais no modo político.

Este "perigo do agora", em suas tramas entre autoritarismo e neoliberalismo, marca a (im) possibilidade de vida, as lógicas de sobrevivência, a organização do cotidiano de muitas casas e famílias. Entre tantas possibilidades de investigação sobre essa dinâmica social, me interesso em olhar as lógicas do trabalho numa "racionalidade neoliberal" e a sua gestão da vida pública e da habitação na cidade. Quero entender o seu modo para procurar ensaiar outras formas de vida para além deste esquema, mas para isso desejo fazer uma análise teológica sobre o trabalho a partir de interpretações da teologia da libertação sobre o *shabat*. No fundo, nos exercícios de revisão das TdL e dos seus projetos históricos, a minha hipótese é que há traços em algumas práticas políticas que desejam realizar uma crítica teológica ao "mundo do trabalho", com suas dinâmicas de exploração e injustiça, mas sem desmontar o próprio esquema que necessita de uma "ética do trabalho". Aqui, o sábado como categoria teológica – pela ausência do fazer produtivo e a abertura para se imaginar uma ética, não guiada pela eficiência do desempenho, mas pela ineficiência produtiva – pode ser potente.

Como organização, estruturei este texto em mais cinco momentos: (i) apresentarei traços da racionalidade neoliberal e os modos de vida na cidade; (ii) desde Alves, procurarei pensar o brinquedo e o sorriso como jogos teológicos; (iii) investigarei as leituras do *shabat* e do trabalho desde dentro das teologias da libertação; (iv) me perguntarei pela possibilidade de redimir a libertação do trabalho produtivo; e (v) por fim, como um breve ensaio de considerações finais, seguirei com a questão: diante do neoliberalismo, escaparemos dos desejos tristes do trabalho?

A racionalidade neoliberal e os modos de vida na cidade

No texto "*A nova razão do mundo*: *ensaio sobre a sociedade neoliberal*", Dardot e Laval, já mencionados, apresentam o neoliberalismo como um "sistema normativo", que se estende desde a lógica do capital a todas as relações sociais e todas as esferas da vida (Dardot; Laval, 2016, p. 7), colocando-nos num sistema "pós-democrático". Para começar, é preciso uma delimitação conceitual. Quando se fala aqui de "racionalidade neoliberal", de que mesmo estamos falando? Dardot e Laval indicam quatro traços dessa racionalidade. O primeiro, o discurso neoliberal é uma realidade construída, não um dado natural, e que requer "a intervenção ativa do Estado, assim como uma instauração de um sistema de direito específico" (Dardot; Laval, 2016, p. 377). O segundo traço é que a sua marca fundamental é a concorrência, não a troca. Aqui a missão dada ao Estado vai muito além do papel de "vigia noturno" das dinâmicas econômicas, mas ser o instaurador da "'ordem-quadro' a partir do princípio 'constituinte' da concorrência, 'supervisionar o quadro geral' e zelar para que seja respeitado por todos os agentes econômicos" (Dardot; Laval, 2016, p. 378). O terceiro é submeter o próprio Estado em sua ação à norma da concorrência, numa "sociedade de direito privado", constituindo-se desde as "normas do mercado". O quarto e último traço se mostra na própria construção de subjetividades, em que a concorrência guia as relações entre os indivíduos, criando-se, assim, o "indivíduo-empresa", em que "a empresa é promovida a modelo de subjetivação: cada indivíduo é uma empresa que deve se gerir e um capital que deve se fazer frutificar" (Dardot; Laval, 2016, p. 378).

Sobre esse último traço, ainda é pertinente apresentar as discussões de Han (2010) na obra A sociedade do cansaço. Segundo ele, vivemos em uma sociedade marcada pelo "excesso de positividade" que nos coloca para além da "sociedade disciplinar" – como pensava Foucault – e nos abre a uma "sociedade do desempenho". Os seus habitantes não "se chamam mais 'sujeitos da obediência', mas sujeitos do desempenho e produção. São empresários de si mesmos" (Han, 2017a, p. 23). Não há negatividade, o "não-ter-o-direito", assumindo-se como "positividade" do "poder ilimitado", sendo "senhor e soberano de si mesmo". Desse modo, o "sujeito do desempenho se entrega à *liberdade coercitiva* ou à *livre coerção* de maximizar o desempenho" (Han, 2017a, p. 29). Aqui, "o explorador é ao mesmo tempo o explorado. Agressor e vítima não podem mais ser distinguidos" (Han, 2017a, p. 30). Nessa lógica extrema, os "adoecimentos psíquicos da sociedade de desempenho são precisamente as manifestações patológicas dessa liberdade paradoxal" (Han, 2017a, p. 30).

Essa "sociedade do desempenho" que marca essa "racionalidade neoliberal" – com todos os seus processos de adoecimento – cria o "empreendedor de si mesmo" numa cidade desigual e orientada pela compra de tempo e distância. Dessa forma, se produz uma cidade a partir do desejo de eficiência e agilidade. A construção de subjetividade amplia a atuação para além da dimensão econômica, do aparato jurídico-político que legitima e sustenta uma governança das empresas por concorrência e do estado-feito-empresa. Esse diagnóstico é um bom "retrato" do modo de operação dessa "razão". No âmbito político, vemos que essa lógica é "ademocrática" marcada pela "gestão" e "boa governança" do público e da cidadania, como afirmam Dardot e Laval (2016, p. 380):

> Diluição do direito público em benefício do direito privado, conformação da ação pública aos critérios de rentabilidade e da produtividade, depreciação simbólica da lei como ato próprio do Legislativo, fortalecimento do Executivo, valorização dos procedimentos, tendência dos poderes de polícia a inserta-se de todo controle judicial, promoção do 'cidadão-consumidor' encarregado de arbitrar entre 'ofertas políticas' concorrentes, todas são tendências comprovadas que mostram o esgotamento da democracia liberal como norma política.

É esse modelo que Raquel Rolnik vê ao falar da governança das cidades, em que "a ação do planejamento urbano e da política habitacional tem sido fundamental para expandir as fronteiras do capitalismo financeirizado sobre o território" (Rolnik, 2015, p. 379). Esse processo afeta a democracia liberal, que está esgotada. Como dizem Dardot e Laval (2016, p. 382), "a nova racionalidade promove seus próprios critérios de validação, que não tem nada a ver com os princípios morais e jurídicos da democracia liberal". Seguimos no terreno do governo em nome da "eficácia". Aqui, não ficamos perplexos e melancólicos diante de um passageiro "desencantamento democrático". Segundo nossos autores, estamos mesmo é diante de uma "mutação muito mais radical, cuja extensão é revelada, a sua maneira, pela dessimbolização que afeta a política" (Dardot; Laval, 2016, p. 382). Estamos diante dos limites de uma "democracia liberal" – se pensarmos nos moldes "clássicos" de representatividade – e de uma "democracia liberal" transformada desde uma racionalidade neoliberal.

