

v. 7, n. 1
jan./jun.
2026

יהדות

JUDA ÍSMO AN-ÁR QUICO

ANTISSIONISMO,
MESSIANISMO E
CABALA RADICAL

Financiamento
FAPEMIG

אנטי־ציונות,
משיחיות וקבלה
רדיקלית

{DÉS}
revista de
TPO
pensamento
ÇOs
radical





MEMÓRIA

cabala

MESSIANISMO

JUDAÍSMO

heresia

ruptura

SEM-FUNDAMENTO

תויחישמ

reparação

JULGAMENTO

an-arquia

הריב

תודה

O OUTRO

EXÍLIO

Editor-chefe: Andityas Matos (andityas@ufmg.br)

Organização do dossiê: Andityas Matos e Yochanan Schimmelpfennig

Editoração técnico-científica: Antônio Lopes e Fransuelen Silva

Revisão de texto: Rivera Soluções em Comunicação

Projeto gráfico e diagramação: Thiago Santos

Capa: Ilustração de Stephanus Garsia | Remixagem por Thiago Santos

Bolsista: Luisa Bettencourt

DOI da Edição: <https://doi.org/10.53981/destroos.v7i1>

Site: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadestrococ>

Apoio institucional: Departamento de Direito do Trabalho e Introdução ao Estudo do Direito (DIT), Faculdade de Direito da UFMG



Financiamento: **FAPEMIG**

Departamento de Direito do Trabalho e
Introdução ao Estudo do Direito (DIT)
Faculdade de Direito e Ciências do Estado
Universidade Federal de Minas Gerais
Avenida João Pinheiro, n. 100, Centro
Edifício Vilas Boas, 9º andar
Belo Horizonte/MG - 30130-180 - Brasil
E-mail: destrococ@direito.ufmg.br

(Des)troços: revista de pensamento radical (e-ISSN 2763-518X) é uma publicação semestral do grupo de pesquisa *O estado de exceção no Brasil contemporâneo: para uma leitura crítica do argumento de emergência no cenário político-jurídico nacional da Universidade Federal de Minas Gerais*.

Nossa linha editorial propõe escovar a tradição filosófica a contrapelo, fazendo emergir correntes subterrâneas ou marginais do pensamento com o objetivo de promover uma crítica radical e não disciplinar dos discursos filosóficos que moldaram e moldam a construção do Direito e do Estado no Ocidente. Esses discursos, embasados em visões autoritárias do político, ocultam estruturas e dispositivos de dominação, tais como gênero, classe, raça e sexualidade, os quais acabam por normalizar a exceção e legitimar a violência do poder político-jurídico. O periódico aceita artigos, ensaios, resenhas, entrevistas, traduções, além de experimentações artísticas, para os dois dossiês temáticos anuais, além de receber, em fluxo contínuo, trabalhos dentro da linha editorial geral.

EQUIPE EDITORIAL

Editor-chefe

Andityas Soares de Moura Costa Matos

Editoras de seção

Ana Suelen Tossige Gomes

Antonio Lopes de Almeida Neto

Fransuelen Geremias Silva

Luísa Côrtes Grego

Samuel Almeida Fernandes

Thiago César Carvalho dos Santos

Estagiária

Luisa Bettencourt

CONSELHO EDITORIAL

Ana Suelen Tossige Gomes	Université Libre de Bruxelles, Bruxelles, Bélgica
Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos	University of Westminster, Londres, Inglaterra
Andrew Culp	California Institute of the Arts, California, Estados Unidos da América
Angelica de Freitas e Silva	University of Westminster, Londres, Inglaterra
Barbara Peccei Szaniecki	Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Berenice Alves de Melo Bento	Universidade de Brasília, Brasília, Brasil
Chiara Bottici	The New School Welcome Center, Nova Iorque, Estados Unidos da América
Daniel Arruda Nascimento	Universidade Federal Fluminense, Macaé, Brasil
Djalma Thürler	Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil
Dolores Aronovich Agüero	Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Brasil
Edson Luis de Almeida Teles	Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, Brasil
Eduardo Viveiros de Castro	Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Elettra Stimilli	Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Roma, Itália
Fabian Ludueña Romandini	Universidade de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina
Felipe Araújo Castro	Universidade Federal Rural do Semi-Árido, Mossoró, Brasil
Flávia Souza Máximo Pereira	Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, Brasil
Francis Garcia Collado	Universitat de Girona, Girona, Espanha
Frédéric Neyrat	Universidade de Wisconsin-Madison, Madison, Estados Unidos da América
Giuseppe Mario Cocco	Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Hans Lindahl	Tilburg University, Tilburg, Países Baixos
Igor Campos Viana	Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, Brasil
Jailane Devaroop Pereira Matos	Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, Brasil
Jonnefer Francisco Barbosa	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, Brasil
Joyce Karine de Sá Souza	Nova Faculdade, Contagem, Brasil
Júlia Ávila Franzoni	Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Júlia Otero dos Santos	Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil
Laura Bazzicalupo	Università degli Studi di Salerno, Fisciano, Itália
Lorena Martoni de Freitas	Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil
Maeve Cooke	University College Dublin, Dublin, Irlanda
Marcelo Maciel Ramos	Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil
Márcio Alessandro Neman do Nascimento	Universidade Federal de Rondonópolis, Rondonópolis, Brasil
Marco Antônio Sousa Alves	Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil
Michele Spanò	École des hautes études en sciences sociales, Paris, França
Murilo Duarte Costa Corrêa	Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, Brasil
Patricia Peterle	Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil
Paulina Tambakaki	University of Westminster, Londres, Inglaterra
Priscilla Wald	Duke University, Durham, Estados Unidos da América
Raphael Guazzelli Valerio	Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Brasil
Ricardo Evandro Santos Martins	Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil
Rita de Cássia Lucena Velloso	Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil
Rita Fulco	Scuola Normale Superiore di Pisa, Pisa, Itália
Robin Celikates	Freie Universität Berlin, Berlin, Alemanha
Rodrigo Guimarães Nunes	Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Salvio Luiz de Almeida	Universidade Presbiteriana Mackenzie, Rio de Janeiro, Brasil
Thaísa Maria Rocha Lemos	Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil
Thanos Zartaloudis	University of Kent, Canterbury, Inglaterra
Thomas Berns	Université de Bruxelles, Bruxelas, Bélgica
Vinícius Nicastro Honesko	Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil
William E. Scheuerman	Indiana University Bloomington, Indiana, Estados Unidos da América

SUMÁRIO

EDITORIAL

Andityas Soares de Moura Costa Matos e Yochanan Schimmelpfennig
O judaísmo radical não é identidade. É prova

e60185

DOSSIÊ ESPECIAL

André Brayner de Farias
Por uma sabedoria da insubmissão: notas de ética decolonial em Levinas e Bergson

e61103

Airan Milititsky Aguiar
Trauma e anarquia: afinidades eletivas entre a cabala e a filosofia da alteridade

e63113

Ignacio Rullansky e Elena Cuomo
Imagined Judaism and the Political Moralization of the West: Philosemitism in Javier Milei's Discourse

e63405

James Martel
Anarchism and the Sabbatean Heresy

e63269

José Antonio Fernández López e José Alejandro López Espinosa
Expediente de un naufrago: identidad negativa y pensar radical en Jean Améry

e62906

Mayara Dionizio e Gabriel Bonesi Ferreira
Cartografia de uma dissidência messiânica sem fim: entre as ruínas ontológicas do Estado de Israel

e63421

Nerina Visacovsky
Los marginados de la historia oficial: judíos progresistas en Argentina y Sudamérica

e63317

Noah Brehmer
Dwelling in Babylon: Notes Toward a Critical Genealogy of Exile

e63003

Shajara Néehilan Bensusan
Mudar de nome: Hitlerismos, disseminações e a Schuldfrage judaica

e61527

ARTIGOS

e62908 **Caio Maximino**
O fim da biopolítica e a insurgência da carne: vida, morte e revolução

e63489 **Julia Expósito**
A relação capitalista-colonial-patriarcal: um debate dos feminismos críticos

ENSAIOS

e64332 **Luciano Gomes Brazil**
Muitos ismos para o fascismo: primeiras elaborações sobre uma tentativa de definir o fascismo a partir de sua relação direta com a modernidade

e63108 **Marco Antonio Valentim**
A doutrina de Saturno: do Renascimento ao Antropoceno

TRADUÇÕES

e62427 **Ricardo Evandro Martins**
A anarquia do comando

RESENHAS

e64287 **Dirk Michael Hennrich**
Como dar nome ao Holocausto, entre mudez, silêncio e grito?

PRODUÇÕES ARTÍSTICAS

e66054 **Luciano José Alvarenga**
À mesa de Alkarmá

REGRAS DE SUBMISSÃO



O JUDAÍSMO RADICAL NÃO É IDENTIDADE. É PROVA

RADICAL JUDAISM IS NOT AN IDENTITY. IT IS A PROVING

EL JUDAÍSMO RADICAL NO ES UNA IDENTIDAD. ES UNA PRUEBA

Andityas Soares de Moura Costa Matos  

Yochanan Schimmelpfennig  

לא עליך המלאכה לגמר,
ולא אתה בן חורין לבטל ממנה.

*Lo alecha ha-melacha ligmor,
ve-lo ata ben chorin lehibatel mimena.*

*"Não cabe a ti concluir a obra,
mas tampouco és livre para te retirar dela."*
Pirkei Avot 2:16

Introduzir um dossiê sobre judaísmo radical é, desde o primeiro gesto, entrar em um campo de perigo que vem não apenas da hostilidade contra os judeus nem somente da longa história de violência antijudaica, apropriação teológica, suspeita política e projeção racial. Há um perigo mais fino, mais sedutor, quase cortês: tornar o judaísmo útil depressa demais.

O judaísmo pode ser tornado útil de muitas maneiras. Pode servir como arquivo do sofrimento, autoridade moral, exceção simbólica, prova da culpa europeia, recurso para o desejo revolucionário, fundamento da soberania, crítica da soberania, ornamento da teoria radical ou álibi para posições já formadas em outro lugar. Em cada caso, alguma coisa se ganha. Mas alguma coisa também se perde. Perde-se precisamente a dificuldade do judaísmo e a sua recusa de se tornar uma coisa só, uma doutrina só, uma política só, uma identidade só, um destino histórico só, uma função teológica só, uma propriedade moral só.

Por isso, um dossiê sobre judaísmo radical não deveria começar pela pergunta: o que significa o judaísmo? Essa pergunta chega tarde. Ela pressupõe que o judaísmo já foi admitido enquanto objeto de

interpretação, podendo então ser estabilizado, nomeado, traduzido e colocado dentro de uma moldura teórica familiar. A pergunta mais exigente é outra: sob quais condições o judaísmo pode tornar-se radical sem ser reduzido a instrumento? É a partir desse limiar que este dossiê deve ser lido.

A sua força não está em oferecer uma definição única de judaísmo radical, mas em reunir um campo de tensões no qual o judaísmo aparece como problema para todos os regimes que tentam possuí-lo: o Estado, a nação, a lei, a teologia, a filosofia, a literatura, a memória, o exílio, o messianismo, a revolução, a admiração filossemita, o sionismo e até a própria crítica. A radicalidade aqui não é uma palavra de ordem. É uma perturbação nas condições pelas quais pertencimento, justiça, responsabilidade histórica e ação política podem ser pensados.

Há em todo judaísmo radical uma pergunta sefardita, mesmo quando Sefarad não é mencionada. Sefarad não é apenas uma geografia perdida ou uma bela nostalgia a ser colocada sobre a mesa como prata antiga. Sefarad é o nome de uma prova que nos pergunta como continuar depois da expulsão, da conversão forçada, da língua quebrada, da casa interrompida, do nome deslocado, da memória que sobrevive sem poder transformar-se em propriedade. A experiência sefardita ensina que a tradição não vive porque permanece intacta, e sim porque atravessa a perda sem aceitar que a perda tenha a última palavra.

Eis uma lição decisiva para qualquer pensamento radical do judaísmo. O judaísmo não se deixa reduzir nem à terra nem à falta de terra, nem à lei nem à transgressão, nem à memória nem ao trauma, nem à promessa nem ao Estado. Ele se move entre limiares. Carrega nomes que mudam, línguas que sobrevivem em fragmentos, ritos que permanecem mesmo quando a casa desaparece, comentários que impedem a palavra de se fechar sobre si mesma. O radical, aqui, não significa destruição da tradição, mas a sua capacidade de impedir que qualquer poder se declare herdeiro definitivo da tradição.

Os textos reunidos neste dossiê devem ser lidos nessa chave. Eles não produzem uma doutrina. Produzem uma prova. Essa prova atravessa nomes feridos, exílios antigos e contemporâneos, Babilônia e Gaza, cabala e trauma, tzimtzum e tikkun, heresia sabataísta e anarquismo, culturas judaicas progressistas da América do Sul, discursos filossemitas contemporâneos e formas dissidentes de messianismo. A pluralidade não é um defeito do dossiê. É a forma do problema que ele nos impõe. O judaísmo radical não se oferece como sistema. Ele aparece quando as categorias deixam de se encaixar pacificamente: lei e justiça, memória e posse, exílio e política, messianismo e história, tradição e ruptura, Israel e judaísmo, Estado e responsabilidade. Em cada uma dessas zonas, a pergunta não é apenas o que se afirma, mas o que se torna admissível quando certa figura do judaísmo é mobilizada. Por isso o dossiê exige cuidado, em especial porque a palavra "radical" é facilmente falsificada ao servir para dar intensidade moral a teses que já estavam prontas. Torna-se falsa quando o sofrimento judaico vira moeda universal e a singularidade judaica desaparece e quando Israel é tratado como cumprimento total do destino judaico ou como a verdade exaustiva do fracasso do judaísmo. Sobretudo, torna-se falsa quando o exílio se transforma em virtude pura, quando o messianismo vira teatro

político, quando a ética vira autossatisfação, quando palavras hebraicas funcionam como talismãs em vez de obrigações de pensamento.

Também por isso, o filossemitismo merece suspeita. O contrário do antissemitismo não é necessariamente a libertação. Às vezes, a admiração é outra forma de captura. O judeu não é odiado; é usado. Moisés, Israel, a lei, a eleição, a bênção, a promessa e a memória podem ser reorganizados como repertório simbólico para moralizar o Ocidente, santificar o mercado, justificar alianças geopolíticas ou fabricar uma aura de legitimidade. O tom muda, mas a estrutura de posse pode permanecer.

A crítica antissionista, por sua vez, também não está dispensada da prova. Ela só é intelectualmente responsável quando não transforma o judaísmo em uma passagem curta demais para uma conclusão já decidida. Criticar o Estado, a soberania, a militarização, a colonização e a administração da vida é necessário. Mas reduzir o judaísmo inteiro ao problema do Estado de Israel ou fazer do judaísmo uma inocência antiestatal pura significa repetir a violência da simplificação. É por isso que o pensamento radical deve resistir tanto à idolatria do Estado quanto ao conforto da pureza.

Aqui talvez resida a contribuição mais delicada deste dossiê: ele obriga a pensar o judaísmo sem entregá-lo a nenhuma posse final, seja ela nacional, teológica, acadêmica, militante, filossemita, antissionista etc. Nem sequer posse judaica entendida como propriedade fechada de uma identidade. O judaísmo que atravessa estes textos é mais inquieto. Ele pergunta quem tem o direito de falar, sob quais condições, a partir de que ferida, com que responsabilidade, diante de quais mortos, contra quais poderes e com que risco de erro.

Sefarad retorna aqui não como ornamento, mas como método de atenção. O sefardita sabe que a casa pode desaparecer e, ainda assim, a mesa continuar posta em outro lugar. Sabe que uma língua pode perder o seu reino e conservar uma música. Sabe que a lei pode sobreviver sob a forma de gesto, comentário, recusa, hospitalidade, disciplina e ironia. Sabe que a memória não é museu, mas travessia. E toda travessia séria cobra o seu preço. Quem atravessa sem perda não atravessou; apenas mudou de cenário.

Pensar o judaísmo radical hoje exige recusar duas reduções simétricas. A primeira transforma o judaísmo em destino estatal. A segunda o transforma em inocência antiestatal. Ambas são fáceis demais. Ambas fecham cedo demais. Ambas protegem o leitor da pergunta mais difícil: o que acontece quando uma tradição organizada em torno da lei, do comentário, da memória, da eleição, do exílio, da fratura e da responsabilidade é obrigada a confrontar formas políticas que dizem completá-la?

Nenhum editorial pode resolver essa pergunta. Pode apenas abrir o limiar pelo qual os textos devem ser lidos. A aposta deste dossiê é que o judaísmo radical não é uma identidade a representar, uma essência a recuperar ou um símbolo político a consumir. É algo muito mais perturbador e potente: uma prova de interpretação, de responsabilidade

e de coragem histórica que pergunta se o pensamento consegue permanecer exposto ao que não pode possuir. Pergunta também se a justiça pode continuar ativa sem converter-se em tribunal final e se a memória pode julgar o presente sem transformar-se em propriedade. Por fim, questiona se a crítica consegue resistir à tentação de tornar-se nova soberania. Se há aqui judaísmo radical, não é porque o judaísmo tenha sido convocado para servir ao pensamento radical. É porque, nestes textos, o judaísmo obriga o pensamento radical a responder por si mesmo. E talvez essa seja a sua força mais antiga: atravessar impérios, línguas, fogueiras, portos, expulsões, guerras, campos, arquivos, Estados e ruínas sem entregar a última palavra a nenhum deles. Nem mesmo a nós.



הָאֵשֶׁר בֶּן עֶרְוַת חַדְיָאֲנִי
בֶּן שִׁבְעִים שָׁנָה וְיָא
זָכִיתִי שְׁתֵּי אֲמֵרִי צִיָּאֲת
מִצָּרִים כִּלְיֵי לֵוִית עֵד גִּשּׁוּר
שֶׁדֶר שֶׁחֶכֶן זֶסֶם אֲשֵׁנָאֲמ
לְמַעַן תִּזְכּוֹר אֶת יוֹם צִיָּאֲתָךְ

DOSSIÊ ESPECIAL

POR UMA SABEDORIA DA INSUBMISSÃO: NOTAS DE ÉTICA DECOLONIAL EM LEVINAS E BERGSON

FOR A WISDOM OF INSUBMISSION: NOTES ON DECOLONIAL ETHICS IN LEVINAS AND BERGSON

POR UNA SABIDURÍA DE LA INSUMISIÓN: APUNTES SOBRE LA ÉTICA DECOLONIAL EN LEVINAS Y BERGSON

André Brayner de Farias  

Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, RS, Brasil

Submetido em: 13/08/2025

Aceito em: 06/09/2025

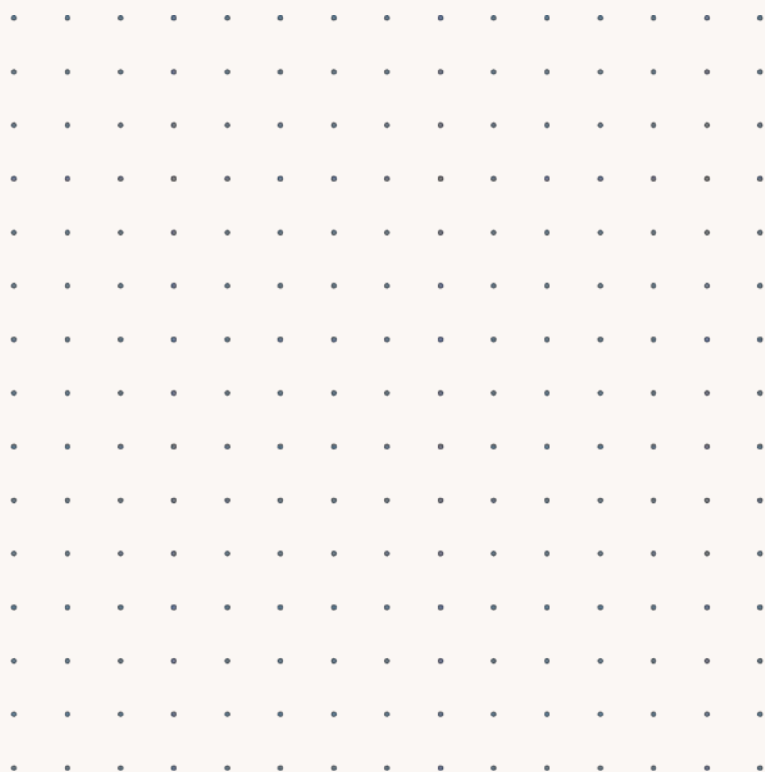
Publicado em: 06/02/2026

Como citar: FARIAS, André Brayner de. Por uma sabedoria da insubmissão: notas de ética decolonial em Levinas e Bergson. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 7, n. 1, p. e61103, jan./jun. 2026.

DOI: [10.53981/destrocos.v7i1.61103](https://doi.org/10.53981/destrocos.v7i1.61103)



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Resumo

Neste artigo procuramos mostrar ressonâncias que aproximam as éticas de Levinas e de Bergson a partir de um sentido que parece comum a ambas: a desobediência. O desenvolvimento dessa intuição pelos caminhos dos filósofos em questão nos leva à descoberta de que a ética, deslocada de todo moralismo e compreendida como responsabilidade radical e irrecusável, seja como *infinitude*, seja como *abertura*, se revela como uma sabedoria da insubmissão. Para suscitar o problema da obediência, lembramos o conceito de banalidade do mal desenvolvido por Arendt no famoso caso Eichmann, bem como o experimento de Stanley Milgram sobre obediência em contexto de autoridade no campo da psicologia moral. Finalmente, propomos que o caráter insubmisso da ética remetida a Levinas e Bergson importa para uma interpretação decolonial desses autores.

Palavras-chave

Insubmissão; ética decolonial; Levinas; Bergson.

Abstract

In this article, we try to show resonances that bring together the ethics of Levinas and Bergson from a meaning that seems common to both: disobedience. The development of this intuition through the paths of the philosophers in question leads us to the discovery that ethics, removed from all moralism and understood as a radical and undeniable responsibility, either as infinity or as openness, reveals itself as a wisdom of insubmission. To raise the problem of obedience, we recall the concept of banality of evil developed by Arendt in the famous Eichmann case, as well as Stanley Milgram's experiment of obedience in the context of authority in the fields of moral psychology. Finally, we propose that the unsubmissive character of ethics referred to by Levinas and Bergson is important for a decolonial interpretation of these authors.

Keywords

Insubmission; decolonial ethics; Levinas; Bergson.

Resumen

En este artículo tratamos de mostrar resonancias que acercan la ética de Levinas y Bergson desde un significado que parece común a ambos: la desobediencia. El desarrollo de esta intuición a través de los caminos de los filósofos en cuestión nos lleva al descubrimiento de que la ética, alejada de todo moralismo y entendida como una responsabilidad radical e innegable, ya sea como infinitud o como apertura, se revela como sabiduría de la insumisión. Para plantear el problema de la obediencia, recordemos el concepto de banalidad del mal desarrollado por Arendt en el famoso caso Eichmann, así como el experimento de Stanley Milgram sobre la obediencia en el contexto de la autoridad en el campo de la psicología moral. Finalmente, proponemos que el carácter insumiso de la ética al que se refieren Levinas y Bergson es importante para una interpretación decolonial de estos autores.

Palabras clave

Insumisión; ética decolonial; Levinas; Bergson.

Antes do eu-que-se-decide, coloca-se a saída do ser. Não através de um jogo sem consequências que brotaria num canto qualquer do ser, no qual a trama ontológica se afrouxa; mas sim através do peso exercido em algum ponto do ser, sobre o restante de sua substância. Esse peso chama-se responsabilidade.¹

(...) e havia lá um círculo do qual não se teria saído se uma ou várias almas privilegiadas, tendo dilatado em si a alma social, não tivessem quebrado o círculo arrastando a sociedade atrás de si. Ora, é o próprio milagre da criação artística.²

Introdução

A radicalidade da ética levinasiana, expressa na condição de um sujeito insubstituível em sua própria maneira de ser responsável, nos conduz a um paradoxo interessante que dá muito o que pensar: na estrutura da passividade, dessa passividade levinasiana do *mais* – mais passiva que toda passividade – a responsabilidade é um estado de escuta, ou seja, uma prontidão, uma *obediência* a uma ordem anterior e exterior, mas de uma *anterioridade anárquica* e de uma *exterioridade não espacial*,³ portanto, incomensurável. Mas o que isso produz efetivamente, se uma tal estrutura de passividade é concebível, está muito mais dirigida a uma moralidade *desobediente* do que a uma atitude dócil e conformada à ordem dos costumes, onde a vida social se resolveria no cumprimento de expectativas, sempre fechadas e delimitadas, e onde tal cumprimento seria tanto mais perfeito e adequado, quanto mais alienado estivesse daquele que executasse a ordem e correspondesse ao esperado, supondo que uma decisão verdadeiramente livre e não-alienada é por essência *inesperada* e virtualmente *desobediente*. Em outras palavras, essa passividade levinasiana, esse estado de prontidão – que indica para um *cá-estou* anterior a todo *eu-veja*, *eu-entendo*, *eu-ajo*, *eu-faço* – em sua absoluta atenção, e devido a ela, *não comporta a priori nenhuma submissão a qualquer que seja o ordenamento ou a legislação*. O ordenar e o legislar instituídos passam a mensurar, a recortar, a condicionar, enfim, a marcar um início para submeter a radical insubmissão. Porém, *o estado profundo da ética ou do ato ético é a desobediência*.

Esse estado da ética está claramente pontuado na diferenciação bergsoniana entre a moral fechada da obrigação e a moral aberta da aspiração, conforme aprendemos da leitura da grande obra de Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*. Para Bergson, a ética propriamente falando só pode ser

¹ Levinas, *Quatro leituras talmúdicas*, p. 100.

² Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, pp. 74-75. Todas as traduções são de minha responsabilidade.

³ Será preciso explicar o que é essa *anarquia* e essa *não-espacialidade*, que tipo estranho de autoridade, de ordenamento que emanam delas, que espécie de obediência que daí resulta. Que seja suficiente afirmar, por enquanto, que não se trata de uma submissão no sentido corrente e comum, de submissão que pressupõe princípio e espacialidade, cronologia e geometria. Será preciso explicar o caráter *ancestral* dessa autoridade: exatamente porque esse estado de escuta é permanente, porque sua autoridade é ancestral e anárquica, é que *no princípio* só se pode instaurar um deslocamento, um giro: jamais ceder ao estado de coisas, mas fazer o estado de coisas ceder. Vigiar a incondição, desobedecer, porque a escuta é ancestral, antes do princípio.

aberta. O fato de que existem pessoas capazes de um tipo superior e incomum de amor, almas superabundantes, marca e atesta para Bergson a diferença de natureza que caracteriza a ética: a dimensão de *abertura* da vida. Quem encarna por excelência essa dimensão da vida são os místicos, o que não quer dizer que seja a ética um privilégio dos místicos, mas antes que a vida dos místicos é como a obra de ética que todo livro de ética deveria fazer intuir.⁴ Bergson assume a biologia como ponto de marcação de sua teoria.⁵ Mas evidentemente um estudo da vida que a tome fundamentalmente como *duração*, um estudo não científico e não geométrico da vida, mas metafísico, o que quer dizer que importam menos as formas definidas do que suas intenções, as *tendências* que elas atualizam e tantas outras que permanecem como virtualidades ou pontos de diferenciação.⁶ Uma biologia intuitiva deve deixar ver o *impulso vital* que constitui propriamente a vida. Esse impulso é o fôlego da criação, que leva a esse desabrochar, a esse permanente *estado de se abrir* da vida. Ora, isso não ocorre de forma previsível, conforme o ditame de alguma lei. É claro que vamos encontrar as leis, mas o que elas deixam ver escapa a elas. A vida seria naturalmente desobediente, muito antes de pensarmos em moralizar e fazer obedecer. O que gostaria de marcar na ética de Bergson, que ressoa como um harmônico da ética levinasiana, é o caráter de *abertura* cujo modo de ação não reconhece obstáculos e tem uma natureza *pessoal*. Pessoal quer dizer que não pode ser ensinado, só pode ser testemunhado. Mas é claro que o testemunho em boa medida ensina. A questão é que, neste caso, o que se ensina mesmo escapa do ensino, da transmissão. Em outras palavras, isso quer dizer: se é pessoal, é intransferível, *insubstituível*.

Obediência - a culpa é do contexto

Mas então, não haveria condições para o ordenamento social, ou antes, haveria que pensar o social e suas instituições de igualdade e justiça como consequência de uma insubmissão? Ou talvez não tenhamos que ter pressa no ordenamento social,⁷ sempre correndo risco de ser corrompido, precipitado em sua justificação, investido de má-fé; talvez não tenhamos que ceder à pressa do social, dado que sempre se pode ir mais fundo na compreensão do que é a radical insubmissão como *responsabilidade insubstituível*? Ou seja, há de fato uma espécie de sabedoria que se move como forma de significação irreduzível, não apanhável por nenhum conceito, e no limite, incompreensível; uma sabedoria sempre já em movimento, antes de chegarem os seus ditos e com eles as leis, as ordens.

⁴ Ver Capítulo 3 de Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, pp. 221-282.

⁵ "Atribuamos, então, à palavra biologia o sentido muito compreensivo que ela deveria ter, que ela tomará talvez um dia, e digamos, para concluir, que toda moral, pressão ou aspiração, é de essência biológica". Bergson. *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 103. Ver também, no livro *Bergson ou os dois sentidos da vida*, de F. Worms, a conclusão do capítulo dedicado à análise de *Les deux sources de la morale et de la religion*: Worms, *Bergson ou os dois sentidos da vida*, pp. 365-369.

⁶ Bergson, *Le réel et le possible*, pp. 99-116. Ver também a explicação de Deleuze em seu *Bergsonismo* sobre porque Bergson recusa a noção de possível no momento em que defende a de virtualidade, chave para o entendimento da teoria bergsoniana da diferenciação. Deleuze, *Bergsonismo*, pp. 84-90.

⁷ Por *ordenamento social* queremos dizer: toda forma de arranjo que dilui no conjunto as pontas soltas de forças inesperadas; todo arranjo inibidor de iniciativas, o conjunto dos dispositivos de previsibilidade que são amarras, contenções, corretivos do tecido social. Não se trata, portanto, de avaliar o social pela economia política, mas de pensá-lo como conceito moral.

Haveria que pensar o sentido dessa inversão, porque tudo que herdamos da tradição filosófica majoritária⁸ consideraria isto uma hipótese absurda, incompreensível. Da mesma forma, um adepto de Kant deve achar absurdo, com razão, Adolf Eichmann ter-se declarado kantiano, embora não seja tão surpreendente que o nazista tenha encontrado o caminho de um kantismo doméstico para se justificar.⁹ Se isto configura uma deturpação do formalismo moral kantiano, em todo caso, é preciso avaliar essa vontade da obediência ou a vontade *como* obediência.

É preciso avaliar o teor da obediência apaziguada racionalmente, mas isto impõe uma noção de responsabilidade radicalizada, não derivada de um pensamento justo, de um saber implacável (ou impecável). Esta avaliação supõe uma noção de responsabilidade em condições de justificar o pensamento e seus atos de adequação e de *inadequação*, suas ações obedientes e *desobedientes*.

No longo parágrafo de *As duas fontes da moral e da religião* dedicado ao tema da *justiça*, Bergson lembra que o verbo pensar tem o sentido de *pesar*, de onde viria *compensar*, *recompensar*. Em todo caso, *medida*. Pensar tem a ver com mensurar. Mas a justiça de uma responsabilidade que não se rende às suas próprias condições seria pensável? Certamente não é por acaso que Bergson nos faz essa lembrança a respeito do que seja *pensar* já no início de seu comentário sobre a justiça.¹⁰ Pensar a justiça ou *pesar a justiça* de um ato, pronunciar que ele seja justo ou injusto, é um procedimento desde sempre problemático, atravessado de equivocidade. *Não pode haver natureza mais antigeométrica que a justiça e, no entanto, insistimos em medi-la com régua e compasso*. Pensar a justiça não deveria ser o mesmo que pensar sua aplicação, suas leis. É claro que isso é obrigatório, porém, enquanto tarefa permanentemente iniciada. Mas se a justiça se deixa ver através das leis, é porque está implicada alguma espécie de *transgressão*. Pensar a justiça seria revelar a natureza equívoca de toda lei, seu fundo movente e interminável, seu princípio forçado¹¹, seu termo precipitado, sua historicidade e sua dimensão não-histórica, ou seja, seria pensar sua natureza *insubmissa*. Levinas diria: pensar seu *dizer* para além de seus ditos. Não é o mesmo que dizer: pensar o tempo para além de seus espaços?

Mas pensar o incomensurável, o que recusa a medida, o que desmente a exatidão, é fazer mais... do que pensar. Fazer mais, ir além: o que está em jogo é uma forma de entendimento tão singular que, no seu limite, não se pode compartilhar, não se pode converter em modelo explicativo. E aqui está toda dificuldade de uma filosofia radicalmente anti-geométrica – ela é por natureza *insubmissa*. A obra de Levinas é inteiramente voltada para a *responsabilidade*, mas

⁸ "(...), a filosofia pode ser definida como a subordinação de qualquer ato ao saber que se possa obter desse ato, sendo neste caso o saber justamente essa exigência implacável de não se passar ao largo de nada, de ultrapassar a estreiteza congênita do ato puro e, dessa forma, remediar a sua perigosa generosidade". Levinas, *Quatro leituras talmúdicas*, p. 72 (grifo meu).

⁹ Ver Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, pp. 153-155.

¹⁰ "A justiça sempre evocou as ideias de igualdade, de proporção, de compensação. *Pensare*, de onde derivam 'compensação' e 'recompensa', tem o sentido de *pesar*; a justiça era representada com uma balança". Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 68.

¹¹ "(...), se a justiça não é necessariamente o direito ou a lei, ela só pode tornar-se justiça, por direito ou em direito, quando detém a força, ou antes quando recorre à força desde seu primeiro instante, sua primeira palavra". Derrida, *Força de lei*, p. 17.

compreender a responsabilidade com Levinas é chegar à conclusão de que uma *teoria da responsabilidade* é impossível. E é impossível porque no ponto extremo onde ela se daria e encontraria seu lugar ontológico, ela se arranca, não se deixando ver; no ponto extremo de sua concepção, o que ela mobiliza não é um conceito, mas uma singular e difícil liberdade. *Aquilo que dá aval à responsabilidade é um dizer que não se submete ao dito*. O que faz de Levinas um pensador da ética – na tradição da heteronomia certamente o mais radical – é o sentido de uma fundamental *sabedoria da recusa*, pela qual, em vista de que, todo engajamento só pode resultar, de uma forma ou de outra, numa *irrecusável responsabilidade*.

Donde a importância de um caso como o de Adolf Eichmann. Da mesma forma, a discussão, sempre atual, em torno do experimento de Stanley Milgram. Sim, porque em ambos os casos o mesmo sintoma transparece acerca da relação entre responsabilidade e obediência: o julgamento de Eichmann mostra a tentativa de um cumpridor de tarefas, um fiel funcionário nazista, de safar-se da culpa pelas mortes nos campos de extermínio, alegando que não tinha escolha, que na escala hierárquica de que fazia parte, recebia uma ordem e deveria, segundo ele kantianamente, cumpri-la; o experimento é uma engenhosa elaboração científica¹² que torna objetiva a questão suscitada pelo processo de Eichmann, questão essa que levou Hannah Arendt à tese sobre a banalidade do mal: a relação irresponsável de obediência em contextos autoritários, a responsabilidade digamos abortada, não realizada, da atitude submissa, que dilui aquele que executa, que faz desaparecer qualquer traço de personalidade, de maneira que é possível responsabilizar a todos e ao mesmo tempo a ninguém: não responsabilizar ninguém porque se trata sempre, no fim das contas, de estar submetido a alguma autoridade sempre externa, institucionalizada, social. Haveria que culpar a burocracia, mas isso não é possível; logo, ninguém precisa *responder*. O mal é isso: uma banalidade. Eichmann torna-se o nome de ninguém, o signo de uma ausência.

De fato, a figura importa para o exame de um diagnóstico que expõe a problemática da responsabilidade e de seu contexto. Que qualquer avaliação da responsabilidade esteja relacionada a um contexto; disso não decorre a determinação da atitude responsável pelo contexto onde ela se inscreveu. O diagnóstico aponta para a precariedade do senso comum da responsabilidade derivada da pressão social e, no seu limite, para a falsidade, o inteiro esvaziamento da noção. Não há nenhum escândalo em associá-la à obediência em contextos não autoritários; pelo contrário, o obediente é tido como digno de *confiança*. Mas é preciso sempre manter um pé atrás face ao contexto, pois o que ele diz nem sempre é o que quer dizer. A situação pode não ser explicitamente autoritária, mas ela não

¹² A experiência envolve pessoas que são cúmplices dos pesquisadores, a equipe de Milgram, e pessoas descritas como ingênuas, que são o foco da pesquisa cujo objetivo é verificar em que condições as pessoas obedecem e desobedecem. Os participantes são informados de que se trata de uma pesquisa para avaliar a eficácia de choques elétricos como forma de punição num teste de aprendizagem e memorização: os cúmplices, que representam alunos, aparentemente estão sendo testados pelos ingênuos, que ocupam o lugar de professores, sendo que estes estão aplicando um teste de memória, e em caso de erro de seus alunos, que estão atados a “cadeiras elétricas”, aplicam choques de intensidades variadas, numa escala que varia de 15 volts (nenhum perigo) a 450 volts (perigo mortal); ocorre que o gerador de eletricidade é falso, mas os “professores”, verdadeiro objeto da pesquisa, não sabem. No momento decisivo da observação, os “professores” estão diante de duas demandas antagônicas: do lado de seus “alunos”, a súplica para que interrompam a sessão de choques e para que sejam libertados das cadeiras elétricas, e do lado dos pesquisadores, a ordem para que ignorem a súplica e continuem o experimento. Ver Milgram, *Expérience sur l'obéissance et la désobéissance à l'autorité*, pp. 26-28.

se definiria sem instalar um jogo de poder, um lugar de força que pode não ser visível, mas cuja função é produzir e exercer pressão sempre em prol de um estado nada neutro de coisas.¹³ Em todo caso, é preciso ocupar-se da relação ao contexto, no mínimo, para entender a necessária separação em relação a ele: ocupar-se da relação ao contexto para não ser absorvido e absolvido por ele. Uma vez que a obediência é sempre avaliada a partir do contexto, obviamente que a conta sempre cairá aí: nos papéis, nas regras, nas hierarquias, nos valores, nas avaliações. O contexto converte toda personalidade em indiferença, e dessa forma demonstra-se a falsidade da responsabilidade remetida à obediência.

Mas dignificar a confiança é coisa muito diferente. A confiança em Levinas remete a uma ancestralidade irrecuperável: não se confia devido a isto ou àquilo. Sobretudo, não se confia porque já houve a prova de um saber antecipado. A confiança e o estado que ela instaura extrapolam a ordem de um saber, a que sempre se pode recorrer, saber que não deixa nada escapar. Este saber cujo modelo é a filosofia europeia, este saber feito sob medida para o homem europeu, mas que se pretende universal, não oferece, no entanto, em sua universalidade, a compreensão do que vem a ser a confiança e seu salto no escuro. O que dignifica a confiança não passa pelo saber; pelo contrário, é justo o que lhe escapa, mas não de modo a permanecer num puro negativo do saber, e sim para *ensinar a ver diferentemente*, sem um interesse calculado. Envolver uma espécie de sabedoria de criança, que é esse ser que deve, segundo recomenda o saber, perder a ingenuidade.

Crescer e adquirir saber é tão somente aprender a viver sob coordenadas, saber viver segundo a ordem segura de alguma geometria?

Desobedecer, *decolonizar*, aprender a viver

Não é suficiente disseminar o saber; é preciso entender como ele funciona, que tipo de serviço ele pode prestar na economia do viver. Também não é suficiente, embora seja urgente, *proliferar os saberes* e deseuropeizar a economia (política) do saber. A pauta da decolonização da filosofia é inadiável e incontornável, mas precisa acontecer sempre para fora e para dentro. O que quero dizer aqui é que os nomes de Levinas e Bergson precisam ressoar juntos: *aprender a viver*, tornar-se ponta solta do tecido social, é decolonizar para dentro, escapar à geometrização, liberar o viver pela *duração*. (Com Levinas seria dizer: *a responsabilidade é trama da confiança*, com Bergson: *a vida é invenção de si mesma*). Diria que Levinas não é de todo europeu, e Bergson é mais que europeu, já respondendo ao questionamento bastante previsível sobre usar pensadores europeus para deseuropeizar o pensamento.

Não é suficiente o saber; esse é o ponto. É preciso mais e menos do que saber. O ato ético exige que se desgarre, de algum modo, das cadeias geométricas do saber, e esta é uma forma de interpretar a famosa tese levinasiana da ética como filosofia primeira. Decolonizar, em minha hipótese, é *tornar o espaço polifônico*, invadi-lo com novos espaços para novas vozes. Mas será que é invadir, no sentido

¹³ A análise foucaultiana do *panoptismo* descreve com precisão esse jogo de forças onde o comportamento do sujeito disciplinado vai sendo moldado de maneira a produzir os efeitos esperados de adequação social, de obediência. Ver Foucault, *Vigiar e punir*, pp. 186-214.

de ocupar o território, ou seria *recriar* o território? A decolonização exige que se instaurem novos lugares de fala. Mas um *espaço polifônico* exige recriar o território, do contrário, ele corre o risco de ser, de alguma forma, obstáculo, empecilho para uma escuta verdadeira, embora tenha multiplicado as vozes. A polifonia exige esburacar a espacialidade. Como se além de territórios demarcados e proliferados – espaço sobre espaço, política como geometrização, territorialização – fosse preciso uma noção mais fluida de território, mais maleável, mais conectada com sua própria duração. Um espaço polifônico é um espaço vivo, em estado de criação permanente.