Nesta linha, Bolton elabora um conceito interessante para as discussões que faço nesse tópico: o "*dasein*-empreendedor". A ontologia do ser se converte em ontologia do dever ser. Em sua interpretação, a razão neoliberal funciona de um modo inteiramente litúrgico, como ofício e eficiência (Bolton, 2017a, p. 15). As vinculações se dão no neokantismo do século XX, especialmente no economista da escola austríaca Friedrich Hayek. Em sua abordagem, a noção de "empreendedorismo se inscreveu no interior da implementação latina da *oikonomia*"; aqui, a ideia de razão não "aparece mais como o 'exame das condições transcendentais da verdade', mas como o exame das condições econômicas da liberdade" (Bolton, 2017a, p. 15). A sociedade do desempenho é guiada pela lógica do "poder ilimitado", liberdade no máximo de seu discurso. Uma contradição. Fala-se aqui de uma liberdade como "ordem econômica-administrativa que opera na imanência", afastando-se de uma figura transcendente, presente na economia *keynesiana*, representada pelo estado. Por isso, Bolton (2017a, p. 16) – desde Hayek – afirma: "a economia coincide totalmente com a vida, ou seja, a diferença entre vida e o trabalho se esfumaça totalmente". A vida na cidade neoliberal é direcionada para essa lógica: o empreendedorismo do dever, em que o cidadão, na cidade-empresa, pode tudo, em um horizonte último de positividade. A cidade é para todos como expectativa de desempenho. A cidade é para todos como discurso de uma cidadania "universal". No entanto, o cidadão, marca de uma democracia liberal, é capturado. Corpos incluídos pela exclusão e excluídos de maneira includente. O "mérito" ganha força. E como escreve Han (2017a, p. 29): esse empreendedor "não está submisso a ninguém ou está submisso apenas a si mesmo. É nisso que ele se distingue do sujeito da obediência. A queda da instância dominadora não leva à liberdade. Ao contrário, faz com que liberdade e coação coincidam", ou na linguagem de Bolton, "liberdade" e "ordem" são bem articulados e relacionados.

Como um outro passo na discussão, me interesso pela crise da liberdade, algo investigado também por Han. No seu livro *Psicopolítica – o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*, o problema em questão é este: "o sujeito neoliberal como empreendedor de si mesmo é incapaz de se relacionar livre de qualquer propósito. Entre empreendedores não surge amizade desinteressada" (Han, 2018, p. 11). Se a liberdade tem como sentido original "estar com amigos", a lógica que governa a cidade nos empurra para o isolamento. A observação de Han é interessante: "Liberdade (*Freiheit*) e amigo (*Freund*) possuem a mesma raiz indo-europeia. Fundamentalmente, a liberdade é uma palavra relacional" (Han, 2018, p. 11). Aproximando-se de Marx, Han (2018, p. 13) compreende que a busca dessa liberdade individual e a "livre concorrência" entre as pessoas é um modo de multiplicação do próprio capital. A liberdade individual para a circulação e para a criatividade produtiva não passa de uma "relação do capital consigo mesmo como outro capital, i.e., o comportamento real do capital como capital" (*apud* Han, 2018, p. 12). Como "totalidade", o capital não reconhece (e nega)

toda "exterioridade" – o "estar *fora* de". A cidade dos isolamentos impossibilita saídas diante da apatia urbana, mas ainda há brechas possíveis, desconstruções necessárias e novos arranjos éticos e políticos, como indicarei a seguir.

O brinquedo e o sorriso: jogos teológicos possíveis?

A inquietação que guia este texto passa por uma leitura teológica dos processos de subjetivação em uma "racionalidade neoliberal". Não apenas como um "diagnóstico", mas uma tentativa de ensaiar outras possibilidades éticas. Alves (2005), em *Variações sobre a vida e a morte*, escreve: "o teólogo vive na companhia das crianças e dos bufões, pois eles sabem que o brinquedo e o riso são coisa séria, que quebra feitiços e exorciza a realidade" (Alves, 2005, p. 112). Teologia é linguagem, uma tentativa de dizer, numa relação com o jogo e com o riso. O que importa – dirá nosso teólogo a partir de Kierkegaard – não é "o que é dito, mas como é dito". Teologia, aqui, é um uso, um gesto. Como jogaremos? Como imaginaremos? Nessa gestualidade: "o que têm bufões e crianças a dizer sobre Deus? Creio que nada" (Alves, 2005, p. 116). Um dizer inútil, ineficiente na lógica neoliberal, algo que brota "das cantigas de roda" ou da "visão do rei nu" em sua comicidade.

Para esta argumentação, me vinculo às teses de Agamben – ou a leitura realizada por Bolton (Gloria e uso [...], 2017)[2] sobre este filósofo. Em 2017, na UNISINOS, Bolton apresentou a seguinte conferência: *La risa de Agamben*. Segundo ele, "os filósofos riem. Vivem a alegria do pensamento e quase sempre não foram sucumbidos por poderes fáticos de sua época. Se podemos ler com atenção, eles formulam pensamentos alegres". Encontro aqui uma interpretação interessante sobre o pensamento e a filosofia/teologia: brincar com/diante de "poderes sagrados", jogar com eles. O interesse de Bolton está centrado em um Agamben cômico. Segundo ele, "trazer a alegria é trazer a liberdade de uma paixão, o colocar-se entre outras paixões: a tristeza, o ressentimento" (Gloria e uso [...], 2017). O que considero como marcas perversas de um "capitalismo neoliberal". Dessa forma, se a filosofia nunca tratou sobre a verdade, mas, sim, da alegria, "possivelmente o primeiro gesto de espanto não foi mais do que essa contemplação", em que há uma suspensão do tempo – e "os corpos dançam como sussurros na brisa. Alegria como gesto originário de todo conhecimento. Alegria como experiência filosófica" (Gloria e uso [...], 2017).

Penso, desde Rubem Alves, ser também essa uma experiência nos terrenos da religião. Sorrisos diante das "paixões tristes" de toda culpa. Diante da "sacralidade" que exige sacrifício, "uma forma de "domesticar" a alegria, com a culpabilização de uma vida, em princípio, inocente" (Gloria e uso [...], 2017), temos os bufões que "começam a espirrar com o cheiro do incenso" em todo "progresso" glorioso. "E quando a reverência se transforma em riso os ídolos são despedaçados e os seus adoradores, descobertos em sua farsa, se voltam contra os bufões" (Alves, 2005, p. 123). Ao se viver como corpos endividados, em uma cidade de trabalho e precarização da vida, temos a possibilidade de "despedaçar os ídolos" e viver como "dádiva, graça, brinquedo"? Ou: assumir a filosofia/teologia "como um gesto de uma paixão alegre"? Nas aproximações entre Alves e Bolton como leitor de Agamben, buscamos em "toda operatividade, uma inoperatividade que alegra" (Gloria e uso [...], 2017). Aqui, voltamos ao brinquedo, não à "intelecção" operativa de toda fé em um "Deus libertador". O brinquedo, dirá Alves, "é uma atividade não produtiva. Ela não tem por objetivo a produção de qualquer objeto" (Alves, 2005, p. 126). O brincar tem um fim em si mesmo. Não há

[2] A referência dessas terminologias utilizadas por Rodrigo Bolton, como "paixões alegres" e "paixões tristes", está na ética de Espinoza. Segundo ele, se "autores como Laclau, Zizek, Badiou parecem estar localizados no horizonte hegeliano da negatividade (que se aproxima de um discurso lacaniano); autores como Esposito, Negri ou Agamben teriam assumido o lado Espinozista" (Bolton, 2010, p. 12).

um objetivo para além do gesto feito. Por isso, brinquedo e prazer estão vinculados. O problema é que "somos assombrados pelo medo do corpo", diz Alves (2005, p. 126).

Aqui reside uma tensão. Nessa mesma linha, Ivone Gebara escreve que "como disseram muitos filósofos [como Vladimir Safatle], o 'medo' é o afeto mais importante da 'vida social' e creio igualmente que o 'medo' é o afeto mais importante da religião" (Gebara, 2017, p. 29). Medo e teologia, medo e cristianismo, medo e ordem social e política, medo em nós – no corpo, do corpo. A teologia da libertação – segundo Gebara – "durante anos propôs a luta social pela justiça como caminho para exorcizar nossos medos da fome, da falta de moradia, da doença, da falta de direitos sociais e políticos" (Gebara, 2017, p. 29). Aqui estamos. Sem negar o medo – com essas "misturas" que somos, em relacionalidade e interdependência, que não se amarra no reconhecimento da "identidade" como uma fixidez, mas como uma possibilidade de diferir de "si". Com a experiência das crianças, é preciso "quebrar o feitiço" – diz Alves. É por causa disso que ele se atreve a sugerir: "que a teologia, que se entende como palavra que liberta, tem que ser companheira da palavra que brinca. Falar é constituir um mundo" (Alves, 2005, p. 137). Se o sacrifício é um viver desde as "paixões tristes", o jogo pode ser uma possibilidade de liberação das "paixões alegres".

Para Alves (1998), neste diálogo, precisamos nos aproximar do "sábado". Em *Lições de feitiçaria*, ele escreve, em diálogos com Marx, que o "propósito do trabalho é o fim do trabalho". O sentido não é "descansar para produzir mais". No "antigo testamento a ordem é outra: seis dias de trabalho só existem para tornar possível o dia de puro gozo, o sábado" (Alves, 2003, p. 176). No sétimo dia, algo diferente acontece: Deus faz festa e chama para a brincadeira. Ou melhor: Deus chama para a vadiagem, a devoção à ociosidade. O dia de não fazer nada, uma transgressão ao mundo do trabalho e da produção. Numa determinada leitura, Deus bagunça as coisas: descansa e celebra com a humanidade e com a criação. É um brincalhão. Mas isso não é um anexo fora de lugar, como se interpretam os dias de folga no mundo do capital. Nessa narrativa é diferente. É à luz do sábado que este relato da criação precisa ser entendido. É à luz da vadiagem/ociosidade que o mito precisa ser interpretado. Este é o sentido da criação: o *shabat*. Um sentido que não está lá no fim (término) da história. Como afirma Moltmann (1992, p. 398) "com o sábado de Deus na criação inicia a história de Deus com o mundo e do mundo com Deus".

Agamben (2014), no livro *Nudez*, indicará que existe uma relação entre a festa e a inoperosidade no sábado judaico. O "paradigma da fé", aqui, é a festa, em que se entende que "não a obra da criação, mas a cessação de toda obra foi declarada sagrada" (Agamben, 2014, p. 151). O *shabat* é sagrado. Nessa lógica, a condição do judeu – *menucha* – é a própria inoperosidade, a suspensão, a descriação. Mas não é uma condição exclusiva do judeu. E aqui está o meu ponto de interesse. Agamben afirma que a inoperosidade é "uma realidade alegre e perfeita que define a própria essência de Deus"; ou desde *Fílon*: "é verdadeiramente próprio o ser inoperoso [...], o sábado, que significa inoperosidade, é de Deus" (Agamben, 2014, p. 151). Em Deus está a suspensão da obra, de toda obra. Os discursos de soberania do estado e a *oikonomia* como gestão e regulação das vidas, populações e territórios assumem a ficcionalidade da glória para – numa neblina – esconder o vazio em Deus, a sua descriação[3]. O vínculo entre o mundo e o divino não está mais aportado na operatividade, na decisão e no governo. A inoperosidade do mundo escancara a inoperosidade da própria divindade "criadora". O sábado, assim, é a celebração desse vazio, dessa descriação.

Na organização da vida, a tradição rabínica define de maneira detalhada as obras que não podem ser realizadas no sábado. São 39 atividades (*melachot*) que precisam ser suspensas. É a abstenção da "esfera do trabalho". No entanto, no *shabat* não se abandonam todas as atividades,

[3] Sobre uma análise mais aprofundada em relação à essa noção de vazio em Deus, confira: Souza (2020a).

apenas aquelas que tem uma "finalidade produtiva", operativa. Por isso, diz Agamben (2014, p. 152): "segundo a tradição judaica, de fato, um ato de pura destruição, que não tenha nenhuma implicação construtiva, não constitui *melacha*, não transgride o repouso sabático". Essa distinção é importante. Ao falar aqui de uma "ineficiência sabática" não aponto a não realização de nenhuma atividade. A potência do sábado – como modos de vida – é a suspensão das finalidades produtivas de nossas ações. Essa é a discussão de Agamben sobre o conceito de destituição. Não estamos fixados no ato – como finalidade, mas na potência como possibilidade de agir e de agir não. Um movimento para liberar a "potência destituinte" da obra ordinária, mesmo que isso seja por meio de um exercício de destruição. Assim, o sábado é um espaço da brincadeira e da cessação de uma finalidade, como também sinalizado por Alves.

O *shabat* e o trabalho desde dentro das teologias da libertação

Na teologia da libertação também há leituras sobre o sábado – para além daquela referência feita a Alves. Gasda (2014), no texto *Cristianismo e economia*: *repensar o trabalho além do capitalismo*, analisará o sábado e a sua relação com o mundo produtivo do capital. Ele busca compreender o trabalho "dentro desse compromisso moral e religioso do israelita com Yahveh" (Gasda, 2014, p. 135). O centro de uma "teologia bíblica do trabalho" está no decálogo, especialmente na instituição do sábado, que possui a sua determinação em *Êxodo* (20. 8-11) e *Deuteronômio* (5. 12-15). Para Gasda, o termo trabalhar (*pa'al = érgon*) aparece na instrução sobre o descansar (*sbt = katapaútein, anapautein*), assim "o conteúdo teológico fundamental do trabalho está condensado no dia do descanso (*sabbat*)" (Gasda, 2014, p. 136). Parece existir, aqui, uma oposição e uma "aliança" entre trabalho e descanso, entre trabalho e sábado. O critério determinante nessa relação é a "vinculação pessoal e definitiva de Deus com Israel. Deus libertador é o soberano que habita em meio de seu povo" (Gasda, 2014, p. 136). A figura do soberano (libertador) é central. O trabalho humano tem em Deus a sua referência; e na santificação do sábado, Deus se mostra fiel ao seu povo (Gasda, 2014, p. 136).