Sim, é preciso demarcar e é urgente, mas isso quer dizer: *é preciso fazer o aqui durar*.

Continuando a hipótese e aprofundando: decolonizar é sobretudo uma questão de acessar o tempo, de temporalizar. A chave é bergsoniana. O mergulho para dentro, essa batalha que tem que ser travada e assumida no território da filosofia contemporânea, que é sempre uma arena, é em busca do tempo, de alguma forma perdido. Quando Bergson diz que nossa racionalidade é toda referenciada no espaço e ao espaço, que ao pensar o tempo, estamos sempre remetendo ele ao espaço, vamos entender aí uma limitação, tanto no sentido literal, pois se trata mesmo de medir, de traçar limites, quanto no sentido de deficiência, afinal fazemos decorrer dela, de nossa racionalidade geométrica, uma verdadeira ignorância do que importa efetivamente quando se trata de entender o que é vital. O problema da colonização está todo desenhado aqui neste alerta bergsoniano: *nós espacializamos o tempo, o tempo todo*. Ou seja, o tempo todo trata-se de ver se não estamos novamente incorrendo na geometria, cedendo à sua segurança, à sua exatidão, ao seu poder de previsão. Decolonizar seria sempre no fim das contas uma forma de liberar o tempo (do espaço). É evidente que isto envolve uma proliferação que deve ocorrer na espacialidade, um processo variado de contágio, de novos acessos, mas isso só se faz pela obra do tempo e de um tempo liberado, ou sempre em vias de se liberar.

Dizer metafisicamente a *insubmissão*, expressão decolonial da ética, seria dizer *a forma de liberar o tempo do espaço*.

A liberdade é sempre em *relação ao tempo*. Voltamos a Levinas. Entender a responsabilidade em sua pegada radical, na direção de sua intensidade, naquele ponto extremo e *adimensional* da insubstituibilidade; entender a responsabilidade como utopia do humano, para lembrar Catherine Chaliel; entender o dizer aquém e além do dito é sempre, de alguma forma, resistir à geometria, *afirmar o tempo como obra do ato ético-político*. É evidente que estamos falando novamente de insubmissão, porque o tempo é quem libera o que está submetido, é quem desgoverna a razão colonialista, que é sempre de ocupação, de domínio espacial; o tempo é o que não se controla, digamos, o que faz pulsar a desobediência. A responsabilidade seria a expressão humana por excelência da experiência do tempo. Efetivamente, ela não se realiza na cronologia, no tempo homogêneo da vida social. Há aí tão somente um simulacro de responsabilidade que ganha a forma definitiva da prestação de contas, da fidelidade ao estabelecido, da obediência e da má-fé do submisso. A vida tão somente obediente é uma vida sem tempo, sem élan vital.

Ancestralidade de Levinas

A palavra *ancestralidade* é bastante recorrente na filosofia de Levinas, e ela evoca normalmente um passado imemorial, o tempo *antes do começo*, que é uma certa incondicionalidade do tempo pela qual nossa condição utópica toma lugar, e então começamos. Mas começamos sempre sob o signo desse ancestral, e é bom que se entenda que o começo nunca termina ou nunca para de começar de novo. Na literatura decolonial, a palavra *ancestralidade* é das mais caras e remete aos antepassados, a um sentimento de pertença que fala antes de nós, que abre os caminhos do agora e do amanhã.¹⁴ Não é exatamente o que rememoramos, mas o *que se rememora em nós*. Evidentemente que a ancestralidade é uma transcendência, uma re-ligação (*religare*) para a qual responderão não apenas os sistemas de crença, mas os modelos éticos e políticos. Talvez a força de uma ética decolonial tenha que ser avaliada pela justiça aos ancestrais. Afinal, *uma ética é sempre, de alguma forma, um testemunho do ancestral*.

Na leitura talmúdica que faz Levinas em *À l'image de Dieu, d'après Rabbi Haim Voloziner*, no livro *L'au-delà du verset*, a ideia de responsabilidade como experiência do tempo vem justamente da atualização de uma ancestralidade que, por sua vez, resulta do pensamento da ideia do infinito.¹⁵ A peça central do estudo é a obra de Voloziner intitulada *Nefesh Hahaïm, L'âme de la vie*. O que se explica em *A alma da vida*, o título não poderia ser mais sugestivo para nosso propósito, é a forma como nos relacionamos com a infinitude de Deus. Segundo *Nefesh Hahaïm*, o infinito se manifesta de duas maneiras: *de Seu lado a Ele* e *de nosso lado a nós*. Sendo que absolutamente não há, no pensamento que produzimos do infinito, um correlato no sentido fenomenológico. Se Deus vem à ideia, não é como *noema* de uma *noese*.¹⁶ Se o *En-sof*, infinito pela terminologia da Cabala, se manifesta *de Seu lado a Ele*, dessa manifestação emanam forças que produzem *de nosso lado a nós* uma outra manifestação. Moses entende que este é desde sempre o pano de fundo da filosofia levinasiana da ideia de infinito. De minha parte, diria: a ancestralidade levinasiana, o talmudismo lituano, que nos chega através da série de estudos e leituras talmúdicas,¹⁷ no caso em questão, através do comentário ao texto *Alma da*

¹⁴ “Pensar a ancestralidade não está em compreender qual o sentido da vida, (...), está em viver em movimento com a vida, este eterno vir-a-ser, é uma roda, sem fim, porque o futuro é ancestral”. Ribeiro, *O futuro é ancestral*.

¹⁵ Stéphane Moses analisa o tema em um de seus estudos intitulado *Au-delà de la guerre*. Cf. Moses, *Au-delà de la guerre*, 2004.

¹⁶ A ideia de infinito talvez seja em Levinas o tema mais avesso à corrente filosófica pela qual, no entanto, ele é reconhecido como herdeiro. Sim, Levinas seguiu pela trilha de Husserl, mas certamente foi além.

¹⁷ A esse respeito, é muito interessante conhecer aspectos do encontro e da amizade entre Levinas e M. Chouchani, com quem Levinas teve aulas de talmude. Mordechai Chouchani, personagem enigmático cujos detalhes da vida, suas origens, sua história, são um mistério, teve um papel determinante na formação talmudista de Levinas e, consequentemente, na orientação geral de sua filosofia, que não pode ser entendida separada desse aspecto universalista do judaísmo que é a tradição do talmude. Salomon Malka dedica em sua biografia de Levinas um capítulo sobre M. Chouchani e J. Wahl, dois personagens de mundos bem distintos que exerceram influência decisiva em Levinas: “Wahl e Chouchani. O poeta e o profeta. O universitário e o saltimbanco. Duas facetas sem dúvida de Levinas. Duas tentações talvez. E em todo caso dois homens que significaram muito em sua vida, um porque está na origem de sua carreira universitária, e o outro porque modificou sua visão sobre as fontes hebraicas de sua infância e lhe abriu desde então novos caminhos. Entre a figura do judeu dejudaizado [*déjudaïsé*] e aquela do judeu enraizado, entre o filósofo e o talmudista, Emmanuel Levinas foi então convidado a abrir seu próprio caminho que iria talvez reunir essa dupla inspiração”. Malka, *Emmanuel Levinas*, p. 169. Ver também o capítulo *La leçon talmudique*, no mesmo livro, pp. 137-150.

vida. É impossível produzir uma ideia adequada de *En-Sof* quando Ele se manifesta apenas de Seu lado a Ele. Isto se mantém no absoluto segredo do impronunciável. Mas o infinito vem à ideia, mobiliza o psiquismo humano, engendra o discurso. É claro que Levinas nunca termina de perguntar: “Mas é uma ideia? É um nome?”.¹⁸ E aqui sua rasteira na fenomenologia: a relação com o absoluto é uma *relação sem correlato*. De nosso lado, a nós é a forma que daremos à associação de Deus ao mundo, e este é o ponto: o que significa efetivamente pensar o absoluto? “A palavra ‘pensar’ está aqui em seu lugar?”¹⁹ Se a designação não aponta para algo, se não há ontologia possível de Deus, o que ocorre, então, quando somos afetados pela ideia do infinito?

Primeiramente, lembremos o pé no chão de Levinas: o mundo é o que estamos criando a cada instante, o tempo todo, a cada encontro e em cada encontro.²⁰ Pois o que se passa no encontro é justamente a manifestação do *sem-fim* (*En-Sof*) no enigma do Olhar (*Visage*). Eis o absoluto, não exatamente no mundo, mas associado a ele pelo psiquismo humano, “é a esta possibilidade singular do psiquismo humano – ou talvez à fonte de todo psiquismo – que o *En-Sof* empresta seu sentido para figurar no discurso, como se o homem fosse sua maneira mesmo de significar”.²¹ Essa singularidade do psiquismo humano, capaz de conceber uma relação sem correlato, é a isso que chamaríamos de *ética*.

E o que isso significa concretamente? Voltamos ao ponto, (ou chegamos a ele, pela primeira vez, mais uma vez?), porque, *de nosso lado, entre nós*, trata-se sempre de *começar novamente*: isso significa a responsabilidade como tensão permanentemente renovada, a cada encontro, a disposição, a prontidão, o cá estou, a vigilância para com a *duração* do aqui, o cuidado em prol da permanência do mundo, o grito de alerta pelo ainda não do fim, o engajamento pela vez de todas as vozes, a instauração de uma espacialidade plural e polifônica, enfim *sem fim*: a responsabilidade como filha e mãe do tempo.

Insubmissão, infinição, estado de abertura

Mas aqui faz todo sentido uma visão bergsoniana da singularidade da forma humana da vida, um tanto contra certa leitura que o próprio Levinas faz da noção de *durée* em *Le temps et l'autre*.²² essa singularidade do psiquismo humano de acolher a ideia de infinito, essa *infinição do tempo* revelada no caráter divino da alma, ou na maneira como a alma se associa a Deus, seria ela a própria fonte de uma moral aberta, encontrável, segundo Bergson, em certas personalidades privilegiadas, ou seja, em estados de alma suficientemente alargados e

¹⁸ Levinas, *L'au-delà du verset*, p. 196.

¹⁹ Levinas, *L'au-delà du verset*, p. 198.

²⁰ Segundo a fórmula talmúdica lembrada por Levinas: “Deus não tem lugar no mundo, é o mundo que tem lugar em Deus”. Levinas, *L'au-delà du verset*, p. 195.

²¹ Levinas, *L'au-delà du verset*, p. 198.

²² Onde lemos: “A antecipação do futuro, a projeção do futuro, creditadas como o essencial do tempo por todas as teorias de Bergson a Sartre, são apenas o presente do futuro e não o futuro autêntico; o futuro é o que não pode ser apreendido, o que cai sobre nós e agarra-se a nós. O futuro é o outro. A relação com o futuro é a relação mesma com o outro. Falar do tempo em um sujeito só, falar de uma duração puramente pessoal nos parece impossível”. Levinas, *Le temps et l'autre*, p. 64. Não creio que Levinas faça justiça ao bergsonismo entendido em suas últimas consequências nas teses de *Les deux sources de la morale et de la religion*.

aprofundados para acessar a fonte do tempo, o élan vital como élan de amor. Não resisto à tentação de reler Levinas sob a lente dessa grande, mas pouco observada obra que é *As duas fontes da moral e da religião*. Sabemos da admiração que Levinas cultivava por Bergson, certamente mais do que pelo bergsonismo. Na entrevista a Philippe Nemo, por exemplo, ele elege o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* entre cinco das maiores obras da tradição ocidental, de Platão a Heidegger.²³ Levinas de alguma maneira dá abertura em sua filosofia para uma interpretação bergsoniana de suas próprias intuições éticas. O que me encoraja é o fato de lermos num prefácio a *Totalidade e infinito* que a obra reivindica fidelidade às ideias de Bergson, sobretudo porque libertam a noção de tempo das leis astronômicas.²⁴ Em *Le temps et l'autre*, a opinião levinasiana acusa uma insuficiência da noção de criação como expressão do dinamismo do élan vital; ele seria cego para o mistério da morte.²⁵ Mas basta ler o primeiro capítulo de *A evolução criadora* para entender que o impulso vital como criação, a vida como invenção de si mesma, é afirmação de uma indeterminação. E se chegarmos na última obra de Bergson, síntese não só da ética bergsoniana, mas segundo Worms, de todo bergsonismo,²⁶ essa indeterminação do princípio vital se revela como a dimensão propriamente ética da vida, observável historicamente no testemunho da experiência mística, na unidade do misticismo enquanto forma singular e pessoal de ação que não reconhece obstáculos para a realização de seu próprio movimento, ou as condições que o determinariam desde fora, de uma instância de *obrigação*, que seria característica do que Bergson chama de moral fechada.

Pois bem, essa dimensão propriamente ética da vida, esse estado de abertura, típico de certas almas, mas em condições de ressoar em todas as almas, ou seja, essa singularidade do psiquismo humano, não poderia ser abordada pela descrição da ideia de infinito? Essa moral essencialmente *desobediente*, uma vez que para ela não existem obstáculos, essa *abertura*, que para Bergson é o próprio élan do amor, e segundo o testemunho dos místicos, amor divino, esse estado singular de insubmissão que caracteriza o psiquismo humano, não traduziria da mesma forma nossa maneira de acolher o que não termina?

Em todo caso, o essencial é que chegaríamos por caminhos diversos à afirmação da ética como a sabedoria do amor incondicional.

Pensar uma ética decolonial com Levinas e Bergson

Para terminar, vamos reunir algumas notas que ressoaram até aqui e alguns harmônicos, que são notas dentro de notas, que pudemos escutar quando a intenção foi apenas a de seguir pistas traçadas, mas ainda pouco exploradas. A principal pista é a reivindicação de fidelidade às teses de Bergson, que lemos no prefácio à edição alemã de 1987 de *Totalidade e infinito*. Quis reunir esses autores em torno de um tema que me é caro porque venho, nos últimos anos, pesquisando sobre filosofia decolonial: a *insubmissão*. É claro que, de alguma forma, todo pós-colonialismo e

²³ Levinas, *Éthique et infini*, pp. 27-28.

²⁴ Levinas, *Totalité et infini*, p. I.

²⁵ Levinas, *Le temps et l'autre*, p. 68 e pp. 71-72.

²⁶ Worms, *Bergson ou os dois sentidos da vida*, pp. 285-369.

decolonialismo decorrem de e se afirmam como *atos de desobediência*. Fui levado à conclusão de que *a ética é uma sabedoria da insubmissão*. Talvez o conceito que proponho de *ética decolonial* seja redundante. Finalmente, encontramos lá na frente, no futuro ancestral de uma virada decolonial, para retomar a bela expressão de Katiúscia Ribeiro e de Ailton Krenak, mas uma virada que sempre precisa começar de novo, dois filósofos cultivados na velha Europa, mas tendo vindo de mais longe que ela e tendo ido muito além dela, Levinas e Bergson. Vamos às notas:

- *O infinito*: pensá-lo só pode produzir algo que é *mais que pensar*. Pois bem, esse mais-que-pensar do infinito levinasiano é a própria experiência do tempo na forma da responsabilidade. *A responsabilidade como ato ético-político decorre da liberação do tempo e escorre como a própria liberação, na forma humana, de tempo.*
- *O aberto*: dimensão propriamente ética da vida, impulso vital como amor sem restrições. Esse estado de criação, *insubordinado*, é o próprio tempo liberado de toda geometria, o tempo como imprevisibilidade, indeterminação, futuração. Não se ama por obrigação. Se o amor é possível, é que somos *abertura*, ou seja, o amor é sempre *mais que possível*.
- *A insubmissão*: a responsabilidade é *insubstituível* e é uma questão pessoal. Porque estamos submetidos e, enquanto estivermos, podemos ser substituídos. A submissão é quando quem manda é o contexto. E quando quem manda é o contexto, desaparece a pessoa e, portanto, a responsabilidade. A obediência é a falsa responsabilidade do submisso, quando a ética simplesmente não acontece.
- *Aprender a viver é confiar*: não se trata de saber apenas, é preciso ir além. Não se pode regular a confiança. A confiança é uma das mais importantes lições éticas do tempo, está além da geometria. O saber corre junto e é solidário da confiança, mas não lhe é condicionante: suas linhas de ação, portanto, suas espacialidades diferem por natureza. Mas sobretudo diferem por natureza o *tempo da confiança*, essencialmente antigeométrico, e o *tempo do saber*, que é cronológico e mensurável.
- *Ética decolonial*: é quando o pensamento faz mais que pensar, quando a ação extrapola suas condições de possibilidade. Aqui embaralhamos a marcação teoria e prática. O rigor não é intelectualista, não é questão de coerência. Duas indicações que aqui muito bem podem figurar o caráter propriamente insubmisso da ética decolonial: a noção de *rasteira*²⁷ que tomo de Rafael Haddock-Lobo e a de *trapaça*²⁸ que tomo de Roland Barthes. A ética decolonial dá uma *rasteira* na racionalidade que rege o senso comum filosófico de ética, restando para os filósofos intelectualistas aprenderem a cair sem se machucar, cair bem, já que a queda é inevitável; a ética decolonial só pode operar por *trapaça*, uma

²⁷ A propósito de uma conversa sobre capoeira entre Rafael Haddock-Lobo e Luiz Rufino, encontramos essa síntese da arte capoeira: "A rasteira é o golpe máximo no sentido tanto de sua elegância como de sua inevitabilidade". Haddock-Lobo, *Abre caminho*, p. 47.

²⁸ Roland Barthes vê a literatura como linguagem trapaceira, que devolve o sabor ao saber, uma vez que este foi capturado pela linguagem da ciência que, de sua parte, resseca o saber. Ao trapacear, a literatura provoca o deslocamento do poder e suas tramas de assujeitamento. A literatura é o dispositivo antifascista da linguagem. "A ciência é grosseira, a vida é sutil, e é para corrigir essa distância que a literatura nos importa". Barthes, *Aula*, p. 19.

vez que é essencialmente um contra-poder, que não quer apenas virar o jogo, mas antes sair do jogo.

Conclusão

Se a noção de *ética decolonial* é redundante, creio que é extremamente oportuna e necessária, e certamente ainda será por um bom tempo. Mas haverá que chegar o momento de uma *compreensão encarnada da ética*, um tempo onde não saberemos distinguir ética de política, pois será o caso de compreender a *ética como pulsação da política*. Tomar o pulso da política será ver se ela tem vida, ou seja, se ela tem ética. Se falamos ainda nos termos dessa separação, é que ainda entendemos de forma demasiado intelectualista. É preciso desentronar a razão, destituí-la de seu poder para ajudá-la a perceber e reconhecer seu papel como articuladora do poder central; fazê-la enxergar seu lugar como a própria *central do poder*. A ética bergsoniana da abertura e a ética levinasiana da infinitude são rasteiras muito bem dadas no intelectualismo ético. Com Levinas e Bergson, a razão centralizadora tem a chance de aprender a cair bonito. O espetáculo dessa queda, que é na verdade um processo de múltiplas intensidades, nós vivenciamos.

Aqui falamos em um espaço polifônico para acessar uma *política-tempo*, antes que se instalem as políticas do tempo, que serão inevitavelmente geométricas, pois serão políticas territorialistas, espacializantes, de dominação, de vigilância, de policiamento, de controle. Esse espaço de múltiplas intensidades e múltiplas vozes está evidentemente inscrito no complexo programa de uma *decolonização da filosofia*.

Mas pensar a ética decolonialmente não deve ser o mesmo que descrever uma ética decolonial, que levaria a distingui-la de outras éticas, a disputar uma arena onde a razão sempre encontra seu lugar central, seu regente. Pensar decolonialmente é fazer mais que pensar; é a vida como pulsação da ética, a *ética como coração da política*.

Referências

- ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BARTHES, Roland. *Aula*. Tradução de Leila Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 1992.
- BERGSON, Henri. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Edição crítica dirigida por Frédéric Worms. Paris: Presses Universitaires de France, 2013.
- BERGSON, Henri. Le réel et le possible. In: BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant*. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leila Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2009.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. *Abre caminho: assentamentos de metodologia cruzada*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2022.
- KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- LEVINAS, Emmanuel. *Quatro leituras talmúdicas*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- LEVINAS, Emmanuel. *L'au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2002.
- LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
- LEVINAS, Emmanuel. *Éthique et infini: dialogues avec Philippe Nemo*. Paris: Fayard; France Culture, 2000.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 2000.
- MALKA, Salomon. *Emmanuel Levinas: la vie et la trace*. La Flèche: Éditions JC Lattès, 2002.
- MILGRAM, Stanley. *Expérience sur l'obéissance et la désobéissance à l'autorité*. Trad. Claire Richard. Paris: La Découverte, 2013.
- MOSES, Stéphane. *Au-delà de la guerre: trois études sur Levinas*. Paris; Tel Aviv: Éditions de l'éclat, 2004.
- RIBEIRO, Katiúscia. O futuro é ancestral. *Le Monde diplomatique Brasil*, 19 nov. 2020. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/o-futuro-e-ancestral/>. Acesso em: 13 ago. 2025.
- WORMS, Frédéric. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. Trad. Aristóteles Predebon. São Paulo: Editora Unifesp, 2010.

כִּרְדָּהּ הוּא שֶׁחֲקָךְ מִחֲשָׁב
אֶתְחַקֵּן לְעִשּׂוֹת מִה שֶׁאֵין
לְאִמְרָתָם אֲכִינוּ כִּי־ן חֲפִצִּים
שֶׁנִּי־אֵמֵר לְאִכְרֵךְ דַּעֲתִדֵּעַ
כִּי־נִי־יִהְיֶה זֶרַעַךְ בְּאֶרֶץ
לֹא־לֶחֶם וְעֵבֶר דּוֹס וְעֵנִי אֶת
אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה



DOSSIÊ ESPECIAL

TRAUMA E ANARQUIA: AFINIDADES ELETIVAS ENTRE A CABALA E A FILOSOFIA DA ALTERIDADE

TRAUMA AND ANARCHY: ELECTIVE AFFINITIES BETWEEN KABBALAH AND THE PHILOSOPHY OF ALTERITY

TRAUMA Y ANARQUÍA: AFINIDADES ELECTIVAS ENTRE LA CÁBALA Y LA FILOSOFÍA DE LA ALTERIDAD

Airan Milititsky Aguiar  

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil

Submetido em: 28/11/2025

Aceito em: 03/05/2026

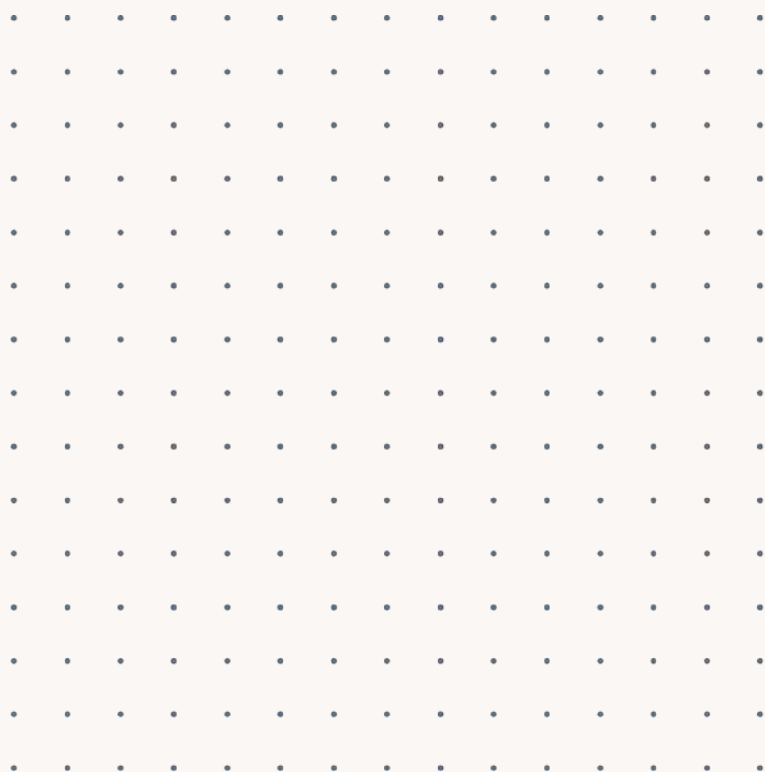
Publicado em: 22/06/2026

Como citar: AGUIAR, Airan Milititsky. Trauma e anarquia: afinidades eletivas entre a cabala e a filosofia da alteridade. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 7, n. 1, p. e63113, jan./jun. 2026.

DOI: [10.53981/destrocos.v7i1.63113](https://doi.org/10.53981/destrocos.v7i1.63113)



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Airan Milititsky Aguiar é doutor em Filosofia, mestre e licenciado em História pela PUCRS; Bacharel em Ciências Sociais pela UFRGS; Chefe da Unidade de Museu e Arquivo Histórico SMCT, Canoas-RS.

Contribuição (CRediT)

A.M.A.: Investigação; Escrita (original).

Resumo

O presente artigo busca identificar homologias entre e, até mesmo, desenvolvimentos da Cabala na filosofia de Emmanuel Levinas. Busca-se uma relação na qual uma perspectiva lança seu olhar sobre a outra, gerando, desse modo, uma mútua iluminação. Pretende-se perceber, a partir da apresentação de temas como trauma, anarquia, abertura e idolatria, que a formação do humano, de uma subjetividade constricta em Levinas, possui, no mínimo, forte parentesco com a perspectiva cabalista da correção individual e coletiva, o *Tikun*. Por fim, busca-se, nesta relação, fazer uma breve aproximação entre o mal na Cabala, o *mal de ser* em Levinas e o Fascismo.

Palavras-chave

Cabala; alteridade; trauma; anarquia; *tzimtzum*.

Abstract

The present article seeks to identify homologies and even developments of Kabbalah within the philosophy of Emmanuel Levinas. The aim is to explore a relationship in which one perspective casts its gaze upon the other, thereby generating mutual illumination. By presenting themes such as trauma, anarchy, openness, and idolatry, the intention is to show that the formation of the human being – of a subjectivity constrained in Levinas – has at least a strong kinship with the Kabbalistic notion of individual and collective correction, *Tikun*. Finally, the article seeks, within this relationship, to offer a brief comparison between evil in Kabbalah, the evil of being in Levinas, and Fascism.

Keywords

Kabbalah; otherness; trauma; anarchy; *tzimtzum*.

Resumen

El presente artículo busca identificar homologías e incluso desarrollos de la Cábala en la filosofía de Emmanuel Levinas. Se busca una relación en la cual una perspectiva dirige su mirada hacia la otra, generando así una iluminación mutua. A partir de la presentación de temas como trauma, anarquía, apertura e idolatría, se pretende mostrar que la formación de lo humano – de una subjetividad constreñida en Levinas – posee, como mínimo, un fuerte parentesco con la perspectiva cabalística de la corrección individual y colectiva, el *Tikun*. Finalmente, en el marco de esta relación, se busca realizar una breve aproximación entre el mal en la Cábala, el mal de ser en Levinas y el Fascismo.

Palabras clave

Cábala; alteridad; trauma; anarquía; *tzimtzum*.

Introdução

O que nos levaria a crer que trauma e anarquia têm algo a ver com a tradição mística judaica, e, mais ainda, o que nos levaria a pensar que é possível perceber homologias nesse sentido com a filosofia de Emmanuel Levinas, e que isso permite mutuamente uma melhor compreensão? É nesse sentido que empreenderemos, a seguir, nossos esforços. Partimos do pressuposto de que, em certo sentido, se pode tomar como chave interpretativa da tradição judaica o par exílio e redenção, bem como queda e ascensão; podemos dizer aproximação e afastamento em relação à alteridade, ou à *imagem de Deus*. A obra de Levinas parece-nos estar fortemente embebida dessa perspectiva, à qual a mística – em especial a Cabala em seu viés luriânico¹ – baliza a tradição judaica, mesmo que não mística *stricto sensu*.² O que pretendemos, nas páginas que seguem, é evidenciar a forte aproximação entre algumas dimensões centrais da tradição mística judaica, da cabala propriamente dita³ – a partir do *Sefer ha'Zohar* e da escola de Safed – e a *filosofia da alteridade*. Essa aproximação tem por intuito perceber que o filosofar levinasiano possui um lastro pouco conhecido nessa tradição e que a percepção deste traço possibilita melhor compreensão, uma perspectiva iluminando a outra. Fitamos, além disso, apresentar uma breve discussão referente à negação da alteridade, a qual equiparamos à figura, central na tradição judaica, de *Amalek*,⁴ estabelecendo uma analogia ao fascismo contemporâneo.

Trata-se da relação entre dois sistemas de pensamento, portanto, o material empírico em questão consiste nas ideias objetivadas na forma de textos, divididos em dois blocos principais: a Cabala Luriana e os textos de Levinas. Dos *corpora* documentais investigados, procedeu-se a uma leitura estrutural, buscando evidências textuais que confirmassem ou refutassem as hipóteses. Os dados obtidos foram trabalhados pelo método de classificação analítica e crítica do conteúdo, demonstrando homologias apresentadas na construção final do texto.

Quanto à Cabala Luriana, nosso aporte tem em Gershom Scholem o esteio de todas as nossas percepções a ela referentes. Scholem, em seus estudos, apresenta de forma sistemática a mística judaica. Sobretudo, o que nos interessa

¹ Entende-se por *Cabala Luriana*, a teosofia mística judaica desenvolvida em Safed por Isaac Luria e seus discípulos, a partir do século XVI EC.

² A *Mística de Safed* teve tanta força dentro do judaísmo a ponto de se fazer incorporar aos ritos do *Shabat*. “Mas em especial a liturgia, que é em todos os tempos o espelho mais claro do sentimento religioso, foi profundamente afetada pela influência dos místicos. Uma verdadeira multidão de novas preces, tanto para o indivíduo como para a comunidade, foi-se introduzindo gradativamente, primeiro nos livros de reza de conventículos particulares e, mais tarde, nas formas de oração aceitas geralmente. Assim, os místicos conseguiram incluir o famoso hino *Lehá Dodi likrat kalá*, de Salomão Alcabez de Safed, na liturgia da noite de sexta-feira [cabalat shabat].” (Scholem, *As grandes correntes da mística judaica*, p. 318.) [acréscimo meu]

³ A *Cabala*, propriamente dita, pode ser vista como a mística judaica desenvolvida a partir do século XIII EC, sobretudo a partir da região da Provença.

⁴ Amalek é considerado o mal absoluto, a matéria constrita inócua à luz do *tzimtzum*. É um dos descendentes da estirpe de Esaú. É declarado combate permanente contra ele em Êxodo 17. Mario Javier Saban apresenta esta figura, do ponto de vista cabalista, da seguinte maneira: “Vivemos dentro de uma finitude material que permite ver a luz dentro de nós mesmos, por que a luz de Ein-Sof vive nos interstícios da matéria mesma. Uma concentração material absoluta (um buraco negro) não deixaria ingressar a luz. Se a matéria não deixa entrar a luz, então, podemos perceber o desenvolvimento das forças de Amalek. Ele é o estado de concentração material finita mais denso que não deixa ingressar a luz proveniente do Ein-Sof, e nosso objetivo é o desenvolvimento da luz dentro do vazio”. Saban, *El misterio de la creación y el Arbol de la Vida en la mística judía*, p. 202, tradução nossa.

apresenta a Teosofia da Cabala Luriana, a partir do *Zohar*. É dessa sistematização, empreendida por Scholem, que buscamos evidenciar as homologias e afinidades eletivas entre a Cabala e a *filosofia da alteridade*.

1. À guisa de uma apresentação do problema

É notório que a tradição judaica tem horror à idolatria⁵ – a qual é a causa da reincidência na queda, no exílio do paraíso, da *Schevirat ha'Keilim*, a ruptura dos vasos⁶ –, a mística judaica e, sobretudo, a Cabala propriamente dita, arriscamos dizer que seria justamente algo como um “[...] índice misterioso que impele à redenção[...]”⁷, ou, ainda, como que uma advertência aos perigos do retorno, da aproximação responsável em relação à imagem de Deus. Essa “*Tradição dos oprimidos*”,⁸ que tem seu maior viés especulativo na Cabala, trata, justamente, a nosso ver, da relação entre trauma, anarquia e redenção, cuja obliteração se dá na idolatria, o reincidente *corte dos brotos*.⁹

Cremos ser possível, bem como importante, estabelecer certa homologia com o aporte freudiano referente ao narcisismo, uma vez que o agir eticamente orientado, a *correção*, o *Tikun* em termos lurianicos,¹⁰ é, justamente, nas palavras

⁵ Sobre nosso entendimento de idolatria, ver: Souza, *Crítica da razão idolátrica*.

⁶ Essa ruptura, que pode ser lida como uma catarse, leva a configuração do que a escola luriana designa por *Olam ha'Nekudot*, o mundo dos pontos, ou das luzes *puntiformes*. Diga-se: o mundo do mero existir. É essa a infirmitade, do mero existir, predomínio da *má inclinação* ou, até mesmo, prevalência do *conatus essendi* em uma perspectiva levinasiana, que deve ser conformada na ação humana, em seu agir orientado intencionalmente na restauração, o *Tikun*. Scholem caracteriza esse processo de queda, de *derrocada*, mais uma vez retomando o *Homem primordial*, *Adam Kadmon*, não o Adão bíblico, que é conhecido por *Adam ha'Rishon*.

⁷ Nos inspiramos nas teses de Walter Benjamin: “[...]. O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? Não têm as mulheres que cortejamos irmãs que elas não chegaram a conhecer? Se assim é, existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente. O materialista histórico sabe disso.” (Benjamin, *Obras escolhidas* 1, p. 223).

⁸ “A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica. O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX ‘ainda’ sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável. (Benjamin, *Obras escolhidas* 1, p. 226).

⁹ Uma das camadas da *queda*, o episódio conhecido como “*corte dos brotos*” é descrito por Scholem como: “O poder do mal é comparado à casca (*klipá*) da árvore da emanção, [...]. Alguns cabalistas chamaram a totalidade da emanção da esquerda de ‘árvore externa’ [...]. Outra associação, encontrada entre os cabalistas de Girona e depois também no *Zohar*, é com ‘o mistério da Árvore do Conhecimento’. A Árvore da Vida e a Árvore do Conhecimento estavam unidas em perfeita harmonia até que veio Adão e as separou, dando assim substância ao mal, que vinha sendo contido no interior da Árvore do conhecimento do Bem e do Mal e foi materializado no instinto maligno (*ietser ha-ra*) [má inclinação]. Foi, portanto Adão quem ativou o mal potencial oculto no interior da Árvore do Conhecimento ao separar duas árvores e também separar a Árvore do Conhecimento de seu fruto, que foi assim arrancado de sua origem. *Esse acontecimento é chamado metaforicamente de ‘corte dos brotos’ (kitsuts ha-netíot) e é o arquétipo de todos os grandes pecados mencionados na Bíblia, cujo denominador como era a introdução da divisão no interior da unidade divina.*” (Scholem, *Cabala*, pp. 158-159, grifos e acréscimos meus).

¹⁰ “E este é o *tíqun* [sic] do mundo e a restauração de todas as coisas a seu estado inicial, como antes do pecado de Adão. Pois, então, todos os mundos encontram-se perfeitamente equilibrados e coordenados e o Grande Nome [isto é, Deus] estava em perfeita união com a gloriosa Shekhiná [sic]. Com o pecado de Adão, contudo, rompeu-se a unidade, destruíram-se as construções e corrompeu-se o mundo, de modo que os elementos internos foram exteriorizados e

de Levinas um *não narcisismo fundamental*,¹¹ um não fechamento egóico em relação à alteridade, uma abertura e protensão ao infinito e seu *traumatismo anarquizante, uma postura anti-idolátrica, não objetual ou não narcísica*, que ocorre nesta relação. Por outro lado, o viés narcísico – aquele que não é positivamente afetado pelo trauma –, daquele Eu que, em sua insegurança e fragilidade, se refugia na relação objetual, idolátrica, ou, ainda, no fascismo. A reincidência na queda, no desligamento, é, em última instância, o fechamento obliterante à alteridade, ou em linguagem luriânica, as *Klipot*¹² e *Amalek*, os quais são inócuos à luz, refratários ao trauma proveniente do *Tzimtzum primordial*,¹³ assunto que tratamos detidamente alhures.¹⁴

2. O problema da *Alteridade* e a fundação do *Eu* numa perspectiva cabalista, ou origens da *Eleidade*

É no *magnum opus* do cabalismo sefardita, o *Sefer ha'Zohar*¹⁵ – pedra angular da mística judaica a partir do século XIII EC – que o problema da alteridade, ainda que em caráter místico, se expressa na progressiva manifestação divina, em *Eu*, *Tu* e *Ele*, algo que ganhará destaque na filosofia levinasiana na concepção de *eleidade*.¹⁶ Scholem explicita essa inovação advinda do *Zohar*, a qual influenciou

os elementos externos interiorizados [as *qelipot*] foram introduzidos e o espírito de impureza expandiu-se pelo mundo, levando a humanidade a pesar ainda mais, a abater as belas plantações e a dissolver a santa união [...] Mas, com a vinda do rei messiânico, tudo será restaurado [...], pois a cortina que separa e previne [a união de todas as coisas com Deus] será removida e, então, o propósito da criação será cumprido". (Gabai, Meir ibn. Avodat haQodesh, Veneza, 1566, II, cap. 38, *apud*: Scholem, *Sabatai Tzvi*, p. 47)

¹¹ "Deveríamos assinalar, ao passar, o singular materialismo desta teoria da inspiração. No mais baixo, no homem, é onde se decide toda a marcha do universo. O espírito não é pensado retoricamente, na magnificência de sua elevação. É em virtude da dominação exercida sobre a vida corporal submetida à *Torá*, que esse adquire certa eficácia nas alturas. O sistema das *mitzvot* alcança, desse modo, projeção cósmica e confirma nesta universalidade seu significado ético: praticar os mandamentos é suportar o ser do mundo. O homem e sua interioridade não se definem a partir da substancialidade – de um em si e de um para si –, mas a partir do "para o outro": a partir do que está em cima de si dos mundos –, mas também, interpretando esses "mundos" num sentido amplo, para as coletividades, as pessoas, as estruturas espirituais. Apesar da humildade de criatura, o homem os prejudica, ou os preserva. É um não narcisismo cabal." (Levinas, *Más allá del versículo*, p. 241, tradução nossa).

¹² Ver *infra*, p. 14.

¹³ O conceito de *Tzimtzum* pode ser visto como o ato inaugural da Criação, no qual Deus retira-se de si para si mesmo; um exílio dentro de si, que cria um espaço primordial para que exista algo que não seja Ele mesmo. Essa contração, o que pode ser lido como uma diminuição do Ser, entendemos, ao mesmo tempo, ser uma abertura ao outro que o Ser. Em algum sentido, o humano reverbera, por semelhança de forma, esse ato inaugural.

¹⁴ Aguiar, Edom ou a Incidência Insistente.

¹⁵ O *magnum opus* do cabalismo sefardita, o *Sefer ha'Zohar*, ou o *Zohar*, Livro do Esplendor, surge, à época, entendido algo como um *Talmud Sefardita*, uma nova camada de comentários, de caráter místico, aos textos basilares do judaísmo, como a *Torá* e o *Talmud*, bem como a demais livros místicos cabalistas ou pré-cabalistas. Atribuído tradicionalmente ao talmudista Rabi Shimon Bar lochai, os estudos de Scholem, entre outros pesquisadores, apontam para sua redação na Espanha em fins do século XIII por Moises ben-Shemtov de Leão. Cf. Scholem, *As grandes correntes da mística judaica*, pp. 173-228.

¹⁶ O conceito de *eleidade* aparece de forma sintética e já aproximado por Levinas aos nossos fins em seu breve texto "O nome de Deus segundo certos textos talmúdicos". Ao concluir, Levinas adverte, em relação a antecedência e pré-intencionalidade da responsabilidade à liberdade: "Como pode alcançar uma atribuição semelhante? Anarquicamente, sem começar em um presente sem começar. Esta situação de não começo não deve ser compreendida como uma debilidade ou um primitivismo do ser, nele que um eu se encontraria ainda escravizado por forças desconhecidas, que serão descobertas algum dia para poder ser finalmente assumidas ou convertidas à sua vontade, vergadas. Esta anterioridade da responsabilidade sobre a liberdade, deve ser entendida como a autoridade mesma do Absoluto,

decisivamente não só a mística, mas a cultura judaica – basta recordar da tradução do *Tanach*¹⁷ realizada por Martin Buber e Franz Rosenzweig, a qual utiliza dessas categorias para se referir, indiretamente, a Deus – da seguinte forma:

Deus na mais profundamente oculta de Suas manifestações, quando por assim dizer decidiu lançar-se à Sua obra de criação, é chamado “Ele”. Deus no desdobramento completo de seu Ser, Graça e Amor, em que Ele se torna passível de ser percebido pela “razão do coração” e, portanto, de ser chamado de “Tu”. Mas se Deus em Sua suprema manifestação, onde a plenitude de Seu Ser encontra sua expressão final no último todo-abrangente de Seus atributos, é chamado de “Eu”.¹⁸

A Cabala Luriana tem forte esteio nessa forma progressiva de manifestação da divindade. A definição do que é conhecido como o Céu de Jacó – o que podemos ler, a partir de uma lente levinasiana, como os limites entre a alteridade e a alteridade radical, os limites da inteligibilidade e da transcendência – parte da delimitação permeável entre o *Que* (Má) e *Quem* (Mí). Essa delimitação encontra sua manifestação maior no que é uma das grandes inovações da Cabala Luriana: o *Tzimtzum*.