Na dinâmica do capitalismo, há uma centralidade do trabalho. O problema, segundo Gasda, é que "trabalho sem descanso é sinônimo de opressão e desumanização, bestialização do operário. Por isso, trabalho e descanso têm uma relação mútua e necessária" (Gasda, 2014, p. 270). Como, então, pensar o trabalho para além do capitalismo? No resgate do "tempo de trabalho com sentido", que está vinculado ao "tempo de descanso com sentido" (Gasda, 2014, p. 270). O esquema de oposição, visto na leitura bíblica de Deuteronômio e Êxodo, ocupa um lugar importante na análise do capital, sem abandonar a referência do soberano que liberta. Junto a isso, o sábado se relaciona com a festa. Gasda, citando Comblin, outro teólogo da libertação, afirma que "a festa é o momento de comemorar e desfrutar os frutos do trabalho", por isso "o tempo humano está divido entre a festa e o intervalo da festa" (*apud* em Gasda 2014, p. 270). O sábado é o símbolo organizador da vida ordinária, o espaço da celebração, o "memorial da intervenção de Deus na história" em todo processo de libertação e um modo para se compreender o humano, "mais do que alguém que faz coisas, somos seres feitos para a festa. O trabalho deveria estar integrado na lógica e no espírito da festa" (*apud* em Gasda, 2014, p. 279). Contra o "totalitarismo do trabalho", o sábado ganha um caráter "identitário" na formação do povo de Israel.

Schwantes (2007) entende o texto d*e Gn* 1.1-2.4a como um texto poético e litúrgico que "reivindica o sábado". O texto da criação culmina no *shabat*, quando se encontra a "contemplação". Assim, segundo Schwantes, esse texto escrito em resposta ao babilônios, uma fala desde o exílio, buscava ser um "protesto" ao trabalho forçado que era imposto ao povo hebreu. Uma atividade

continua, sem descanso, sem festa (Schwantes, 2007, p. 33). O sábado no tempo de exílio era o símbolo da negação, assim os "exilados puseram a 'funcionar' sua memória. E esta lhes dizia que o Senhor não admite trabalho aos sábados, 'quer na aradura quer na sega' (*Êxodo* 34.21), quer sob as condições de escravidão" (Schwantes, 2007, p. 33). O sábado, assim, é o espaço da memória e da organização do povo na resistência à exploração, na busca por um "novo êxodo, por libertação". Por essa busca, era urgente agir na "terra estranha" de dois modos: era preciso sobreviver negociando com os "donos do poder", na busca por garantir "alguns direitos elementares"; e era necessário manter viva a possibilidade de retorno, na esperança de um novo tempo (Schwantes, 2007, p. 33). O descanso é recordação e o momento para organizar o agir, com a esperança e a fé em uma nova passagem, uma nova saída da "opressão" que persegue o "povo de javé". O sábado, tanto em Gasda quanto em Schwantes, é iluminado pelo "paradigma do êxodo"[4].

Pereira (2013), também na teologia da libertação e desde uma ecoteologia feminista, no livro *Palavras... se feitas de carne*, escreve sobre economia e hermenêutica. Com a referência de Marx, ela afirma que "o trabalho é um processo, uma relação entre o homem e a natureza" (Pereira, 2013, p. 44). E aqui, "deveríamos entender Homem (não como suposta generalidade, mas como designação residual do gênero masculino) e Natureza (como suposta entidade ou objeto que se reduz à matéria prima e meio de produção – terra, água etc.)" (Pereira, 2013, p. 44). Para que essa lógica de "dominação" da *natureza* pelo *homem* permaneça é preciso se ter mecanismos de reprodução e automanutenção, tanto por "meios de produção", quanto pela "reprodução da força de trabalho". Sobre o primeiro, fala-se de um controle dos "elementos básicos": a "posse da terra, da água, madeiras, minérios, ventos e sol e tudo que for aprendido pela técnica do trabalho na produção de produtos" (Pereira, 2013, p. 45). Algo que se baseia na chave da propriedade. No segundo, o centro está na "reprodução da capacidade de trabalhar", com duas questões fundamentais: "o trabalho doméstico e o processo geracional". A vida da casa e do trabalho no "lar" é a possibilidade da reposição das necessidades do trabalhador (Pereira, 2013, p. 46). A cozinha, a limpeza da casa, os cuidados compõem – mesmo que estudos marxistas "clássicos" não considerem[5] – "o âmbito do trabalho doméstico que deve ser entendido como elemento vital de reprodução de um sistema econômico" (Pereira, 2013, p. 46). Há uma produção da "força de trabalho". Junto a isso, há a reprodução de filhos, "a capacidade de reprodução da nova geração", com a reposição material de "indivíduos dentro da lógica de divisão e atribuição de poder no quadro social", envolvendo a relação sexual, a gravidez, o parto, a maternagem e a socialização de crianças (Pereira, 2013, p. 47). Essas atividades domésticas e familiares são também controladas pela posse, a propriedade do corpo-território (incluindo a natureza).

[4] Sobre uma leitura da centralidade do êxodo na TdL, indico o artigo Souza (2020b, p. 397), que diz: "As teologias latino-americanas da libertação foram construídas a partir do paradigma do êxodo. Embora alguns teólogos, como Gutiérrez (1987), tenham proposto outras aproximações paradigmáticas, 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 projetos políticos. Retomar esse paradigma me parece importante para repensarmos os projetos históricos e as suas relações com o estado-nação no contexto da América Latina. Por isso, em um exercício de revisão das teologias da libertação, apresento [...] a possibilidade de se repensar esse paradigma a partir das inquietações provocadas pelos acontecimentos de junho de 2013 no Brasil, colocando em questão algumas marcas centrais no êxodo como paradigma de libertação: o soberano (como modelo de Deus), o povo-nação, a posse da terra como projeto, o pobre como sujeito histórico, o opressor como o ídolo e a operatividade como prática".

[5] Federici (2017, p. 26) em *Calibã* e a bruxa apresenta uma crítica contundente a Marx neste ponto: "minha análise se afasta da de Marx por duas vias distintas. Enquanto Marx examina a acumulação primitiva do ponto de vista do proletariado assalariado de sexo masculino e do desenvolvimento da produção de mercadorias, eu a examino do ponto de vista das mudanças que introduziu na posição social das mulheres e na produção da força de trabalho. Daí que a minha descrição da acumulação primitiva inclui uma série de fenômenos que estão ausentes em Marx e que, no entanto, são extremamente importantes para a acumulação capitalista. Entre esses fenômenos estão: i) o desenvolvimento de uma nova divisão sexual do trabalho; ii) a construção de uma nova ordem patriarcal, baseada na exclusão das mulheres do trabalho assalariado e em sua subordinação aos homens; iii) a mecanização do corpo proletário e sua transformação, no caso das mulheres, em uma máquina de produção de novos trabalhadores. E, o que é mais importante, coloquei no centro da análise da acumulação primitiva a caça às bruxas dos séculos xvi e xvii: sustento aqui que a perseguição às bruxas, tanto na Europa quanto no Novo Mundo, foi tão importante para o desenvolvimento do capitalismo quanto a colonização e a expropriação do campesinato europeu de suas terras".

O trabalho é o ponto de embate nessas leituras feitas desde as teologias da libertação. A questão organizadora desse artigo é a operatividade, a eficiência produtiva de uma vida orientada pelo "desempenho" do "sujeito-empresa" em uma "cidade-empresa". Gasda (2014, p. 25) coloca desse modo o seu problema e intenção: "recuperar aqueles valores [do cristianismo] que foram descartados pela racionalidade técnico-econômico-financeira", por isso é importante construir "uma reflexão teológica que questione a hegemonia do capital e inspire a busca de um sentido mais humano para o trabalho".

Redimiremos a libertação do trabalho produtivo?

Depois desse percurso sobre a racionalidade neoliberal, a leitura crítica apresentada sobre essa lógica e a saída pelo "paradigma do sábado", ainda permaneço com uma suspeita: e quando a vivência do sábado como "novo êxodo" (Milton Schwantes), como uma "organização da esperança" para uma "nova saída" é trabalho/produção? E quando a "libertação" é operatividade, tanto de Deus – esse soberano que diante dele somos "povo" – quanto nossa? Essa inquietação também está presente nas reflexões de Rieger. No texto Graça sob pressão, ele escreve: "na perspectiva daqueles que clamam por ação, a questão mais importante é: o que nós podemos fazer?" (Rieger, 2012, p. 53). As teologias da libertação – no "chamado primeiro mundo" – foram enxergadas nesse espectro, guiadas por um "imperativo ético" e um "chamado ao engajamento social". As TdL estão para além desse "ativismo" de libertação, mas podem ser "capturadas" por essa lógica. Se assim for, podemos encontrar dois problemas: "o primeiro e mais conhecido de todos é a exaustão, ou aquilo que se tornou conhecido como fadiga da compaixão" (Rieger, 2012, p. 53). A fadiga é resultado da busca pela eficiência e pelo desempenho – agora na chave da "luta" contra a opressão, contra a desigualdade, contra as lógicas de injustiça e exclusão, não mais em uma "gramática neoliberal". É a procura por se elevar ao máximo a força para o "trabalho" em nome de uma causa e de uma práxis.

Aqui eu me recordo das cartas de Luxemburgo. Em uma delas, escrita em 25 de março de 1894 para Jogiches, ela traz algumas reclamações: "as suas cartas [Leo] não contém absolutamente nada além da Causa operária [*Sprawa Robotnicza*], críticas em relação ao que fiz e indicações do que devo fazer" (Luxemburgo, 2011, p. 5). A carta dela fala do amor e do desejo, do esgotamento em Paris. "Para onde me viro, para todos os lados, sempre tenho a mesma coisa, a Causa" (Luxemburgo, 2011, p. 5). Nas cartas de Jogiches ou dos seus companheiros, "sempre o mesmo: o número, o folheto, esse artigo, aquele artigo. Tudo seria bom se ao *lado* disso ou *apesar* disso se percebesse um pouco de *homem*, da alma, do indivíduo. E de você – nada, nada além disso" (Luxemburgo, 2011, p. 6). O medo da fome, o medo da injustiça, o medo do fracasso se transformou também em medo do corpo, dos jogos do corpo. Em algumas cartas de Rosa, encontrei repetidas vezes: "estou cansada", como em 28 de março de 1895. Uma carta escrita para Jogiches: "Meu querido, único amor! Rápido, rápido corro até você para descansar, conversar. Como estou cansada! Por quê? – Você me pergunta. Por causa de Paris e de nossa separação" (Luxemburgo, 2011, p. 11). Rotina, luta, trabalho e separações.

Rosa Luxemburgo é um exemplo. Mas não só. As lutas populares por libertação podem também nos levar a essa clausura da operatividade. Contra o trabalho, mais trabalho. O segundo problema levantado por Rieger, e apresentado anteriormente, pode se aproximar dos mundos das "planilhas" e das "domesticações" dos corpos em uma lógica disciplinar. A pergunta dele é essa: "como podemos evitar que nossas ações e ativismos se tornem arbitrários e controladores?" (Rieger, 2012, p. 54). A sua questão se refere, por exemplo, aos cristãos do "primeiro mundo" que em suas ações e ativismos – com intenções solidárias – controlam e manipulam aquelas e aqueles a quem se tenta ajudar. Mas podemos ampliar essa problemática se pensarmos nas lutas populares

e na "síndrome do dirigismo", em que parte das esquerdas organizadas (incluindo teólogos e movimentos do "cristianismo de libertação")[6] ainda nutrem.

Rieger tenta refletir sobre os problemas apresentados a partir de uma teologia da graça, com uma "nova criação", para se construir "alternativas à exaustão e à mentalidade de controle". Se pensarmos na chave do trabalho produtivo, podemos opor a economia do "livre-mercado" com uma "economia da graça". Em oposição às ações e as obras, com marcas de meritocracia, temos a economia da graça baseada no "dom gratuito de Deus". Mas diz Rieger: "num tempo em que o capitalismo tardio, neoliberal e globalizante expande sua alçada a cada canto de nossas vidas, os dois modelos são facilmente jogados aos poderes do *status quo*" (Rieger, 2012, p. 54). Para ele, a "justificação pelas obras" da economia neoliberal é uma ilusão. No fundo, trabalhamos, trabalhamos, mediante o "apenas faça", mas na busca do desempenho aumenta-se a culpa e o fracasso. O trabalho não é suficiente. Em relação à economia da graça, oposta à justificação pelas obras, temos um problema: "precisamos nos lembrar que a economia de livre-mercado não é mais baseada somente na justificação pelas obras. O seu verdadeiro sucesso jaz em outro lugar" (Rieger, 2012, p. 55). A obra é uma manutenção da moralidade do trabalho. Uma grande parte da renda, segundo Rieger (2012, p. 56), "é produzida cada vez mais por suas ações [no mercado] e outras formas de bônus e pacotes de benefícios que se assemelham não ao modelo de justificação pelas obras, mas sim a um modelo de 'graça gratuita". É preciso apenas "saber se posicionar" para receber a graça que foi transformada em mercadoria ou em juros. A ilusão do trabalho coloca o corpo na dinâmica da produção (cheia de culpa); e a ilusão da graça (como "propriedade privada") coloca o corpo na espera de algo "exclusivo". Essas duas posições não resolvem as problemáticas da exaustão e do controle.