Se Deus representa o ser completo, Scholem nos adverte, então, por sua própria natureza, ele não permite nada. Onde esse nada estivesse, Deus teria que estar lá. Mais uma razão para nos perguntarmos: como podem existir coisas que não sejam o próprio Deus? Esse planejamento levou Isaac Luria, o mais importante dos cabalistas posteriores, e seus discípulos à ideia de *Tzimtzum*. A palavra hebraica *Tzimtzum* significa literalmente “contração”. Quer exprimir uma concentração do ser divino em si mesmo, uma descida às suas profundezas, uma autolimitação da sua essência em si; segundo essa teoria, a única que deixa espaço e conteúdo para uma possível criação do nada. Somente onde Deus se retira “de si para si mesmo” (como diz a formulação comum a muitos cabalistas), ele pode produzir algo que não é a mesma essência e ser divinos.¹⁹

O *Tzimtzum* pode ser entendido, portanto, – em linguagem levinasiana – como diminuição do Ser e uma abertura ao outro que o Ser. Se Deus fosse tudo, não haveria espaço para a criação. Essa retirada, essa negatividade, cria o *Tehiru*, o espaço da criação, ou a possibilidade do Outro, ou do *não-idêntico*.²⁰ O *Tzimtzum* –

‘demasiado grande’ para a medida ou a finitude da presença, da manifestação, da ordem do ser, e que em consequência, não ser, nem não ser, é o ‘terceiro excluído’ do para além que o ser e do não ser, terceira pessoa que nós chamamos de eleidade, e que expressa, talvez, também a palavra Deus. Para além do ser, refratário a tematização e a origem – pré-originário: para além do não ser – autoridade que me ordena ao próximo como rosto. A eleidade do terceiro excluído não é uma potência qualquer de obliquidade que declina a retitude da tematização e da causalidade, e sobre a qual o olhar poderia desviar-se. A eleidade, de um outro modo extremamente preciso, se exclui do ser, mas o ordena em relação a uma responsabilidade, em relação à sua pura passividade, a uma pura “susceptibilidade”. Obrigação de responder anterior a toda a interrogação que remeteria a um compromisso primordial. Compromisso que desborda toda pergunta, todo o problema e toda a representação. Compromisso no qual a obediência precede a ordem que se infiltrou furtivamente na alma que obedece. Nem esperada nem recebida: o contrário de uma quase passividade, de uma assunção. Ordem ‘traumática’, proveniente de um passado que nunca foi presente, já que minha responsabilidade responde pela liberdade dos outros”. (Levinas, *Más allá del versículo*, pp. 195-196, tradução nossa).

¹⁷ Basicamente, todo Velho Testamento, em hebraico, ou seja, o Pentateuco mais os livros dos profetas, *Nevi'im* e Escritos diversos, *Ketuvim*.

¹⁸ Scholem, *As grandes Correntes da mística judaica*, p. 241.

¹⁹ Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, pp. 71-72, tradução nossa.

²⁰ Há uma correspondência acentuada a uma forma de *dialética negativa* na *Cabala*. O lugar da negatividade, ou do princípio *Din*, na fundamentação do existente ou, ainda, dos graus de materialização, ou de diferenciação, é

uma concentração da luz do Infinito (*Ein-Sof*), a ponto de retirar-se de um ponto, uma retração – ocorre, dessa forma, na relação entre princípios de egressão e regressão, na manifestação das potências das *Sefirot*²¹ de *Chessed* (expansivo – Abraão) e de *Din* ou de *Guevurá* (restritivo – Isaac). Esses princípios, expressos na dialética entre *Hitpaschtut* e *Histalkut*, inalação e exalação, o fluxo e refluxo perpétuo²² atuam na conformação de estágios da emanação do “emanador”, para utilizarmos uma terminologia neoplatônica²³ – criado pela primeira contração/concentração – ou, ainda, no processo originário da transformação do nada em ser, do *Ein* para o *Ani*, que, possuindo as mesmas consoantes em hebraico, correspondem a *Nada* e *Eu*, ou seja, uma fundação do Eu a partir do nada, ou do infinito.²⁴

3. Um não-narcisismo fundamental: Freud e Levinas sob um prisma da Cabala Luriana

Claramente, aparece aqui uma possibilidade de, retomando Freud, explorar a teoria das pulsões. Entendemos que podemos aproximar, *mutatis mutandis*, *Eros* e *Thanatos* à *má* e à *boa inclinação*: *Yetzer ha'Rá* e *Yetzer ha'Tov*.²⁵ O que nisso vislumbramos é aproximar a noção de *Tzimtzum* à de Narcisismo Primário, partindo das posições que Freud apresentou em *Introdução ao Narcisismo*, de 1914. De chofre, é o “Paradigma da Ameba”²⁶ que sobressai, inclusive visualmente, como uma possibilidade de paralelismo entre a psicanálise e a teosofia luriana.

Assim, formamos a ideia, nos diz Freud, de que há uma catexia libidinal original do ego, parte da qual é posteriormente transmitida a objetos, mas que fundamentalmente persiste e está relacionada com as catexias objetais, assim como o corpo de uma ameba está relacionado com os pseudópodes que produz. Em nossas pesquisas, tomando, como se tomou, os sintomas neuróticos como ponto de partida, essa parte da localização da libido permaneceu

proeminente. A negatividade seria o fundamento pelo qual este mundo teria sido criado. Sobre relações entre Alteridade e o Não-Idêntico, ver: Guadagnin, *Alteridade do não-idêntico*.

²¹ Scholem define *Sefirot* (singular *Sefirá*) como “um termo cuja tradução aproximada seria ‘esferas’ ou ‘regiões’ (embora a palavra hebraica *Sefirá* não tenha nada a ver com o grego *sphaira*, apesar de todas as hipóteses em contrário). No ‘Livro da Criação’ [*Sefer Yetzirah*] do qual foi originalmente tomada, *Sefirot* significava simplesmente números, mas, com o gradual desenvolvimento da terminologia mística, [...] mudou sua acepção, até que passou a significar a emergência dos poderes e emanações divinos”. (Scholem, *As grandes correntes da mística judaica*, p. 231).

²² Scholem, *As grandes correntes da mística judaica*, p. 295.

²³ Quando Theodor Adorno buscou caracterizar Walter Benjamin, a mística judaica foi importante componente distintivo. “A reconciliação do mito é o tema da filosofia de Benjamin. Mas, como nas variações musicais, o tema dificilmente chega a se enunciar claramente, pois se mantém oculto e repassa a carga de sua legitimação à mística judaica, da qual Benjamin tomou conhecimento quando jovem, através de seu amigo Gerhard Scholem, o importante pesquisador da *Cabala*. Permanece em aberto a discussão de saber até que ponto ele se apoiava efetivamente nessa tradição neoplatônica, antinômica e messiânica. [...] Em todo caso, ele orientou o seu conceito de texto sagrado segundo a *Cabala*. Para ele, a filosofia consistia essencialmente em comentário e crítica, e ele conferia à linguagem mais dignidade como cristalização do “nome” do que como portadora do significado e da expressão.” (Adorno, *Prismas*, p. 229). Scholem desenvolve essas correspondências em Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*; Idel, *Cabala, cabalismo e cabalistas*.

²⁴ Ver *infra*, p. nota 66.

²⁵ Em linhas gerais, a *má inclinação* é a perversão, a idolatria e o fechamento; enquanto a *boa inclinação* é a abertura, a protensão ao outro, a reconexão daquilo que não deveria estar separado, ao contrário da conexão daquilo que deveria manter-se separado, a idolatria.

²⁶ Green, *Narcisismo de vida, narcisismo de morte*. p. 105.

necessariamente oculta para nós no início. Tudo que observamos foram emanções dessa libido – as catexias objetais, que podem ser transmitidas e retiradas novamente.²⁷

O mistério do acesso a essa "catexia original" que funda o Eu, o *Narcisismo primário*, esse retorno, ainda que indireto a partir de "emanções dessa libido" – conformadas também em movimento expansivos e regressivos, conjuntivos e disjuntivos,²⁸ sobremaneira se aproxima do itinerário das *Sefirot* inferiores às *Sefirot* superiores, ou as do *intelecto*, daquele limite entre o que (*Má*) e quem (*Mí*): de *Eu*, a *tu* e a *Ele*. Há algo inclusive similar, imageticamente, entre uma ameba e seus pseudópodes e a árvore da Vida, *Etz ha'Chaim*.²⁹

Em seus comentários ao *Zohar*, Scholem esclarece que

[...] as classes mais baixas da manifestação de Deus [as *Sefirot* inferiores] formam objeto de constante contemplação humana, mas o plano superior que a meditação pode em geral alcançar, a saber, o conhecimento de Deus como o *Mí* (Quem) místico, como o sujeito do processo mundano, este conhecimento não pode ser nada mais senão um lampejo ocasional e intuitivo que ilumina o coração humano, como o jogo dos raios de sol na superfície da água – para usar a metáfora de Moisés de Leão.³⁰

Entendemos que as *Sefirot*, incluindo o seu processo constitutivo – cada uma se conforma através de um *Tzimtzum particular*,³¹ ou seja, de uma autolimitação – podem ser equiparadas àqueles pseudópodes amebianos, projeções ou emanções, os quais, ainda que indiretamente, e são porta de acesso à sua origem, o *Tzimtzum primordial*. Se, por um lado, na mística judaica, concorrem as *Sefirot* de *Din* e *Chessed*, na revelação do *Ein-Sof*,³² do Sem-Fim, por outro, na psicanálise, o narcisismo primário ocorre na dialética entre pulsões de vida e de morte, entre *Eros* e *Thanatos*.³³

A Cabala atribui ao *Julgamento*, a *Sefirá Din*, o princípio restritivo pelo qual o nosso mundo foi criado.³⁴ Esse princípio formativo, essa negatividade, pode ser vista, ao mesmo tempo, como fundamento da alteridade, da diferença, bem como da separação e, até mesmo, da exclusão; da *totalização*, em seu sentido levinasiano.

²⁷ Freud, A história do movimento psicanalítico, p. 47.

²⁸ Green, Narcisismo de vida, narcisismo de morte, p. 57.

²⁹ Em nosso entendimento, esse célebre trecho de Introdução ao Narcisismo, de Freud, coloca, em linguagem psicanalítica, algo conscientemente ou não, isomórfico à estrutura do drama teocosmogônico luriânico. Partindo da imagética da árvore da vida, podemos vislumbrar os pseudópodes da ameba freudiana análogos à emanção das *sefirot*. Tomemos como referência o célebre frontispício da versão latina de *Shaarei Ora, Portões da Luz*, de Gikatilla. Nesta imagem, um Tzadik, um justo, por assim dizer, segura a conexão entre Malkut, ou a Schekhiná, e o restante da Etz ha Chaim, a Árvore da Vida. Podemos dizer que ele tenta interagir com a porta de entrada para o mistério, ou com o Rosto, ou com o Olhar, em termos levinasianos.

³⁰ Scholem, As grandes correntes da mística judaica, p. 247.

³¹ O que se pretende dizer aqui é que as *sefirot*, incluindo ao seu processo constitutivo – cada uma se conforma através de um *Tzimtzum particular*. Cabe também advertir que a formação do Eu pode ser vista como um *Tzimtzum particular*. Ver: Scholem, *Sabatai Tzvi*, p. 29.

³² Ein-Sof, literalmente, Sem-Fim. Pode ser lido como o irrestrito, o que ainda não se limitou, antes do *tzimtzum*, não se exteriorizou, que não se deu a conhecer.

³³ Green, Narcisismo de vida, narcisismo de morte, p. 57.

³⁴ Scholem explicita este ponto na teoria dos ciclos cósmicos, as Schemitot: "Pois a Criação deste nosso mundo, caracterizado pela severidade divina, pela restrição e juízo, bem conhece os maus desejos e a tentação. Sua história dificilmente poderia ter sido outra, e assim também sua *Torá*, inevitavelmente, assumiu a forma na qual a conhecemos hoje. Daí conter ela proibições e mandamentos e todo seu conteúdo representar o conflito entre o bem e o mal. [...]" (Scholem, *A cabala e seu simbolismo*, p. 95).

Pode-se depreender das análises de Scholem, que o *Tzimtzum primário* ocorre por negatividade originária, à qual corresponde uma *An-arquia* primordial, uma infirmitude frente à qual o humano desponta como “[...] uma frágil força messiânica à qual o passado [imemorial] dirige o seu apelo”.³⁵ Scholem apresenta, ainda que sucintamente, toda uma riqueza de posições quanto a saber se essa negatividade seria algo intrínseco ou não ao *Ein-Sof*, o Sem-Fim; se seria causa ou resultado dessa contração, dessa retração originária, do *Tzimtzum*. Quanto a esse ponto, apresentado de forma polêmica por Scholem,³⁶ não temos autoridade suficiente.

O que nos basta é percebê-lo como um princípio restritivo ou, ainda que conjuntamente ao princípio expansivo – uma particular antinomia entre imanência e transcendência, ou seja, da respiração da criação – ele é desestabilizador, traumático e perturbador; frente ao qual o humano, em seu sentido levinasiano, propriamente dito, se constitui ou não. Em outras palavras, estamos às voltas com a formação de uma subjetividade constituída a partir de um *traumatismo do infinito*,³⁷ do qual pode emergir a formação de um *Eu* responsivo a essa alteridade radical. Resposta de fechamento ou de abertura, de obliteração ou de reestruturação permanente.

Podemos entender que a *má* e a *boa inclinação* da resposta de Esaú e da de Jacó, daquela que nega a alteridade ou daquela que a acolhe. Enfim, são formas de como reverbera o eco primordial, imemorial, anarquizante do *Tzimtzum*, da perturbatória presença de uma ausência, do rastro do infinito, o *reshimú*.³⁸ Dessa consciência não intencional,³⁹ desta disposição para com o trauma primordial, emerge o humano propriamente dito em Levinas. O caminho a seguir, o longo retorno ao *Bem*,⁴⁰ ao infinito, é a correção, que se dá no *agir ético*⁴¹ ou, em linguagem lurianica, no *Tikun*. Em certo sentido, estamos tratando do cerne da obra de Levinas, do tema da substituição o qual consiste em

[...] compreender em que sentido a subjetividade pode ser percebida como uma ex-ção desestabilizadora da conjunção em que a essência se estrutura, ou melhor, que a substancialidade da subjetividade implica numa identidade desde sempre incompleta, pois atravessada por aquilo que nela não se resolve, mas que ainda assim a implica

³⁵ Mais uma vez. nós nos apoiamos em Benjamin: “[...] Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente. O materialista histórico sabe disso.” (Benjamin, *Obras escolhidas* 1).

³⁶ Scholem expõe essa discussão principalmente em sua história do movimento sabataista. “Será que ‘as raízes do divino Severo Julgamento [*Din*] realizaram o *Tzimtzum*, ou foi este que fez com que as ‘raízes do *din*’ aparecessem? A balança da probabilidade pende a favor da primeira versão, que foi intencionalmente mitigada com o fito de obscurecer a afoita sugestão de que todo processo do *Tzimtzum* e da emanação foi impulsionado para eliminar da essência da Divindade as forças do *din*, como uma espécie de refugio” (Scholem, *Sabatai Tzvi*, p. 31).

³⁷ Ver: Souza, *Sujeito, ética e história*.

³⁸ Alhures desenvolvemos este ponto. Em síntese: “O resíduo resultante do *Tzimtzum* nos parece análogo à perspectiva de Husserl, quando para ele ‘a consciência tem em si mesma um ser próprio, o qual não é atingido em sua essência própria absoluta pela exclusão fenomenológica. A consciência remanesce, assim como ‘resíduo fenomenológico’, como uma espécie própria por princípio de região do ser, que pode, com efeito, tornar-se o campo de uma nova ciência – a fenomenologia.” (Husserl, *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Sobre a possibilidade de correspondências entre a *Cabala* e a fenomenologia husserliana, nos detivemos em: Aguiar, *Do En Sof às Essências*.

³⁹ Levinas, *Entre nós*, pp. 156-157.

⁴⁰ Castro, *Mais além da essência*.

⁴¹ Agir ético, que parte de uma diminuição do Ser e uma abertura ao outro que o Ser. Uma ética a partir da experiência, de um incessante despertar frente à iniquidade e à perversão.

necessariamente, a constitui, e, portanto, a elege enquanto única em sua responsabilidade por esta alteridade – eis um primeiro registro da substituição. Subjetividade feita exposição ao traumatismo da transcendência (ou exterioridade), em decorrência dos múltiplos encontros com alteridades que a temporalidade também significa, espécie de suscetibilidade mais e de outro modo passiva que a receptividade.⁴²

Entendemos que estes aspectos já poderiam ser suficientes para perceber alguns paralelismos importantes entre a tradição mística judaica, mormente a cabala de Safed, e a assim chamada *Filosofia da Alteridade*. Destarte, entendemos que Levinas não lastreou seu viés judaico somente em fontes talmúdicas, mas que, todavia, se torna incontornável o constitutivo místico na sua filosofia. O que ele mesmo assume em seu pequeno texto, imerso em meio às suas *Leituras Talmúdicas*, intitulado *Sobre a imagem de Deus: de acordo com o rabino Chaim Volozhiner*.⁴³

4. Levinas e a Cabala, ou fundamentos de uma nova camada de comentários místicos originais

Não iremos explorar todos os meandros desse curto e denso texto de Levinas. Ele mesmo adverte sobre as suas dificuldades com a tradição que ora comentamos.

Preferimos procurar buscar nestes textos, nos diz Levinas, uma visão do humano que resulte significativa ainda hoje, de certo modo, liberada de sua linguagem de época. Mas, precisamente, isto é o difícil, ainda quando se trata de expor um só aspecto da obra: se perderiam as ressonâncias inimitáveis desta linguagem ao alterar as formulações originais que, em consequência, não podem ser consideradas como caducas. O nascimento latente deste pensamento a partir de sua expressão religiosa antiga, o laço de certas noções com certas palavras, segue sendo, a sua maneira, essencial para os conteúdos e para os tesouros espirituais que ali são pensados. Sua evocação, que não é meramente arqueológica, é indispensável, ao menos de vez em quando.⁴⁴

Nesse texto, ele expõe aspectos fundamentais do “sistema do judaísmo”, de Chaim Volozhiner, o qual parte, sobretudo, da exposição de conceitos centrais advindos da *Cabala*, de Isaac Luria, bem como do *Zohar*. Levinas não realiza uma exposição exaustiva e pormenorizada. Ele adverte sobre a impossibilidade de, em poucas páginas, bem como da dificuldade para o leitor moderno, adentrar nos meandros desse “sistema do judaísmo” exposto por Chaim Volozhiner – importante discípulo do Gaon de Vilna⁴⁵ – o qual foi erguido sobre o legado da “exegese das

⁴² Laitano, A Realidade como temporalidade, p. 24.

⁴³ Levinas, *Más Allá del versículo*. Levinas é explícito que assume a perspectiva de Volozhiner quanto ao lugar do humano na economia da criação a partir da exposição do *Tzimtzum* por Volozhiner. A tradição *mitnagdím*, na qual Levinas se insere tem em Volozhiner, o qual é antecedido pelo célebre Gaon de Vilna, sua máxima expressão, conforme o próprio entendimento de Levinas. O quanto isso possa ter lhe chegado a partir das lições com seu mestre Chouchani é algo a ser verificado, mas que, até o momento, é de difícil verificação. Ver infra, nota 47.

⁴⁴ Levinas, *Más Allá del versículo*, p. 232, tradução nossa.

⁴⁵ “[...] um dos últimos grandes talmudistas de gênio. Com sua personalidade forte, a extensão e a precisão de seu conhecimento talmúdico e cabalístico, e a originalidade e profundidade de sua interpretação, ele marcou tanto a ciência rabínica e a própria vida dos judeus de seu tempo. Em certo sentido, ele continua marcando ainda hoje. Ele desempenhou, entre outros, um papel fundamental na resistência oferecida por toda uma secção do judaísmo à

escrituras da Bíblia e do Talmude (*Haláchicas* e *Midráshicas*) e a *Cabala* (o *Zohar* e o Tratado *Etz Chaim* pelo Rabino Chaim Vital [discípulo que registrou a *Cabala Luriana*]).⁴⁶ No próprio entendimento de Levinas, a teosofia luriana subjaz ao "Sistema do Judaísmo" exposto por Chaim Volozhiner em sua perspectiva *mitnagdim*. Alhures, Levinas postula que, no seu entendimento do judaísmo, o lugar da cabala é, de forma consciente, dentro da ciência talmúdica,⁴⁷ o que, a princípio, se opõe às perspectivas originais do *Chassidismo*.

Diz o filósofo de Kaunas que "[...] na continuação, gostaríamos de apresentar um aspecto deste trabalho [*Nefesh ha'Chaim*], que é uma tentativa de determinar o significado da humanidade do homem na economia geral da Criação. Não se trata, é claro, de uma empresa fácil".⁴⁸ O ponto de chegada do texto de Levinas é o que entendemos como o seu verdadeiro ponto de partida, e não somente deste texto. Levinas o conclui apresentando, a partir do legado de Volozhiner, em quem se apoia, dentro da tradição *mitnagdim*, o seu próprio entendimento do *Tzimtzum*. Partindo da complexidade da *respiração da criação* (*hitpaschtut* e *histalkut*), a qual também entendemos como uma particular antinomia entre imanência e transcendência, Levinas declara:

É aqui que *Nefesh ha'Chaim* recorre à antiga ideia da especulação cabalística: a ideia da "contração originária" do Divino, a ideia do *Tzimtzum*. Por meio dessa ideia a *Cabala* resolveu a antinomia entre a onipresença de Deus e o ser da criatura fora de Deus. Deus primeiro se contrai na Criação para abrir espaço, ao lado de si mesmo, para algo além de si mesmo. De uma forma original, *Nefesh ha'Chaim* entende este *Tzimtzum* como um evento gnosiológico, deduzindo a noção de o *Tzimtzum* dos textos ou termos análogos que sugerem ocultação (III. 7). O Infinito está envolto em obscuridade. Isso é proibindo examiná-lo para deixar espaço para a verdade da associação do Infinito e dos mundos. É aqui que o significado do Deus oculto em Isaías 45 reside (III. 7). Não é, portanto, uma questão de afirmação pura e simples da dignidade e finitude humana: o *Tzimtzum* não é uma fraqueza do homem, mas um evento origem. A finitude humana que ele determina não é uma simples impotência psicológica, mas uma nova possibilidade: a possibilidade de pensar o Infinito e a Lei juntos, a própria possibilidade de sua conjunção. O homem não seria simplesmente a admissão de uma antinomia da razão. Além da antinomia, ele significaria uma nova imagem do Absoluto.⁴⁹

propagação de Hassidismo. O Gaon de Vilna considerou que este movimento popular, exigindo mais fervor do que conhecimento, negava à ciência talmúdica e à dialética o seu lugar principal na vida religiosa judaica, e que ao agrupar as comunidades em torno personalidades espirituais com poder carismático – os *Tzadikim* ou os 'rabinos milagrosos' que não recusaram a adoração do fiel – mudou as verdadeiras relações entre discípulo e mestre, e minou os princípios fundamentais da religião judaica monoteísta. O Gaon era a alma e o líder destes oponentes – estes *Mitnagdim*, como continuam a ser chamados hoje em dia, quando os antagonismos entre eles e os hassidim morreram. Os *Mitnagdim* desconfiavam do misticismo sentimental da nova doutrina. O estudo talmúdico, cuja primazia espiritual eles afirmavam não ser limitada para eles a qualquer aquisição de conhecimento, era a vida da própria *Torá*, o princípio da criação, o objeto da vida contemplativa, a participação na forma mais elevada de vida. Quando o rabino Chaim Volozhiner fundou uma yeshivá em Volozhín, isso significou uma confirmação prática dessa primazia" (Levinas, *Más allá del versículo*, pp. 227-228, tradução nossa).

⁴⁶ Levinas, *Más allá del versículo*, p. 230, tradução nossa.

⁴⁷ Levinas, *Difícil Libertad*, p. 91.

⁴⁸ Levinas, *Más allá del versículo*, p. 230, tradução nossa.

⁴⁹ Levinas, *Más allá del versículo*, p. 240, tradução nossa. Ainda que parte significativa da literatura especializada, por vezes, indique a inexistência do emprego explícito da categoria de *Tzimtzum* por Levinas em seus textos mais conhecidos, o que nos parece é que o texto levinasiano, como um todo, possibilita não só a sua correlação, mas que utiliza inúmeras vezes elementos ou movimentos de pensamento que indicam, inclusive, o seu emprego implícito.

Podemos afirmar, portanto, que, para Levinas, o *Tzimtzum* abre para que aquilo que não seja propriamente Deus – o humano, no nosso caso – participe da obra da criação, e que lhe seja atribuída uma imensa e imemorável responsabilidade, pois esta participação não está isenta de riscos. Podemos ler, como gostaríamos de reafirmar, que a tradição judaica, – essa cadeia quase que inesgotável e infinda de comentários – é como aquele “[...] índice misterioso que impele à redenção [...]”, sobre o qual Walter Benjamin nos advertiu.⁵⁰ O risco principal, em última instância, é o da idolatria, o de tomar o todo pela parte, ou o de “[...] separar aquilo que nunca deveria ser separado”. A coparticipação humana na obra da criação pode tanto ligar o que sempre deveria permanecer unido e separar o que sempre deveria ter permanecido separado, quanto, ao contrário, unir o que deveria ter permanecido separado e separar o que deveria permanecer unido, capacidade criativa – conectiva e disruptiva, os atributos de *Din* e de *Chessed* – a partir da qual sempre se corre o *risco de desembocar na violência, na perversão, na idolatria, na queda*. Riscos que, na redação de Scholem, a tradição já nos adverte provir de quando:

As *Sefirot* foram reveladas a Adão na configuração da Árvore da Vida e da Árvore do Conhecimento, isto é, a *Sefirá* do meio e a última; em vez de preservar sua unidade original, e destarte unificar as esferas da vida e do conhecimento e trazer a salvação ao mundo, ele separou uma da outra e empenhou-se em venerar apenas a *Schechiná*, sem reconhecer sua união com as outras *Sefirot*. Assim interrompeu a corrente da vida que flui de esfera a esfera e trouxe a separação e o isolamento para o mundo.⁵¹

Estamos às voltas, aqui, concisamente, do ponto de vista teocosmogônico, com uma das camadas da *queda*, ou do episódio conhecido como “*corte dos brotos*”. O que gostaríamos de ressaltar, neste momento, é o aspecto idolátrico, egóico, narcisista e objetual pelo qual Adão toma a parte pelo todo, não a relacionando à complexidade, à interioridade que se deu a conhecer, que se exteriorizou. Em certo sentido, Adão não elevou à razão do coração a presença, em linguagem levinasiana, o *olhar*,⁵² o *rosto* do Outro. Não seguiu a senda da transcendência, não enfrentou o trauma, nem o mistério, contentou-se com a mera imanência. Alhures, Scholem prossegue:

A natureza do pecado de Adão em si, nos diz Scholem, jamais foi definida autorizadamente na literatura cabalista e podem ser encontradas opiniões altamente diferentes. O problema do primeiro pecado é intimamente relacionado com o problema do mal discutido acima. Segundo a cabala espanhola o crucial do pecado está na ‘poda dos brotos’ (*kitsuts ha’netiot*), isto é, a separação de uma das *Sefirot* das outras, tornando-a um objeto de culto especial. A *Sefirá* que Adão separou foi *Malkut*, que ele ‘isolou do resto’. No *Ma’arechet Elohut*, quase todos os principais pecados mencionados na bíblia são definidos como fases diferentes da ‘poda dos brotos’ ou como repetições do pecado de Adão que impediam a realização da unidade entre o Criador e Sua criação. Eram pecados como a embriaguez de Noé, a construção da Torre de Babel, o pecado de Moisés no deserto e, acima de tudo, o pecado do bezerro de ouro, que destruiu tudo o que havia sido realizado no grande *tikun* ocorrendo durante a teofania do Monte Sinai. Em última análise até mesmo a destruição do templo e o exílio do povo judeu

⁵⁰ Apresentamos esse argumento em nosso *Luria e Benjamin*.

⁵¹ Scholem, *As grandes correntes da mística judaica*, p. 259.

⁵² Entre os tradutores de Levinas para o português, há uma polêmica entre traduzir *visage* como rosto ou olhar. Nos apoiando em Ricardo Timm de Souza, preferimos o termo olhar.

foram resultados de meditações equivocadas que trouxeram divisões para os mundos emanados. Esses pecados causaram estragos acima e abaixo ou, no simbolismo do *Zohar*, causaram uma divisão entre o 'rei' (*Melech*) e a 'rainha' (matronita) ou *Schechiná*. O Exílio da *Shechiná* longe do marido foi o principal resultado metafísico desses pecados. Os bons atos dos heróis bíblicos por outro lado, especialmente dos patriarcas Abraão, Isaac e Jacó, vieram compensar essa falha fundamental na criação e servir de paradigma para os que vieram depois.⁵³

É esse desligamento, fruto de uma restrição excludente, de um fechamento obliterante à alteridade, uma relação objetual, narcísica ou egóica, o que enceta o Mal; o qual é chamado na Cabala de *o outro lado*, do aramaico *sitra achra*, as cascas, as *Klipot*. Desligamento que advém da exacerbação do *Julgamento*, da *Sefirá Din*. Há toda uma gama variada de posições referentes a esse processo, as quais Scholem apresentou de inúmeras maneiras ao longo de sua produção. Ainda que existam muitas diferenças ao longo do desenvolvimento da mística judaica para *unde malum*, tomamos a seguinte proposição de Scholem – sobretudo seu trecho final, em destaque – a qual realça o viés idolátrico, que vemos como um denominador comum.

[...] Assim gradualmente se desenvolveu a doutrina que *via a fonte do mal no crescimento superabundante do poder do julgamento [din]*, que se tornou possível pela substantificação e pela separação da qualidade do julgamento de sua união usual com a qualidade da bondade amorosa [*chessed*]. O puro julgamento, sem a têmpera de outra mistura mitigante, produziu a partir do interior de si mesmo o *sitra achra* ('o outro lado'), assim como um vaso que é preenchido até transbordar no chão o líquido supérfluo. Esse *sitra achra*, o domínio das emanções negras e dos poderes demoníacos, doravante não é mais uma parte orgânica do Mundo do Sagrado e da *Sefirot*. Embora tenha emergido a partir de um dos atributos de Deus, não pode ser parte essencial Dele. [Bem anterior]. [...]. Também no *Zohar* fica implícito que o mal no universo se originou dos restos dos mundos que foram destruídos [Edom]. O poder do mal é comparado à casca (*klipá*) da árvore da emanção, [...]. Alguns cabalistas chamaram a totalidade da emanção da esquerda de "árvore externa" [...]. Outra associação, encontrada entre os cabalistas de Girona e depois também no *Zohar*, é com 'o mistério da Árvore do Conhecimento'. A Árvore da Vida e a Árvore do Conhecimento estavam unidas em perfeita harmonia até que veio Adão e as separou, dando assim substância ao mal, que vinha sendo contido no interior da Árvore do conhecimento do Bem e do Mal e foi materializado no instinto maligno (*yetser ha'rá*) [má inclinação]. Foi, portanto Adão quem ativou o mal potencial oculto no interior da Árvore do Conhecimento ao separar duas árvores e também separar a Árvore do Conhecimento de seu fruto, que foi assim arrancado de sua origem. *Esse acontecimento é chamado metaforicamente de 'corte dos brotos' (kitsuts ha'netiot) e é o arquétipo de todos os grandes pecados mencionados na Bíblia, cujo denominador como era a introdução da divisão no interior da unidade divina.*⁵⁴

Desligamento ou divisão dos mundos, a qual gera uma catástrofe, impossível de Deus resolvê-la autonomamente, correspondente, no plano teocosmogônico, a *Schevirat ha'Keilim*, a *Ruptura dos Vasos*. Esta ocorre pelo excesso de *Julgamento*, pela atuação das forças regressivas, pelo fechamento excessivo, pela totalização. A expulsão dessas forças, ainda que parcial, é chamada de *Schevirat ha'Keilim*, mas ganha, partindo do *Zohar*, o significado da Morte dos Reis Primordiais.

⁵³ Scholem, *Cabala*, pp. 207-208.

⁵⁴ Scholem, *Cabala*, pp. 158-159, grifos e acréscimos nossos.

Na realidade, o que levou ao rompimento dos vasos foi a necessidade de purificar elementos das *Sefirot* pela eliminação das *Klipot* [cascas, forças do mal], a fim de dar uma existência real e identidade separada ao poder do mal. O Zohar, como vimos, já define o mal como subproduto do processo vital das *Sefirot* e, mais particularmente, da *Sefirá* do Julgamento estrito [*Din* ou *Guevurá*]. De acordo com Lúria, esses produtos residuais encontravam-se originalmente misturados à substância pura do *Din* (Julgamento), e foi só depois da ruptura dos vasos e do subsequente processo de seleção que o mal e as forças demoníacas assumiram existência real e separada num reino próprio. Não foi dos fragmentos dos vasos quebrados, “mas da escória dos reis primordiais” que o domínio da *Klipá* surgiu.⁵⁵

No texto veterotestamentário, os Reis Primordiais são aqueles que reinaram antes que Israel tivesse um Rei, ou seja, da Casa de Esaú, conforme Gênesis 36. Somos da opinião de que este trecho deve ser emparelhado a outros, nos quais há a manifestação da excessividade de libido objetal, manifestada de forma “egoísta” e autocentrada. O trecho que antecede o episódio do *Dilúvio* nos parece elucidativo.

E foi quando começou o homem a multiplicar-se sobre a face da terra, e nasceram filhas a eles. E viram os filhos dos senhores que as filhas do homem eram formosas, e tomaram para si mulheres de todas as que escolheram. E disse o Eterno: “Não lutará comigo o Meu espírito, por causa do homem para sempre, porque também é carne, e serão seus dias cento e vinte anos.” Os gigantes estavam na terra naqueles dias, e também depois, quando conheceram estes filhos dos senhores as filhas do homem, e lhe deram filhos; estes foram os valentes que sempre houve, varões de renome. E o Eterno viu que era grande a maldade do homem na terra, que todo impulso dos pensamentos do seu coração era exclusivamente mau todo dia. E arrependeu-se o Eterno de ter feito o homem na terra, e pesou-lhe em seu coração. E disse o Eterno: “Farei desaparecer o homem que criei de sobre a face da terra, desde o homem até o quadrupede, até o réptil e até as aves dos céus; porque Me arrependi de os haver feito.” E Noé achou graça aos olhos do Eterno.⁵⁶

A narrativa do Gênesis, e não só a dele, aponta, nesse sentido, para um processo no qual são separadas, progressivamente, numa tentativa incompleta de supressão, as forças excessivamente regressivas: a força do *Din*, não mitigado pela misericórdia, *Chessed*, portanto, em *desligamento*. O que pretendemos é equiparar essas forças às *pulsões de morte* e suas implicações. Ero Rechartt nos alerta:

A libido não ligada e sem finalidade é perturbadora. As relações quantitativas, fator tempo ou ritmo, são, por isso, significativos. Quando a qualidade de libido mal ligada ultrapassa a capacidade que cada indivíduo tem de a ela se acomodar num determinado momento, em virtude, por exemplo, de um aumento brutal, isto será vivido como uma perturbação. Isto intensifica muito diversos casos de pulsão de morte. Quanto mais o caos e a impotência são ameaçadores, mais estes derivados correm o risco de serem graves.⁵⁷

Perspectiva análoga parece ter feito eco indelével na tradição judaica, sobretudo na mística. A partir de Moshe Cordovero – mestre de Lúria em Safed –, ganha peso a doutrina da semelhança de forma, a qual é positivada na pequenina *Tamareira de Dévora*. Cordovero, postula sérias advertências quanto ao controle da libido, seu direcionamento e suas consequências.

⁵⁵ Scholem, *As grandes correntes da mística judaica*, p. 299.

⁵⁶ *Genesis 6:1-8 In: Torá*, pp. 14-15.

⁵⁷ Rechartt, *Os destinos da pulsão de morte*, p. 45.

Outro cuidado deve-se ter com o “Sinal do Pacto Sagrado”, pois *lessod* também corresponde ao “Sinal do Pacto do Arco-Íris”, e o arco se encontra em cima senão para enviar flechas ao atributo de *Malchut*, o objetivo da flecha. Isso significa guardar a gota seminal, que é lançada como uma flecha, “para produzir ramos e dar frutos” (Ezequiel, 17:8). Assim como o arco superior jamais é direcionado senão para seu objetivo, conforme citado, assim também o homem não deve direcionar o arco e provocar a ereção de forma alguma, a não ser visando o objetivo adequado, que é sua mulher em estado de pureza, na ocasião do acasalamento, e somente nesta circunstância, para não causar um dano nesse atributo, deus nos livre.⁵⁸

O investimento libidinal sexual, o desejo, é tratado com suma importância tanto na religião quanto na mística judaica. O trecho de Cordovero é extremamente claro, o atributo, a *Sefirá*, em jogo é *Malchut*, o arquétipo místico da comunidade de Israel, ou a *Schechiná* – a presença divina, que pode ser lida como a porta de entrada para mistério, à alteridade, à santidade: como *olhar*.

Esse processo disjuntivo, objetual e em desligamento, até mesmo alienante – em seu sentido forte –, é a característica lógica de todos os grandes pecados: separar aquilo que deveria estar unido, ou, ainda, tomar a parte pelo todo, o “Corte dos Brotos”.⁵⁹ É a obliteração da alteridade a condição necessária para a idolatria, na forma como entendemos ser apresentada por Ricardo Timm de Souza.⁶⁰ Neste momento, nos atemos à perspectiva cabalista, que apresenta a concorrência entre o fechamento, a *klipá*, e a santidade. Destarte, a Criatura atua no mundo numa relação especular na qual pode reforçar e enfraquecer em múltiplas formas relacionais, entre as *pulsões de vida* e as *pulsões de morte*, entre *Chessed* e *Din*. A exacerbação do *Din*, é causa do fechamento pelo qual se alimenta o outro lado [*sitra achra*], e conseqüentemente, da alienação: da obliteração da alteridade. A queda, o exílio da *Schechiná*, a Ruptura dos Vasos são parte de uma série de camadas correspondentes desse processo.

5. Crítica à violência como interface entre a Cabala e a Filosofia da Alteridade

Parece importante destacar que ainda no âmbito da narrativa veterotestamentária, nos episódios em questão, participam pessoas de “grande estatura, senhores, valentes varões”, os quais expressam, a nosso ver, tanto a dimensão narcísica patológica quanto a prevalência do *Din*, encetando “o mal”. O que cabe à Criatura *constrita*,⁶¹ dentro do escopo da mística de Safed, é a continuidade desse processo ao qual o Criador não consegue dar prosseguimento à reparação, ao *Tikun*, pelos seus próprios esforços. Scholem apresenta sinteticamente esse processo a partir da primeira configuração, já pela atuação de forças de egressão e regressão simultâneas, em *Adam Kadmon*, o Homem Primordial, da luz divina.

⁵⁸ Cordovero, *Tamareira de Devorá*, p. 73.

⁵⁹ Scholem, *Cabala*, p. 160.

⁶⁰ Souza, Crítica da razão idólatrica.

⁶¹ *Temimuth* qualidade de Jacó.

As primeiras luzes que apareceram dentro do Homem Primordial eram tão sutis e espirituais que dificilmente podiam ser descritas como vasos. Até mesmo as luzes que irromperam de seus ouvidos, nariz e boca coalesceram numa totalidade que ainda não conhecia diferenciação entre as *Sefirot*, como vasos distintos requereriam. As luzes diretas e refletidas eram perfeitamente equilibradas. As luzes que irrompiam dos olhos do Homem Primordial, porém, emanavam numa separação atomizada ou “punctiforme” e consequentemente tinham de ser captadas e preservadas em bacias especiais, ou vasos, que consistiam em luzes mais intensas e mais resistentes. Supunha-se que esses vasos desempenhavam uma dupla função. Por um lado, destinavam-se a proporcionar uma casca ou roupagem para a divina essência que encerravam, segundo o princípio cabalístico de que nenhuma realidade pode subsistir como se fosse “desnuda”: o que não tem roupagem não pode tornar-se manifesto. Por outro lado, os vasos serviam também para expurgar as “insuportáveis” luzes do Severo Julgamento, alijando a escória e o refugio que elas continham. Esse refugio tinha que ser precipitado e depois eliminado da esfera da divina emanção.