Com essa questão, Rieger apresenta uma "economia da graça alternativa". Desde uma teologia wesleyana, ele pensa o legado da esperança cristã. Ele escreve: a "nova criação" "é movida não por ortopráxis (ativismo social ou serviço) nem por ortodoxia (conhecimento teológico sobre como se amarrar à graça de um jeito que nos permite explorá-la como uma mercadoria)" (Rieger, 2012, p. 57)[7]. Para além da "prática correta" ou da "crença correta", "uma relação com uma fonte de energia alternativa que cria uma economia da graça alternativa" (Rieger, 2012, p. 57). Graça, aqui, é uma experiência de relação, "algo que acontece em nossa relação com Deus – uma relação que é iniciada por Deus e que convida a nossa resposta. Não existe uma 'substância' ou 'essência' da graça que exista à parte do relacionamento" (Rieger, 2012, p. 59). Nessa relação entre Deus e nós, uma divindade que não poderá ser "comodificada", surge essa "energia", mas sempre mediada nas relações entre-nós: "a forma com que nos relacionamos com outras pessoas é indicativa da forma que nos relacionamos com Deus" (Rieger, 2012, p. 61). A teologia e a relação com os imaginários de Deus apontam para a nossa vida cotidiana. São discursos desde nossas formas e modos de

[6] Como afirma Löwy, Sofiati e 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" (Lowy; Sofiati; Andrade, 2020, p. 2).

[7] Nessa dinâmica, entre a *ortopráxis* e a *ortodoxia*, retomo, também de dentro da teologia wesleyana, Runyon. No livro *A nova Criação*, ele escreve que a "prática correta" ou a "crença correta" isoladas ou articuladas possuem limites. É necessário algo além desse "binarismo", uma *ortopatia* – uma "experiência correta", uma "nova sensibilidade à realidade espiritual e a participação nela, que marcam a fé autêntica" (Runyon, 2002, p. 189). Não é a anulação da *ortopráxis* ou da *ortodoxia*, mas um olhar que não reduz a graça e a vivência de fé a um desses polos. A tentativa de Runyon é compreender a graça para além dos termos "metafísicos", por isso, em sua leitura, a salvação para Wesley tinha de "passar de um estado metafísico, garantido pelo batismo e pela eleição, a um conhecimento experimental de Deus, que torna a pessoa participante no que é conhecido, compatível com a 'participação em Deus'" (Runyon, 2002, p. 190).

viver, como ele diz em outro momento: "entender a graça como relação nos desafia a construir relacionamentos de formas distintas" (Rieger, 2012, p. 62), e isso inclui a superação da celebração do indivíduo na "razão neoliberal".

Para a discussão que faço aqui, essa lógica me serve para pensar "linhas de fuga" aos problemas da eficiência e do controle. A "nova criação" – dirá Rieger – é "sobre relacionamento e não posse". E essa perspectiva relacional cria espaço para além da "exaustão": a "ilusão de que temos que tomar as coisas em nossas próprias mãos e que precisamos estar no controle de tudo"; e nos coloca além de uma ideia do cristianismo histórico e do "livre-mercado" de que "nosso conhecimento dos macetes e fontes corretas pode nos ajudar a explorar a 'graça gratuita" (Rieger, 2012, p. 60), em uma relação de manutenção dos escolhidos para o controle. Busca-se, então, outras "formas-de-vida", com a criação de pequenos espaços do viver *comum*, em que a graça pode acontecer. Essa brecha deixada por Rieger potencializa a leitura do sábado.

Retomo novamente Agamben. Na Apostila 2001, no livro *A comunidade que vem*, ele se coloca como um "sobrevivente" – "escrevente sem destinatário" ou "poeta sem povo". A "possibilidade de sacudir a consciência histórica de um povo" se esvaiu, "a tarefa histórica que pudesse ser designada" (de uma "classe", por exemplo) deveria ser repensada. Ser sobrevivente de um fim, em um fim. Isso, segundo ele, não lhe "autoriza, todavia, nem o cinismo nem o desespero" (Agamben, 2013, p. 102). O próprio do nosso tempo é que "em um certo momento, *todos* – todos os povos e todos os homens da terra – se encontram em posição de *resto*" (Agamben, 2013, p. 102). Uma generalização da "condição messiânica" em que "a ausência de obra, a singularidade qualquer, o *bloom* – se tornou realidade" (Agamben, 2013, p. 102). O resto é – se resgatarmos Gagnebin (2008, p. 16) – "essa falta, essa lacuna, esse deslocamento, essa não coincidência". A impossibilidade de "qualquer plenitude discursiva", algo que ameaça o "*logos* de desmoronamento". É, assim, a suspensão de toda obra, de todo "sujeito soberano" – incluindo o "sujeito-empresa". Aqui temos a proximidade com o sábado, a abstenção de todo *melakhah*, de todo trabalho produtivo (Agamben, 2013, p. 103). Como dito anteriormente, um ato de pura destruição ou descriação não é proibido. Esse "ócio", essa "inoperosidade" é festa.

O sábado, na leitura que estou construindo, não pode ser compreendido apenas na chave "descanso x trabalho", como um dia de repouso que deve ser o sentido da operatividade ou um protesto ao mundo corriqueiro do trabalho. Para além da lógica binária, a *realização* da obra e o repouso coincidem no sábado. Ou melhor: o agir e o agir não são vistos no *shabbat*. Na operatividade – que parece indicar a lógica dos dias e o seu sentido/fim – "liberamos" a inoperatividade, o ócio, a festa. O sábado também "equivale a todos os preceitos da Torá", é a observância "perfeita dos mandamentos" (Agamben, 2014, p. 159).

Assim, o sábado se relaciona com a suspensão, um novo uso como inversão. Uma política "elevada ao grau de brinquedo", pois "presentes e brinquedos são objetos de uso e de troca tornados inoperosos, arrancados da sua economia" (Agamben, 2014, p. 160). Junto ao exemplo do brinquedo, Agamben relembra as festas de "tipo carnavalesco", em que "as relações sociais existentes são suspensas e invertidas", performances em que os escravos governam os patrões; a soberania está nas mãos de um rei bufo, que assume o lugar do rei legítimo, uma experiência de "desativação dos valores e dos poderes vigentes", com dança e a liberação do corpo dos seus movimentos utilitários (Agamben, 2014, p. 160). Como viver a política a partir daqui? Essa "política que vem" – em que o "vem" não significa o "futuro" – não tem como paradigma o "trabalho", a "ortopráxis", a operatividade ou a "ortodoxia" como crenças e "doutrinas" religiosas e/ou políticas "corretas". A "política que vem" tem como paradigma a inoperosidade e a descriação. É uma redenção que advém e é possível

devido à suspensão sabática. E para se entender a redenção é preciso compreender essa noção em W. Benjamin. Sobre isso, Gagnebin (1999) pensa que a redenção (*Erlösung*), no filósofo alemão, não se confunde com a integração infinita (*Erinnerung*) de Hegel, nem com a ideia de uma salvação ou conservação (*Rettung*) do passado pelo trabalho do historiador, com a prática da rememoração (Gagnebin, 1999, p. 198). Ela escreve assim: "se a redenção livra, é porque ela destrói e dissolve, não porque mantém e conserva. E o Messias nos livra justamente da oposição entre o histórico e o messiânico, da oposição entre o profano e o sagrado" (Gagnebin, 1999, p. 198). A redenção do sábado é a destruição/profanação. A "política que vem" tem na redenção a sua força, "o insalvável, que torna possível a salvação, o irreparável, que deixa advir a redenção" (Agamben, 2013, p. 103). A dissolução não se transforma aqui na apatia, mas na possibilidade de uma nova vida. O sábado não nos coloca diante do "que fazer" – mesmo que como uma organização para um "novo êxodo". E também não é uma inércia. A pergunta mais importante é "como fazer? E o ser é menos importante do que o assim" (Agamben, 2013, p. 103). Voltamos a um problema central: o uso e a pergunta de como viveremos para além da captura no "mundo do trabalho".

Escaparemos dos desejos tristes do trabalho?

Para encerrar, cito ainda Han (2012) no texto *Agonia do Eros*. A dinâmica da "liberdade individual" e dos fracassos diante da "cidade-empresa" e do "sujeito-empreendedor" colocam o "cidadão" na "culpa permanente" e no afogamento "em si mesmo". Han, diante disso, aponta que "o eros, ao contrário, possibilita uma experiência do outro em sua alteridade, que o resgata de seu inferno narcisista" (Han, 2017b, p. 11). É um deixar-se arrastar por um "tornar-se-fraco todo próprio, que vem acompanhando ao mesmo tempo por um sentimento de fortaleza" (Han, 2017b, p. 11). Um sujeito menor que habita a cidade feita posse, com o corpo transformado em "propriedade privada". O erótico é potente nesse ponto, como possibilidade de arrancar o sujeito de si mesmo e dos possíveis dispositivos que organizam o nosso viver e as nossas relações. Temos, então, as "paixões ingovernáveis" que podem mostrar os limites dessa governança neoliberal da cidade e podem empurrar os corpos em aliança para outros modos de vida e organização. Como um exemplo, trago a performance abaixo.

Em Belo Horizonte (BH)[8] temos uma experiência ligada aos acontecimentos de junho de 2013 que nos vinculam a essa aliança de "paixões ingovernáveis". Falo da Ocupação "Luiz Estrela", iniciada em 25 de outubro de 2013. Os acontecimentos de junho nessa cidade ganharam linhas distintas. Passaram por vinculações entre suas ruas e o *Gezi Park* turco; as constituições de uma "assembleia popular horizontal" – que se modificava em suas metodologias e abrangências –; as ocupações de praças e da câmara municipal – que tinha "um piano colocado no jardim junto das barracas"; e aulas públicas (Foureaux, 2014). Por que essa ocupação "Luiz Estrela" me interessa? Incluo o relato de Francisco Foureaux (2014, p. 39):

> Naquela noite do dia 25, em outro canto da cidade, pessoas se encontraram e se fantasiaram. Como quem vai a um baile, uma bailarina, um palhaço, gente com asas. Rompeu a madrugada e o ônibus estacionou para o embarque da trupe. O destino ainda era secreto para alguns passageiros. Com as cortinas fechadas, por volta das 4 horas da manhã, madrugada do dia 26, na cidade vazia, o coletivo partiu com destino: Rua Manaus 348, Santa Efigênia. Na região conhecida como área hospitalar, ao lado do Primeiro Batalhão de Polícia do Estado de Minas Gerais chegou o ônibus. Silêncio dentro dele, apreensão. Um segurança do CEPAI (Centro Psíquico da Adolescência e Infância), órgão da FHEMIG (Fundação Hospitalar de Minas Gerais), vigiava o lugar. Os fantasiados, encantados, desceram

[8] Esse episódio foi analisado nesse texto: Souza (2020c).

> e entraram num sobrado abandonado. Paredes em ruína, pintura descascada, tijolos a mostra, morcegos zunindo. Cantávamos. Daquele momento em diante, aconteceriam reuniões, por vezes mais de uma ao dia, no Espaço. Batizado Luiz Estrela em homenagem a um morador em situação de rua, poeta, homossexual, morto no centro da cidade em 26 de junho daquele ano, em meio a agitação do levante. Ainda hoje, as circunstâncias da morte foram pouco esclarecidas.

O vídeo desse momento de ocupação mostra, junto com o relato aqui escrito, a potência dessa "coreografia de rua". Corpos mascarados, em movimentos errantes, tentam entrar nas ruinas. Alguns seguem – com o rosto à mostra – um outro ritmo. Com olhos fechados dançam procurando algo. Gestos de delicadeza diante do concreto que vai caindo em erosão. Um corpo de preto sobe em uma escada. Cordas nos braços. No chão, os outros corpos mascarados (ou não) seguem uma coreografia. O som é instrumental. É para quem celebra diante de um "monumento" destruído.

Apresento outro exemplo para iluminar esse evento. Didi-Huberman (2016) usa a imagem das "borboletas" em seu texto *Através dos desejos (fragmentos sobre o que nos subleva)*. A referência é o filme *Eu sou Cuba*, de Kalatozov (1964). Na obra, tem-se a imagem de panfletos utilizados diante de uma cena de "repressão policial na grande escadaria da Universidade de Havana, que evoca, portanto, o grande massacre de o encouraçado *Potemkin* na escadaria Richelieu de Odessa" (Didi-Hubermann, 2017, p. 370). Esses panfletos – chamados de *borboletas* em francês – "sobem em direção às nuvens, sem que ainda saibamos se seu recado vai se perder no vazio do céu ou na potência de expansão" (Didi-Hubermann, 2017, p. 370). Ele ainda diz mais: essa mensagem, que se levanta e é levada pelo vento, "é um momento de extremo lirismo incluído na lógica implacável de uma cena de violência extrema" (Didi-Hubermann, 2017, p. 370).

Assim também foi naquele 25 de outubro em Belo Horizonte. Um prédio abandonado pelo estado de Minas Gerais desde 1994. O prédio foi feito para ser o Hospital da Força Pública Mineira, em 1914. Mas em 1947 "passou a ser o Hospital de Neuropsiquiatria Infantil e, no fim da década de 1970, com as denúncias e a pressão pela reforma psiquiátrica, funcionou como escola para crianças 'fora da normalidade'" (Foureaux, 2014, p. 40). Um símbolo de uma "violência extrema", símbolo da exclusão-includente, da vida abandonada. O destino do prédio era ser mais um memorial oficial para Juscelino, mas temos a irrupção no ritmo do "progresso". Muda-se a relação com a espacialidade do tempo. Nessa ruína, tem-se um espaço comum inventado que resgata uma testemunha dos acontecimentos de junho de 2013: o nômade Luiz Estrela. Corpos-borboletas em lirismos e delicadezas em um movimento "qualquer... que se queira". Um prédio ocupado por meio de múltiplas alianças, uma vivência que ensaia, estética e politicamente, formas de vida e de existência. "O Espaço Comum Luiz Estrela está de pé" e em redenção do trabalho!