Quando estas luzes finalmente emanaram, seu impacto mostrou ser excessivo para seus vasos, que não conseguiram contê-las e rebentaram. A maior parte da luz liberada subiu de novo para a suprema fonte, mas algumas centelhas (segundo Luria, duzentas e oitenta e oito) permaneceram presas aos fragmentos dos vasos despedaçados. Junto com as centelhas da divina luz que “aderia” a elas, esses fragmentos “caíram” no espaço primordial. Ali produziram, no devido curso, as forças da *klipá* [literalmente concha ou casca], que na terminologia cabalista são conhecidas como “o outro lado” [*sitra achra*]. Luria descobriu uma alusão à sua doutrina da quebra dos vãos na interpretação que o Zohar faz de Gênesis 36,31: “e estes são os reis que reinaram na terra de Edom, antes que os filhos de Israel tivessem rei”. Os sete reis de Edom significam as forças do Severo Julgamento não mitigado pela Misericórdia, eles “morreram” porque o mundo só é mantido mediante o equilíbrio e harmonia destes dois princípios. Esses “reis”, isto é, as estruturas das forças do *din* não mitigadas, são idênticas, de acordo com o Zohar, com os mundos primordiais que, um antigo *midrash*, foram criados e destruídos antes da criação de nosso cosmo presente. A morte dos reis de Edom, isto é, da esfera do *din* não mitigada, precedeu assim o estabelecimento de um cosmo equilibrado e harmonioso, chamado o reino do “Patriarca Israel” – não, a bem dizer, o Jacó físico, mas seu arquétipo espiritual e celestial.⁶²

Podemos pensar que a tradição nos dá elementos, um índice, no sentido de indiciário, destes riscos, pois o caminho para o mistério se faz, também, no conhecimento do mal, do fechamento excludente, das *cascas*, das *klipot*⁶³ – principalmente de seus ardis⁶⁴ e nas formas de se esquivar deles – o que nos parece ser um dos constitutivos estruturantes da tradição judaica. *Israel* só pode existir quando finda a dinastia dos reis de *Edom*, dos descendentes de *Esaú* – entre os quais *Amalek* designa o máximo fechamento excludente, a totalização, numa linguagem levinasiana –, o arquétipo místico das *Klipot*, das cascas que envolvem a essência íntegra de *Jacó*. *Israel*, que se prepara a caminho da *Alteridade Radical*, que é recebida no Sinai, é fruto da *circuncisão que expõe Jacó; extirpando Esaú, a casca, o prepúcio*. Derrida, ao se despedir de Levinas, adverte que:

Para definir a retidão, Emmanuel Levinas disse da consciência, no texto do *Tratado do Shabat*, que é “a urgência de uma destinação, que conduz ao outro, e não a um eterno retorno sobre si” ou também inocência sem ingenuidade, uma retidão sem necessidade, retidão absoluta que é assim mesmo crítica absoluta de si, que leu nos olhos daquele que é o término da

⁶² Scholem, *Sabatai Tzvi*, pp. 33-35.

⁶³ O fechamento excludente, que resulta a queda, a formação das *klipot*, o *sitra achra* ou a *má inclinação*, decorre da exacerbação da qualidade do juízo severo (*Din*).

⁶⁴ Souza, O nervo exposto.

mesma e cujo olhar me põe em questão. Movimento para o outro que não torna a seu ponto de origem como retorna à diversão incapaz de transcendência. Movimento para além da preocupação e mais forte que a morte. Retidão se chama *Temimouth* [sic], essência de Jacó.⁶⁵

Dessa forma a presença, a Schechiná⁶⁶ – ou o *olhar* para Levinas –, uma vez não tomada de forma idolátrica, põe em xeque o ensimesmamento do Eu, trauma que desestabiliza, num efeito anarquizante, o repouso da consciência sobre si mesma – a nostalgia, ou princípio obscuro, para usar de uma formulação de Friedrich Schelling –, que intima o Eu a efetuar seu *Tzimtzum particular*, sua restrição, sua constrição, que “[...] não se resume a esse movimento negativo. O questionamento de si é precisamente o acolher do absolutamente outro”.⁶⁷ Esse acolhimento do Outro também é responsabilidade e solidariedade, como quando as 600.000 almas presentes ao pé do Sinai, na teofania e na presença da *Schechiná*, quando tornaram-se “responsáveis uns pelos outros”,⁶⁸ responsabilidade “[...] como se todo o edifício da criação assentasse nas minhas costas”.⁶⁹

Podemos afirmar que ressoa em Jacó, em sua passagem para Israel, este eco primordial, que ele realiza seu *Tzimtzum* individual. É nesse sentido que podemos perceber o *Tzimtzum* como um trauma anarquizante, bem como uma diminuição do Ser e uma abertura ao outro que o Ser. Levinas é bastante claro:

Não respondemos nós na presença de Outrem a uma ordem onde o significado permanece perturbação irremissível, passado absolutamente volvido? [...]. O rosto está no vestígio do Ausente absolutamente volvido, absolutamente passado, retirado naquilo que Paul Valérie chama de “profundo outrora, outrora nunca bastante” e que nenhuma introspecção conseguirá descobrir em Si.

⁶⁵ Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas*, pp. 12-13, tradução nossa.

⁶⁶ Dentro do escopo do *Zohar*, Scholem define a *Shechiná* como “a presença e a imanência de Deus no todo da criação. É o ponto onde o homem, ao atingir o mais profundo entendimento de seu próprio eu, torna-se cômico da presença de Deus. E só a partir desse ponto, encontrando por assim dizer à porta do Reino Divino, ele progride para as regiões mais profundas do Divino, para Seu ‘Tu’ e ‘Ele’ e para as profundezas do Nada”. Scholem, *As Grandes Correntes da Mística Judaica*, p. 242).

⁶⁷ Levinas, *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*, p. 237.

⁶⁸ Formulação advinda do *Talmud*, que aparece em dois tratados *San’hedrín* (fólio 27b) e *Shavuot* (fólio 39a). Na versão brasileira do *San’hedrín*, utiliza-se a seguinte tradução de todo o trecho: “[A *Guemará* responde]: Lá [o versículo se refere a] quando os [os] filhos preservam a prática [pecaminosa] de seus pais. – Conforme foi ensinado [em uma *Beraíta*]: – [Consta nos Escritos Sagrados]: ‘E também pelos pecados de seus pais, com eles perecerão’. – [Isso refere-se a] quando eles preservam as práticas [pecaminosas] de seus pais. [A *Beraíta* mostra agora que uma explicação alternativa é insustentável]: – Você diz que se refere à quando eles preservam [as práticas pecaminosas de seus pais] – ou talvez que se refere [até] a quando eles não [as] preservam? [A *Beraíta* responde]: Ao constar [nos Escritos Sagrados]: ‘Cada homem deverá ser morto por causa de seu próprio pecado’ [entendamos que se refere a quem não preserva as práticas pecaminosas de seus pais. Mas então a que se referem as palavras: ‘E também pelos pecados de seus pais, com eles perecerão’]? – A quando eles preservam as práticas [pecaminosas] de seus pais’.

[A *Guemará*] questiona:] – Mas não é que [a pessoa pode ser morta pelos pecados de outra]? – Afinal, está escrito: ‘E o homem [tropeará] por causa no seu irmão’, [e isso pode ser interpretado como] – ‘E o homem [tropeará] por causa dos pecados de seu irmão’ ensinando que todos [os judeus] são avalistas um do outro!’ [grifo meu] (adaptado de: *Massechet San’hedrín* – VI, 2017, pp. 327-329).

O trecho respectivo no Tratado *Shavuot*: “Gemara pergunta: E com relação a todas as outras transgressões na *Torá*, a punição não é exigida do mundo inteiro? Mas não está escrito: ‘E tropeçarão uns nos outros’ (Levítico 26:37)? Este versículo é homileticamente interpretado como significando que eles tropeçarão espiritualmente, um devido à iniquidade do outro, o que ensina que todo o povo judeu é considerado fiador um do outro. Aparentemente, qualquer transgressão torna o mundo inteiro passível de punição.” [tradução nossa] (Talmud William Davidson Edition – English).

⁶⁹ Levinas, *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*, p. 237.

Complementando, adiante, que o *rosto*, o *olhar* é

[...] precisamente a única abertura onde o significado do Transcendente não anula a transcendência para fazer *ordem* imanente, mas onde, pelo contrário, a transcendência se mantém como transcendência sempre voltada para o transcendente.⁷⁰

Esse convite, esse acolhimento, intima a participar da obra da criação, o que na *Cabala Luriana* é visto, inclusive, como a *obra humana* de "entronizar definitivamente o Criador",⁷¹ de, por assim dizer, criar Deus; ou de realizar o *Tikun*: tarefa que solicita a imensa responsabilidade atribuída àqueles que estavam no pé do Sinai.⁷² Um convite à participação na obra da criação; intimação a uma intimidade responsiva, que ocorre a partir da manifestação, da presença, da violência do Rosto. Uma pedagogia do infinito, traumatismo que intima a enfrentar os meandros do mistério.

Considerações finais

O verdadeiramente humano que desponta da concorrência entre abertura e fechamento, pulsão de vida e de morte, *Chessed e Din*, transcendência e imanência, resulta do movimento da respiração da criação, o qual o conforma. Ricardo Timm de Souza nos avisa que "Contra a *Arché* ontológica da neutralidade do ser, estabelece-se pela presença do Outro uma *An-archia* traumática, a indefinição de um espaço possível, a possibilidade de inauguração de uma história ética".⁷³ De uma subjetividade constricta, *temimuth*, que advém de um trauma, de uma exposição a uma exterioridade que indicia uma alteridade, indicia a presença de uma ausência que é *desestabilizadora*, leia-se *anarquizante*; das possibilidades de abertura e fechamento frente ao Outro, ou, o que dá no mesmo – como nos traz Rosenzweig – do tempo. Timm de Souza remata: "O espaço da presença do Outro é a absoluta urgência, a não-postergabilidade da resposta ética".⁷⁴ Resposta que supõe uma subjetividade que emerge elaborando seu narcisismo, da fundação do Eu que reverbera, ou refrata, aquele eco primordial do *Tzimtzum*, acolhimento e hospitalidade, exposição, frente ao fechamento excludente, egóico, narcisista, a totalização, a circunscrição fascista.

A redenção, o *Tikun*, dentro dessa perspectiva, é um processo de permanente *despertar*.⁷⁵ Um *despertar* frente ao *mal de ser*, de ser apenas, frente ao egoísmo, ao narcisismo, à idolatria e à perversão. Um longo caminho de retorno,

⁷⁰ Levinas, Descobrimos a existência com Husserl e Heidegger, p. 240.

⁷¹ Scholem, As grandes correntes da mística judaica, p. 306.

⁷² "O rabi Akiva reconhecia aqui que o sentido de seu argumento consiste, precisamente, em não compreender a feitiçaria como uma perversão pagã. É uma perversão do próprio povo santo. A feitiçaria não vem de más influências, ela é o descomedimento do próprio saber, para além daquilo que se pode apoiar no verdadeiro, a ilusão que resulta do verdadeiro insuportável e que tenta do próprio fundo do verdadeiro; perversão judia, quer dizer, perversão de todos aqueles que podem se elevar ao verdadeiro, *de todos aqueles que se reúnem ao pé do Sinai*". [grifo meu] (Levinas, *Do sagrado ao santo*, p. 105).

⁷³ Souza, Totalidade e desagregação, p. 188.

⁷⁴ Souza, Totalidade e desagregação, p. 188.

⁷⁵ Levinas, *Do sagrado ao santo*.

de *Teshuvá*,⁷⁶ ao qual a tradição judaica, em especial, a Cabala, não cessou de alertar para seus percalços, dos seus perigos, sobre os ardis à queda no mundo do mero existir, do mero há (*il y a*).⁷⁷

A crítica ao mero existir, uma crítica à violência, da *passagem*, do *despertar* – análoga a Jacó quando vem a ser Israel, ou mesmo a que se conclui, ainda que parcialmente, ao pé do Sinai – é iluminada ao expor seus fundamentos místicos, quando explicitada a tradição que lhe subjaz, os quais foram reconhecidos por Levinas. Assim, ao mesmo tempo, o texto levinasiano pode ser visto como uma nova camada de comentários à “tradição dos oprimidos”.

A passagem ao existente – ao *Eu* constrito e responsivo à alteridade, ou seja, aquele que, numa linguagem cabalista, efetuou seu *Tzimtzum* individual – a qual é tão cara e explícita na obra de juventude de Levinas,⁷⁸ parece ser uma amálgama comum entre as tradições que ora comentamos e perpassa, como um tênue fio condutor, a obra do pensador lituano. Passagem que possibilita pensar criticamente o agir eticamente orientado, um agir afetado, traumatizado pelo infinito, pelo *Ein-Sof*: um *Eu* reincidentemente anarquizado e, portanto, responsivo à Alteridade Radical. Abertura, ou não totalização: a possibilidade da diferença, a qual rompe com a reincidência, seja da *queda*, seja do fundamento fascista.

Se acreditamos que tradição judaica é aquele “[...] índice secreto que impele a redenção [...]”, ela é “tanto uma pedagogia terapêutica quanto uma terapêutica pedagógica”, na feliz construção de Ricardo Timm de Souza. Tradição de como “[...] puxar os freios de emergência [...]”, à qual se referia Benjamin em sua alegoria. É uma interrupção, uma hesitação, como condição para o ainda-não, para a Alteridade, na esperança de êxito frente à barbárie, da desautomatização da autopreservação, da ruptura com o *conatus essendi*. Processo que podemos entender como o fundamento sem fundo do agir ético, como pedagogia do infinito. O propriamente humano tem no *trauma/thauma* o seu esteio; na Alteridade, enquanto simultâneas presença e ausência paradoxalmente necessárias, em sua recorrente aproximação pedagógica.

⁷⁶ “‘Arrependimento’ em hebraico não é *teshuvá*, mas *charatá*. Não apenas estes termos não são sinônimos, como são opostos. *Charatá* implica remorso ou um sentimento de culpa pelo passado e uma intenção de comportar-se de maneira completamente nova no futuro. A pessoa decide tornar-se “um novo homem”. Porém *teshuvá* significa “retornar” ao antigo, à natureza original da pessoa. Sublinhando o conceito de *teshuvá* está o fato de que o judeu, na essência, é bom. Desejos ou tentações podem desviá-lo temporariamente de ser ele mesmo, de ser verdadeiro à sua essência. Contudo, o mal que ele faz não é parte, nem afeta, sua verdadeira natureza. *Teshuvá* é um retorno a si mesmo. Enquanto o arrependimento envolve descartar o passado e começar de novo, *teshuvá* significa voltar às raízes em D’us e expô-las como o verdadeiro caráter da pessoa. Por esse motivo, embora o justo não tenha necessidade de se arrepender, e o perverso possa ser incapaz disso, ambos podem fazer *teshuvá*. Os justos, mesmo que jamais tenham pecado, precisam constantemente se esforçar para retornar ao seu íntimo. E os perversos, por mais distante que estejam de D’us, sempre podem retornar, pois *teshuvá* não envolve criar nada de novo, apenas redescobrir o bem que sempre esteve dentro deles.” Chabad. *Teshuvá, Tefilá e Tsedacá*.

⁷⁷ Conceito importante na filosofia levinasiana. Grégori Laitano expõe: “[...] na invencível persistência na própria essência, cuja face negativa, como vimos, consistiria nesta característica de refutar toda negatividade, seja no tocante ao espírito com a relatividade de toda negação, seja para o homem com a insignificância de sua própria morte no âmbito do ser. Desse modo, todo intervalo do nada que deveria repelir o ser ou interromper o seu exercício, é por ele mesmo preenchido (dimensão do *il y a*)”. (Laitano, *A realidade como temporalidade*, p. 37).

⁷⁸ Levinas, Da existência ao existente.

Referências

- ADORNO, Theodor. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. São Paulo: Ática, 1998.
- AGUIAR, Airan Milititsky. Do En Sof às essências: o próprio e o alheio: aproximações entre a cabala e a fenomenologia. In: SILVA, Claudinei Aparecido Freitas da (org.). *Fenomenologia no cerrado*. Toledo: Instituto Quero Saber, 2023. pp. 161-173.
- AGUIAR, Airan Milititsky. Edom ou a incidência insistente: Amalek e o fascismo. In: PIROLA, Emerson dos Santos; SILVEIRA, Felipe Fortes; REIS, Gabriel; MOURA, Mabi Oliveira de (orgs.). *Filosofia contemporânea II*. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2022. pp. 167-188.
- AGUIAR, Airan Milititsky. Luria e Benjamin: messianismo e o horizonte da integralidade. In: SANTOS, Bettina Steren dos; PONTEL, Evandro; TAUCHEN, Jair (orgs.). *Aurora do cinquentenário filosófico do PPG Filosofia – PUCRS*. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2023. pp. 39-55.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- CASTRO, Fabio Caprio Leite de. Mais além da essência – ἐπέκεινα τῆς οὐσίας: da tradição platônica à ética da alteridade em Levinas. In: RODRIGUES, Tiago dos Santos (org.). *Autrement qu'Être 50 anos*. Belo Horizonte: Cebel, 2025.
- CORDOVERO, Moshe. *Tamareira de Devorá*. São Paulo: Sêfer, 2004.
- DERRIDA, Jacques. *Adiós a Emmanuel Lévinas*. Madrid: Trotta, 1998. pp. 12-13.
- FREUD, Sigmund. *A história do movimento psicanalítico, artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 4.
- GREEN, André. *Narcisismo de vida, narcisismo de morte*. São Paulo: Escuta, 1988.
- GUADAGNIN, Renata. *Alteridade do não-idêntico: um diálogo entre Adorno e Levinas para uma crítica da violência*. 2020. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020.
- IDEL, Moshe. As interpretações mágica e neoplatônica da cabala no período renascentista. In: IDEL, Moshe et al. *Cabala, cabalismo e cabalistas*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- LAITANO, Grégori Elias. *A realidade como temporalidade: ética e estética desde Autrement qu'Être ou au-delà de l'essence de E. Levinas*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2020.
- LEVINAS, Emmanuel. "A imagen de Dios" según Rabí Jaim de Volozin. In: LEVINAS, Emmanuel. *Más allá del versículo: lecturas y discursos talmúdicos*. Buenos Aires: Lilmod, 2006.
- LEVINAS, Emmanuel. A consciência não intencional. In: LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- LEVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Campinas: Papirus, 1998.
- LEVINAS, Emmanuel. *Descobrimos a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. *Difícil libertad*. Buenos Aires: Lilmod, 2004.

LEVINAS, Emmanuel. *Do sagrado ao santo*: cinco novas interpretações talmúdicas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

LEVINAS, Emmanuel. *Más allá del versículo*: lecturas y discursos talmúdicos. Buenos Aires: Lilmod, 2006.

RECHARDT, Ero. Os destinos da pulsão de morte. In: GREEN, André et al. *A pulsão de morte*. São Paulo: Escuta, 1988.

SABAN, Mario Javier. *El misterio de la creación y el Árbol de la Vida en la mística judía*: una interpretación del Maasé Bereshit. 2012. Tese (Doutorado) – Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, 2012.

SCHOLEM, Gershom. *A cabala e seu simbolismo*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

SCHOLEM, Gershom. *Cabala*. São Paulo: Veneta, 2021.

SCHOLEM, Gershom. *Conceptos básicos del judaísmo*: Dios, creación, revelación, tradición de salvación. Madrid: Trotta, 2008.

SCHOLEM, Gershom. Isaac Luria e a sua escola. In: SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

SCHOLEM, Gershom. La confrontación entre el Dios bíblico y el Dios de Plotino en la antigua cabala. In: SCHOLEM, Gershom. *Conceptos básicos del judaísmo*: Dios, creación, revelación, tradición de salvación. Madrid: Trotta, 2008.

SCHOLEM, Gershom. O Zohar: o livro e seu autor. In: SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995. pp. 173-228.

SCHOLEM, Gershom. *Sabatai Tzvi*: o messias místico. São Paulo: Perspectiva, 1995. v. 1.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da razão idolátrica*: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência. Porto Alegre: Zouk, 2020.

SOUZA, Ricardo Timm de. O nervo exposto – por uma crítica da razão ardilosa desde a racionalidade ética. In: SOUZA, Ricardo Timm de. *O nervo exposto*: e outros textos de filosofia, crise e crítica. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2024.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história*: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

SOUZA, Ricardo Timm de. Traumatismo e infinito. In: SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade e desagregação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

TORÁ: *a lei de Moisés*. São Paulo: Sêfer, 2001.

אתה כל שנאמר אכר
אבי וירד מער מחוצה שם
במתי מעט ויהי שם לני
נחל עצום ורחב



מצניסיה אונס על פי דם
וירד שם מלמד שם אור

DOSSIÊ ESPECIAL

IMAGINED JUDAISM AND THE POLITICAL
MORALIZATION OF THE WEST: PHILOSEMITISM
IN JAVIER MILEI'S DISCOURSE*JUDAÍSMO IMAGINADO Y LA MORALIZACIÓN POLÍTICA DE OCCIDENTE: EL FILOSEMITISMO EN EL
DISCURSO DE JAVIER MILEI**JUDAÍSMO IMAGINADO E A MORALIZAÇÃO POLÍTICA DO OCIDENTE: O FILOSSEMITISMO NO
DISCURSO DE JAVIER MILEI*Ignacio Rullansky  

Universidad Torcuato Di Tella, Buenos Aires, Argentina

Elena Cuomo  

Universidad Torcuato Di Tella, Buenos Aires, Argentina

Submetido em: 10/12/2025

Aceito em: 13/06/2026

Publicado em: 22/06/2026

Como citar: RULLANSKY, Ignacio; CUOMO, Elena. Imagined Judaism and the Political Moralization of the West: Philosemitism in Javier Milei's Discourse. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 7, n. 1, p. e63405, jan./jun. 2026.

DOI: [10.53981/destrocos.v7i1.63405](https://doi.org/10.53981/destrocos.v7i1.63405)Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Ignacio Rullansky is an Associate Professor in International Relations and Political Science at Universidad Torcuato Di Tella. Ph.D. in Social Sciences (Universidad de Buenos Aires), MA in International Affairs (The New School), MA in Political Science (Universidad Nacional de San Martín).

Elena Cuomo holds a B.A. in Political Science from Torcuato Di Tella University and is currently pursuing an M.A. in Political Sociology at the National University of San Martín. Her research focuses on antisemitism denial, philosemitism, and alloosemitism within the contemporary far right.

Author Contributions (CRediT):

I.R.: Conceptualization, Data Curation, Formal Analysis, Investigation, Methodology, Project Administration, Supervision, Writing (Original Draft, and Review).

E.C.: Conceptualization, Data Curation, Formal Analysis, Investigation, Methodology, Writing (Original Draft, and Review).

Abstract

This article examines how Argentine president Javier Milei reconfigures Judaism, Moses, and the State of Israel into a symbolic repertoire through which he moralizes the West and legitimizes his political project. Drawing on a full corpus of presidential speeches (2023–2025), and using a qualitative design that combines directed content analysis with grounded theory, the study reconstructs the emergent categories that organize Milei's discourse: imagined Judaism, the Moses cluster, and Israel as civilizational exemplum. Contrary to European and Brazilian cases in which right-wing philosemitism subordinates Judaism to Christian conservative identity, Milei inverts this relation. His discourse elevates Judaism to the status of civilizational origin and moral template, transforming biblical motifs into a political rationality that sanctifies free-market capitalism, frames Israel as the distilled West, and positions Argentina as a redeemed disciple within a global struggle between good and evil. By analyzing these symbolic operations through the lenses of philosemitism, performativity, and governmentality, the article shows how Jewish otherness is preserved and mobilized as a source of moral authority. The findings illuminate the distinctive workings of philosemitic imaginaries within the contemporary global right and contribute to broader debates on moralized geopolitics.

Keywords

Philosemitism; Javier Milei; Judaism; far-right populism; Argentina.

Resumen

Este artículo examina cómo el presidente argentino Javier Milei reconfigura el judaísmo, Moisés y el Estado de Israel en un repertorio simbólico a través del cual moraliza a Occidente y legitima su proyecto político. A partir de un corpus completo de discursos presidenciales (2023–2025) y mediante un diseño cualitativo que combina análisis de contenido dirigido con teoría fundamentada, el estudio reconstruye las categorías emergentes que organizan el discurso de Milei: judaísmo imaginado, el clúster de Moisés e Israel como *exemplum* civilizatorio. A diferencia de los casos europeos y brasileños en los que el filosemitismo de derecha subordina el judaísmo a una identidad cristiana conservadora, Milei invierte esta relación. Su discurso eleva al judaísmo al estatus de origen civilizatorio y modelo moral, transformando temas bíblicos en una racionalidad política que santifica el capitalismo de libre mercado, presenta a Israel como la destilación de Occidente y posiciona a la Argentina como un discípulo redimido dentro de una lucha global entre el bien y el mal. Al analizar estas operaciones simbólicas desde las perspectivas del filosemitismo, la performatividad y la gubernamentalidad, el artículo muestra cómo la otredad judía es preservada y movilizada como fuente de autoridad moral. Los hallazgos iluminan el funcionamiento distintivo de los imaginarios filosemitas dentro de la derecha global contemporánea y contribuyen a debates más amplios sobre la geopolítica moralizada.

Palabras clave

Filosemitismo; Javier Milei; Judaísmo; populismo de extrema derecha; Argentina.

Resumo

Este artigo examina como o presidente argentino Javier Milei reconfigura o judaísmo, Moisés e o Estado de Israel em um repertório simbólico por meio do qual moraliza o Ocidente e legitima seu projeto político. Com base em um corpus completo de discursos presidenciais (2023–2025) e utilizando um desenho qualitativo que combina análise de conteúdo direcionada com teoria fundamentada, o estudo reconstrói as categorias emergentes que organizam o discurso de Milei: judaísmo imaginado, o cluster de Moisés e Israel como *exemplum* civilizatório. Ao contrário dos casos europeus e brasileiros, nos quais o filosemitismo da direita subordina o judaísmo a uma identidade cristã conservadora, Milei inverte essa relação. Seu discurso eleva o judaísmo ao status de origem civilizatória e modelo moral, transformando motivos bíblicos em uma racionalidade política que santifica o capitalismo de livre mercado, apresenta Israel como a destilação do Ocidente e posiciona a Argentina como um discípulo redimido dentro de uma luta global entre o bem e o mal. Ao analisar essas operações simbólicas pelas lentes do filosemitismo, da performatividade e da governamentalidade, o artigo mostra como a alteridade judaica é preservada e mobilizada como fonte de autoridade moral. Os achados iluminam o funcionamento distintivo dos imaginários filosemitas dentro da direita global contemporânea e contribuem para debates mais amplos sobre geopolítica moralizada.

Palavras-chave

Filosemitismo; Javier Milei, Judaísmo; populismo de extrema-direita; Argentina.

Introduction

In Latin America's emerging far right, Israel and "the Jewish" have become privileged moral and geopolitical signifiers. Studies on Brazil have shown how Bolsonarism fused Christian conservatism, nationalism, and philosemitism, turning Israel into a moral emblem of civilization and resilience.¹ In Argentina, similar processes accompany the ascent of Javier Milei, whose appropriation of Jewish symbols—ritual, biblical, and political—reconfigures the relationship between religion, economy, and national destiny, while diverging significantly from the Brazilian case.

While Gherman & Klein have described the Brazilian New Right's use of an "imagined Judaism" subordinated to conservative Christian identity, Milei's discourse deploys a distinct symbolic operation.² Rather than integrating Judaism into a Christian moral universe, he constructs it as a civilizational foundation and moral template. This elevation involves not only a selective abstraction of Jewish tradition but also a process of symbolic intensification that borders on what Rullansky has described as grotesque Judaism: an aesthetic and moral hyperbolization in which Judaic motifs are amplified, purified, and stylized into exemplary forms.³ Integrating these insights, the article examines how Milei assembles an imagined Judaism that functions simultaneously as a reservoir of virtue, a script for conduct, and a technology of government within a moralized vision of the West.

Moreover, existing analyses of Milei's philosemitism and pro-Israel stance have mostly examined his foreign policy alignment or ideological affinities with the Israeli right.⁴ These approaches have described Milei's gestures—his visit to the Western Wall, his statements on moving the Argentine embassy to Jerusalem, or his admiration for Netanyahu—as indicators of diplomatic proximity and civilizational identification.

Alongside this geopolitical strand, a growing body of literature has explored Milei's appropriation of Jewish symbols and narratives within Argentina's domestic arena. A recent array of publications have brought together interrogations on the political, ethical, and theological implications of Milei's turn toward Judaism. For instance, Lewin denounces the "cosmetic faith"⁵ that instrumentalizes Jewish identity for political legitimation, while Marcoff and Naidorf & Naidorf emphasize the ethical dissonance between Milei's libertarianism and the collective morality of the Torah.⁶ Moreover, Sperling and Romano question the theological coherence and affective sincerity of his conversion narrative.⁷ For their part, Rolandi & Rullansky

¹ Burity, *The Brazilian conservative wave, the Bolsonaro administration, and religious actors*; Bonfim, *O espírito santo e o "rei do fim do mundo"*; Ehrlich, *Judeus contra Bolsonaro*; Gherman; Klein, *Aquela Noite*; Gherman, *O não judeu judeu*.

² Gherman; Klein, *Entre "conversos" e "desconversos"*; Gherman; Klein, *Aquela Noite*.

³ Rullansky, *El judaísmo grotesco de Milei*.

⁴ Fabani, *Milei, hiperoccidentalismo y quiebre de la política de equidistancia*; Setton, *The State of Israel in the Construction of Argentine Politics through a Prophetic Lens*.

⁵ Lewin, *Con el shofar y la motosierra*, p. 98.

⁶ Marcoff, *Tzedaká*; Naidorf; Naidorf, *La libertad como categoría equivocada*.

⁷ Sperling, *Lo religioso, lo político y lo literario*; Romano, *Milei, el judaísmo y yo*.

show how Milei transforms the private dimension of belief into a performative display of faith in the public sphere.⁸

From a comparative perspective, Ginzberg and Rein situate Milei within a broader transnational phenomenon of right-wing populist leaders—such as Trump and Bolsonaro—who reactivate biblical archetypes not in relation to Jewish communities themselves but as sources of symbolic legitimacy within nationalist imaginaries. Their analysis traces the migration of religious figures like Moses from liberation theology to conservative moralization. Yet, as they note, the Argentine case displays a unique fusion of theological and economic vocabularies, in which Jewish motifs intertwine with market ethics to produce an aura of sanctified rationality.⁹

From this angle, Milei's discourse enacts what Tokatlián calls hyper-Westernism—a moralized and theological re-investment in "the West" as sacred civilization, where Israel becomes its metaphorical Jerusalem and Argentina its newly converted disciple. In this vision, the West is not merely a geopolitical orientation but a moral community of the just, animated by divine election and purified through sacrifice. This political rationality represents a novelty with regards to former right wing and neoliberal political experiences in Argentina, which did not rely on a moralization of economics or a spiritualizing of geopolitical alignments, and that certainly did not invoke Judaism to do so.¹⁰

While these works have illuminated the moral, doctrinal, and communal tensions surrounding Milei's relationship to Judaism, they have rarely examined how this symbolic repertoire gives meaning to his alignment with Israel. This article builds precisely on that gap, analyzing how references to Moses, the Maccabees, and the Torah operate as discursive bridges that link Milei's spiritual self-fashioning with his geopolitical positioning. Through these symbolic mediations, the Jewish tradition becomes the moral grammar that legitimizes Israel as a model of virtue, resilience, and divine election—and, simultaneously, as the spiritual anchor of Argentina's insertion into the West.

From this angle, Milei's discourse enacts what could be called a form of hyper-Westernism: a moralized and theological re-investment in "the West" as sacred civilization, where Israel becomes its metaphorical Jerusalem and Argentina its newly converted disciple. Through this configuration, Milei translates neoliberal values—discipline, sacrifice, merit—into spiritual virtues, turning the language of economics into a catechism of freedom and divine election.

The last two and a half decades saw a rise in the study of the relationship between the far right and philosemitism as a developing phenomena in Europe and, to a lesser extent, in the United States. This scholarship addressed how parties that have historically been antisemitic have progressively embraced a discourse of admiration and even affection toward Jews and Israel. Most scholars interpret this shift as a strategic attempt to take part in democratic elections in spite of their illiberal values: an attempt to both broaden their constituency and gain electoral support.¹¹ Amid growing radicalization against Muslim immigration, Jews and Israel

⁸ Rolandi; Rullansky, *Entre lo público y lo privado*.

⁹ Ginzberg; Rein, *A model to emulate? The figure of Moses in Latin American politics and ethics*.

¹⁰ Tokatlián, *Hiperoccidentalismo, Milei y el interés nacional*.

¹¹ Kahmann, *The most ardent pro-Israel party*; Kahn, *Antisemitism, holocaust denial, and Germany's far right*; Rosenberg, *Taking the "race" out of master race*.

have been increasingly portrayed by far right leaders as a fence or frontier against the Arab and Muslim worlds.¹² This marks a shift from an ethnic and racist discourse toward a religious and cultural nationalist one, in which Jews are temporarily seen as partners in the fight against Islam. However, Jews occupy a precarious position: they are included within the *demos* only as long as they remain useful to this narrative and do not threaten the native culture, yet, this allegedly abandoned hatred does not coo far right intellectuals to preserve antisemitic symbols, imagery and values beneath a philosemitic *façade*¹³.

As Wertheim suggests, the imaginary of the Jew can serve to legitimize values, ideas, and goals precisely by preserving the Jew's otherness. While including the Jew as part of the West, this intact and extraordinary otherness becomes the foundation upon which a corpus of ideas and values is legitimized.¹⁴ This article aims to contribute to the understanding of this complex and transnational trend, seeking to explore how philosemitism can function as a moral disposition that legitimizes geopolitical alignments in Latin America, where sustaining an anti-Muslim rhetoric may neither be a central objective nor serve electoral purposes due to sociodemographic and cultural factors: mainly, because the region is far from being a key receptor of Muslim immigrants and refugees.

While philosemitism may help Milei deflect accusations of Nazism, this political identity is likewise far less central in the Global South than it is in the post-Holocaust Global North. In this same sense, the figure of the Jew imagined by the far right in the Global North differs from the one envisioned within a distinct sociopolitical context such as Argentina, serving a different political purpose. Likewise, the notion of a Western alliance imagined between European and U.S. far-right parties and Israel acquires its own particular characteristics in Milei's discourse. Similarly to what Gherman and Klein identify in the case of the New Right in Brazil, Javier Milei articulates what can be understood as an "imagined Judaism", which includes an "imagined Israel."¹⁵ In his discourse, Jews, embodied in the State of Israel, are cast as a civilizational bulwark against both Islam and the political Left, and are constructed as intrinsically aligned with conservative, right-wing ideology and as carriers of "true" moral values. Yet, unlike in the Brazilian case, Milei's imagined Judaism does not seek to integrate Judaism into a renewed Christian identity. Rather, it positions Judaism as a civilizational precursor, although invoked through the language of "Judeo-Christian values", seeks to reinforce the moral architecture of the West, without granting it a substantive role within Christianity itself.

This article addresses that gap. Rather than asking why Milei aligns with Israel, it asks how he constructs an imagined relationship among Judaism, Israel, and the West—and what this imagination does politically. What kind of Judaism does Milei produce when he speaks of Israel as a beacon of freedom and virtue? How do moral and civilizational codes converge in this construction? And what role does

¹² Kahmann, *The most ardent pro-Israel party*; Rose, *The new philosemitism*; Subotic, *Antisemitism in the global populist international*; Rosenberg, *Taking the "race" out of master race*.

¹³ Rose, *The new philosemitism*; Subotic, *Antisemitism in the global populist international*; Rosenberg, *Taking the "race" out of master race*.

¹⁴ Wertheim, *Introduction: The Jew as Legitimation, Jewish-Gentile Relations Beyond Antisemitism and Philosemitism*.

¹⁵ Gherman; Klein, *Entre "conversos" e "desconversos"*; Gherman; Klein, *Aquela Noite*.

Argentina occupy within the West that Milei envisions through that moral geography?

Research methods

From a post-structuralist perspective, discourse is approached as a performative practice of government.¹⁶ By examining Milei's public statements as president, we show that he does not merely borrow religious or cultural imagery; rather, he constructs an imagined Judaism that helps make sense of both of his public persona and his acts of government. Scriptural figures such as Moses or the Maccabees—together with allusions to innovation, divine election, and the moral superiority of "Western civilization"—are reassembled into a symbolic repertoire. Through this synthesis, Milei converts Judaism into a language of virtue and discipline—a political rationality that moralizes order, legitimizes authority, and situates Argentina within a sacred geography of the West.

This configuration resonates with recent literature on right-wing philosemitism and the moralization of geopolitics.¹⁷ Yet, unlike other leaders such as Trump or Bolsonaro, Milei's use of Jewish imagery is not merely diplomatic or identitarian. It operates as a mode of self-government and public pedagogy, through which he models a redeemed, entrepreneurial, and righteous subject: the chosen citizen of a chosen nation. The article thus examines the symbolic operations that make Judaism not only an object of fascination but also a performative resource for the moral legitimization of political authority.

Our aim is not to determine whether Milei's philosemitism is genuine or not, but rather to analyze it as a resource for political legitimation. We draw on Karp and Sutcliffe's definition of philosemitism as the "notion of the Jews as a resolutely distinct people, with distinctively admirable characteristics".¹⁸ Such representations contain complex and ambivalent elements of both admiration and disdain without necessarily amounting to antisemitism. Following Wertheim,¹⁹ the otherness of the Jew can be articulated and preserved in order to legitimize certain non-Jewish ideas and values, often taking the form of admiration of the Jewish people.²⁰ Most scholarship on philosemitism debates its potential harms or its proximity to antisemitism: whether it constitutes a façade for antisemitism or a variant of it.²¹ Our aim is different: we seek to understand how Milei constructs the image of the Jew he admires, and how that image operates as a legitimizing and performative resource within his discourse.

The article's general objective is to explain how Milei imagines a moral and geopolitical community of the West through his symbolic appropriation of Judaism

¹⁶ Foucault, *Governmentality*; Miller; Rose, *Political power beyond the State*. Brown, *Undoing the demos*.

¹⁷ Wertheim, Geert Wilders and the Nationalist-Populist Turn Toward the Jews in Europe; Tokatlian, *Hiperoccidentalismo, Milei y el interés nacional*; Ginzberg; Rein, *A model to emulate? The figure of Moses in Latin American politics and ethics*.

¹⁸ Karp; Sutcliffe, *Introduction: A Brief History of Philosemitism*, p. 7.

¹⁹ Although Wertheim draws on Zygmunt Bauman's notion of "allosemitism", understood as the practice of preserving Jewish otherness—whether through negative or positive constructions—we focus here specifically on philosemitism, since Milei's discourse expresses strong admiration for the Jewish people.

²⁰ Wertheim, *Introduction: The Jew as Legitimation, Jewish-Gentile Relations Beyond Antisemitism and Philosemitism*.

²¹ Samuels, *Philosemitism*.

and Israel, and to assess how this construction shapes Argentina's projected place within that order. The contribution is twofold. Empirically, it reconstructs the discursive architecture through which Milei articulates religion, virtue, and civilization. Conceptually, it bridges studies on right-wing philosemitism with analyses of political performativity, showing how belief functions as a symbolic technology of rule within populist moral economies.

The corpus includes all public speeches delivered by Milei in his capacity as President of Argentina from December 2023 to the present. They originate from diverse settings—public ceremonies, international summits, press conferences, interviews, and national addresses—but all correspond to his activity as head of state. The period was selected because it comprises the entirety of Milei's presidency to date, allowing for a comprehensive reconstruction of his emergent governing discourse. Given that the research seeks to reconstruct structures of meaning rather than quantify references, a qualitative strategy was adopted, combining directed content analysis,²² with grounded theory,²³ which together allow for theoretical guidance while remaining open to new conceptual categories emerging from the data.

Directed content analysis is appropriate when a theoretical field already offers lenses but requires refinement. Here, key notions from discourse theory and governmentality—freedom, morality, and performative legitimacy—served as anchors for an initial coding framework. Through iterative reading, manifest content (explicit references to Israel, Judaism, or biblical imagery) was distinguished from latent content (moral oppositions, metaphors, affective frames). The comparison between these levels made it possible to capture how theological and political languages intertwine in Milei's construction of authority.

The grounded theory component ensured a continuous dialogue between theory and data, allowing new categories to emerge through constant comparison techniques, involving coding through open, axial and selective stages. The process concluded when additional material ceased to modify the coding structure, indicating theoretical saturation. Although grounded theory is often associated with inductivism, here it is used heuristically to support a post-structuralist reconstruction of discursive regularities, not to generate mid-range causal theory. This design suits the research question because it enables a systematic yet flexible reconstruction of Milei's imagined order, showing how belief, virtue, and geopolitics are woven into a political moral narrative.

Milei's image of the West: free-market capitalism in the image and likeness of God

Javier Milei is explicit about the West he envisions: a civilization grounded on free-market capitalism, with a State reduced to the basic functions of preserving life, freedom and property. Presenting himself as a political outsider, an economic technician,²⁴ his understanding of the role of the State and his normative idea of a

²² Neuendorf, *The content analysis guidebook*; Hsieh; Shannon, *Three approaches to qualitative content analysis*.

²³ Glaser; Strauss, *The discovery of Grounded Theory*.

²⁴ Ariza, *La 'casta' y los 'argentinos de bien'*.

liberal capitalism, as we have analyzed in his speeches, is sustained in his discourse through constant references to classic liberal authors like John Locke and Adam Smith, but also Chicago and Austrian-school thinkers, including Milton Friedman, Friedrich Hayek, Hans-Hermann Hoppe, Ludwig von Mises and Murray Rothbard. These readings are further complemented by others, notably Israel Kirzner and Jesús de la Huerta Soto, who defend capitalism not only on economic grounds, but as a system deeply embedded in Christian values. These authors see capitalism as a direct product of biblical revelation, a claim Milei cites approvingly.