Toda essa linguagem é teológica. Alves (2005, p. 21) escreve que a "teologia brota e se desdobra, como manifestação de uma maneira de ser: 'suspiro da criatura oprimida'". Teologia, para Alves, se relaciona com desejo e esperança, vistos como testemunhas de "uma ausência", por isso, ele dirá que Deus mesmo – "símbolo máximo do desejo e da esperança" – "não é o sinal de uma presença, mas a confissão de um vazio imenso, de uma saudade sem fim, de uma nostalgia pela plenitude do sentido do amor..." (Alves, 2005, p. 39). Deus escancara (e é) o nosso vazio, mas, ao mesmo tempo, o nosso vazio desvela um Deus que é falta, ausência. Não estamos diante de um Deus soberano – um libertador, mas de um deus que é vazio, "incensado" pela glória discursiva que sustenta uma figura. O sábado é a inoperosidade em Deus, a sua redenção da soberania e da governança, a sua redenção da "providência". O sábado não nos coloca na "saudade de Deus", mas na "potência pura" de um vazio que nos abre a própria possibilidade, liberando e aumentando a potência de agir – para além do "controle", da eficiência e desempenho, da "fadiga da compaixão". O vazio nos tira da urgência ética da obrigação deontológica e nos coloca diante de uma "política

que não vemos". É a alegria provocada pelos encontros potentes dos corpos, nos corpos, uma experiência de contemplação do agir, que nos coloca além da exigência de uma "vida ativa", mesmo nas respostas aos projetos políticos totalitários e as suas marcas neoliberais, no trabalho e na ação política.

Considerações Finais

O objetivo deste artigo foi apresentar uma leitura político-teológica sobre o trabalho numa "racionalidade neoliberal" e imaginar saídas a essa forma de vida. Nesta leitura, a partir de Dardot e Laval, e Han, foi possível compreender o modo de existência no neoliberalismo, que se centra numa subjetivação do "empreendedor de si mesmo". Com este cenário, a hipótese assumida nesse estudo indica que o sábado, pela ausência do fazer produtivo, é um conceito potente e interessante diante da urgência de se criar saídas a lógica. Como indicado, uma ética guiada pela imagem do sábado pode favorecer a invenção de modos de vida que suspeitem e suspendam as finalidades produtivas.

Como uma suspeita, a partir dessa perspectiva, este texto ainda sinalizou que algumas práticas políticas, como determinadas teologias da libertação, que desejam realizar uma crítica teológica ao "mundo do trabalho" capitalista, podem atuar seguindo o mesmo esquema, com a busca por uma "ética do trabalho" eficiente. Desse modo, como um exercício, podemos imaginar uma teologia ineficiente, inoperosa. Não mais a soberania de um "Deus libertador", não mais a urgência de um "povo" e de um "programa". A ineficiência na teologia da libertação sabota esse caminho. Não mais o projeto político-histórico a seguir diante de um horizonte capturado em uma ortodoxia ou em uma ortopraxia. Diante de uma ética neoliberal será necessário inventar novos e outros modos de produção de conhecimento e de formas de vida.

Referências

Achille Mbembe: "A era do humanismo está terminando". *Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, 24 jan. 2017. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/categorias/186-noticias-2017/564255-achille-mbembe-a-era-do-humanismo-esta-terminando. Acesso em: 20 out. 2024.

Agamben, G. *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

Agamben, G. *Nudez*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2014.

Alves, R. *Lições de feitiçaria*: meditações sobre a poesia. São Paulo: Loyola, 2003.

Alves, R. *Variações sobre a vida e a morte ou O feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

Bolton, R. O impensado como potência e a desativação das máquinas de poder. *Cadernos IHU Ideias*. ano 15. n. 258. v. 15. 2017a.

Bolton, R. Políticas de la interrupción. Giorgio Agamben y los umbrales de la biopolítica. *In*: Jornada de Derecho Constitucional, 2010, Santiago de Chile. *Anais* [...]. Santiago de Chile: Universidad de Chile, 2010.

Dardot, P.; Laval, C. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

Didi-Hubermann, G. Através dos desejos (fragmentos sobre o que nos subeleva). *In*: DIDI-HUBERMANN, Georges (org.). *Levantes*, São Paulo: Edições Sesc, 2017. p. 289-382.

Federici, S. *Calibã e a bruxa*: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

Foureaux, F. A cavalaria andou de ré. *In*: Moraes, A. *et al.* (org.). *Junho*: potência das ruas e das redes. São Paulo: Friedrich Ebert Stiftung (FES) Brasil, 2014. p. 23-42.

Gagnebin, J. M. Apresentação. *In*: Agamben, G. *O que resta de Auschwitz*: o arquivo e a testemunha. Boitempo: São Paulo, 2008. p. 9-18.

Gagnebin, J. M. Teologia e Messianismo no pensamento de W. Benjamin. *Estudos Avançados. v. 13, n. 37. 1999*, p. 191-206.

Gasda, É. E. *Cristianismo e economia*: repensar o trabalho além do capitalismo. São Paulo: Paulinas, 2014.

Gebara, I. Teologia da Libertação e outras teologias na América Latina: desafios para hoje. *In*: Pardo, D. R.; Marrero, L. C. (org.). *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, p. 21-33.

Gloria e uso: Giorgio Agamben e a crítica ao presente - Prof. Dr. Rodrigo Karmy Bolton. [*S. l.*: *s. n.*], 2017. 1 vídeo (101 min). Publicado pelo canal Instituto Humanitas Unisinos – IHU. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ozicUrhlv0M&list=PLP1euMMJK39Q1papDgP5ucvnhqsv0Da9o&index=3. Acesso em: 25 out. 2024.

Han, B. -C. *Agonia do eros*. Petrópolis: Editora Vozes, 2017b.

Han, B. -C. *Psicopolítica*: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018.

Han, B. -C. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Editora Vozes, 2017a.

Löwy, M.; Sofiati, F.; Andrade, L. Cristianismo da Libertação e Teologia da Libertação na América Latina. *Revista Sociedade e Cultura*, v. 23, 2020.

Luxemburgo, R. *Cartas*. Volume III. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

Mbembe, A. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

Moltmann, J. *Deus na criação*: doutrina ecológica da criação. Petrópolis: Vozes, 1992.

Negri, A. Primeiras observações sobre o desastre brasileiro. *Revista Cult*, São Paulo, 28 nov. 2018. Disponível em: https://revistacult.uol.com.br/home/antonio-negri-desastre-brasileiro/. Acesso em: 20 out. 2024.

Pereira, N. *Palavras... se feitas de carne*: leitura feminista e crítica dos fundamentalismos. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2013.

Rieger, J. *Graça sob pressão*: negociando o coração das tradições metodistas. São Bernardo do Campo: Editeo, 2012.

Rolnik, R. *Guerra dos lugares*: a colonização da terra e da moradia na era das finanças. São Paulo: Boitempo, 2015.

Runyon, T. *A nova criação*: a teologia de João Wesley hoje. São Bernardo do Campo: Editeo, 2002.

Schwantes, M. *Gênesis 1-11*: vida, comunidade e Bíblia. São Leopoldo: CEBI, 2007.

Souza, D. S. A trindade e a glória do estado moderno. *Interações*, v. 15, n. 1, p. 121-142, 2020a.

Souza, D. S. As alianças nas ruas em Junho de 2013: coligações de corpos errantes. *In*: Barsalini, G.; Barros, D.; Kirchner, R. (org.). *Religião e política na obra de Giorgio Agamben*. Campinas: Saber Criativo, 2020c. p. 331-352.

Souza, D. S. 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, p. 397-429, 2020b.