The Argentinian president intensely displays these rationalities (classical, neoliberal, and religious) within the corpus analyzed. In the speech delivered at the Inauguration of the Pentecostal Church "*Iglesia del Portal del Cielo*" in Resistencia, Chaco, he located the first economic lesson in the Book of Genesis: "God gives Abraham, when he settles in Canaan, two commands: to multiply and to cultivate the land".²⁵ Within this framing, the Torah is constructed as establishing life, liberty, and private property as inalienable rights granted by God. The moral foundations of capitalism—"work as vocation, individual responsibility, foresight, respect for the law"²⁶—thus acquire a Judeo-Christian grounding. Even when he echoes Weberian themes, Milei presents these principles as "revealed moral and ethical principles,"²⁷ deviation from which is portrayed as leading nations into "poverty, illness, crime, and misery."²⁸ In this sense, capitalism becomes part of what we describe as Milei's *imagined Judaism*: a symbolic reconstruction of Jewish tradition that supports his vision of the West.

This symbolic framework also organizes how morality and economic performance are linked. In a speech at the America Business Forum in Miami, he portrayed capitalism as inherently good, as it would represent "the shape that takes real freedom in this world"²⁹ insisting that its legitimacy derives from "our Western values [...] which are the Judeo-Christian values".³⁰ A few months before, at the 2025 Paraguay Conservative Political Action Conference (CPAC) (September 16th, 2025), he similarly argued that prosperity follows not from economic expertise but from "holding the correct moral values, that means, to govern with moral and ethical criteria, according to the Western values, that means, the Judeo-Christian culture behind the basis of the liberalism grounds".³¹ In his view, moral and economic orders are intertwined: for the West to arise economically, it is necessary that it embraces moral values revealed by God. The coding process identifies a recurring narrative cluster through which Milei's political rationality establishes a sharply defined distinction between what counts as morally right and wrong, insisting that there are "no third ways on this road".³² Our analysis reconstructs the discursive pattern through which Milei portrays only one path to national greatness and rejects alternatives as fundamentally misguided. This framing generates a language of confrontation: certain ideas and actors are cast as threats to the West's economic

²⁵ Milei, *Palabras del presidente de la Nación, Javier Milei, en la inauguración de la Iglesia Portal del Cielo, en Chaco, s/p.*

²⁶ Milei, *Palabras del presidente de la Nación, Javier Milei, en la inauguración de la Iglesia Portal del Cielo, en Chaco, s/p.*

²⁷ Milei, *Palabras del presidente de la Nación, Javier Milei, en la inauguración de la Iglesia Portal del Cielo, en Chaco, s/p.*

²⁸ Milei, *Palabras del presidente de la Nación, Javier Milei, en la inauguración de la Iglesia Portal del Cielo, en Chaco, s/p.*

²⁹ Milei, *Discurso del presidente Javier Milei en el America Business Forum de Miami, s/p.*

³⁰ Milei, *Discurso del presidente Javier Milei en el America Business Forum de Miami, s/p.*

³¹ Milei, *Discurso del presidente de la Nación, Javier Milei, en el CPAC Paraguay 2025, s/p.*

³² Milei, *Discurso del presidente de la Nación, Javier Milei, en el CPAC Paraguay 2025, s/p.*

and moral foundations, which he treats as inseparable dimensions of a single civilizational order. In what follows, we will examine how this results in the articulation of war-like ideas set upon a distinctly moral battleground.

This antagonistic view is especially clear in his speech in Jerusalem, after discussing a Memorandum of Democracy and Freedom between Israel and Argentina with Benjamin Netanyahu. Milei depicted the West as under attack from two different "barbaric" fronts. One external threat is defined as the "despotism of those who hate freedom",³³ being terrorists the clearest example of this. The internal front consists of the "ideas and political discourses that corrupt the moral compass of the free nations and relativise or excuse the danger that the real enemies of freedom represent",³⁴ which he groups under the label "woke ideology". Milei attributes this ideology to global elites, explicitly excluding the United States and Israel, who have, furthermore, refused to support Israel's struggle against Hamas.

Throughout several discourses within the corpus, Milei constructs this "internal threat" as a broad and elastic category encompassing a diverse array of actors ranging from LGBTQ+ activists to Hamas, from pro-Palestinian students to traditional political elites. He describes these ideas as "mental parasites"³⁵ lodged in the brain "by force of decades of collectivist indoctrination".³⁶ These ideas, he argues, are a façade designed to legitimize an interventionist State that attacks the three core natural rights of liberal capitalism: life, freedom, and private property. The critique of the free market and the defense of social justice are a disguise "to justify State intervention".³⁷ Social justice is framed as an "anti-Judeo-Christian idea",³⁸ a form of coercion that arbitrarily and violently redistributes the fruits of individual labor. Woke-like ideology is therefore portrayed as an attempt to destroy Western civilization by subverting its values, effectively bringing communism to the West. In this vein, Milei understands the battle against the left and the "woke" as a moral struggle aimed at restoring an order grounded not only in moral but in revealed values that underlie free-market capitalism. "They want to replace our God in heaven for their damned State God".³⁹

The internal and external fronts—the "woke" and the terrorists—are linked in a vicious circle in the Jerusalem Memorandum speech. The "woke," by destroying morality, confidence and tradition from within, opened the way for the external enemy to destroy the West. As he puts it: "One, motivated by murderous fundamentalism; the other possessed by a suicidal relativism, which sacrifices the

³³ Milei, *Palabras del presidente de la Nación, Javier Milei, tras el intercambio de textos sobre el memorando de la democracia y la libertad, junto al primer ministro Benjamín Netanyahu, en Jerusalén, Israel*, s/p.

³⁴ Milei, *Palabras del presidente de la Nación, Javier Milei, tras el intercambio de textos sobre el memorando de la democracia y la libertad, junto al primer ministro Benjamín Netanyahu, en Jerusalén, Israel*, s/p.

³⁵ Although Javier Milei presents his discourse as a revival of a long-standing idea of cultural struggle, his narrative is strongly influenced by contemporary right-wing ideologues. Notably, the notion of "mental parasites" is directly borrowed from the Chilean thinker Axel Kaiser, particularly from his book *Parásitos mentales* (Mental Parasites, in English). In this investigation, however, the focus remains on how Milei deploys the framework of cultural struggle specifically in relation to the idea of the West that he constructs, and the ways in which he moralizes Jewish tradition to sustain that construction.

For a deeper examination of Kaiser's work and its influence, see Morales Martin (2024). For analyses of the production, circulation, and uptake of cultural-battle narratives within Argentina, see Saferstein (2024; 2023).

³⁶ Milei, *Palabras del presidente Javier Milei en la presentación de los "Voceros de la Libertad" de la Fundación Faro*, s/p.

³⁷ Milei, *Discurso del presidente Javier Milei en el America Business Forum de Miami*, s/p.

³⁸ Milei, *Palabras del presidente de la Nación, Javier Milei, en la inauguración de la Iglesia Portal del Cielo, en Chaco*, s/p.

³⁹ Milei, *Palabras del presidente de la Nación, Javier Milei, en la inauguración de la Iglesia Portal del Cielo, en Chaco*, s/p.

future on the altar of sentimentality".⁴⁰ In this sense, supporting Israel becomes an important task to defend the West: it is therefore necessary to wage war against such enemies, as he believes is exemplified in the Israel–Palestine conflict. This section has shown how his reconstruction of Judaism underpins his vision of capitalism and the West. To understand this connection, we must examine how he moralizes Jewish tradition, how this is embedded in his depiction of capitalism and the West as outlined above, and how it relates to the current situation in Israel.

A struggle against the ‘evil socialist-woke’: Judaism as the moral justification for an alliance with the U.S. and Israel in a global war to defend the “West”

As already stated, Milei’s image of the West is deeply moralized and intertwined with a religious worldview. Although he presents the West as rooted in what he calls “Judeo-Christian” values, his emphasis falls on the relevance of Judaism and his profound admiration for the Jewish people. His own slogan, “*Las fuerzas del cielo*”, is taken from Maccabees 3:19: “the victory in the battle does not depend on the quantity of soldiers, but on the forces that come from the skies”.⁴¹ Milei even closes all his speeches with the phrase: “May God bless us all, may the forces from the sky accompany us, long live freedom, *carajo!*”.⁴² This leads us to ask: What image of Judaism does he construct? How does it relate to the idea of Israel that he promotes? In what ways is this intertwined with his broader conception of the West, and how does it provide moral foundations for it?

The current Argentinian president presents a fusion of neoliberal and conservative views in his public discourse.⁴³ Within this synthesis, a set of religious notions and ideas also converges, as previously discussed in relation to his vision of the West: references to the Torah and to the alleged Judeo-Christian foundations of Western civilization. Although Milei situates the Jewish people firmly within that civilizational tradition, he simultaneously preserves their otherness, which functions as a symbolic resource that helps legitimize his idealized conception of the West.⁴⁴

In our reconstruction of his discourse, this recurrent emphasis on the Jewish people emerged during the coding process as a distinct pattern that we identify as an instance of *imagined Judaism*. Across the corpus analyzed, references to Judaism appeared not merely as isolated citations but as a stable discursive node that linked morality, civilization, and political order. This emergent category—derived through iterative comparison between speeches—captures how Milei reassembles Jewish tradition into a moral template for the West. Once again, this configuration echoes what Gherman and Klein observe in the Brazilian New Right,⁴⁵ albeit without the strong imprint of Neopentecostalism in Javier Milei’s discourse. Milei can thus be situated within a broader New Right that mobilizes an *imagined*

⁴⁰ Milei, *Palabras del presidente de la Nación, Javier Milei, tras el intercambio de textos sobre el memorando de la democracia y la libertad, junto al primer ministro Benjamín Netanyahu, en Jerusalén, Israel, s/p.*

⁴¹ Milei, *Discurso del presidente Javier Milei en la Knéset, el parlamento del Estado de Israel, en Jerusalén, s/p.*

⁴² Milei, *Discurso del presidente Javier Milei en el America Business Forum de Miami, s/p.*

⁴³ Morresi; Vicente, *Rayos en cielo encapotado.*

⁴⁴ Wertheim, *Introduction: The Jew as Legitimation, Jewish-Gentile Relations Beyond Antisemitism and Philosemitism.*

⁴⁵ Gherman; Klein, *Entre “conversos” e “desconversos”*; Gherman; Klein, *Aquella Noite.*

Judaism, in which Jews and the State of Israel are cast as civilizational barriers against Islam and the Left. However, unlike in the Brazilian case, Christian identity, and its articulation with this imagined Judaism, does not constitute the core of the civilizational narrative; rather, it functions as an accessory element, secondary to a more diffuse moral and civilizational framing of the West, within which Jewish texts and economic theory appear more closely intertwined.

We argue that he advances a distinctly philosemitic view of the Jewish people, presenting them as a nation that ought to be admired and regarded as a role model. In Milei's discourse, the Jewish people appear as miraculous, heroic, and unwavering defenders of freedom and against evil; as the people that truly continuously live up to God's commandments. He constructs an image of them as having endured, and continuing to endure in contemporary Israel, the assaults of those who seek to undermine the true teachings and values of God. This appears not only in his references to Jewish texts, but also in his interpretation of Israel's present. The Jewish nation, through the values it embodies and defends, represents, for him, the core and moral foundation of the West.

Taken together, these statements illustrate a recurring discursive pattern that crystallized during axial coding: Jewish people are constructed simultaneously as the exemplary bearers of divine values and as a distinct, admirable "other" whose very difference legitimizes Milei's imagined West. Rather than dissolving Jewish distinctiveness into a generic civilizational narrative, the discourse preserves and celebrates that distinctiveness—deploying it as a symbolic resource for moral and political authority.

In this sense, Milei articulates a distinctly philosemitic framework: Jewish people are portrayed as an integral consistent unity, endowed with exceptional qualities that amount to a radical otherness.⁴⁶ This celebrated otherness is then mobilized to legitimize a particular moral and civilizational core.⁴⁷ Even as Jewish tradition is incorporated into Milei's conception of the West, the otherness of the Jewish nation remains intact—indeed, it is emphasized as extraordinary and exemplary.⁴⁸

This operation can be read as part of the elaboration of a political rationality: through the elevation of Jewish otherness, the discourse performs a moral pedagogy that models the virtues a Western subject ought to embody, providing a symbolic reservoir of discipline and divine legitimacy that, disregarding how contemporary Jewish communities read the scriptures and produce meaning on their own traditions, Milei displays in order to legitimize political alignments with right wing leaders and movements, and justify decision-making.

His admiration to the Jewish people is expressed in explicitly moral terms, materializing most clearly in his repeated use of the figure of Moses. Within the coding process, references to Moses repeatedly emerged as a narrative anchor through which Milei frames Judaism as the origin of a divinely sanctioned moral order. The Jewish people, as receivers of the tablets of the Law, are depicted by Javier Milei as having been endowed with the moral foundations of capitalism: the defense of life, property, and freedom as natural rights. Judaism is imagined as the

⁴⁶ Karp; Sutcliffe, *Introduction: A Brief History of Philosemitism*.

⁴⁷ Wertheim, *Introduction: The Jew as Legitimation, Jewish-Gentile Relations Beyond Antisemitism and Philosemitism*.

⁴⁸ Wertheim, *Geert Wilders and the Nationalist-Populist Turn Toward the Jews in Europe*.

first true word of God, and the Jewish people as its guardians. These references were not isolated; they appeared across speeches in different venues and moments, suggesting saturation of this category within the corpus. As an emergent pattern, *imagined Judaism* thus links the figure of the Jewish people to an ethic of struggle, endurance, and obedience to divine law—an ethic that, in Milei's discourse, grounds the very possibility of Western freedom.

Within this narrative, Moses emerges as the leader who guides the Hebrews out of slavery and toward the promised land, as much as Milei would lead the Argentine people out of the woke agenda, Peronism's welfarism and the State interventionist model. In his rationality, Milei, as Moses, overcomes the resistance of Pharaoh, corrupt old politics, through the intervention of "forces that came from the sky, guided by our Lord".⁴⁹ According to Milei, Moses' teachings highlight "the importance of reliving each day the truths that allowed him to reach his destination".⁵⁰ The story also illustrates, in this reading, the fight of those moral yet less powerful, the private sector, against an oppressive ruler, an active Welfarist State, who exploits those who follow the word of God.

Milei also invokes the Exodus to argue that not everyone is ready to be liberated or to hear the truth. During the official ceremony for the International Day of Commemoration in Memory of the Victims of the Holocaust, on January 27th, 2025, he paraphrased from the Torah: "And the people did not listen to Moses due to the narrowness of their spirit and due to their hard work".⁵¹ Before this citation, he attempted to defend Elon Musk from accusations of being a "Nazi" following the controversy sparked after having publicly raised his arm in the Nazi salute fashion, which he later presented as a "Roman Salute".⁵²

Moreover, after paraphrasing the Torah, he commended Donald Trump for his efforts to negotiate the return of the hostages taken on October 7th. In this context, the figure of Moses conveys not only the struggle for freedom, which for Milei extends from the Exodus to the Shoah, but also the idea that liberation is not immediately accepted by all. Freedom, therefore, must continuously be fought for. This sequence expands the symbolism of Moses beyond a leader resisting external threats, such as the Egyptians, to one who also confronts internal resistance from those who prefer the comfort of servitude over the challenge of embracing the truth. In Milei's rationality, this internal resistance maps onto contemporary figures who, in his view, refuse to support the cultural battle he proposes; that refuse to support the Trump-led USA and Israel.

This sequence illustrates how Moses operates as a discursive dispositif between temporalities and needs: in other words, between the biblical account, the Jewish people's historical traumas, and Milei's understanding of contemporary geopolitics. Through constant comparison of the speeches, an axial pattern

⁴⁹ Milei, *Palabras del presidente de la Nación, Javier Milei, luego de recibir el Premio Escuela de Salamanca, desde el Centro Riojano, España*, s/p.

⁵⁰ Milei, *Discurso del presidente de la Nación, Javier Milei, en el CPAC Paraguay 2025*, s/p.

⁵¹ Milei, *Palabras del presidente de la Nación, Javier Milei, en el acto oficial del Día Internacional en Memoria de las Víctimas del Holocausto*, s/p.

⁵² On the evening of Donald Trump's inauguration as president, on January 20th, 2025, during the event held at Washington's Capital One Arena, Elon Musk made a gesture he described as "Roman," though many interpreted it as a "Nazi" salute, generating significant controversy. See: Leparmetier, *Nazi salute or not? US divided over Musk's gesture at Trump's inauguration ceremony*.

emerged: Moses appears not as a mere metaphor nor as strictly religious reference, be it legendary or not, but as a performative model through which Milei frames obedience to divine truth as the condition of political freedom in the present. By iteratively invoking Moses, the discourse recodes ancient narrative into a contemporary moral imperative. Moses performs a pedagogical function in its discourse, which enacts a moralized vision of political struggle that constructs an idealized Western subject, rather than providing doctrinal content. This operation is reminiscent of how governmentality aims to mold the conduct expected of political subjects by affirming moral associations between what it is presented as a righteous defense of individual rights, freedom and Western culture. While also this narrative cluster exemplifies how discursive governmentality can stage religious history as an ever-present guide for contemporary political action.

In this sense, Milei interprets and resignifies Jewish traditions, finding in them a source of alleged moral inappellability through which it is possible to discursively sanctify his cultural battle and his political and economic program. A political victory, Milei claims, "is not the end of the struggle for ideas, but the beginning of a new struggle to defend them".⁵³ Freedom is "the light that allows us to sweep away the darkness of those who want to enslave us".⁵⁴ The cultural battle—which he calls the "eternal exodus, the reencounter with God"⁵⁵—is the path through which the West must restore its moral order by recovering the values that ground liberal freedom. This struggle is framed as taking place on two fronts, as discussed in the previous section.

In this same symbolic field, the Jewish people are repeatedly portrayed as engaged in a continuous struggle for freedom against enemies: "more powerful than them, which has forged in this people a heroic spirit, a warrior spirit".⁵⁶ For Milei, this is evident not only in the Exodus but also in the Warsaw Ghetto uprising, as he emphasized during the ceremony for International Holocaust Day on May 8th, 2024. What matters in these battles is not only that they were fought in defense of freedom and the good, but that they were waged by the few against the many, as the Maccabees had once fought the Greeks.

Through constant comparison, this narrative of "the few against the many" emerged as another coded pattern linked to both the Moses and Maccabees clusters. The discourse repeatedly frames Jewish history as a sequence of improbable victories that signal divine endorsement; in doing so, it produces a model of political struggle grounded in endurance, righteousness, and chosenness. Within the broader argumentative structure, this becomes a performative justification for Milei's own political project: the cultural war he proposes is framed as the contemporary iteration of this ancient struggle of those who would be both moral yet outnumbered. For Milei, freedom is not merely negative (in the Berlinian sense), nor it strictly resembles the neoliberal entrepreneurial positive reading of freedom; in addition to the latter, for Milei, freedom represents the possibility of choosing good over evil. Freedom becomes a deeply moral notion—rooted in his portrayal of the Jews as

⁵³ Milei, *Palabras del presidente Javier Milei en la presentación de los "Voceros de la Libertad" de la Fundación Faro*, s/p.

⁵⁴ Milei, *Palabras del presidente de la Nación, Javier Milei, en la inauguración de la Iglesia Portal del Cielo, en Chaco*, s/p.

⁵⁵ Milei, *Palabras del presidente de la Nación, Javier Milei, en la inauguración de la Iglesia Portal del Cielo, en Chaco*, s/p.

⁵⁶ Milei, *Palabras del presidente de la Nación, Javier Milei, en el CCK con motivo del acto por el Día Internacional del Holocausto*, s/p.

those who choose good by adhering to divine commandments as bearers of divine revelation.

This image of the Jewish people extends to the State of Israel. Israel is presented as a miracle on its own, just as the Jewish nation is, and as a model to be universally admired. This is clearly expressed in his speech at the Knesset on June 11th, 2025 where he referred to what he considers three miraculous events concerning Israel and the Jewish people: first, the creation of the State after the Shoah; second, Israel's physical survival in the face of constant attacks from its neighbors; and third, the economic boom that transformed it into a major technological, defense, and economic power. In Milei's narrative, Israel's present is a continuation of the miraculous character of the Jewish nation. Its physical endurance today is not only depicted as a contemporary miracle, but as one that can be traced throughout the religious texts. The miracle of Hanukkah and the previously cited passage from Maccabees are also invoked in this speech as part of the ongoing miracles he sees in Israel's rise. He then describes the Jewish people as immortal because they have "remained true to these timeless principles and values".⁵⁷ They have remained faithful, in his view, to the principles and values revealed by God. Therefore, his vision of Israel is profoundly moral: its existence is understood as an outcome ordained by God, and its strength derives from its adherence to God's commandments.

Across the coding process, references to Israel clustered around a consistent set of themes: miracle, endurance, chosenness, and moral exemplarity. Through constant comparison, these recurrent elements coalesced into an axial category that we identify as Israel as a civilizational exemplum. Rather than functioning merely as foreign policy positioning, the discourse constructs Israel as the living embodiment of the values attributed to Judaism—values recast as the foundation of the West. This emergent pattern appeared in speeches delivered in international forums, domestic political events, and ceremonial settings, indicating saturation across the corpus.

More specifically, our analysis shows that the true West is, for Milei, embodied today in Israel. For Milei, defending Israel is therefore a just cause because it is "the cause of freedom".⁵⁸ The fight against Hamas becomes a battle against evil and barbarism: "freedom against terror [...] good against evil",⁵⁹ on which the future of Western civilization depends. If societies lose the ability to distinguish good from evil, he argues, prosperity, stability, and order collapse. Consequently, every attack on Israel becomes an attack on the West itself, on the good, and even on God's commandments observed by the Jewish people, who in his discourse, have "remained true to these timeless principles and values".⁶⁰ In line with what Gherman and Klein⁶¹ argue for the Brazilian case, Javier Milei constructs an "imagined Israel" that functions as a civilizational bulwark against both Islam and the political Left. In this framing, the State of Israel becomes the geopolitical embodiment of his

⁵⁷ Milei, *Discurso del presidente Javier Milei en la Knéset, el parlamento del Estado de Israel, en Jerusalén*, s/p.

⁵⁸ Milei, *Palabras del presidente de la Nación en cena anual de Fundación Federalismo y Libertad*, s/p.

⁵⁹ Milei, *Palabras del presidente de la Nación, Javier Milei, tras el intercambio de textos sobre el memorando de la democracia y la libertad, junto al primer ministro Benjamín Netanyahu, en Jerusalén, Israel*, s/p.

⁶⁰ Milei, *Discurso del presidente Javier Milei en la Knéset, el parlamento del Estado de Israel, en Jerusalén*, s/p.

⁶¹ Gherman; Klein, *Aquella Noite*.

"imagined Judaism": the territorial and strategic extension of an idealized Jewish people, onto which moral and civilizational attributes are projected.

In Milei's political rationality, Israel is not simply aligned with the West but is framed as its distilled essence. This framing does not describe geopolitical realities; instead, it performs a symbolic condensation through which Israel becomes the moral core of Western civilization. As the coding showed, Milei repeatedly links Israel to divine revelation, economic prosperity, technological progress, and military resilience—attributes positioned as indicators of moral truth. This discursive operation functions as a political rationality: by elevating Israel as the exemplary West, the discourse instructs subjects in what it means to inhabit Western civilization properly.

Moreover, Milei sees present day Israel as the embodiment and continuation of the entire Jewish tradition he imagines and defends. This is illustrated, for Milei, both by the external attack of terrorism the country is undergoing and by the internal attack of the global "woke" ideology that, he argues, seeks to undermine Israel's legitimate cause of self-defense. By situating Israel at the intersection of the two forces previously described, the external terrorist threat and the internal "woke" threat, Milei's narrative performs a governmentality of fear and vigilance: subjects are taught to perceive threats to Israel as threats to Western civilization itself.

These statements reveal a patterned articulation that links Israel's military struggle to a broader economy of moralized geopolitics. Within the discourse, Israel's wars are framed as exemplary enactments of the struggle between good and evil—a framing that aligns biblical history, Jewish endurance, and contemporary conflict within a unified moral narrative. This operation is performative: by declaring Israel's wars to be moral battles that secure the very possibility of Western order, the discourse seeks to govern collective affect, loyalty, and political orientation.

But Israel is also admired by Milei, due to what he calls an economic miracle: from being a small nation with economic difficulties, it became a "global vanguard in economic, commercial, technological and defense matters".⁶² For him, Israel represents not only a literal fight for freedom against evil in a total war, but also the realization of a free-market capitalist model achieved by following God's moral commandments. Israel and the Jewish nation thus appear as the highest point of Western civilization because of their fight against evil and because they have attained economic prosperity through adherence to revealed moral values.

This economic dimension appeared repeatedly in the coding as part of the same emergent category. Israel's technological success, entrepreneurial culture, and integration into global markets are framed, on the one hand, as developmental achievements but, more importantly, on the other, as signs of divine favor—evidence that fidelity to revealed values yields prosperity. Through the analytical lens of governmentality, this narrative functions as a moral pedagogy: Israel becomes an exemplary model that demonstrates how nations ought to govern themselves, linking economic conduct to spiritual obedience.

In Milei's discourse, Israel and the Jewish people function simultaneously as a moral example and as a justification for his defense of a particular vision of liberal freedom and capitalism. His philosemitism rests on admiration for a specific

⁶² Milei, *Palabras del presidente de la Nación, Javier Milei, tras el intercambio de textos sobre el memorando de la democracia y la libertad, junto al primer ministro Benjamín Netanyahu, en Jerusalén, Israel, s/p.*

economic model that he grounds in a selective reading of the Torah—one he believes is made manifest in Israel's present reality. Israel becomes, for him, the concrete realization of a divine revelation of economic truths that should be adopted worldwide. It thus serves as the moral foundation for capitalist prosperity.

Argentina's role: a triad with the United States and Israel to restore a moral order

The political struggle model that Milei constructs around the imagined Judaism previously discussed — grounded in a moral framework of endurance, righteousness, and chosenness — operates as a key mechanism through which he legitimizes his own political project. He presents his presidency as part of a divine miracle. The fact that he assumed office on December 10th, 2023, during Hanukkah, is framed as a sign revealing his mission. He recalls that Hanukkah commemorates the feat of the Maccabees against the Greeks, and he invokes the already cited phrase: "the victory in the battle does not depend on the quantity of soldiers but on the forces that come from the sky."⁶³ In this narrative, his leadership becomes the struggle of the few against an enormous hegemonic "woke agenda," operating both within Argentina and across the global stage.

Thus, Argentina assumes a newly central position within the West that Milei imagines. Under his leadership, he sees the possibility of restoring a moral economy in Argentina, enabling the country to project itself as a leader on the global stage. Through constant comparison, our coding revealed the notion of a "cultural battle" as a project aimed at restoring what Milei portrays as the moral greatness of the West. To achieve this restoration, his discourse proposes the formation of a Western front capable of reinstating the moral values he deems necessary to confront both the relativists within the West and the external terrorist threat. In doing so, he advances a distinctly moralized vision of geopolitics.

At the center of this Western front, he places Israel, the United States, and Argentina—nations he presents as defenders of life, freedom, and private property. In this rationality, waging a cultural war requires the reestablishment of Judeo-Christian values as the foundation of Western civilization, to be upheld through an alliance among those nations committed to preserving them.

In this sense, Javier Milei sees himself as a "disseminator of the ideas of freedom",⁶⁴ personally responsible, especially in his role as president, for leading this cultural war. In the new global cultural, physical, and economic war he envisions, Argentina is to serve as a lighthouse illuminating Western nations that have lost themselves to woke ideology. For this reason, he argues, Israel's fight against terrorism and the United States' struggle against the "woke" must be supported. Argentina, he claims, is the vanguard of this fight, tasked with opening the eyes of nations captured by pro-State discourses. This role is possible, he insists, because Argentina is undergoing "its own exodus: it is being liberated, after a hundred years, from a political caste that advanced, uncontrolled, on its citizens".⁶⁵

⁶³ Milei, *Palabras del presidente de la Nación, Javier Milei, luego del acto de jura y asunción presidencial, desde las escalinatas del Honorable Congreso de la Nación*. s/p.

⁶⁴ Milei, *Discurso del presidente de la Nación, Javier Milei, en el CPAC Paraguay 2025*, s/p.

⁶⁵ Milei, *Discurso del presidente Javier Milei en la Knéset, el parlamento del Estado de Israel, en Jerusalén*, s/p.

Thus, the Moses cluster reappears as a moral template for Argentine politics—illustrating how the country is being liberated in order to return to the righteous path—and for geopolitics as well, by offering a model of how a nation can lead the global struggle of the few against the many. In this framework, the imagined Judaism he constructs once again provides the foundational ground that makes Western freedom possible, beginning with Argentina itself.

Argentina's centrality in this front rests on a dual function. First, the country serves as the "herald of a dystopian future",⁶⁶ or, in another metaphor, is the "Ghost of future Christmases of the West, because we have already lived everything you are living and we know how it ends".⁶⁷ Having experienced "socialism", Argentina can demonstrate the harms produced by woke ideology in power, becoming a warning to others. In response to this experience, Milei proposes a capitalist model inspired by "the ideas of freedom that made the West great".⁶⁸ He claims these ideas also shaped Argentina at the end of the nineteenth century. He seeks a return to the "moral grounds" of what he considers the most prosperous period in the country's history, so that Argentina can once again guide a Western world that must be redirected. Overall, Argentina is portrayed by Milei as a country in which the "woke" agenda had previously triumphed, yet is now returning to the righteous path.

Second, Milei understands both his leadership and Argentina's role in the global order as requiring adherence to God's commandments. In this sense, he sees that Argentina is following the Jewish and Israeli example (although is still learning from it) discussed in the previous section. Milei portrays the Argentina he governs as an ethical nation capable of serving as a role model because his policy decisions are grounded in "moral criteria".⁶⁹ This, in his view, makes redirection possible: basing governance on what is morally good allows a clear distinction between right and wrong, leaving no room for ambiguity. This connects directly to his image of the Jewish people and the State of Israel: the only path to prosperity, he argues, requires a free-market capitalism rooted in the truth revealed by God in the scriptures and a steadfast commitment to these values.

However, Argentina cannot fulfill this mission on its own. Its primary allies must be Israel and the United States, led, in his view, by Donald Trump. As he stated in the Argentina-Israel business meeting on November 21st, 2024, "It is our wish that this alliance between Argentina and Israel becomes a model for other nations of the free world also choose life and freedom, condemning firmly and openly the terrorism".⁷⁰ He sees this not only because Argentina still has much to learn from the Israeli example, but also because he advocates for an international free league of nations. Such a league would rest on cooperation and trade as fundamental elements of free-market capitalism. Milei therefore defends a liberal conception of international cooperation as necessary for the restoration of the West. Even if Argentina aims to become a vanguard model, it must do so in alliance with those who can contribute to this war against what he considers barbarism.

⁶⁶ Milei, *Discurso del presidente Javier Milei en el America Business Forum de Miami*, s/p.

⁶⁷ Milei, *Discurso del presidente de la Nación, Javier Milei, desde el Foro de Davos, Suiza*.

⁶⁸ Milei, *Discurso del presidente de la Nación, Javier Milei, en el CPAC Paraguay 2025*, s/p.

⁶⁹ Milei, *Discurso del presidente de la Nación, Javier Milei, en el CPAC Paraguay 2025*, s/p.

⁷⁰ Milei, *Palabras del presidente de la Nación, Javier Milei, en el encuentro empresarial Argentina-Israel*, s/p.

Conclusions

This article has examined how Javier Milei assembles Judaism, Moses, and the State of Israel into a symbolic repertoire through which he imagines and moralizes the West. We have shown that these references form a structured discursive architecture that grounds a political rationality in revelation, virtue, and civilizational struggle. Grounded theory and constant comparison techniques enabled us to reconstruct the patterned relations through which these elements acquire coherence and authority within Milei's discourse.

In doing so, the article advances current debates on right-wing philosemitism. Existing scholarship, largely centered on Europe and the United States, has tended to conceptualize philosemitism as a matter of identitarian signaling, geopolitical alignment, or selective admiration for Jewish resilience. The present case compels a revision of that framework. Milei's discourse does not merely express affinity toward Judaism or Israel; it reorganizes them into a moral template that defines an imagined West and legitimates a vision of capitalism cast as both economic order and divine command. The category of imagined Judaism, which emerged through inductive coding, captures this symbolic operation: Jewish otherness is preserved, admired, and mobilized as a source of moral authority through which Milei frames the contemporary world.

The analysis also contributes to work on political performativity and governmentality. The recurrent invocation of Moses—identified as a saturated narrative cluster—functions less as theological exegesis than as a script for contemporary conduct: obedience to revealed truth, vigilance in the face of internal and external threats, and perseverance against the many by the few. Likewise, the construction of Israel as a civilizational exemplum performs a pedagogical function. Israel is framed as the distilled expression of Western virtue, economic discipline, and miraculous endurance. Through these operations, Milei's discourse produces a moralized geopolitics in which Argentina is invited to join a sacred community defined by the struggle between good and evil.

Methodologically, the article demonstrates the value of integrating directed content analysis with grounded theory to study symbolic architectures of political discourse. The theoretical lenses of philosemitism, performativity, and governmentality guided the initial coding, but the categories that structured the analysis—imagined Judaism, the Moses cluster, and Israel as exemplum—emerged through constant comparison rather than theoretical imposition. This approach offers a replicable model for examining how contemporary political actors mobilize religious or civilizational repertoires as technologies of rule.

More broadly, the findings show that Milei's discourse does not simply borrow Jewish tradition; it reconfigures that tradition into a normative framework that organizes a moral reading of capitalism, geopolitics, and national destiny. Through this architecture, the war between Israel and Hamas is reframed as the latest iteration of a transhistorical confrontation between civilization and barbarism, truth and relativism. Philosemitism becomes, in this context, not a mask for antisemitism nor a mere expression of admiration, but a symbolic grammar through which political subjects are governed and geopolitical alignments are justified.

The comparison with the Brazilian case makes clear that Milei's configuration constitutes not only a reversal of the symbolic hierarchy identified by Gherman & Klein⁷¹ but also a distinct mode of aesthetic and moral stylization. In elevating Judaism to the status of civilizational origin, Milei produces what can be understood—following Rullansky—as a form of grotesque Judaism: a hyperbolized and purified version of Jewish history and tradition that dramatizes chosenness, endurance, and moral truth.⁷² This stylization does not merely signal affinity with Israel; it functions as a political rationality that structures a Judaized West, legitimates geopolitical alignment, and frames Argentina's role within a transhistorical struggle between good and evil. Recognizing this symbolic intensification underscores the need to treat philosemitic imaginaries as heterogeneous formations shaped by different aesthetic grammars and techniques of rule.

By foregrounding this dynamic, the article contributes to a broader reconsideration of how moralized geopolitics circulates within the contemporary global right. Future research might examine the reception of these narratives across different publics—Jewish communities, libertarian networks, evangelical circles, and international audiences—or compare Milei's discourse with other non-Western articulations of a civilizational West grounded in religious revelation. Such inquiries may illuminate how philosemitic imaginaries operate not at the margins but at the center of emerging forms of right-wing political rationality.

⁷¹ Gherman; Klein, *Entre "conversos" e "desconversos"*.

⁷² Rullansky, *El judaísmo grotesco de Milei*.

References

- ARIZA, Andrea. La «casta» y los «argentinos de bien»: narrativa electoral de Javier Milei. *Más Poder Local*, n. 57, pp. 68-86, jul. 2024.
- BROWN, Wendy. *Undoing the demos: neoliberalism's stealth revolution*. New York: Zone Books, 2015.
- BURITY, Joanildo. The Brazilian conservative wave, the Bolsonaro administration, and religious actors. *Brazilian Political Science Review*, v. 15, n. 3, pp. 1-19, 2021.
- DE SOUSA BONFIM, Evandro. O espírito santo e o "rei do fim do mundo": transmissão de carisma e iconografia escatológica no governo Bolsonaro. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Campinas, v. 22, p. e020025, 2020.
- EHRlich, Michel. Judeus contra Bolsonaro: análise de três abaixo-assinados pela democracia e pela afirmação de uma judaicidade plural e democrática. *Cadernos do Tempo Presente*, São Cristóvão, v. 12, n. 1, pp. 28-48, jan./jul. 2021.
- FABANI, Ornela. Milei, hiperoccidentalismo y quiebre de la política de equidistancia. *Relaciones Internacionales*, Heredia, v. 98, n. 2, pp. 1-21, 29 jul. 2025.
- FOUCAULT, Michel. Governmentality. In: BURCHELL, Graham; GORDON, Colin; MILLER, Peter (org.). *The Foucault effect: studies in governmentality*. Chicago: University of Chicago Press, 1991. pp. 87-104.
- GHERMAN, Michel; KLEIN, Misha. Aquela noite: o lugar da Israel imaginária na nova direita brasileira. *Revista AntHropológicas*, v. 32, n. 2, pp. 111-140, 2021.
- GHERMAN, Michel; KLEIN, Misha. Entre "conversos" e "desconversos": o caso da influência da nova direita brasileira sobre a comunidade judaica do Rio de Janeiro. *Estudios Sociales del Estado*, v. 5, n. 9, pp. 101-123, primer semestre de 2019.
- GHERMAN, Michel. *O não judeu judeu: a tentativa de colonização do judaísmo pelo bolsonarismo*. São Paulo: Fósforo, 2024.
- GINZBERG, Eitan; REIN, Raanan. A model to emulate? The figure of Moses in Latin American politics and ethics: from liberation theology to Javier Milei. *Journal of Iberian and Latin American Studies*, v. 31, n. 1, pp. 81-95, mar. 2025. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/14701847.2025.2472570#abstract>. Acesso em: 24 nov. 2025.
- GLASER, Barney; STRAUSS, Anselm. *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*. Chicago: Aldine Publishing Company, 1967.
- HSIEH, Hsiu-Fang; SHANNON, Sarah E. Three approaches to qualitative content analysis. *Qualitative Health Research*, v. 15, n. 9, pp. 1277-1288, nov. 2005.
- KAHMANN, Bodo. 'The most ardent pro-Israel party': pro-Israel attitudes and anti-antisemitism among populist radical-right parties in Europe. *Patterns of Prejudice*, v. 51, n. 5, pp. 396-411, oct. 2017.
- KAHN, Michelle. Antisemitism, holocaust denial, and Germany's far right: How the AfD tiptoes around Nazism. *The Journal of Holocaust Research*, v. 36, n. 2-3, pp. 164-185, jun. 2022.
- KARP, Jonathan; SUTCLIFFE, Adam. Introduction: A Brief History of Philosemitism. In: KARP, Jonathan; SUTCLIFFE, Adam (Ed.). *Philosemitism in History*. 1. ed. United States: Cambridge University Press, 2011. pp. 1-28.

LEPARMENTIER, Arnaud. Nazi salute or not? US divided over Musk's gesture at Trump's inauguration ceremony. *Le Monde*, New York, 22 jan. 2025. Disponível em: https://www.lemonde.fr/en/international/article/2025/01/22/nazi-salute-or-not-us-divided-over-musk-s-gesture-at-trump-s-inauguration-ceremony_6737293_4.html. Acesso em: 26 nov. 2025.

LEWIN, Miriam. Con el shofar y la motosierra. In: REIN, Raanan; MENDEZ SHIFF, Pablo (Coord.). *Las fuerzas del cielo: Argentina, Milei y los judíos*. 1. ed. Argentina: Milena Caserola, 2024. pp. 95-98.

MARCOFF, Agustín. Tzedaká: La estigmatización de la justicia social en el discurso libertario. In: REIN, Raanan; MENDEZ SHIFF, Pablo (Coord.). *Las fuerzas del cielo: Argentina, Milei y los judíos*. 1. ed. Argentina: Milena Caserola, 2024. pp. 99-104.

MILEI, Javier. *Discurso del presidente de la Nación, Javier Milei, desde el Foro de Davos, Suiza*. Davos: Presidencia de la Nación, 23 jan. 2025. Transcrição taquigráfica. Disponível em: <https://www.caserosada.gob.ar/informacion/discursos/50848-discurso-del-presidente-de-la-nacion-javier-milei-desde-el-foro-de-davos-suiza>. Acesso em: 24 nov. 2025.

MILEI, Javier. *Discurso del presidente de la Nación, Javier Milei, en el CPAC Paraguay 2025*. Asunción: Presidencia de la Nación, 16 set. 2025. Transcrição taquigráfica. Disponível em: <https://www.caserosada.gob.ar/informacion/discursos/51071-discurso-del-presidente-de-la-nacion-javier-milei-en-el-cpac-paraguay-2025>. Acesso em: 24 nov. 2025.

MILEI, Javier. *Discurso del presidente Javier Milei en el America Business Forum de Miami*. Miami: Presidencia de la Nación, 6 nov. 2025. Transcrição taquigráfica. Disponível em: <https://www.caserosada.gob.ar/informacion/discursos/51109-discurso-del-presidente-javier-milei-en-el-america-business-forum-de-miami>. Acesso em: 24 nov. 2025.

MILEI, Javier. *Discurso del presidente Javier Milei en la Knéset, el Parlamento del Estado de Israel, en Jerusalén*. Jerusalem: Presidencia de la Nación, 11 jun. 2025. Transcrição taquigráfica. Disponível em: <https://www.caserosada.gob.ar/informacion/discursos/50993-discurso-del-presidente-javier-milei-en-la-kneset-el-parlamento-del-estado-de-israel-en-jerusalen>. Acesso em: 24 nov. 2025.

MILEI, Javier. *Palabras del presidente de la Nación en cena anual de Fundación Federalismo y Libertad*. San Miguel de Tucumán: Presidencia de la Nación, 20 dez. 2024. Transcrição taquigráfica. Disponível em: <https://www.caserosada.gob.ar/informacion/discursos/50824-palabras-del-presidente-de-la-nacion-en-cena-anual-de-fundacion-federalismo-y-libertad>. Acesso em: 24 nov. 2025.

MILEI, Javier. *Palabras del presidente de la Nación, Javier Milei, luego del acto de jura y asunción presidencial, desde las escalinatas del Honorable Congreso de la Nación*. Buenos Aires: Presidencia de la Nación, 10 dez. 2023. Transcrição taquigráfica. Disponível em: <https://www.caserosada.gob.ar/informacion/discursos/50258-palabras-del-presidente-de-la-nacion-javier-milei-luego-del-acto-de-jura-y-asuncion-presidencial-desde-las-escalinatas-del-honorable-congreso-de-la-nacion>. Acesso em: 29 nov. 2025.

MILEI, Javier. *Palabras del presidente de la Nación, Javier Milei, en el CCK con motivo del acto por el Día Internacional del Holocausto*. Buenos Aires: Presidencia de la Nación, 8 mai. 2024. Transcrição taquigráfica. Disponível em: <https://www.caserosada.gob.ar/informacion/discursos/50478-palabras-del-presidente-de-la-nacion-javier-milei-en-el-cck-con-motivo-del-acto-por-el-dia-internacional-del-holocausto>. Acesso em: 24 nov. 2025.

MILEI, Javier. *Palabras del presidente de la Nación, Javier Milei, en el encuentro empresarial Argentina-Israel*. Buenos Aires: Presidencia de la Nación, 21 nov. 2024. Transcrição taquigráfica. Disponível em: <https://www.caserosada.gob.ar/informacion/discursos/50787-palabras-del-presidente-de-la-nacion-javier-milei-en-el-encuentro-empresarial-argentina-israel>. Acesso em: 24 nov. 2025.

MILEI, Javier. *Palabras del presidente de la Nación, Javier Milei, en el acto oficial del Día Internacional en Memoria de las Víctimas del Holocausto*. Buenos Aires: Presidencia de la Nación, 27 jan. 2025. Transcrição taquigráfica. Disponível em: <https://www.caserosada.gob.ar/informacion/discursos/50851-palabras-del-presidente-de-la-nacion-javier-milei-en-el-acto-oficial-del-dia-internacional-del-holocausto-en-el-museo-del-holocausto>. Acesso em: 24 nov. 2025.

MILEI, Javier. *Palabras del presidente de la Nación, Javier Milei, tras el intercambio de textos sobre el Memorando de la Democracia y la Libertad, junto al Primer Ministro Benjamín Netanyahu, en Jerusalén, Israel*. Jerusalem: Presidencia de la Nación, 12 jun. 2025. Transcrição taquigráfica. Disponível em: <https://www.caserosada.gob.ar/informacion/discursos/50995-palabras-del-presidente-de-la-nacion-javier-milei-despues-de-la-firma-del-memorando-de-la-democracia-y-la-libertad-junto-al-primer-ministro-benjamin-netanyahu-en-jerusalen-israel>. Acesso em: 24 nov. 2025.

MILEI, Javier. *Palabras del presidente de la Nación, Javier Milei, luego de recibir el Premio Escuela de Salamanca, desde el Centro Riojano, España*. Madrid: Presidencia de la Nación, 13 jun. 2025. Transcrição taquigráfica. Disponível em: <https://www.caserosada.gob.ar/informacion/discursos/50997-palabras-del-presidente-de-la-nacion-javier-milei-luego-de-recibir-el-premio-escuela-de-salamanca-desde-el-centro-riojano-espana>. Acesso em: 24 nov. 2025.

MILEI, Javier. *Palabras del presidente de la Nación, Javier Milei, en la inauguración de la Iglesia Portal del Cielo, en Chaco*. Resistencia: Presidencia de la Nación, 5 jul. 2025. Transcrição taquigráfica. Disponível em: <https://www.caserosada.gob.ar/informacion/discursos/51020-palabras-del-presidente-de-la-nacion-javier-milei-en-la-inauguracion-de-la-iglesia-portal-del-cielo-en-chaco>. Acesso em: 24 nov. 2025.

MILEI, Javier. *Palabras del presidente Javier Milei en la presentación de los "Voceros de la Libertad" de la Fundación Faro*. Buenos Aires: Presidencia de la Nación, 4 ago. 2025. Transcrição taquigráfica. Disponível em: <https://www.caserosada.gob.ar/informacion/discursos/51041-palabras-del-presidente-javier-milei-en-la-presentacion-de-los-voceros-de-la-libertad-de-la-fundacion-faro>. Acesso em: 24 nov. 2025.

MILLER, Peter; ROSE, Nikolas. Political power beyond the State: problematics of government. *The British Journal of Sociology*, v. 43, n. 2, pp. 173-205, jun. 1992.

MORALES MARTÍN, Juan Jesús. Movimento libertário e profetas do mercado no Chile de hoje: as ideias de Axel Kaiser. *Brazilian Journal of Latin American Studies*, São Paulo, v. 23, n. 48, pp. 109-143, ago. 2024.

MORRESI, Sergio; VICENTE, Martín. Rayos en cielo encapotado: la nueva derecha como una constante irregular en la Argentina. In: SEMÁN, Pablo (Coord.). *Está entre nosotros: ¿De dónde sale y hasta dónde puede llegar la extrema derecha que no vimos venir?* 1. ed. Argentina: Siglo XXI Editores, 2023. pp. 43-56.

NAIDORF, Judith; NAIDORF, Leo. La libertad como categoría equívoca: los conceptos estelares del anarcocapitalismo. In: REIN, Raanan; MENDEZ SHIFF, Pablo (Coord.). *Las fuerzas del cielo: Argentina, Milei y los judíos*. 1. ed. Argentina: Milena Caserola, 2024. pp. 105-109.

NEUENDORF, Kimberly A. *The content analysis guidebook*. London: Sage Publications, 2002.

ROLANDI, Isabel; RULLANSKY, Ignacio. Entre lo público y lo privado: Javier Milei y el judaísmo. In: REIN, Raanan; MENDEZ SHIFF, Pablo (coord.). *Las fuerzas del cielo: Argentina, Milei y los judíos*. 1. ed. Argentina: Milena Caserola, 2024. pp. 31-42.

ROMANO, Uriel. Milei, el judaísmo y yo. In: REIN, Raanan; MENDEZ SHIFF, Pablo (coord.). *Las fuerzas del cielo: Argentina, Milei y los judíos*. 1. ed. Argentina: Milena Caserola, 2024. pp. 109-116.

ROSE, Hannah. *The New Philosemitism: Exploring a Changing Relationship Between Jews and the Far-Right*. London: ICSR, 2020. Disponible em: <https://icsr.info/wp-content/uploads/2020/11/ICSR-Report-The-New-Philosemitism-Exploring-a-Changing-Relationship-Between-Jews-and-the-Far-Right.pdf>. Acesso em: 24 nov. 2025.

ROSENBERG, Emma. Taking the "Race" Out of Master Race: The Evolving Role of the Jew in White Supremacist Discourse. *Nationalities Papers*, pp. 1-25, jan. 2023.

RULLANSKY, Ignacio. El judaísmo grotesco de Milei: una forma de enunciación política. *Nueva Sión*, Argentina, 4 abr. 2024. Disponible em: <https://nuevasion.org/archivos/40133>. Acesso em: 29 nov. 2025.

SAFERSTEIN, Ezequiel. De los márgenes al mainstream. Agustín Laje y la "batalla cultural" de las derechas radicalizadas. *Letras*, Lima, v. 95, n. 141, pp. 114-134, jul. 2024.

SAFERSTEIN, Ezequiel. Entre libros y redes: La «batalla cultural» de las derechas radicalizadas. In: SEMÁN, Pablo (coord.). *Está entre nosotros: ¿De dónde sale y hasta dónde puede llegar la extrema derecha que no vimos venir?* 1. ed. Argentina: Siglo XXI Editores, 2023. pp. 123-151.

SAMUELS, Maurice. Philosemitism. In: GOLDBERG, Sol; URY, Scott; WEISER, Kalman (ed.). *Key Concepts in the Study of Antisemitism*. 1. ed. Cham: Palgrave Macmillan, 2021. pp. 201-214.

SETTON, Damián. The State of Israel in the Construction of Argentine Politics through a Prophetic Lens. *Conjuntura Internacional*, Belo Horizonte, v. 22, n. 2, pp. 16-24, jul. 2024.

SPERLING, Diana. Lo religioso, lo político y lo literario. In: REIN, Raanan; MENDEZ SHIFF, Pablo (coord.). *Las fuerzas del cielo: Argentina, Milei y los judíos*. 1. ed. Argentina: Milena Caserola, 2024. pp. 117-122.

SUBOTIC, Jelena. Antisemitism in the global populist international. *The British Journal of Politics and International Relations*, v. 24, n. 3, pp. 458-474, dez. 2021.

TOKATLIÁN, Juan Gabriel. Hiperoccidentalismo, Milei y el interés nacional. *Cenital*, Buenos Aires, 17 jun. 2024. Disponible em:

<https://cenital.com/hiperoccidentalismo-milei-y-el-interes-nacional/>. Acesso em: 25 nov. 2025.

WERTHEIM, David J. Geert Wilders and the Nationalist-Populist Turn Toward the Jews in Europe. *In*: WERTHEIM, David J. (ed.). *The Jew as Legitimation: Jewish-Gentile Relations Beyond Antisemitism and Philosemitism*. 1. ed. Cham: Palgrave Macmillan, 2017. pp. 275-289.

WERTHEIM, David J. Introduction: The Jew as Legitimation, Jewish-Gentile Relations Beyond Antisemitism and Philosemitism. *In*: WERTHEIM, David J. (ed.). *The Jew as Legitimation: Jewish-Gentile Relations Beyond Antisemitism and Philosemitism*. 1. ed. Cham: Palgrave Macmillan, 2017. pp. 1-15.



DOSSIÊ ESPECIAL

ANARCHISM AND THE SABBATEAN HERESY

EL ANARQUISMO Y LA HEREJÍA SABATEANA

ANARQUISMO E A HERESIA SABATEANA

James Rolla Martel  

San Francisco State University, San Francisco, CA, United States
of America

Submetido em: 02/12/2025

Aceito em: 21/03/2026

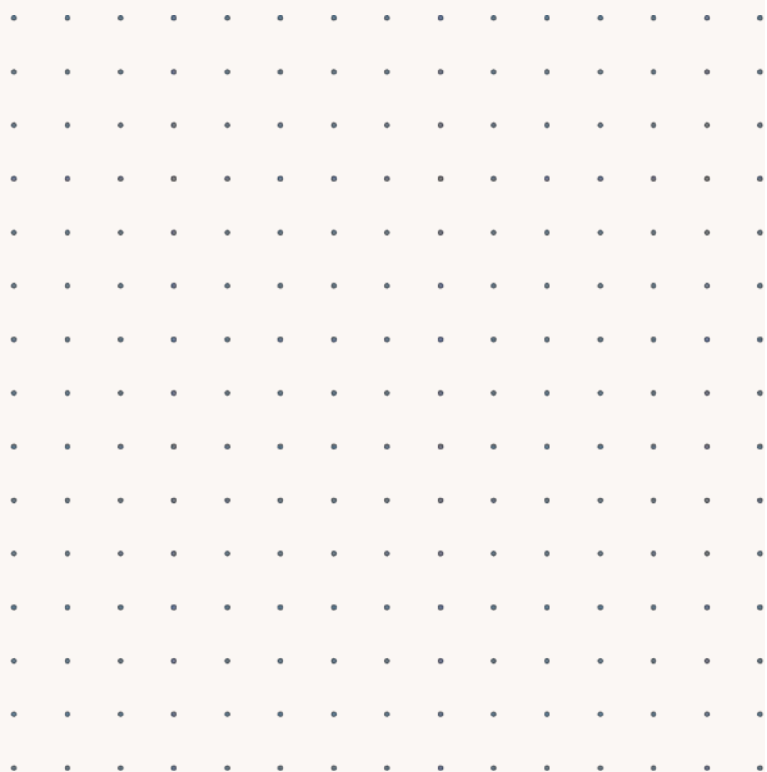
Publicado em: 02/06/2026

Como citar: MARTEL, James Rolla. Anarchism and the Sabbatean Heresy. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 7, n. 1, p. e63269, jan./jun. 2026.

DOI: [10.53981/destrocos.v7i1.63269](https://doi.org/10.53981/destrocos.v7i1.63269)



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



James Martel teaches political theory in the department of political science at San Francisco State University. His most recent publication is *Anarchist Prophets: Disappointing Vision and the Power of Collective Sight* (Duke 2022). He has a new book under contract also with Duke entitled *Continuous Assembly: The Power and Promise of Non-Archism*.

Author Contributions (CRediT):
J.R.M.: Conceptualization; Investigation; Writing (Original draft and Review).

Abstract

In this paper, I look at the events surrounding the false messiah Sabbatai Sevi. I argue that this phenomenon, along with other instances of false messianism, are a critical resource for Judaism, an anarchist subcurrent that serves to undermine the certainties that otherwise lead to archism, a system of domination and oppression based on assumptions that are not grounded in truth. I contrast the readings of Sabbateanism by Gershom Scholem, a scholar who saw Sevi as a force of negation that ultimately led to concrete practices with Walter Benjamin's more radical sense of negation that permanently disallows becoming something beyond doubt. Whereas Scholem's reading, I argue, perpetuates archism, Benjamin's reading is anarchist.

Keywords

Anarchism; archism; false Messiah; Walter Benjamin; Gershom Scholem.

Resumen

En este artículo, analizo los acontecimientos que rodearon al falso mesías Sabbatai Sevi. Sostengo que este fenómeno, junto con otros casos de falso mesianismo, constituye un recurso crucial para el judaísmo, una subcorriente anarquista que sirve para socavar las certezas que, de otro modo, conducen al arquismo, un sistema de dominación y opresión basado en suposiciones carentes de fundamento. Contrasto las interpretaciones del sabateísmo de Gershom Scholem, un académico que veía a Sevi como una fuerza de negación que, en última instancia, conducía a prácticas concretas, con el sentido de negación más radical de Walter Benjamin, que impide permanentemente la transformación en algo incuestionable. Mientras que la interpretación de Scholem, sostengo, perpetúa el arquismo, la de Benjamin es anarquista.

Palabras clave

Anarquismo; arquismo; falso Mesías; Walter Benjamin; Gershom Scholem.

Resumo

Neste artigo, analiso os eventos que cercam o falso messias Sabbatai Sevi. Argumento que esse fenômeno, juntamente com outros exemplos de falso messianismo, constitui um recurso crucial para o judaísmo, uma corrente secundária anarquista que serve para minar as certezas que, de outra forma, levariam ao arquisismo, um sistema de dominação e opressão baseado em pressupostos sem fundamento na verdade. Contrasto as interpretações do sabatismo feitas por Gershom Scholem, um estudioso que via Sevi como uma força de negação que, em última instância, conduzia a práticas concretas, com a concepção mais radical de negação de Walter Benjamin, que impede permanentemente o devir algo além da dúvida. Enquanto a leitura de Scholem, argumento, perpetua o arquisismo, a leitura de Benjamin é anarquista.

Palavras-chave

Anarquismo; arquisismo; falso Messias; Walter Benjamin; Gershom Scholem.

Introduction

Judaism and anarchism may, in some sense, seem like polar opposites. Rabbinical Judaism, at least since the destruction of the second temple, has been preoccupied with not breaking any of God's laws (and there are over 600 of them) while anarchism seems to be about evading the law however possible.¹ Yet, this apparent paradox does a disservice both to Judaism and the anarchist tradition insofar as one of the key components of Jewish thought has always been to question and struggle with the law and one of the ongoing mainstays of anarchism, is not the abandonment of laws and rules so much as their reintegration as collective and everchanging. To conflate Judaism with being only a rigorous and clear set of laws that must be obeyed in all instances, along with thinking of anarchism as pure chaos misses not only core elements of both Judaism and anarchism but also misses a critical way in which they can be interconnected.

In what follows, I will be arguing that there is a distinct anarchist trend within Judaism that is connected to its tradition of false messiahs. While Judaism is formally a messianic religion, its history has been marked, not by actual messiahs, but only false ones. Whereas these episodes of false messianism are often read as disasters, such incidents—and perhaps in particular, the heresies of Sabbatai Sevi and Jacob Frank—have served to, as it were, recalibrate Jewish law, forcing the community as a whole to read the laws as if for the first time and, in that way, scrambling the ossifications and certainties that have evolved over many centuries of scholarship and practice. For anarchism too, the law is never a thing to be completely abandoned but rather, as Walter Benjamin says, something which “exists not as a standard of judgment, but as a guideline of action for the agent or community who have to confront it in solitude and, in terrible cases, take on the responsibility of disregarding it.”² In this way, law becomes something other than an absolute determination. It becomes an object of critique and even resistance. And here, we can begin to see a link or at least a subcurrent within the Jewish tradition that connects it to anarchism.

As I will argue further, the purpose of false messiahs is to ensure that Judaism does not ossify into an absolutist doctrine. In our current moment, I see Judaism as being in deep crisis. The state of Israel and the Zionist movement in general have always been part of what I would call archism, a form of power that began approximately five hundred years ago that is based on false projections of truth that are received as absolute and irrevocable. Archism is so ubiquitous today that it does not usually have, or seek, a name. It has many varieties, liberal, fascist, authoritarian, but all of its variants are devoted to hierarchies that are produced and enforced through its fundamental devotion to an idea of truth based on entirely false principles. Diasporic Jewry was relatively immune to this phenomenon since it

¹ In this paper, I will be referring to anarchism throughout. In other work, insofar as anarchism as a term conveys a focus on European and North American thought and society, I have come to prefer the term “non-archism” to encompass many forms of resistance to archist power (the doctrine that has dominated the world for the past 500 years and takes various forms such as liberalism, authoritarianism and fascism) that extend beyond the west. Insofar as this paper remains within the west however, focusing on Jewish law and political theology, I retain the term anarchism throughout.

² Benjamin, *Toward Critique of Violence*, p. 58.

constituted a nation in name only and the nation state is one of the great vehicles that promotes and maintains archism to this day. The history of Zionism and the creation of the modern state of Israel and, in particular, the current day genocide in Gaza have produced a form of archism that has divided world Jewry. Given this ever-worsening impasse, and the violence and degradation that it has inflicted on Palestinian people, I would argue that it might take another false messiah to unmake the false sense of destiny and right that lies at the core of Zionist archism, a sense that has led to the current lethal moment. Here, one falsity could unmake another; the anarchist element in Judaism and the recalibrations in law and certainty that it produces are required to undermine and subvert the deep ossification that has constituted the historical and current experience of Zionism.

Nothing but false messiahs

In the passage cited above, Benjamin was commenting specifically on the Biblical commandment "Thou Shalt Not Kill." This commandment seems about as straightforward as can be. And yet, for Benjamin, it is not clear at all. He tells us that the true meaning of this commandment can, in fact, never be known absolutely. Instead, it must be, as he says, confronted and sometimes even ignored (the German term he uses is *abszehen*, which literally means to turn your back on something).

Benjamin's cosmology makes the concept of an actual, liberating messiah as foretold in the many prophetic traditions of Judaism an impossibility. For Benjamin, since the Fall of Adam and Eve, the world has been marked by the absence of truth. Whereas in the garden of Eden, Adam was tasked with offering a name to the creatures and animals who inhabited the garden, once in exile, there was never again going to be such a direct relationship between language and its referent. We could say that the relationship in Eden was one of presentation, which is always true, while in exile, the human race is henceforth condemned to representation, which is always false.

As Benjamin puts it in "*On Language as Such and On the Language of Man*," after the Fall, the world "fell into the abyss of the mediateness of all communication, of the word as mean, of the empty word, into the abyss of prattle."³ Henceforth he tells us that there is nothing but the "uncreated imitation of the creative word."⁴ In such a condition, there is no recourse to truth and hence, all attempts at conveying truth are, in effect exercises in falsity.

Given this situation, for Benjamin, it is critical to acknowledge the human incapacity for truth. Otherwise, all speech is simply a matter of idolatry. There are no truth tellers in his view, only those who are honest about the fact that they are lying. In my own terms, I would put this as the difference between anarchism and archism, the latter being the practice of idolatrous representation that dominates the world.

In terms of his reading of messianism itself his "*Theological-Political Fragment*," Benjamin writes that

³ Benjamin, *On Language as Such and On the Language of Man*, p. 72.

⁴ Benjamin, *On Language as Such and On the Language of Man*, p. 72.

Only the messiah himself completes all history, in the sense that he alone redeems, completes, creates his relation to the messianic. For this reason, nothing that is historical can relate itself, from its own ground, to anything messianic. Therefore, the Kingdom of God is not the telos of the historical dynamic; it cannot be established as a goal. From the standpoint of history, it is not the goal but the terminus [*Ende*]. Therefore, the [order of the profane] cannot be built on the idea of the Divine Kingdom, and theocracy has no political, but only a religious meaning. [...] The [order of the profane] should be erected on the idea of happiness.⁵

Here, we can see that, for Benjamin, the idea of a theological messiah manifesting in real history is not possible. Any such messiah will, by definition, be false. Yet, that does not preclude the importance of the concept of the messiah. In his own readings of Benjamin, Sami Khatib writes that

It is only the messiah himself who creates the relation between the messianic and the historical. And yet it is not the case that this relation will only come into being once the messiah has come, since the infinite approach of the messianic kingdom does not stand in any temporal relation to historical events. It is rather the case that the relation between the historical and the messianic exists only in the absence of the messiah, who as the sole groundless ground of this relation can complete and terminate it. The redeeming messiah's *absence* from historical events thus coincides with a *presence*, however weak, of a paradoxical relation or reference between the historical and the messianic.⁶

Dueling Nihilisms: Benjamin and Scholem

The question here becomes what is produced by a messiah who never actually shows up, or perhaps more specifically for the purposes of this essay, a messiah who shows up but who is a liar, and is (therefore) not a messiah at all? Here, I want to shed a bit more light on Benjamin's idea of a false messiah by contrasting his view to that of Gershom Scholem, one of Benjamin's closest friends. Scholem was from an early age interested in Jewish mysticism, in the Kabbalah and also in the heresy of Sabbatai Sevi.⁷ In his own reading of Sevi, Scholem also focuses on a purely negative messiah but in a way that differs significantly and critically from Benjamin due to the nature and endurance of the negativity that is produced via episodes of false messianism.

In his monumental study of Sevi, Scholem writes:

Sabbatai's apostasy, though surrounded with a tragic halo by Sabbatian literature, was essentially destructive of all values. The Sabbatian redeemer who was prepared to surrender passively to the power of impurity and to sink into the abyss of the *qelippah* [literally shell or husk, false appearances that the messiah has to contend with or destroy] while continuing to cultivate his dream of accomplishing a messianic mission, actually opened the door to the most nihilistic transvaluation of religious values...The efforts of the believers to discover a positive and constructive meaning in what was an essentially negative and destructive act, constitutes their peculiar contribution to the history of religion in general and to the

⁵ Benjamin, *Theological-Political Fragment*, p. 305.

⁶ Khatib, *A Non-Nullified Nothingness*, p. 6.

⁷ Note that there are many ways to render Sabbatai Sevi's name into English. In quotes that I provide from other readers you will therefore see many other forms of spelling besides the one that I have adopted.

subsequent history of Judaism in particular. Their faith required of them a measure of tension and a struggle with paradox that went beyond anything demanded of the Christian believer.⁸

As we can see in this passage, for Scholem, the nihilism produced via Sevi's movement is not purely destructive. It is in fact what spurs on Judaism to renew itself, to rediscover its own agonic or dialectical element. For Scholem, Sabbateanism, going underground after Sevi's conversion to Islam, became a kind of purifying force in Judaism, leading to the Jewish enlightenment and Zionism, among other developments.

It was always Scholem's desire that Benjamin follow him in his enthusiasm over the results of this Jewish renewal, particularly in terms of Zionism but that was not to be. Benjamin grew increasingly interested in Marxism, particularly after he encountered Asja Lacis, a committed Communist whom he fell madly in love with. Whether it was due to this infatuation or whether it was inherent in his own thought process as it developed, Benjamin was to take a very different position than Scholem.

In his own evaluation of their respective views on this false messiah, Edward Rothstein makes an interesting connection between Benjamin and Scholem. He writes:

Scholem's *Sabbatai Zevi* (1957) may be considered a kind of counterpart to Benjamin's early book on the *Trauerspiel* [German mourning plays]. Both are studies of the Baroque period; both present not just historical analyses, but images of the premodern age as a fallen world—either in the betrayal of faith in Sabbatean messianism, or in the recurring disasters on the stage of the *Trauerspiel*. In both, modern history itself, instead of being grounded in tradition and faith, is marked by excess, and by the arbitrary and the shocking.⁹

Yet, for all of this similarity Rothstein denotes a critical difference between these two thinkers as well. He argues that "Scholem, for all his studies of mysticism, was much more of a practical materialist when it came to the forces of history; Benjamin, for all his supposed materialism, was much more the mystic."¹⁰ Although Rothstein means this as a criticism (he is as opposed to Benjamin's Marxism as was Scholem himself) I see this insight as suggesting something utterly different, namely that Benjamin's nihilism—if that is what we should call it—is of a different order than Scholem's. Scholem was invested in positive and effective movements within Judaism, with Zionism being one of the key outcomes stemming from Sabbatian nihilism.

Benjamin, on the other hand, offers us a more truly negative nihilism, one that does not resolve itself but remains active and permanently disabling of any claims to speak for the truth.

For this reason, I would say that Benjamin's version of nihilism is anarchist while Scholem's version is archist, that is, based on claims that ultimately have no ontological basis, but whose entirely arbitrary roots are obscured via a connection to various transcendental claims.

Another way to say this is to argue that Scholem's false messiahs are not false enough. They contain a grain of truthmaking so that the "negative" is more like a temporary unraveling that serves to ultimately sustain a particular set of values. In Scholem's view, the results from Sabbateanism can be said to be valid because

⁸ Scholem, *Sabbatai Sevi*, p. 740.

⁹ Rothstein, *A Fateful Intellectual Friendship*, p. 2.

¹⁰ Rothstein, *A Fateful Intellectual Friendship*, p. 3.

they have been sustained via an exercise in negation that winds up affirming rather than undermining their validity. In my reading, this is not that different in many ways from Descartes' own formal nihilism wherein he too questions everything and then reasserts the value of Western thought via the exercise of negation itself.

“Strange moves,” Benjamin and Satan

If we accept Rothstein's insight that Scholem's text on Sabbatai Sevi and Benjamin's text on German Baroque *trauerspiel* [i.e. mourning plays] are roughly equivalent texts, we can use those two texts to begin to see a bit more clearly how Benjamin's version of false messianism defers from Scholem's. Benjamin's text *Origin of German Tragic Drama* never refers to Sabbateanism even though he studies roughly the same period of 17th century Europe. Yet, this text engages in a similar set of moves to those of Sabbatai Sevi himself especially in terms of figures and ideas that are normally considered to be anathema to orthodox Judaism.

This gets to the question of antinomianism and its relationship to false messianism. In his study of Sabbatai Sevi, Scholem speaks of what were called “strange deeds,” (*ma'asim zarim*) that is, acts done either by Sevi himself or his disciples that directly contravened Jewish law.¹¹ As Scholem writes:

According to the new, Sabbatian version, it is not enough to extract the sparks of holiness from the realm of impurity. In order to accomplish its mission, the power of holiness—as incarnate in the messiah—has to descend into impurity, and good has to assume the form of evil. This mission is fraught with danger, as it appears to strengthen the power of evil before its final defeat. During Sabbatai's lifetime the doctrinal position was that by entering the realm of the *qelippah*, good had become evil in appearance only. But there were more radical possibilities waiting to be explored: only the complete transformation of good into evil would exhaust the full potential of the latter and thereby explode it, as it were, from within. This dialectical liquidation of evil requires not only the disguise of good in the form of evil but total identification with it. It was along such lines that the subsequent theology of the Sabbatian radicals developed.¹²

There are many different interpretations of these acts, including the idea that to prove that they recognized Sevi as the messiah, his followers had to deliberately break Jewish law, something which is now revealed to always have been a kind of stopgap before his arrival. For Scholem in particular, it is important to keep Sevi's apostasy within the context of Judaism and Jewish law despite his conversion to Islam. In the passage above, as in many other places, Scholem turns to kabbalistic explanations for why, in doing what appeared to be wrong or even evil, Sevi was actually doing good.

Although Benjamin once again does not address Sabbateanism directly, in *Origin of German Tragic Drama* he does engage with what is ostensibly evil, focusing in particular on the figure of Satan. For Benjamin, the figure of Satan is very much caught up with allegory, a trope that epitomizes the kind of negativity referred to above. Allegory is a trope that cannot be resolved into a clear truth. It is ambivalent and openly representational and, in this way, resists even the idolatry that it otherwise portrays.

¹¹ Maciejko, *Sabbatian Heresy*, p. xiii. The term comes from Nathan of Gaza, Sevi's main prophet.

¹² Scholem, *Sabbatai Sevi*, p. 742.

Allegory, in Benjamin's telling, was particularly prominent during the baroque period because, as authority based on Christian doctrine began to give way to a more modern sovereignty-based model, the opening that occurred in the interstices between changing forms of rule offered a radical space within which everything was in question and nothing was ever resolved. Benjamin writes of this period that:

The allegorical outlook has its origin in the conflict between the guilt-laden physis, held up as an example by Christianity and a purer *natura deorum* [nature of the gods], embodied in the pantheon. With the revival of paganism in the Renaissance, and Christianity in the Counter-Reformation, allegory, the form of their conflict, also had to be renewed. The importance for this for the *Trauerspiel* [German mourning plays] is that, in the figure of Satan, the middle ages had bound the material and the demonic inextricably together.¹³

This notion that the material and the demonic are bound together is reminiscent of the kabbalistic notion, already noted in Scholem's analysis of the *qelippa*, the husks and shards of a false world that are demonic but which the messiah must nevertheless contend with in order to recover shards of truth that lie amidst them. However, whereas Scholem sees this move as a way to separate the good from the demonic, for Benjamin Satan is a permanently ambivalent figure. He further writes:

Satan tempts. He initiates men in knowledge, which forms the basis for culpable behavior. If the lesson of Socrates, that knowledge of good makes for good actions, may be wrong, this is far more true of knowledge about evil. And it is not as an inner light, a *lumen naturale*, that this knowledge shines forth in the night of mournfulness, but a subterranean phosphorescence glimmers from the depths of the earth. It kindles the rebellious, penetrating gaze of Satan in the contemplative man. This confirms once again the significance of baroque polymathy for the *Trauerspiel*. For something can take on an allegorical form only for the man who has knowledge...The intention which underlies allegory is so opposed to that which is concerned with the discovery of truth that it reveals more clearly than anyone else the identity of the pure curiosity which is aimed at mere knowledge with the proud isolation of man.¹⁴

Here, we can see that rather than being a transitory figure, one who is ultimately overcome through the act of engagement, as is the case with Scholem, for Benjamin, Satan is a critical source of allegory itself, defying the build-up of any kinds of truths in the world. A simpler way to say this is that, in a world of lies and delusions, a figure like Satan, who is nothing if not a liar, is critical. The association between Satan and allegory and hence all forms of knowledge is required because Satan's very evil now becomes a way to warn off people from grasping too firmly at the concept of anything being true. If Satan is the basis of all knowledge, then knowledge should be itself always held in question. Rather than turning Satan into a figure of good, in other words, Benjamin engages with Satan to ensure that the dialectical relationship between truth and representation can never be fully resolved. Satan in this sense becomes himself a figure of false messianism, perhaps one that can be said to stand in between moments of the irruption of a figure like

¹³ Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, p. 226.

¹⁴ Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, p. 229.

Sevi so that the possibility of resistance, of allegory, are always available even in the in-between times.

Here, once again, Benjamin is shown to have a purer form of nihilism than Scholem. He is not engaged with Satan merely as a device to get to the truth. Rather, he is engaged with Satan as a necessarily permanent figure who continues to scramble and call into question the possibility of truth precisely because at the basis of all human knowledge lies Satan himself. For Benjamin this is a "good thing" in that otherwise we'd have no way to engage in allegory, no way to check or overcome the false assertions of what I have been calling archism and Benjamin himself calls "mythic violence."¹⁵

Interpretations of Sabbateanism and its aftermath

To get a bit more into the more perfectly negative aspects of Benjamin's own sense of nihilism—and hence connecting his views to the doctrines and outcomes of Sabbateanism, it is helpful to get a bit into the weeds of the various interpretations of that movement and its effects in the world. A great source for these differences is Paweł Maciejko's *Sabbatian Heresy*. Maciejko provides both a commentary on and sourcebook for the various interpretations of Sabbateanism. For Maciejko there are several key thinkers who come out of the events of Sabbatai's false messianism (it is worth nothing that Maciejko himself dislikes the term false messiah). The key figures to be interpreted here begin with Sevi's contemporaries. There is of course Sabbatai Sevi himself, Nathan of Gaza, who was his main proponent and self-declared prophet and Avraham Miguel Cardozo, another important follower of Sevi. In terms of those figures who in the contemporary period looked back on Sevi, there is Scholem himself as well as Yehudah Liebes. And, of course, there is Maciejko himself.

In order to show the way that Sevi's actions lent themselves to multiple interpretations, some of which perpetuated the kind of archist positivism that we see in Scholem himself and some of which does the opposite, let me focus on one key issue involving the very end of Sevi's career as a false messiah, namely his conversion to Islam.

Sevi's conversion was an act that rocked the Jewish world and led the vast majority to abandon Sabbateanism. Among his contemporaries, Nathan of Gaza was particularly insistent that this conversion was not a genuine renunciation of Judaism in favor of Islam but rather the culmination of a radical process within Judaism itself, one that was anticipated by prophecy and by the Zohar. For Nathan of Gaza, Sevi's conversion to Islam was the culmination of a long process of engaging in progressively worse forms of sin (from his perspective) in order to finally overcome sin completely. In this way, rather than Sevi being receptive to Islam, for Nathan of Gaza, it was the opposite, drawing Sevi himself into Nathan's own Islamophobia. In his view, it was the negative aspects of Islam that got Sevi to convert in order to get to the depth of what must be overcome. Nathan of Gaza writes:

¹⁵ Benjamin, *Toward the Critique of Violence*, p. 57.

And while I was still in Gaza, at the height of the reports [of Sevi's apostasy] and of the faith, I said to a number of people, know that because of the strangeness of the deeds of the King messiah those who believe will retract and only a select few will remain. [As Maimonides wrote in his "Epistle to Yemen,"] we will not know the matters relating to the King messiah until he comes...For we do not understand the words of our Sages [about this]. Nevertheless, anyone who wishes to investigate [the matter] thoroughly will find great assistance and support for the substance of his words in the words of our Sages of Blessed Memory, and especially in the words of the Zohar. And since the Talmud does not state explicitly that he will be opposed, we ought to follow the book of Zohar and decide [the matter] according to its words, as the later authorities have explicitly stated.¹⁶

Scholem reinforces this basis for the idea that Sevi's conversion did not constitute a true rupture with Judaism but in some sense its fulfilment. In particular, for Scholem, what was critical was the way that Sevi's demand for an absolute faith in him no matter what he did was itself the basis for that faith taking on a kind of life of its own for the entire Jewish collectivity. Thus, he writes that:

The emphasis on pure faith in the messiah as a supreme religious value, in spite of temptations and trials, produced an emotional identification with the new, messianic "reality." This emotional identification enabled many believers to persevere even in the face of hard facts. The readiness to enter the messianic kingdom transformed itself into the entry into the kingdom itself. Even before Sabbatai's apostasy the kabbalists' "world of tiqqun" had become an emotional reality which nothing in the realm of "outward" events could shake. The believers knew that the world of political and historical reality would soon perish as Sabbatai set out on his marvelous journey to take the crown from the sultan's head. By the time that the discrepancy between the two worlds had become painfully apparent, and Sabbatai's apostasy had shattered the naïve simplicity of the messianic faith, a new historical consciousness had already established itself which could absorb the shocks of external reality.¹⁷

Here, Scholem is reflecting one of Nathan of Gaza's own statements that faith in Sevi must be accompanied by no miracles or signs whatsoever. Any requirement of proof would be tantamount to undermining the absolute authority of Sevi and his relationship to God. In this way, this faith transcended anything that Sevi actually did wherein his conversion to Islam is only the final trial of this faith. It is this faith and spirit for Scholem which transcends the acts of Sevi as such and becomes the basis for a new and reinvigorated Jewish spirit.

However, for all of these kinds of claims that Sevi's act of conversion was aimed not beyond but within Judaism as such, Sabbatai Sevi himself says nothing of the kind. In his own letter explaining his conversion to Islam, he wrote:

My brothers, my children, and my friends know this: I understood with great clarity that the True One, whom I alone have known for many generations and for whom I have strived so much, wants me to enter the religion of the Ishmaelites, the Law of Islam with all my heart. To permit what it permits and to forbid what it forbids and to abolish the Torah of Moses till the time of the End. For the honor of His divinity and His revelation demand that I bring therein all whose souls agree with mine; after [the conversion] I will reveal to them the [mystery of] His divinity.¹⁸

¹⁶ Nathan of Gaza, *A Letter on Conversion*, p. 41.

¹⁷ Scholem, *Sabbatai Sevi*, p. 663.

¹⁸ Tsevi, *A Letter on Conversion*, p. 34.

Finally, Liebes, a modern reader of Sevi, renders the conversion itself a true mystery. He writes that in a letter written to his brothers to explain his conversion Sevi offered his own explanation for why he had converted. He writes:

Sabbetai Zevi suggested grounds for God's wish, though his reasons are far removed from the renowned Sabbatean explanations for the apostasy, which are based on the Kabbala of Nathan of Gaza and develop Lurianic mechanistic theories. Sabbetai Zevi himself did not even hint at the need to descend into the *kelippot* to liberate the fallen sparks. It was Nathan of Gaza who offered this explanation of Sabbetai Zevi's apostasy and not Sabbatai Zevi himself. According to Sabbetai Zevi, the Messiah's apostasy was a form of punishment to Israel for having failed to recognize the true God—Sabbetai Zevi's personal God.²²

We see in all of these explanations a kind of spectrum that ranges from those (i.e. Nathan of Gaza and Scholem) who attempt to fold Sabbateanism back into Judaism to those who break entirely with Judaism as it is practiced (Sevi himself, Maciejko) and those who are somewhat in between (Cardozo and Liebes). One end of the spectrum—the archist end, I would argue—serves to contain and domesticate the antinomianism that Sevi represents. In doing so, a negative becomes, as previously argued, a positive, a basis for a rejuvenated and more certain form of Judaism.

When you reject that position as the other thinkers listed above have done to various degrees, you come to a very different kind of viewpoint. The very impossibility of continuing to be a Jew, or obeying the law of the Torah, when the messiah has converted to Islam—a drama that would be repeated when Sevi's main acolyte, Jacob Frank, who was born fifty years after Sevi's death, would himself convert to Catholicism—makes it impossible to understand Jewish law in the same way. The idea that Maciejko puts forth that God may have “converted” to Islam even prior to Sevi himself suggests a kind of aporia in the question of law so that the ability for human beings to explain or fathom it becomes nearly impossible.

Furthermore, one can see in Liebes' position perhaps especially, a sense of God's mystery and an ever more powerful mysticism that defies any attempt to crystallize it into dogma or truth. For Liebes, the key to Sabbateanism was the personal relationship between Sevi and his God and it is that relationship, not law or truth that is primary, undermining and subverting any attempts to turn Sabbateanism into an orthodoxy of any kind. Here, Rothstein's notion that Benjamin may have been more of a mystic than Scholem may in fact be correct but in a very different way than Rothstein may have intended. Here, mysticism does not mean a kind of woo woo belief in magic but rather a refusal for reality to coalesce into absolute truths that authorize behaviors that have, in a sense, the authority of God behind them.

Conclusion: the need for a new (false) messiah

All of this amounts to saying that, depending on how you read the life and doctrine of Sabbatai Sevi and, especially his conversion to Islam near the end of his life, you can either contain or free up the radical undermining of certainty that I think

²² Liebes, *Studies in Jewish Myth and Messianism*, p. 111.

is both his legacy as well as the legacy of other false messiahs. This is not a purely destructive power, but it is a purely negative one. In the same way that anarchism is not the chaotic mess that liberals and authoritarians think that it is, but is a form of organization that is deeply powerful when it is put into practice, here too we see not chaos and disorder for the sake of disorder but rather a very different sort of order that is produced precisely by the undermining and subversion of long held orthodoxies and certainties.

We see an anarchic tradition that runs throughout Jewish history and which was expressed both in the radical insurgencies delivered by Sevi and Frank as well as in the blossoming of radical Jewish political thought in the early twentieth century with the likes of Walter Benjamin and Franz Rosenzweig as well as in a lot of Jewish voices against the genocide in Gaza in our own time. In the case of Sevi in particular, his gift was to take the position of the messiah, the veritable "messiah king" as many of his commentators called him and use that position to undermine rather than bolster the authority that came with it. In this way, from the very heart of the authority system that underlies Judaic law, the pinnacle of that system turns, as it were, against itself in order to render itself free from its own certainties and otherwise oppressive powers. It is only from such a privileged perch that one can really do damage to the ossifications of law that come over the course of long repeated practices so that ideas become certainties that people are willing to kill or die for.

While this may not have been as much of a problem in the past, with the rise of archism and its expressions of white supremacy, heteropatriarchy, imperialism and, in particular, capitalism, with its concomitant expressions of slavery and genocide among other great crimes, this issue becomes far more pointed. The rise of Zionism in the 19th century was a Jewish response to the rise of nation states and other archist formations among other communities of the west. Zionism is thus one among many expressions of archist certainty and, as such, it required a sovereign territory to control and a border to police, resulting in the ongoing histories of displacement, occupation and now genocide.

In terms of the next false messiah, one that might displace and undermine this false certainty in the right of the state of Israel to destroy another people, as Benjamin tells us, each generation is provided with what he calls a "weak messianic power."²³ This is a power that is inherent in every community and is always available to both resist and overcome instantiations of mythic violence. For Benjamin this "weak" power is actually undefeatable if and when it becomes manifest instead of just being latent. On the other hand, archism itself possesses another—and disempowering—kind of weakness in that it is always vulnerable to exposure, to the fact that it is based on nothing but lies and intimidation and ultimately violence. That violence is being expressed in Gaza today as it is in many other parts of the world as well. The fact that any people feel authorized to treat another people in such a way is a kind of ultimate example of where archism leads. The Jewish tradition, like so many other traditions, has within it a remedy for this violence and certainty. It lies in its own anarchist traditions and in the fact that it is being continually delivered (at least potentially) from its own dead-ends through the ongoing practice of false messianism.

²³ Benjamin, *On the Concept of History*, p. 390.

References

- BENJAMIN, Walter. On language as such and on the language of man. *In*: BULLOCK, Marcus; JENNINGS, Michael W. (eds.). *Walter Benjamin: selected writings*, v. 1, 1913–1926. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.
- BENJAMIN, Walter. On the concept of history. *In*: BULLOCK, Marcus; JENNINGS, Michael W. (eds.). *Walter Benjamin: selected writings*, v. 4, 1938–1940. Cambridge, MA: Harvard University Press (Belknap), 2003.
- BENJAMIN, Walter. *The origin of German tragic drama*. New York: Verso Press, 1998.
- BENJAMIN, Walter. Theological-political fragment. *In*: EILAND, Howard; JENNINGS, Michael W. (eds.). *Walter Benjamin: selected writings*, v. 3, 1935–1936. Cambridge, MA: Harvard University Press (Belknap), 2002.
- BENJAMIN, Walter. Toward the critique of violence. *In*: FENVES, Peter; NG, Julia (eds.). *Toward the critique of violence: a critical edition*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2021.
- CARDOZO, Avraham Miguel. A letter to Isaac Cardozo. *In*: MACIEJKO, Paweł. *Sabbatian heresy: writings on mysticism, messianism and the origins of Jewish modernity*. Waltham, MA: Brandeis University Press, 2017.
- KHATIB, Sami. A non-nullified nothingness: Walter Benjamin and the messianic. *Stasis*, n. 1, pp. 82–108, 2013.
- LIEBES, Yehuda. *Studies in Jewish myth and messianism*. Albany, NY: State University of New York Press, 1992.
- MACIEJKO, Paweł. *Sabbatian heresy: writings on mysticism, messianism and the origins of Jewish modernity*. Waltham, MA: Brandeis University Press, 2017.
- NATHAN OF GAZA. A letter on conversion. *In*: MACIEJKO, Paweł. *Sabbatian heresy: writings on mysticism, messianism and the origins of Jewish modernity*. Waltham, MA: Brandeis University Press, 2017.
- ROTHSTEIN, Edward. A fateful intellectual friendship. *Commentary*, Dec., 1987.
- SCHOLEM, Gershom. *Sabbatai Sevi: the mystical messiah, 1626–1676*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973.
- TSEVI, Sabbatai. A letter on conversion. *In*: MACIEJKO, Paweł. *Sabbatian heresy: writings on mysticism, messianism and the origins of Jewish modernity*. Waltham, MA: Brandeis University Press, 2017.

אֵלֵינוּ אֵלֵינוּ כְּמֹהֵם

וְהֵם כִּי מִיָּסְדֵי הָרִכִּים חֲסִים וְיָמִים

מִלֵּד מֵעַרְיָם וְאֵנְחוּ כִנִּי

יִשְׂרָאֵל מִן הָעֶבֶד הַזֶּה וְיִזְעֲקוּ

וְתַעֲלֶי שְׁמוֹעַתָם אֵלֵהֶם

מִן הָעֶבֶד



DOSSIÊ ESPECIAL

EXPEDIENTE DE UN NÁUFRAGO: IDENTIDAD
NEGATIVA Y PENSAR RADICAL EN JEAN
AMÉRY**DOSSIER OF A CASTAWAY: NEGATIVE IDENTITY AND RADICAL THINKING IN JEAN AMÉRY**DOSSIÊ DE UM NÁUFRAGO: IDENTIDADE NEGATIVA E PENSAMENTO RADICAL EM JEAN AMÉRY*José Antonio Fernández López  

Universidad de Murcia, Murcia, España

José Alejandro López Espinosa  

Universidad de Murcia, Murcia, España

* Este artículo se desarrolló en el marco del proyecto PID2021-123958NB-I00 – Estudio y Crítica de la Italian Theory, financiado por la Agencia Estatal de Investigación, con vigencia del 1 de septiembre de 2022 al 31 de agosto de 2026.

Submetido em: 18/11/2025

Aceito em: 12/12/2025

Publicado em: 03/02/2026

Como citar: FERNÁNDEZ LÓPEZ, José Antonio; LÓPEZ ESPINOSA, José Alejandro. Expediente de un naufrago: identidad negativa y pensar radical en Jean Améry. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 7, n. 1, p. e62906, jan./jun. 2026.

DOI: [10.53981/destrocos.v7i1.62906](https://doi.org/10.53981/destrocos.v7i1.62906)



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Resumen

Este artículo examina la obra y la figura intelectual de Jean Améry a partir de la metáfora del naufragio, expresión de la quiebra existencial provocada por la experiencia concentracionaria. El naufrago Améry, desposeído de patria, lengua y continuidad biográfica, es un intelectual afanado en el esclarecimiento del yo marcado por el extrañamiento y por la irreversibilidad del trauma. Desde esta perspectiva, se analiza el modo en que Améry elabora el resentimiento como una herramienta intelectual y una necesidad vital. La deriva existencial de Améry, su "derrota" náutica, plasmada en su colección de ensayos *Más allá de la culpa y la expiación*, encuentra una formulación narrativa límite —y fallida— en *Lefeu o la demolición*, donde el conflicto entre memoria, identidad y lenguaje adquiere una intensidad decisiva. Por último, nuestro trabajo plantea cómo la trayectoria de Améry constituye una respuesta moral extrema ante la imposibilidad de reconciliación con el mundo que lo convirtió en paria consciente, y que su reflexión sobre la muerte voluntaria representa el desenlace trágico de una vida gobernada por la imposibilidad del retorno.

Palabras clave

Jean Améry; naufragio; resentimiento; Shoá; identidad.

Abstract

This article examines the work and intellectual profile of Jean Améry through the metaphor of the castaway, understood as an expression of the existential collapse provoked by the concentrationnaire experience. The castaway Améry, stripped of homeland, language, and biographical continuity, is an intellectual committed to elucidating a self-marked by estrangement and the irreversibility of trauma. From this perspective, the article analyses the way in which Améry develops resentment as both an intellectual instrument and a vital necessity. Améry's existential drift, his nautical "defeat", articulated in his collection of essays *At the Mind's Limits*, finds an extreme —and ultimately unsuccessful— narrative formulation in *Lefeu or the Demolition*, in which the conflict between memory, identity, and language acquires decisive intensity. Finally, the article argues that Améry's trajectory constitutes an extreme moral response to the impossibility of reconciliation with the world that turned him into a conscious pariah, and that his reflection on voluntary death represents the tragic culmination of a life governed by the impossibility of return.

Keywords

Jean Améry; shipwreck; resentment; Shoah; identity.

Resumo

Este artigo examina a obra e a figura intelectual de Jean Améry a partir da metáfora do naufrago, entendida como expressão da ruptura existencial provocada pela experiência concentracionária. O naufrago Améry, despojado de pátria, língua e continuidade biográfica, é um intelectual empenhado no esclarecimento de um eu marcado pelo estranhamento e pela irreversibilidade do trauma. A partir dessa perspectiva, analisa-se o modo como Améry elabora o ressentimento como ferramenta intelectual e como necessidade vital. A deriva existencial de Améry, sua "derrota" náutica, plasmada em sua coletânea de ensaios *Além do crime e castigo*, encontra uma formulação narrativa limite — e fracassada — em *Lefeu o la demolición*, onde o conflito entre memória, identidade e linguagem adquire intensidade decisiva. Por fim, o artigo discute como a trajetória de Améry constitui uma resposta moral extrema diante da impossibilidade de reconciliação com o mundo que o converteu em um pária consciente, e como sua reflexão sobre a morte voluntária representa o desfecho trágico de uma vida governada pela impossibilidade do retorno.

Palavras-chave

Jean Améry; naufrágio; ressentimento; Shoá; identidade.

José Antonio Fernández López es profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Murcia (España). Especialista en pensamiento judío y en filosofía medieval.

José Alejandro López Espinosa es doctorando en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia (España).

Introducción

Jean Améry (1912–1978) es una figura singular dentro del conjunto de los supervivientes que han dado testimonio de la *Shoá*. Nace como Hans Mayer en Viena el 31 de octubre de 1912, en el seno de una familia judía asimilada que se consideraba a sí misma más austríaca que judía: su padre provenía de una familia judía tradicional de Hohenems, en la frontera con Suiza, mientras que la familia de su madre se había convertido a la fe católica. Tras algunos años en Hohenems, Améry –cuyo padre había muerto en combate en la Primera Guerra Mundial– pasó su juventud con su madre en un entorno católico, en la región del Salzkammergut y en Viena, donde realizó estudios de literatura y filosofía en la universidad. Améry, ideológicamente cercano a posiciones de izquierda, tras el Anschluss –la anexión de Austria al Reich alemán– y la posterior persecución nazi tomó conciencia de su identidad judía, impuesta por el nacionalsocialismo mediante las Leyes de Núremberg. Inmediatamente después del Anschluss, Améry y su esposa Regine huyeron a Bélgica. En 1940 fue arrestado en Amberes como “extranjero enemigo” y deportado al campo de Gurs, en el sur de Francia. Un año más tarde logró escapar del campo. Huyó de nuevo a Bélgica, donde se ocultó y se unió al movimiento de resistencia. El 23 de julio de 1943 fue sorprendido distribuyendo panfletos de propaganda antinazi y arrestado. Tras ser interrogado y torturado durante varios días en la prisión de Breendonk, fue finalmente deportado, el 15 de enero de 1944, a Auschwitz, y trasladado a Auschwitz III-Monowitz, donde recibió el número de prisionero 172364 y fue enviado a realizar trabajos forzados en las fábricas de Buna. Cuando el campo de concentración de Auschwitz fue evacuado, Améry fue llevado primero, vía Gleiwitz II, a Mittelbau-Dora, un subcampo del campo de concentración de Buchenwald, y luego a Bergen-Belsen, donde fue liberado por el ejército británico en abril de 1945. Tras la guerra, Améry vivió en Bruselas, donde trabajó como periodista cultural y escritor. A partir de la década de 1950 comenzó a utilizar el anagrama de Mayer, “Améry”, y finalmente abandonó su nombre alemán.

En la persona y en la escritura de Jean Améry se encarna un *ethos* de humanismo militante, inflexible en su exigencia ética y lucidez crítica, confrontado con un mundo definitivamente transformado por el exterminio nazi en un espacio de radical extrañamiento. La pérdida de confianza en el ser humano que hiere el núcleo mismo de su identidad personal, no deriva en mutismo ni en parálisis moral, sino que se traduce en una actitud de memoria y denuncia, de reflexión y de compromiso, sostenida desde una distancia intelectual que se convertirá en rasgo inequívoco de su pensamiento. A lo largo de una serie de ensayos de fuerte impronta autobiográfica, Améry orienta su vigor moral y su rigor intelectual al esclarecimiento de la condición humana y de la identidad judía, articulando una meditación filosófica en torno a la dignidad del yo como sujeto de la historia, así como una denuncia del orden social que perpetúa su existencia sobre el olvido de las víctimas. La especificidad de su figura puede entenderse, en este sentido, como la problemática existencial de un intelectual que asume hasta sus últimas consecuencias el ejercicio de la conciencia y de la memoria, imponiéndose a sí mismo –y a los demás– una exigencia moral que roza la intransigencia. El presente artículo quiere ser una aproximación a la obra de Jean Améry a partir de la metáfora del naufragio como expresión de la quiebra existencial producida por la experiencia

del *Lager*, del campo de concentración. Desde esta condición de naufrago moral y espiritual, Améry elabora el resentimiento como categoría ética y como forma de resistencia frente al olvido y la amnesia de la posguerra alemana. Nuestro estudio dará cuenta de cómo esta posición configura una deriva existencial marcada por la pérdida de la patria, la lengua y la confianza en el mundo, analizando cómo dicha deriva se proyecta tanto en sus ensayos como en su obra literaria tardía. En la obra de Jean Améry la herida histórica deviene pensamiento crítico, a la vez que el resentimiento existencial como fundamento de una ética de la memoria.

1. En torno a la culpa y a la expiación

En Améry la quiebra de lo personal posee una sugerente dimensión fenomenológica, en la que la corporeización de su condición de víctima de la tortura sirve como palanca para una reflexión re-sentida e insobornable. Un hombre de espíritu, sometido al proceso de denigración de lo humano sin precedentes perpetrado por el nacionalsocialismo, compartido con otros millones de víctimas, será testigo de la disolución del propio mundo y de los valores que lo sustentaban. Tras sobrevivir a Breendonk, Auschwitz y Bergen-Belsen, este intelectual convertirá su existencia destruida en un acto de memoria, reivindicación y demanda de justicia y reparación. También de resentimiento. Améry encarna de modo peculiar una experiencia por otro lado compartida por muchas de las víctimas del nacionalsocialismo, aquellos que al contemplar el devenir de la historia posterior a la Segunda Guerra Mundial y al fin del Tercer Reich, sintieron un desaliento inaccesible al ímpetu de cualquier clase de esperanza para los tiempos nuevos. El mundo europeo occidental que emergió después de la guerra, de cuyo final hemos conmemorado su octogésimo aniversario, la sociedad que contempló horrorizada el alcance y la magnitud del genocidio nazi, una vez pasados los primeros instantes de estupor, las condenas morales expresadas con vehemencia y el grito coral de "nunca más", no inició un verdadero "nuevo principio". No tuvo lugar ninguna revolución ni se produjo ninguna clase de místico renacimiento de lo humano. Los restos psíquico-espirituales del nazismo, observaron estas víctimas, seguían allí, sólo que transformados en una nueva voluntad, la férrea y ambiciosa empresa de crear una nueva Alemania, alejada en lo político y social –hasta la exasperación– de su más reciente e ignominioso pasado. Una Alemania tolerada con benevolencia, paternalismo y un enorme interés estratégico y económico por sus antiguos enemigos.

Las voces más despiertas y críticas de la generación de la inmediata posguerra consignan en sus escritos cómo Alemania y Austria abrieron sus puertas de par en par a una "libertad regalada". Después de haber emprendido la empresa histórica de arrebatarse a otros pueblos la libertad, o simplemente de exterminarlos, en aras de establecer un "Reich milenario", los alemanes hicieron bien poco por recuperar la suya propia. La derrota militar de la *Wehrmacht* y el desmoronamiento ideológico y político del Estado nacionalsocialista, no significaron ninguna capitulación moral, afirmaba el hoy cuasi cancelado Günther Grass, simplemente porque "moralmente ya habían capitulado sin condiciones en los años treinta".¹

¹ Grass, *Artículos y opiniones*, p. 80.

Durante los tres años que siguieron al término de la guerra, algunos alemanes intentaron, no sin dificultad, comprender la magnitud moral de lo acontecido bajo el nacionalsocialismo. Aquella tentativa configuró un fugaz paréntesis de autocritica y de contrición social, un instante efímero —apenas un breve lapsus histórico— en el que pareció posible la confrontación con “la verdad”. Fue un tiempo en el que surgieron propuestas literarias procedentes de la llamada “emigración interior”, como las emprendidas por Eugen Kogon o las articuladas en torno a la revista *Der Ruf* (“La Llamada”) dirigida por Hans Werner Richter y Alfred Andersch. En conjunto, tales iniciativas revelaban una peculiar combinación de exaltación democrática, elitismo moral ensoberbecido, elocuencia heroico-bélica y —no debe sorprendernos— una persistente, aunque velada, dependencia del lenguaje fascista.² A estas voces se sumaron, en ese mismo contexto, las de los intelectuales que, por convicción ideológica, decidieron establecerse en la RDA tras su retorno del exilio en la Unión Soviética, México o Estados Unidos —como Anna Seghers, Bodo Uhse, Bertolt Brecht o Ernst Bloch—, así como las de aquellos que optaron por permanecer en el extranjero, entre ellos Thomas Mann, Lion Feuchtwanger o Stefan Heym. Todas ellas, desde posiciones diversas, coincidieron en un impulso común: el de interrogar el pasado inmediato y repensar, desde la escritura, las posibilidades éticas y espirituales de la reconstrucción europea.

Jean Améry coincide con George Steiner en situar “el punto de retroceso” en torno a 1948, momento en que comienza a manifestarse un proceso de progresiva desactivación de la memoria y de negación del horror.³ Como si una niebla de incredulidad colectiva se hubiera extendido sobre Alemania, amplios sectores de la población empezaron a relativizar el pasado reciente, persuadidos —o queriendo persuadir a los demás— de que los crímenes habían sido magnificados por la propaganda aliada y por un periodismo sensacionalista.⁴ Para Améry 1948 es un guarismo mágico, valora esta fecha como esencial, un punto de inflexión en la conciencia alemana de la posguerra. Percibe esta realidad, en primera instancia, como una sorpresa desagradable, para, posteriormente, ante la magnitud de la mistificación que contempla a su alrededor, comenzar a percibirla como “un resentimiento que se recrudece”.⁵ Durante un viaje en tren por Alemania en aquel mismo año, Améry se topa con un ejemplar del periódico editado por las fuerzas de ocupación estadounidenses. En él, un lector airado dirige una carta al director reclamando la retirada inmediata de los aliados y el fin de la humillación del pueblo alemán. Con un lenguaje abiertamente fascista, el autor de la misiva profetiza, además, un futuro esplendoroso para Alemania, anunciando el retorno de su grandeza nacional.⁶ Nuevos y reiterados encuentros con esta realidad victimista, con el olvido social generalizado y, sobre todo, la actuación de la clase política alemana, terminan por convencer a Améry de que ni Austria ni Alemania pueden nunca volver a ser sentidas como “un hogar”. De los políticos de la inmediata posguerra, entre los cuales sólo unos pocos se habían distinguido como opositores

² Mayer, *La literatura alemana desde Thomas Mann*, pp. 87-90; Sebald, *Sobre la historia natural de la destrucción*, pp. 113-132.

³ Una visión ampliada en: Fernández López, *El pensamiento de lo excepcional*, pp. 3-12.

⁴ Steiner, *Lenguaje y silencio*, p. 136.

⁵ Améry, *Más allá de la culpa y la expiación*, p. 145.

⁶ Améry, *Más allá de la culpa y la expiación*, p. 145.

más o menos camuflados, afirma, su ansiosa aspiración a incorporarse a una Europa unida tenía una clara y sencilla explicación: era la Europa que, en última instancia, "Hitler ya había comenzado a organizar a su gusto en el período comprendido entre 1940 y 1944".⁷

La dejación de responsabilidad moral del pueblo alemán es una cuestión compleja que aún en las décadas finales del siglo XX seguía despertando pasiones enconadas, polémicas intelectuales e historiográficas, como la famosa *Historikerstreit* ("Controversia de los historiadores").⁸ Aún hoy en día, si no como un asunto candente y relevante de la arena pública, este asunto sigue permaneciendo latente como epifenómeno de la conciencia colectiva alemana, una conciencia sobre la que no han dejado pasar y de pesar "los fantasmas del pasado". Políticos conservadores como Helmut Kohl se refirieron en su momento a "la suerte de haber nacido tarde", una indisimulada forma de afirmar la inevitabilidad de asociar lo alemán con el Tercer Reich para toda una generación. Aquellos a los que Améry califica como "esos que no alzaron la voz ni protestaron", la generación que no impidió la muerte de decenas de miles de alemanes por ser judíos, impiden con su culpa no rehabilitada la posibilidad de que un judío vuelva a ser alemán. ¿Eran culpables? La ignorancia de muchos de ellos no puede equivaler a una absolución, porque "si el pueblo alemán no supo lo que pasaba, fue por culpa suya, puesto que una mayoría sí sabía muy bien que había campos de concentración, y quién iba a parar a ellos. Todos sabían, podían saber, deberían haber sabido".⁹ Y si bien casi todos no ignoraron cómo sus vecinos eran detenidos, cómo, si se trataba de judíos, eran identificados con una estrella amarilla en las ropas, cómo eran desalojados de los refugios durante los bombardeos y obligados a permanecer en las calles, si los habitantes de Weimar sabían a ciencia cierta que el humo sobre el Ettersberg procedía del crematorio de Buchenwald, y nadie ignoraba qué significaban Dachau o Bergen-Belsen, el mito de la incredulidad logró su objetivo y se olvidó el pasado. La nueva y próspera Alemania que despegaba en los años cincuenta olvidó el pasado y miró al futuro.¹⁰

Hacia mediados de la década de 1960, Jean Améry irrumpió —tras un prolongado silencio— en el espacio intelectual del mundo germanohablante con una serie de ensayos dedicados al exilio, la resistencia, la tortura y el genocidio. En aquel contexto, las figuras literarias de la nueva República Federal de Alemania manifestaban una marcada disposición a subsanar el profundo déficit moral que había caracterizado a la producción literaria del período de posguerra hasta el momento.¹¹ El arco de tiempo comprendido entre el fin de la guerra y los años finales de la década de los cincuenta, se había caracterizado como una época de absoluta enajenación de la culpa por parte de la sociedad alemana. La novelística de Arno Schmidt, Wolfgang Koeppen y Heinrich Böll da testimonio de ello. En ese país floreciente, donde se puede contemplar "la opulencia del milagro",¹² en el cual se mira hacia el futuro mediante una fascinante combinación de modernidad industrial y de lejana tradición histórica, considerado ejemplar por todos sus vecinos, en el

⁷ Améry, *Más allá de la culpa y la expiación*, p. 145.

⁸ Una referencia fundamental de la polémica en Piper, *Historikerstreit*, 1987.

⁹ Grass, *Artículos y opiniones*, p. 82.

¹⁰ Steiner, *Lenguaje y silencio*, p. 136.

¹¹ Sebald, *Sobre la historia natural de la destrucción*, p. 149.

¹² Améry, *Años de andanzas nada magistrales*, p. 149.

parte de la sociedad alemana del deseo de retorno de aquellos que fueron expulsados de su país hubiese podido restañar las heridas de la patria, el hogar, la lengua y el paisaje. "Esclarecer el asunto de la culpa", exigía Karl Jaspers en 1946, no sólo por las inculpaciones que venían desde fuera por parte de los vencedores Aliados, sino el único modo de activar con dignidad la propia conciencia del pueblo alemán y de mirar hacia adelante no pasando página.¹⁸ Catarsis que, en cualquier caso, no tuvo lugar. "Se puede despertar de un sueño y acto seguido volverse a sumir soñando en otro, se puede rechazar una fantasmagoría o un delirio y adoptar otro al segundo instante, se puede revocar una creencia y cargar con otra: esa fue la desgracia que le sucedió a él, o la que al suceder, él ocasionó al mundo".¹⁹ Améry recurre a la tercera persona del singular para describir la imposibilidad del retorno a la *Heimat* ("patria", "hogar"). La víctima se reconcentra en su extrañamiento, da cuenta de su propio desmoronamiento, pero lo hace sin apartar la mirada, con una mezcla de deseo pavloviano y de acritud reconcentrada, a una sociedad alemana que muestra escaso interés por su condición de víctima.²⁰ Y como la "culpa de los otros" es indiscernible en este caso sin atender a las propias emociones, todo aquello moralmente exigible se torna inevitablemente "re-sentimiento". *Kollektivschuld* ("culpa colectiva") es para Améry mucho más que un concepto donde la responsabilidad personal puede diluirse en el mar del pasado y de lo genérico, es la "suma objetivamente manifiesta de los comportamientos individuales",²¹ causa de una herida real e individual. Sin duda un triunfo póstumo de los verdugos, como el hecho también de que intelectuales judíos como Manes Sperber, Soma Morgenstern, Hannah Arendt, Günther Anders y tantos otros, asimilados y de conciencia abierta, al igual que Améry no volvieran a instalarse en Alemania tras el fin de la guerra.

2. Naufragio, zozobra del espíritu y resentimiento

"En las fronteras del espíritu", primero de los ensayos incluidos en *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten* (*Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, 1966), Améry afirma sin ambages que la formación académica y el bagaje cultural fueron para él, intelectual alemán de origen judío recluido en el *Lager*, un lastre peligroso y autodestructivo. La cultura alemana, herencia envenenada compartida con el enemigo, con esos relamidos y despiadados oficiales de las SS que hablaban alemán con una dicción perfecta, que podían interpretar una pieza de Beethoven o recitar versos de Goethe. Los primeros golpes y las primeras imprecaciones salvajes en Auschwitz provocarán que *die gesamte Kultur* ("toda la cultura"), atesorada de modo reverencial por el deportado Améry, desaparezca en un instante en medio de la niebla caliginosa del horror, dejándolo desnudo, expoliado, vacío y desorientado.²² El intelectual, habitante de un universo cultural, teórico y moral forjado desde la devoción hacia los grandes nombres de una tradición, enamorado de la historia de

¹⁸ Jaspers, *El problema de la culpa*, pp. 68-69.

¹⁹ Améry, *Años de andanzas nada magistrales*, p. 59.

²⁰ Améry, *Más allá de la culpa y la expiación*, p. 124.

²¹ Améry, *Más allá de la culpa y la expiación*, p. 154.

²² Améry, *Más allá de la culpa y la expiación*, p. 79.

la literatura alemana, es expulsado de ese hogar, quedando sin ningún recurso espiritual desde el que continuar con su inaudito periplo vital. Pensemos en el famoso cuadro de Géricault *Le Radeau de la Méduse* (1819). Sobre los maderos flotantes, figuras postradas, nuda corporalidad. Si lanzamos una mirada sobre sus cuerpos, sobre el tumulto que constituyen, en el centro, una figura capta rápidamente nuestra atención. Un anciano cubierto de rojos ropajes, da la espalda a la esperanza y a la salvación que el diminuto Argus, navío redentor, trae desde horizonte. Meditabundo, el anciano clava su mirada en un pasado que se le presenta imborrable, pero igualmente ajeno y hostil. Perplejo, para él todo se detiene reconcentrado en el dolor de una herida psicológica incurable y de la que brota un amargo e incontrolable extrañamiento. Esta figura senil es compendio de la angustiosa novedad que encarna el náufrago: la imposibilidad del retorno a tierra firme, a la seguridad del puerto, de ningún puerto. El náufrago encarna un modo de existir en el que la "condición de arrojado" se presenta en toda su vulnerabilidad, donde la metáfora adquiere la mayor intensidad posible.

Desposeído de toda hacienda material y espiritual, el náufrago Améry se pregunta de forma retórica: "¿Cuánta patria necesita el ser humano?"²³ El punto de partida para poder responder a esta cuestión se halla precisamente en esa imposibilidad de retorno: la patria, la tierra que lo vio nacer, su dialecto tirolés, los remotos paisajes. También sus vecinos y compañeros de estudios, ahora pertrechados con las armas de la muerte, luciendo sus calaveras en las gorras y cuellos de sus uniformes de las SS, aquellos que lo persiguen para aniquilarlo. Transformado todo en ámbito de extrañamiento, irreconciliable a la vez que necesario, la patria es un anhelo no ya insaciable, sino imposible, porque "es preciso tener patria para poder prescindir de ella".²⁴ Trágica paradoja la de aquel que "falto de una patria" siente una "desgarradora nostalgia", un "exilio permanente" que torna ilusoria y dolorosa la referencia a cualquier *Heimat* o patria chica.²⁵ Améry, al igual que el anciano pensativo de la *Méduse*, no puede sino dar la espalda a la esperanza y a la ilusión del regreso. Su trayectoria y su experiencia vital a lo largo de las tres décadas que precedieron a su muerte (1978) se verá transformada y trastornada por este abandono: para qué desesperarse por ver, ya que es imposible, una contra-Alemania que pasara factura al nacionalsocialismo y a su barbarie. Y dado que la patria es sinónimo de seguridad, de confianza y de estabilidad, ámbito de la cotidianidad vital y territorio de donde los recuerdos evocan y renuevan el presente, no hay ninguna patria sustituta. Ni el dinero, ni la fama, ni la religión o la política pudieron alzarse, en el caso de Améry, como baluartes sustitutos en su existencia. La víctima de la violencia no puede volver a sentir el mundo como su hogar. Y dado que no le es posible restablecer la confianza en el mundo, su condena es la enajenación de toda esperanza, la soledad y la angustia.²⁶

Es importante destacar que, en el caso de Améry, las huellas del sufrimiento y sus efectos perennes no son interpretados en clave autocompasiva, sino, más bien, como una reconcentrada y sorda experiencia de autodestrucción. En una breve y provocadora cita que a ojos del lector puede pasar desapercibida, afirma Améry

²³ Améry, *Más allá de la culpa y la expiación*, p. 110.

²⁴ Améry, *Más allá de la culpa y la expiación*, p. 117.

²⁵ Traverso, *La historia desgarrada*, pp. 201-202.

²⁶ Fernández López, *Ensayo y Resistencia*, p. 57.

que "se envejece mal en el exilio, pues el ser humano necesita patria".²⁷ Una sentencia que si bien podría interpretarse como un ingenioso broche para cerrar el ensayo, sin embargo, esconde la condición insoslayable de náufrago de quien la pronuncia. Las consecuencias de la pérdida de la patria son percibidas como una suerte de atrofia de las capacidades lingüísticas de la víctima. Irreconocible y considerablemente limitada, la lengua materna con la que se aprende a pensar y relacionarse con el mundo, se torna muda e inoperante para el ejercicio de esa lógica del conocer y del reconocer que ciñe al individuo a un marco social concreto. Enajenado de su pasado, cancelado su futuro y atormentado por una angustia omnipresente, el náufrago Jean Améry no puede dirigir su mirada a ninguna promesa de salvación. Vuelve su rostro. Lo oculta. No para esconderlo sino para sustraerse de aquellos que pretenden que cure unas heridas de las que es consciente que nunca cicatrizarán. La experiencia concentracionaria supone para Jean Améry, ya lo hemos dicho, la aniquilación referencial de la lengua materna — que, sin embargo, nunca dejará de utilizar como medio de expresión—, de la cultura y, por lo tanto, una pérdida de su propia identidad. Náufrago metafórico, su deriva existencial, iniciada con "el primer golpe" que le es infligido en las salas de Breendonk donde es torturado,²⁸ es stricto sensu la de una víctima de la barbarie que será incapaz, no de rehacer su vida, sino de recobrar su propio yo. Una existencia que, aunque recuperada tras la libertad, ahora sólo puede ser definida como recuerdo traumático y fragmentado de una corporalidad violentada. La consecuencia de tales circunstancias es un yo consciente anclado en el pasado y un modo de vida para el que es imposible la salvación que de ser "llevado de vuelta a tierra firme", es decir, al lugar de origen. Jean Améry, náufrago incapaz de abandonar su balsa, su tabla de salvación, víctima que habla y escudriña sus resentimientos.²⁹

Para poder comprender el posicionamiento de Améry como expresión explícita de la conciencia de su deriva vital, la metáfora blumenbergiana del "naufragio con espectador" puede resultar útil. Blumenberg considera que la superación del estadio del mero espectador se producía cuando el espectáculo centrado en el mundo natural se transformaba hasta representar al propio hombre y su condición, cuando espectador y náufrago se convertían en el mismo sujeto.³⁰ Jean Améry, víctima que denuncia la autocomplacencia miope de la sociedad alemana de su época, contempla a lo largo de los años con estupefacción cómo cualquier circunstancia sobrevenida será aprovechada en Alemania y Austria como una oportunidad renovada para "pasar página", para anestesiar la culpa colectiva originaria. "Escudriñar los resentimientos" en un contexto semejante supondrá para Améry el doloroso ejercicio intelectual de soñar despierto un imposible: que los verdugos y los cómplices acabaran negándose a sí mismos, como lo hacían día a día las víctimas, que sintieran el insostenible e indeleble dolor de los torturados, su descomunal desamparo. Solo así se podría "desandar lo ya vivido y borrar lo sucedido".³¹ Esta ensoñación nunca se materializó, pues a todas luces era imposible. Sin embargo, el náufrago Améry nunca renunció a ella, terminó siendo su única y

²⁷ Améry, *Más allá de la culpa y la expiación*, p. 138.

²⁸ Améry, *Más allá de la culpa y la expiación*, p. 88.

²⁹ Améry, *Más allá de la culpa y la expiación*, p. 140.

³⁰ Blumenberg, *Naufragio con espectador*, pp. 73-79.

³¹ Améry, *Más allá de la culpa y la expiación*, pp. 149.

maltrecha esperanza, un espejismo de desilusión sobre el que reconcentrar su mirada. Entendida como "acomodación náutica" o como "vivir con el naufragio", esta experiencia se presenta como la imposibilidad de volver a tierra firme, de regresar a la seguridad del puerto, en definitiva, el vivir por siempre y sin más remedio a bordo de la endeble tabla de salvación.³²

Sin un vínculo cultural, alejado de cualquier esperanza religiosa, pero marcado de por vida con el número de identificación como *Häftling* ("deportado"), para Améry la única alternativa identitaria pasará por construirse una identidad negativa judía, identificarse como un, en palabras de Isaak Deutscher, "Non-Jewish Jew".³³ La combinación de un sentimiento de solidaridad hacia otras víctimas judías, más una voluntad de rebelión cuya pretensión última obedece a la recuperación imposible de la dignidad humana mancillada. Améry, un intelectual de ascendencia judía, incapaz de retornar a su "mundo de ayer", incapaz también de incorporarse a una comunidad judía o a una idea de "pueblo judío" de la que se siente ajeno, traspasado por la idea universal de humanidad y, sin embargo, objeto del racismo y del antisemitismo. A pesar de que la guerra había supuesto la derrota oficial del nacionalsocialismo, el mundo siempre seguiría considerando a Améry y a otros supervivientes como él un judío, nunca completamente un austriaco, ni belga, ni tan siquiera europeo: "el antisemitismo que ha forjado mi identidad como judío puede ser una locura, no es esta la cuestión, pero en cualquier caso sinrazón o no, es un hecho social e histórico: yo adquirí realidad en Auschwitz, no en la imaginación de Himmler".³⁴ Y si recordamos la antropología fenomenológica de Blumenberg, en cuanto a la idea de que la visión que los otros guardan de nosotros resulta decisiva para nuestra autopercepción,³⁵ se comprende la trágica asunción de esta peculiar identidad de Améry. Relevador es el pasaje final del ensayo "sobre la obligación e imposibilidad de ser judío" con el que se cierra *Más allá de la culpa y la expiación*. Allí, la "inquietud oscilante" de las olas del tiempo marcan el ritmo sincopado de la deriva existencial, una deriva cuya fuerza impulsora es "social, no metafísica". A fin de cuentas, fue la sociedad la que infringió a Améry la herida, el desequilibrio existencial, y solo frente a ella —ni ante Dios, ni ante el ser, ni frente a nada similar— intentará "oponer el porte erguido" de su discurso.³⁶

3. La escritura de lo imposible

Agotada discursivamente la reserva anamnética que le impelía a testimoniar y a denunciar como víctima de la *Shoá*, inmerso en una desesperada búsqueda de formulación de su problemática identitaria, Améry luchará denodadamente en la última década de su vida por hallar una forma de expresión literaria donde las palabras pudieran dar la auténtica medida de sus sentimientos. El autor se resistió a que, en última instancia, su producción quedase reducida a literatura testimonial de la *Shoá* o a una suerte de variante ensayística sobre el Holocausto. Resulta sumamente ilustrativo en este sentido, recordar cómo Améry inició su vocación

³² Blumenberg, *Naufragio con espectador*, p. 90.

³³ Deutscher, *The Non-Jewish Jew*, pp. 30-42.

³⁴ Améry, *Más allá de la culpa y la expiación*, p. 190.

³⁵ Blumenberg, *Descripción del ser humano*.

³⁶ Améry, *Más allá de la culpa y la expiación*, pp. 192-193.

literaria en Austria, a principios de los años treinta, en un contexto muy particular. En 1934, en colaboración con Ernst Mayer, edita la revista *Die Brücke*, un atrevido e infructuoso intento juvenil de insuflar aires renovados en el panorama literario austriaco. En 1935 redacta la novela *Los náufragos* (*Die Schiffbrüchigen*), de la cual, a pesar de haber recibido el beneplácito de Thomas Mann y Robert Musil, sólo se atreverá a publicar un fragmento bajo el título, premonitorio por otro lado, de *Los desarraigados* (*Die Entwurzelten*), que aparecerá en un anuario colectivo editado por Hermann Hakel.³⁷ Esta obra, que recoge tardíamente la influencia de la *Neue Sachlichkeit* ("Nueva Objetividad") y de la peyorativamente denominada por los círculos de extrema derecha como *Asphaltliteratur* ("Literatura del asfalto"),³⁸ es contemporánea del demoledor texto de Elías Canetti *Die Blendung*. Este último dato, más allá de la coincidencia cronológica, expresa una evidente convergencia de desazones epocales: anticipación de la catástrofe y autoinmolación del espíritu de la Modernidad, en el caso de Canetti; represión del proletariado, ascenso fulgurante de la irracionalidad fascista y del antisemitismo en el texto de Améry. *Die Blendung* (literalmente "el deslumbramiento", "la ceguera"), que inicialmente como manuscrito llevó el título de *Kant se prende fuego*, no es tan solo el relato de un brote de ceguera nihilista, un auto de fe o el relato de la destrucción de los valores ilustrados: la obra muestra con desgarró cómo en el protagonista Kien se encarna la inflamabilidad del mundo, una amenaza ya percibida por el propio Canetti en los primeros años treinta en Viena.³⁹ En este mundo amenazado, el antihéroe creado por Améry, Eugen Althager, intelectual proletarizado, nacido católico y educado como judío, da cuenta de las razias fascistas y de la revolución socialista de 1934, es testigo del desmoronamiento de Austria que antecede a su anexión en 1938 por la Alemania nacionalsocialista, catástrofe que, como confiesa el propio Améry, ni las mentes más lúcidas del momento llegaban a contemplar como inminente. Sin embargo, por encima del posicionamiento de Améry ante las vicisitudes históricas, hay rasgos de esta primera obra que resultan enormemente significativos. Althager es la encarnación de un guiño trágico del destino, una vida a la deriva, un sujeto forzosamente alienado en cuya existencia se refleja el desgarró del paria, de la víctima de la violencia y del antisemitismo, un ser sumido en la paradoja identitaria, símbolo de la imposibilidad y la incapacidad de ser judío.⁴⁰

Cuarenta años después (1974) de sus primeros intentos literarios, después de la catástrofe, de Auschwitz y del autoescrutinio de su condición de víctima, Améry publica *Lefeu oder Der Abbruch* (*Lefeu o la demolición*). Esta novela, a pesar de su propósito experimental y de representar para el autor la búsqueda de un lenguaje narrativo propio, está marcada por el estigma de la obligación ética y del memento de las víctimas de la violencia. Una irremediable angustia y desazón traspasa las páginas de la obra, testimonio de una forma de vida que, en palabras del propio Améry en *Reuelta y resignación*, siendo "un vivir con el morir", es incapaz de "habituarse al sinsentido de la nada".⁴¹ Disuelta la pulsión crítica y ética del autor en el mundo inoperante de sus resentimientos, alejado cada vez más de cualquier forma de activismo por la renuncia del sistema político al uso constructivo

³⁷ Véase: Heidelberg-Leonard, *Jean Améry*, pp. 33-36; Speck, *Jean Améry*, pp. 543-567.

³⁸ Véase: Müller, *Asphaltliteratur*, pp. 337-340.

³⁹ Canetti, *La antorcha al oído*, pp. 760-769.

⁴⁰ Heidelberg-Leonard, *Jean Améry*, pp. 38-42.

⁴¹ Améry, *Reuelta y resignación*, p. 141.

y reactivo de la historia, sólo queda el arte. Objetivar un mundo re-creando el mundo propio perdido, para así "hacer justicia", si es que esto, en cualquier caso, es posible. Y es que la búsqueda artística y literaria de Améry en sus últimos años de vida consistirá más bien en un formular preguntas antes que en hallar o expresar respuestas.⁴² Lefeu, pintor judío alemán exiliado en París, cuyo verdadero apellido es Feuermann, es el último inquilino de un inmueble a punto de ser demolido. *Alter ego* de Améry, este hombre prematuramente envejecido "que siente asco ante lo que entusiasma a la mayoría", es alguien "que no armoniza con el espíritu de la época".⁴³ Frente a este tiempo que no es el suyo, Lefeu se erige como un eremita solitario y furibundo, pertrechado con el único valor de la conciencia de su decadencia personal y de la incapacidad figurativa de su arte: "la decadencia puede ser dolorosa, si no se extingue la memoria en llamas".⁴⁴ Lefeu se recluye para huir de la realidad, una autoexclusión que es la penúltima forma de decir "no" a la insoportable presión del mundo, del destino y de la propia existencia, "un acto de oposición a la historia por parte del espíritu soberano que se niega a someterse a la facticidad del mundo".⁴⁵

La iniciativa artística de Améry, concebida por él mismo en un principio como el intento de abandonar la temática autobiográfica, no podrá ser más infructuosa. Inspirada la novela en un contemporáneo, el pintor Erich Schmid (1908-1984), viejo amigo de Améry, el protagonista Lefeu termina siendo un personaje absolutamente identificable con el propio autor. En su época de dedicación exclusiva al articulismo periodístico, años antes del desarrollo de su ensayística en torno a Auschwitz, ya había Améry perfilado la figura del artista como un eremita moderno: "un artista de esta época, que no desempeña ninguna función social, son los monjes de nuestro tiempo".⁴⁶ Novela-ensayo, conforme va desplegándose la narración Améry abandona en *Lefeu o la demolición* la intencionalidad estrictamente literaria —no está claro si premeditadamente o de un modo inconsciente— para adentrarse de nuevo en las sendas del pensar reconcentrado sobre la catástrofe. Condena u obligación, el tratamiento de ese, en palabras de Imre Kertész, "único tema posible",⁴⁷ en un marco expresivo novedoso, se evidencia como hartamente problemática y no exenta de dificultades. Tal es así que el autor se verá obligado a acompañar el relato de un epílogo de título inequívocamente significativo: "Por qué y cómo". La obra recibe en el momento de su publicación alguna reseña positiva, pero, sobre todo, será objeto de una crítica demoledora por parte del influyente y omnipresente crítico literario Marcel Reich-Ranicki, quien reaccionó con una mezcla de rechazo estético y desdén personal hacia Améry como escritor de ficción, calificando la novela de "fallida" y acusando a Améry de falta de capacidad narrativa.⁴⁸

⁴² Traverso, *La historia desgarrada*, p. 189.

⁴³ Améry, *Lefeu o la demolición*, p. 30.

⁴⁴ Améry, *Lefeu o la demolición*, p. 71.

⁴⁵ Améry, *Lefeu o la demolición*, p. 114.

⁴⁶ Jean Améry formula la idea del artista como "nuevo monje" en su artículo "Die neuen Mönche", *St. Galler Tagblatt* (23/7/1955), p. 17. Sobre el lugar de este texto dentro de la etapa periodística de Améry y su proyección en *Lefeu oder der Abbruch*, véase: Heidelberger-Leonard, *Jean Améry*, pp. 176-178.

⁴⁷ Kertész, *Kaddish por el hijo no nacido*, p. 140.

⁴⁸ La reseña, cuyo título es "Jean Amérys mißlungener Roman", fue publicada en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (15/11/1974). Véase: Fernández López, *Ensayo y resistencia*, p. 80.

Si no de su capacidad como narrador, Améry sí que era consciente de la imposible resolución intelectual de su conflicto existencial, del hiato insalvable entre la formulación anamnética de sentimientos y resentimientos, y los límites de toda representación, testimonio, relato o figuración. La pintura de Lefeu es una tentativa de expresión de la *merde* que el otrora Feuermann comenzó a tragar precozmente: "la mierda de la Historia: la escupo, pero no sin antes transformarla o sublimarla en el acto de devolución".⁴⁹ Una transformación, por supuesto, abocada al fracaso. La reclusión de Lefeu en el estudio desvencijado de un inmueble amenazado de derribo, no deja de ser el acto de resistencia de alguien que ha comprendido lo infructuoso de cualquier esfuerzo. Antes incluso del fracaso de *Lefeu o la demolición* tras ser publicada, Améry ya había interiorizado en el proceso de su escritura la inevitabilidad del cierre vital y artístico que la novela encarnaba. Otros escritores judíos contemporáneos de Améry, la mayoría instalados al otro lado del Atlántico, dirimían los conflictos existenciales de los protagonistas de sus novelas situándolos también en inmuebles amenazados de ruina, un *topos* común símbolo de vidas frustradas, en cuyas estancias resuenan los ecos del lamento de algún antepasado errante. Pero Harry Lesser, el protagonista de *The Tenants* (*Los inquilinos*, 1971), de Bernard Malamud, puede sin embargo afirmar, inmerso en la precariedad de la escritura y de su mundo, que su hogar está donde está su libro. Puede también reclamar "piedad", como si de un poema de Allen Ginsberg se tratara, en un lamento monotemático y monocorde infinito, porque Malamud, narrador omnisciente, analiza con distancia y lucidez las emociones de un escritor atrapado en las dudas de la creación. Pensemos también en la soledad de Moses E. Herzog, protagonista de la novela homónima (1964) de Saul Bellow, personaje complejo y laberíntico, lleno de contradicciones, en busca de un equilibrio imposible tras el desmoronamiento de su mundo personal. Su soledad es tan real como aséptica, al igual que sus intentos de que se haga justicia con él o de construirse un nuevo mundo aislado, en una casa que es devorada, poco a poco, por la naturaleza. Saúl Bellow aleja o acerca al protagonista a un entramado social en el cual, el autor, se sienta confortablemente, desplegando su portento creativo y su altísimo bagaje intelectual. En el caso del pintor Lefeu las cosas son diferentes. Lefeu se niega a renunciar al esfuerzo, a la obligación moral de intentar expresar con palabras "el caos del ser". ¿Cómo callar ante aquello que si no se expresa conduce a la muerte? El antiguo partisano levanta sus armas con orgullo, convencido de su obligación moral. Sin embargo, al caer en la cuenta de su propia realidad, al escuchar su fuero interno, descubre que "al mismo tiempo la palabra destruye esa realidad que sólo con ella se realiza".⁵⁰ La negatividad que envuelve su vida, el hecho de que su pulsión logocéntrica solo puede expresarse con adverbios de negación, no es sino el resultado de su propia incapacidad de sobreponerse "al hecho de haber sobrevivido".⁵¹ Un hecho, tal vez, hubiese podido cambiar el curso de las cosas, evitando al superviviente la vergüenza y ese enervante no-vivir que padece. Descartada la marcha hacia atrás del tiempo y la reversión de lo acaecido, cansado de ensoñaciones que acentúan el sufrimiento, Lefeu-Améry lamenta no haber sucumbido él también allí:

⁴⁹ Améry, *Lefeu o la demolición*, p. 119.

⁵⁰ Améry, *Lefeu o la demolición*, p. 139.

⁵¹ Améry, *Lefeu o la demolición*, p. 144.

En el prefacio a la colección de ensayos que componen *Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod* (*Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria*, 1976), Améry declara su intención de aproximarse intelectualmente al suicidio desde la perspectiva del "suicidario" o "suicidante". Se trata de trazar el esbozo de una "perspectiva interna" que rechaza la fría objetividad científica y que quiere situarse más allá del carácter externo de las impresiones de los vivos o de los que sobreviven a las tentativas de una muerte voluntaria. Aunque en el prefacio de la obra nos advierte de lo equívoco de considerar sus reflexiones como una "apología del suicidio", una justificación de esta clase no puede las claves del humanismo radical del autor, la naturaleza y el propio devenir de sus textos y ensayos, así como los vínculos de estos con sus vicisitudes existenciales. A partir de aquí, *Hand an sich legen* se nos presenta, pensamos, dotada de las innegables características del "aviso", de toda llamada de atención cargada de significado. Se trata no tanto de leer los ensayos que contiene la colección a partir de la muerte del autor, como de comprenderlos como corolario al esfuerzo de Améry por representar su existencia como víctima durante treinta años. Considera el autor que "quien no inicie una búsqueda que desde un intenso razonar, le conduzca a devanarse los sesos hasta el desatino, vivirá como *Jedermann*, el protagonista del drama de Hofmannsthal, como un cualquiera en el tiempo y en la realidad".⁵⁷ Resulta muy difícil no ver reflejado en la radicalidad del pensar, en las reflexiones de Améry, la impronta de su permanente introspección, en la búsqueda de una tabla de salvación con la que afianzarse al mundo. Afanarse en un preguntar por la confianza perdida, por las causas y azares de la zozobra de su existencia, en el sentido de seguir exigiendo una reparación imposible. Una empresa de la que surge la imagen del "fiasco". Ese camino largo y sinuoso no se sabe a dónde lleva —a diferencia de corto, recto y claro, que no lleva a ninguna parte—, pero "al menos se te da la sensación de andar", del que habla Imre Kertész,⁵⁸ se ha tornado ya para Améry en "senda perdida". Perdida toda posibilidad de reconciliación con la realidad circundante, sometido al dolor de una herida recalcitrante que no tiene cura, imposible la restitución de la dignidad del yo, el abismo atávico del *finis terrae* se abre ante la víctima, la provocación violenta del no-ser.⁵⁹

El destino final no pertenece al ámbito de la luz. El camino intelectual y existencial de Améry iniciado tras su supervivencia, puede ser calificado como una forma extrema de gnoseología preventiva inasequible a cualquier clase de optimismo. Las circunstancias que lo acompañan no harán sino reforzar este pesimismo. El paso de los años, la impunidad de los verdugos, la obcecada e irredenta afasia moral de la sociedad que permitió o fue testigo del horror, retroalimentan en Améry la condición de víctima, de paria, lo sumen en una afasia interior que se rebela contra el intelectual que, al mismo tiempo, llena el mundo editorial germánico con sus ensayos y artículos: "nuestros ojos no han hecho más que acostumbrarse a medias a la obscuridad. Tenemos que mirar con ojos de ave nocturna".⁶⁰

La oscuridad es el fracaso de *Lefeu o la demolición*, el fracaso de una última tentativa de salvación, "construir la vida sobre el escribir".⁶¹ El enfrentamiento contra

⁵⁷ Améry, *Revuelta y resignación*, p. 39.

⁵⁸ Kertész, *Fiasco*, p. 192.

⁵⁹ Améry, *Levantar la mano sobre uno mismo*, p. 39.

⁶⁰ Améry, *Levantar la mano sobre uno mismo*, p. 39.

⁶¹ Kertész, *El holocausto como cultura*, p. 78.

la transitoriedad de un tiempo inmoral tal vez hubiera podido ser posible desde la escritura. Novelística, artículos periodísticos, literatura ensayística, por último, de nuevo, una novela. Améry retoma tras cuarenta años el trabajo literario. El joven vienés que siente naufragar su mundo en medio de la vorágine irracionalista de los años treinta, es ahora un hombre acorralado y agotado que busca desesperadamente reconciliar su existencia mediante la creación literaria de un gran auto de fe. La estética se pone al servicio de la liberación de las estructuras opresivas del pasado, de la circularidad desgarradora del protagonista, un hombre que ha perdido su mundo y no puede hallar otro donde cobijarse. El fracaso de la novela es el último fracaso del digno irredento. John Cheever, el cuentista norteamericano que tanto sabía de fracasos, escribe en una de las últimas anotaciones en sus diarios: "voy a escribir lo último que tengo que decir; creo que lo he pensado en el Éxodo [...] La literatura ha sido la salvación de los condenados, ha inspirado y guiado a los amantes, vencido a la desesperación, y tal vez en este caso pueda salvar al mundo".⁶² El fracaso del escritor Améry es el penúltimo fracaso de la existencia invertida que da comienzo en el *Lager*, itinerante como recuperación imposible de un "campo" a otro "campo", sin descanso, rodeado por el lenguaje y la vida de los otros "como las alambradas de Auschwitz". Paradoja prolongada hacia el infinito o hacia la finitud de la muerte. Desesperada y perdida toda confianza, ya solo queda un paso: darle la espalda a toda lógica por inconsistente, "empezar a pensar en lo doblemente impensable"⁶³ como el único proyecto posible. Pensar el "sin-sentido" para "ser no-siendo", romper todas las cadenas de la razón pura y de la razón práctica, dado que "la razón no es nada cuando sólo es razón",⁶⁴ cuando olvida al sujeto sin el cual esa razón carece de sentido. Contradicción irresoluble, ya que implica en su realización extrema, la adquisición de un saber que tiene como precio la nueva y más absoluta contradicción:

"Aquellos que escogieron la muerte voluntaria, no sólo han aportado con su acto absurdo la prueba irrefutable de que la vida no es el bien supremo, no sólo han demostrado que el verso 'No puede ser lo que no debe ser' es algo más que una triste y profunda broma: han resuelto la contradicción de la muerte, aunque pagando el precio de una contradicción diferente y más terrible que se podría formular: muero, luego soy".⁶⁵

"Morir para ser" como fútil y necesaria reivindicación de la propia dignidad, como exigencia ética en los límites de lo moral y lo humano; una llamada de atención, no de socorro, "un mensaje"⁶⁶ para los otros, salvación sin sentido, eliminación del olvido y de la incomunicación en un vacío aún más inmenso. Améry recurre a Schopenhauer para certificar las consecuencias del último "imperativo" convertido ahora en proposición tautológica: "El mundo es mi representación; el otro era mi representación. Con la extinción de mi Yo se extingue la representación, desaparece el mundo y los otros".⁶⁷ La muerte voluntaria es el último viaje. Améry está persuadido de que es "el auténtico camino hacia la libertad", *a most unhappy end*. Padecido hasta la hiel el absurdo de vivir, tan sólo queda el absurdo éxtasis de

⁶² Cheever, *The Journals of John Cheever*, pp. 389-390.

⁶³ Améry, *Levantar la mano sobre uno mismo*, p. 38.

⁶⁴ Améry, *Levantar la mano sobre uno mismo*, p. 37.

⁶⁵ Améry, *Levantar la mano sobre uno mismo*, p. 36.

⁶⁶ Améry, *Levantar la mano sobre uno mismo*, p. 108.

⁶⁷ Améry, *Levantar la mano sobre uno mismo*, p. 111.

la libertad, poseedor de un valor terrible e incalculable: "huir de la vida indigna, inhumana y sin libertad, de este modo la muerte se torna vida, del mismo modo que la vida desde el nacimiento es ya morir".⁶⁸ Vida indigna es aquella en la que se cumple el aserto de Karl Kraus en su poema *Man frage nicht* ("Que no se pregunte") sobre el surgimiento del Tercer Reich: "Pasa; después fue lo mismo. La palabra se adormeció cuando ese mundo despertó".⁶⁹ Al final de sus reflexiones Améry recurre a sus ídolos particulares para ilustrar lo azaroso de avanzar por el camino de la libertad definitiva para "llegar a ser": Marcel Proust, poeta de la afinidad entre el amor extremo y la muerte; Thomas Mann el "preceptor de Alemania; Arthur Schnitzler, experto sobre el sinsentido de la vida y de la muerte, el gran autor vienés, símbolo del "Mundo de ayer". Améry, como Kant, entendió la esperanza como una obligación moral a lo largo de su vida, una esperanza transformada al final de sus días en un anhelo desproporcionado y atroz: ser el propio sujeto consciente de su muerte. La exigencia de la vida ordena huir de una vida sin libertad, indigna: "Somos dignos de compasión, todos somos conscientes de ello. Lloremos en silencio, con la cabeza gacha y con circunspección a quien nos ha dejado en la libertad".⁷⁰

4. Conclusión

En Améry el naufragio no es solo una metáfora literaria, sino la estructura profunda de su existencia tras la experiencia del *Lager*. Esta condición de desarraigo permanente, la ausencia de patria, de una lengua plenamente habitable, de continuidad biográfica determina tanto su obra, como su identidad intelectual. Más allá de la emoción regresiva, el resentimiento es para Améry el fundamento moral de una vida entendida como resistencia: el único modo de preservar la dignidad de la víctima, de mantener viva la exigencia de justicia frente al intento social de clausurar el pasado. La amnesia colectiva de la sociedad alemana de la posguerra retroalimenta un resentimiento desde el que interpela su condición de náufrago moral, incapaz de reconciliarse con una sociedad que ha pasado página frente a lo acaecido. La imposibilidad de retornar a un mundo que lo ha expulsado definitivamente, se presenta en Améry como deriva existencial. Auschwitz, como acontecimiento radical y negativo, marca para el autor austriaco el rumbo de una "derrota" náutica, de una dirección realmente seguida, distinta de cualquier clase de rumbo trazado. Ella constituye el trasfondo de toda su reflexión filosófica, la prolongación de una herida que se piensa a sí misma. La experiencia límite se transforma en un marco epistemológico desde el cual Améry lee la modernidad, la memoria y la culpa colectiva. *Lefeu o la demolición* es la plasmación de la quiebra existencial irresoluble de Améry, de su incapacidad de abandonar la *Shoá*, así como de su imposibilidad de encontrar un lenguaje plenamente capaz de expresar su experiencia. Última tabla de salvación, el fracaso de esta tentativa y la insoportable carga del pasado y de una vida a merced de la corriente cruel de la historia, convertirán en Améry la muerte voluntaria como el cierre lógico y trágico de una vida malhadada, de un *ethos* desconsolado, en el que la libertad absoluta exige un gesto final con el que reivindicar la dignidad del sujeto.

⁶⁸ Améry, *Levantar la mano sobre uno mismo*, p. 152.

⁶⁹ „Es geht vorbei; nachher war's einerlei. / Das Wort entschlief, als jene Welt erwachte.“ (*Die Fackel*, 888, X/1933).

⁷⁰ Améry, *Levantar la mano sobre uno mismo*, p. 152.

Referencias

- AMÉRY, Jean. *Levantar la mano sobre uno mismo*: discurso sobre la muerte voluntaria. Trad. Marisa Siguán; Eduardo Aznar. Valencia: Pre-Textos, 1999.
- AMÉRY, Jean. *Más allá de la culpa y la expiación*: tentativas de superación de una víctima de la violencia. Trad., notas y presentación de Enrique Ocaña. Valencia: Pre-Textos, 2001.
- AMÉRY, Jean. *Revuelta y resignación*. Trad. Juan José del Solar. Valencia: Pre-Textos, 2001.
- AMÉRY, Jean. *Lefeu o la demolición*. Trad. Enrique Ocaña. Valencia: Pre-Textos, 2003.
- AMÉRY, Jean. *Años de andanzas nada magistrales*. Trad. Marisa Siguán; Eduardo Aznar. Valencia: Pre-Textos, 2006.
- AMÉRY, Jean. *Lugares en el tiempo*. Trad. Marisa Siguán; Eduardo Aznar. Valencia: Pre-Textos, 2010.
- AMÉRY, Jean. *Los náufragos*. Trad. Josep Monter; Ester Quirós. Valencia: Pre-Textos, 2013.
- BLUMENBERG, Hans. *Naufragio con espectador*: paradigma de una metáfora de la existencia. Trad. Jorge Pérez de Tudela. Madrid: Visor, 1995.
- BLUMENBERG, Hans. *Descripción del ser humano*. Trad. M. H. Seo. Barcelona: Herder, 2013.
- CANETTI, Elias. *La antorcha al oído*. Trad. Juan José del Solar. Barcelona: Muchnik, 2003.
- CHEEVER, John. *The Journals of John Cheever*. Nueva York: Alfred A. Knopf, 1991.
- DEUTSCHER, Isaac. *The Non-Jewish Jew: and other essays*. Londres: Verso Books, 2017.
- FERNÁNDEZ LÓPEZ, José A. *Ensayo y resistencia*: escritura, filosofía y testimonio de la violencia después de Auschwitz. Granada: Comares, 2020.
- FERNÁNDEZ LÓPEZ, José A. El resentimiento como ontología negativa en Jean Améry. *Ágora. Papeles de Filosofía*, v. 41, n. 2, 2022.
- GRASS, Günter. *Artículos y opiniones*. Trad. Miguel Sáenz. Barcelona: Seix Barral, 1996.
- HEIDELBERGER-LEONARD, Irene. *Jean Améry: der Schriftsteller – ein Leben zwischen den Sprachen*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2004.
- JASPERS, Karl. *El problema de la culpa*. Trad. Román Gutiérrez Cuatango. Barcelona: Paidós, 1998.
- KERTÉSZ, Imre. *Un instante de silencio en el paredón*. Trad. Adan Kovacsics. Barcelona: Herder, 1999.
- KERTÉSZ, Imre. *Kaddish por el hijo no nacido*. Trad. Adan Kovacsics. Barcelona: Acantilado, 2001.
- KERTÉSZ, Imre. *Fiasco*. Trad. Adan Kovacsics. Barcelona: Acantilado, 2003.

- MAYER, Hans. *La literatura alemana desde Thomas Mann*. Trad. Pilar Lorenzo. Madrid: Alianza Editorial, 1970.
- MÜLLER, Karl. Asphaltliteratur. In: ZEMAN, Herbert (ed.). *Handbuch der österreichischen Literatur des 20. Jahrhunderts*, v. 1: *Von der Jahrhundertwende bis 1945*. Wien: Böhlau, 1996, p. 337–350.
- SEBALD, W. G. *Sobre la historia natural de la destrucción*. Trad. Miguel Sáenz. Barcelona: Anagrama, 2003.
- SPECK, Ulrich. Jean Améry: ein intellektuelles Porträt. *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, v. 48, n. 4, 2000.
- STEINER, George. *Lenguaje y silencio*. Trad. Miguel Urtorio. Barcelona: Gedisa, 2000.
- STIEG, Gerald. *Jean Améry: Revolte in der Resignation*. Wien: Paul Zsolnay, 1988.
- TRAVERSO, Enzo. *La historia desgarrada: ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Trad. David Chiner. Barcelona: Herder, 2000.



DOSSIÊ ESPECIAL

CARTOGRAFIA DE UMA DISSIDÊNCIA MESSIÂNICA SEM FIM: ENTRE AS RUÍNAS ONTOLÓGICAS DO ESTADO DE ISRAEL

*CARTOGRAPHY OF AN ENDLESS MESSIANIC DISSIDENCE: AMONG THE ONTOLOGICAL RUINS OF
THE STATE OF ISRAEL*

*CARTOGRAFÍA DE UNA DISIDENCIA MESIÁNICA SIN FIN: ENTRE LAS RUINAS ONTOLÓGICAS DEL
ESTADO DE ISRAEL*

Mayara Dionizio  

Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR, Brasil;
Université du Québec à Montréal, Montréal, Canadá

Gabriel Bonesi Ferreira  

Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR, Brasil

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Submetido em: 11/12/2025

Aceito em: 02/04/2026

Publicado em: 22/06/2026

Como citar: DIONIZIO, Mayara; FERREIRA, Gabriel Bonesi . Cartografia de uma dissidência messiânica sem fim: entre as ruínas ontológicas do Estado de Israel. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 7, n. 1, p. e63421, jan./jun. 2026.

DOI: [10.53981/destrocos.v7i1.63421](https://doi.org/10.53981/destrocos.v7i1.63421)



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Mayara Dionizio é pesquisadora de pós-doutorado em Filosofia na Universidade Federal do Paraná (Brasil) e em Estudos Literários na Université du Québec à Montréal. É doutora em Filosofia pela UFPR e em Literatura e Civilização Francesas pela UPJV. Membro do comitê editorial do Espace Maurice Blanchot, Autora de *Antonin Artaud: o instante intermitente* (2020), seus trabalhos mais recentes como tradutora incluem: *O verbo roubado: textos escolhidos de Antonin Artaud* (2025), tradução e a organização; a tradução e as notas de *Por uma arte revolucionária* (2025), de André Breton, Léon Trotsky e Diego Rivera; tradução de *Teorias feministas viajantes: internacionalismo e coalizões a partir das lutas latino-americanas* (2026), de Mara Montanara.

Gabriel Bonesi Ferreira é Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (2025), com período de pesquisa na Université de Picardie Jules Verne (França); mestre e licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (2018; 2011) e bacharel em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2011). Advogado desde 2011, desenvolve pesquisas em Filosofia Ética e Política.

Contribuição (CRediT)

M.D.: Análise formal; Investigação; Escrita (original e revisão).
G.B.F.: Conceituação; Análise formal; Investigação; Escrita (original e revisão).

Resumo

O presente artigo investiga, no horizonte do messianismo judaico, a forma como a *Redenção*, a ética e a justiça se articulam criticamente com a teleologia histórica moderna, com base no messianismo de Estado, materializado no atual Estado de Israel, que se fundamenta numa ontologia da totalidade. Com base em Rosenzweig, Scholem e Benjamin, a *Redenção* é compreendida como uma interrupção da história contínua e uma crítica à ideologia do progresso, instaurando um tempo de rutura em que os fracassos e as catástrofes ganham centralidade e em que se reconfigura a possibilidade de uma justiça ética num horizonte messiânico. Em diálogo com Derrida, essa justiça messiânica, que está sempre por vir e é irreduzível ao direito, distingue-se e articula-se simultaneamente com a *Redenção* benjaminiana, entendida como um acontecimento insurreccional que deslegitima qualquer julgamento final da história. Com base nisso, e seguindo Lévinas e Blanchot, procuramos demonstrar como a ética, pensada como filosofia primeira a partir do rosto do outro e do imperativo “não matarás”, desloca a primazia da ontologia, rompendo com ontologias totalizantes e com a identificação do mesmo ao universal. Nesse contexto, criticamos o uso do messianismo para legitimar o nacionalismo sionista e a violência do Estado, contrapondo-lhe a noção de “judaicidade” (Butler) como vocação diaspórica, anti-identitária e orientada para a coabitação. Por fim, refletimos sobre como a *Redenção* só pode ser pensada eticamente como uma prática de justiça que permanece inapropriável pelo direito e que reconhece, em cada outro, a possível figura do Messias.

Palavras-chave

Messianismo; *Redenção*; ética; justiça; ontologia.

Abstract

This article investigates, within the horizon of Jewish messianism, how *Redemption*, ethics, and justice are critically articulated with modern historical teleology and, on the basis of state messianism materialized in present-day Israel, which is grounded in an ontology of totality. Drawing on Rosenzweig, Scholem, and Benjamin, *Redemption* is understood as an interruption of continuous history and as a critique of the ideology of progress, instituting a time of rupture in which failures and catastrophes gain centrality and in which the possibility of an ethical justice within a messianic horizon is reconfigured. In dialogue with Derrida, this messianic justice, which is always to come and is irreducible to law, is distinguished from and at the same time articulated with Benjaminian *Redemption*, understood as an insurrectionary event that delegitimizes any final judgment of history. On this basis, and following Lévinas and Blanchot, we seek to show how ethics, conceived as first philosophy starting from the face of the other and from the imperative “thou shalt not kill,” displaces the primacy of ontology, breaking with totalizing ontologies and with the identification of the same with the universal. In this context, we criticize the use of messianism to legitimize Zionist nationalism and state violence, opposing it with the notion of “Jewishness” (Butler) as a diasporic, anti-identitarian vocation oriented toward cohabitation. Finally, we reflect on how *Redemption* can only be thought ethically as a practice of justice that remains inappropriable by law and that recognizes, in each other, the possible figure of the Messiah.

Keywords

Messianism, *Redemption*, ethics, justice, ontology.

Resumen

El presente artículo investiga, en el horizonte del mesianismo judío, de qué manera la Redención, la ética y la justicia se articulan críticamente con la teleología histórica moderna, a partir del mesianismo de Estado materializado en el Israel actual, que se funda en una ontología de la totalidad. A partir de Rosenzweig, Scholem y Benjamin, la *Redención* se comprende como una interrupción de la historia continua y como una crítica de la ideología del progreso, instaurando un tiempo de ruptura en el que los fracasos y las catástrofes adquieren centralidad y en el que se reconfigura la posibilidad de una justicia ética en un horizonte mesiánico. En diálogo con Derrida, esta justicia mesiánica, siempre por venir e irreductible al derecho, se distingue y al mismo tiempo se articula con la *Redención* benjaminiana, entendida como acontecimiento insurreccional que deslegitima cualquier juicio final de la historia. Sobre esta base, y siguiendo a Lévinas y Blanchot, buscamos mostrar cómo la ética, pensada como filosofía primera a partir del rostro del otro y del imperativo “no matarás”, desplaza la primacía de la ontología, rompiendo con ontologías totalizantes y con la identificación de lo mismo con lo universal. En este contexto, criticamos el uso del mesianismo para legitimar el nacionalismo sionista y la violencia de Estado, contraponiéndole la noción de “judaicidad” (Butler) como vocación diaspórica, antiidentitaria y orientada a la cohabitación. Por último, reflexionamos sobre cómo la *Redención* solo puede pensarse éticamente como una práctica de justicia que permanece inapropiable por el derecho y que reconoce, en cada otro, la posible figura del Mesías.

Palabras clave

mesianismo; *Redención*; ética; justicia; ontología.

Introdução

Se podemos bifurcar a temporalidade messiânica em dois tempos – aquele do instante e aquele do reino, isto é, aquele da insurreição e aquele da escatologia – devemos isso também a toda uma tradição judaica. Em *A comunidade que vem* (*La Comunità che viene*, 1990), de Giorgio Agamben – no capítulo que leva o título de “Aureole” – a parábola que circulou entre boa parte dos pensadores do messianismo no século XX é retomada. No contexto em questão, trata-se de uma história que Walter Benjamin teria escutado de Gershom Scholem sobre o reino messiânico e que, por sua vez, contou a Ernst Bloch. A história, conforme quem a narrava, assumia contornos diferentes que variavam também conforme a possibilidade desse outro mundo. Assim, Bloch escreve em *Spuren* (1969) aquilo que teria ouvido de Benjamin, que, em suma, descreveria a diferença entre esse mundo por vir e o nosso: que, segundo um rabino, “um verdadeiro cabalista”, o reino messiânico não consistiria na destruição total deste mundo e na construção de outro; ao contrário, seriam necessárias ligeiras mudanças que alterariam o seu sentido e os seus limites. Mas, para que isso ocorra, é necessária a vinda do Messias, já que a humanidade não seria capaz de realizar essa ligeira diferença. Já na versão de Benjamin, a parábola se distingue um pouco daquela supostamente replicada por Bloch, pois sua narração é atribuída não a um rabino, mas à tradição oral hassídica.¹ Os hassídicos, nesse contexto, passavam adiante a parábola de que tudo no mundo que virá é como é aqui: as roupas, os cômodos das casas, “tudo será como é agora, só que um pouco diferente”.²

Agamben reflete sobre essa diferença a partir da noção de aureola pensada por São Tomás de Aquino em sua escatologia, isto é, como uma recompensa divina que é concedida àqueles que foram vitoriosos no combate espiritual terreno: os mártires que lutaram contra o mundo exterior, as virgens contra a concupiscência carnal e os doutores-pregadores contra a ignorância. As três aureolas, portanto, – do martírio, da virgindade e da doutrina – acrescentariam uma glória especial à *áurea*, um suplemento. Nesse sentido, para Agamben (1990), a auréola aquiniana pode ser compreendida como uma forma de antecipação da individuação que, poucos anos mais tarde, seria proposta por Duns Scot. A aureola seria a individuação daquilo que já é perfeito, neste caso, a beatitude. Desta forma, Agamben vai além ao unir essas duas noções, pois se para Scot a individuação não acrescenta nada à essência, mas singulariza o seu fim, o seu último estado; para Agamben reflete sobre essa diferença a partir da noção de auréola pensada por

¹ O *hassidismo* é uma das vertentes mais expressivas do judaísmo ortodoxo, seja pela ênfase que dá à experiência religiosa marcada pela alegria, pela devoção e pela busca de retidão espiritual, seja por preconizar uma compreensão mística e existencial da fé, centrada na imanência do divino e na santificação das ações cotidianas. Os grupos hassídicos estruturam-se em dinastias que seguem uma linha sucessória de caráter hereditário. O líder de cada grupo é concebido como um guia espiritual dotado de santidade exemplar, cuja função consiste em mediar a relação entre os fiéis e Deus, orientando-os na prática da devoção e na vivência da presença divina no mundo. Tal concepção de autoridade espiritual difere substancialmente do judaísmo rabínico tradicional, que sustenta a possibilidade de uma relação direta e não mediada entre o ser humano e o divino, baseada no estudo da Torá e na observância da *Halachá*. De acordo com Gershom Scholem (1971), esse modo de conceber a espiritualidade de maneira comunitária e emocional representou uma reação contra o intelectualismo religioso dominante no judaísmo rabínico, recuperando dimensões místicas e existenciais da fé judaica que haviam sido marginalizadas.

² Benjamin, *Sur le concept d'histoire* apud Agamben, *A comunidade que vem*, p. 44.

Tomás de Aquino em sua escatologia, isto é, como uma recompensa divina concedida àqueles que foram vitoriosos no combate espiritual terreno: os mártires que lutaram contra o mundo exterior, as virgens contra a concupiscência carnal e os doutores-pregadores contra a ignorância. As três auréolas, portanto – do martírio, da virgindade e da doutrina – acrescentariam uma glória especial à *áurea*, um suplemento. Nesse sentido, para Agamben (1990), a auréola aquiniana pode ser compreendida como uma forma de antecipação da individuação que, poucos anos mais tarde, seria proposta por Duns Scot. A auréola seria a individuação daquilo que já é perfeito, neste caso, a beatitude. Dessa forma, Agamben vai além ao unir essas duas noções, pois, se para Scot a individuação não acrescenta nada à essência, mas singulariza o seu fim, o seu último estado, para Agamben³ a auréola, ao singularizar, não seria uma determinação final do ser, “mas uma franja ou uma indeterminação de seus limites: uma paradoxal *individuação por indeterminação*”. Essa indeterminação, longe de ser aquilo que singulariza o fim determinando-o, seria propriamente a fusão desse fim com algo que o transforma, o desloca, tal como no mundo messiânico: movimento de suplementação que só se dá após o fim, por um gesto que ressoa e se abre à sua própria potência.

É em relação a essa potência, que sobrevém, que a própria escatologia passa a ser questionada. Pois, se esse fim, inscrito em uma historicidade linear, em um tempo do progresso, pode ser deslocado, indeterminado, suplementado, ele se abre à outra relação com o tempo que não a relação hegeliana de um enlace. Nesse sentido, voltarmos para as leituras do messianismo que suspendem e questionam a teleologia messiânica imposta a partir de uma dada modernidade mostra-se frutífero para a reflexão sobre o messianismo incorporado pelo Estado de Israel desde sua fundação, em 1948.

1. Messianismos dissidentes

Em *L'Ange de l'Histoire* (1992), Stéphane Mosès parte de três modos de pensar e compreender o messianismo judaico: o de Walter Benjamin, o de Gershom Scholem e o de Franz Rosenzweig. Salvaguardadas todas as distinções teóricas, que serão melhor aprofundadas neste artigo, permanece uma semelhança entre esses três pensadores: a categoria de *Redenção* enquanto gesto crítico à Razão histórica.

Assim como afirma Mosès:

À visão otimista de uma história concebida como uma jornada permanente rumo à realização final da humanidade, eles opõem, cada um à sua própria maneira, a ideia de uma história descontínua, cujos diferentes momentos não se deixam totalizar e cujas as crises, as rupturas e as cisões são mais significativas – e sem dúvida mais promissoras – do que sua aparente homogeneidade.⁴

³ Agamben, *A comunidade que vem*, p. 46, grifo do autor.

⁴ Mosès, *L'Ange de l'histoire*, p. 28, tradução nossa. Texto original: “À la vision optimiste d'une histoire conçue comme une marche permanente vers l'accomplissement final de l'humanité, ils opposent, chacun selon sa modalité propre, l'idée d'une histoire discontinue, dont les différents moments ne se laissent pas totaliser, et dont les crises, les ruptures et les déchirements sont plus significatifs – et sans doute plus prometteurs – que son apparente homogénéité”.

Ou seja, a história é pensada de modo heterogêneo e não quantitativo. O presente, então, deixa de ser visto como uma ponte entre o passado e o futuro, mas como um tempo de ruptura que pode conduzir a diferentes futuros. O passado, por sua vez, pode ser acessado por meio da rememoração, que também não se deixa totalizar, visto que esse acesso é sempre determinado pela posição ocupada daquele que rememora no presente. Outrossim, esse passado é sempre múltiplo e disruptivo quando desassociado da história tradicional, restando sempre aberto. Para Walter Benjamin, Gershom Scholem e Franz Rosenzweig, o sentido histórico da experiência humana, compreendido na ideologia do progresso, de modo a garantir o processo histórico e seu enlace messiânico final, apagou da memória coletiva todos os fracassos, regressões e mesmo falhas. A partir da filosofia hegeliana e dos Iluministas até o início do século XX, na Europa burguesa, o que se viu foi exatamente esse modelo positivista do progresso encarnado em praticamente todas as compreensões sobre o processo histórico. Com a irrupção da Primeira Guerra Mundial, essa crença moderna nos efeitos positivos do uso da razão encontra, enfim, paradigmas intransponíveis.⁵ Isto é, como manter essa crença frente ao sofrimento humano? Dessa forma, a guerra não pode ser arquivada como mais um episódio da história, mas deve ser pensada como um absoluto próprio à ruptura que vela o futuro, sempre prestes a acontecer.

Porém, longe de se inscreverem em um pessimismo, os três, cada um a seu modo, veem na ideia de esperança a própria reabilitação da história a partir de suas ruínas. A utopia se inscreve, a partir de então, em um outro tempo, desta vez aberto à imprevisibilidade aleatória. Contudo, apesar de as interpretações desses três pensadores estarem ligadas à herança judaica, elas se distinguem entre si. Assim, podemos organizá-las da seguinte forma: (1) a *Redenção* pela religião em Rosenzweig; (2) a *Redenção* pela revolução em Benjamin; (3) a *Redenção* pelo sionismo religioso em Scholem.

Em 1920, Rosenzweig publica *Hegel et l'État* e, em 1921, *A estrela da redenção* (*Der Stern der Erlösung*). Em ambas as obras, encontramos uma crítica à filosofia hegeliana em que se associam suas teses à catástrofe europeia. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, em *Lições sobre a Filosofia da História* (*Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 1832), defende que o Espírito é a razão que atravessa a História, progredindo constantemente até a totalidade, ou até o fim dessa mesma História.

Portanto,

O espírito é, essencialmente, resultado de sua atividade: a atividade de transcender a existência imediata, simples e irrefletida. (...). Já discutimos a meta final dessa progressão. Os princípios das sucessivas fases do espírito que anima os povos – em uma sequência necessária de níveis – são apenas momentos do desenvolvimento de um único espírito universal, que por meio deles se eleva e completa na história, até se tornar uma totalidade abrangente em si. (1999, pp. 71-72).⁶

⁵ Ao menos em um contexto europeu, na medida em que sua população se depara com o horror da guerra e com a perda de vidas humanas, sem que se possa ignorar o terror colonial imposto, sobretudo pelos países europeus, à maior parte do mundo.

⁶ Hegel, *Filosofia da História*, pp. 71-72.

Essa tese, que inscreve uma missão histórica aos povos, é amplamente criticada não só por Franz Rosenzweig, mas também por Walter Benjamin e Gershom Scholem. Entretanto, sua crítica se distingue da dos demais pelo aspecto religioso. Isto é, para Rosenzweig, o nacionalismo moderno não passa de uma forma de laicização do messianismo, e a oposição que propõe se dá pela via de uma metahistória baseada em um tempo sagrado. Esse outro tempo seria aquele no qual o povo judeu poderia viver o judaísmo. Como destaca Stéphane Mosès⁷, em uma carta escrita em 1917, Rosenzweig cita a passagem talmúdica de *Sanhédrin*, 98A, em que essa temporalidade é metaforizada; nela, o discípulo Rabbi Yoshoua ben Levi encontra o profeta Élie e lhe pergunta: "Quando o Messias virá?". O profeta, por sua vez, responde que o discípulo deve ir perguntar ao próprio Messias, nos portões de Roma. Quando chega lá, ele encontra o Messias entre os pobres e doentes e lhe dirige a questão, à qual ele responde prontamente: "Hoje". Ao reencontrar o profeta, o discípulo conta qual foi a resposta do Messias, alegando que ele mentiu, porque não veio, ao que o profeta responde que foi o discípulo quem não compreendeu a resposta, pois pois o Messias estava citando o Salmo 95:7: "Hoje, se ouvirdes a sua voz"⁸. Ao que Rosenzweig acrescenta a explicação de que essa passagem talmúdica remete a duas temporalidades da palavra "hoje": um hoje que é uma ponte entre passado e futuro e um hoje que é um trampolim (a *Redenção*) para a eternidade.

Entretanto, se nos voltarmos à obra de Scholem,⁹ encontramos não só a menção à mesma passagem, mas também a mesma associação desse tempo de *Redenção* a uma visão histórica oposta àquela da modernidade europeia. Nesse ponto, o messianismo judaico, para ambos, serve como uma contraposição ao modelo quantitativo do progresso. Porém, considerando a posição historiográfica de Scholem, para quem a reabilitação da Kabbala serviria aos estudos históricos enquanto estrutura simbólica, a oposição à compreensão moderna iluminista estaria na catástrofe própria à escatologia judaica. Por oposição, então, podemos ver, de um lado, Rosenzweig e o "hoje" como fonte de uma Redenção constante e, de outro lado, Scholem, para quem a catástrofe seria a própria interrupção/Redenção da história, em sua transcendência, que levaria ao seu próprio colapso. Essas duas formas de conceber a relação entre Redenção e história acabam por revelar aspectos extremamente opostos dentro do messianismo judaico, tal como demonstra Mosès: "seja, como sustentava Scholem, a forma da espera de uma interrupção iminente e repentina do desenrolar da história, seja como o pensava Rosenzweig, aquela de uma aventura interior pela qual a comunidade de crentes se projeta no absoluto e escapa, dessa forma, aos imprevistos da história".¹⁰

A despeito dessas duas formas de interpretação sobre a temporalidade e a história, encontramos Walter Benjamin, que tanto se aproxima dessas leituras quanto delas se distancia. Assim como em Franz Rosenzweig, em Benjamin apresenta-se uma compreensão da história como um tempo repleto de "agora's", tal como consta na tese XIV de *Sobre o conceito de história* (*Über den Begriff der*

⁷ Mosès, *L'Ange de l'histoire*, pp. 35-36.

⁸ O mesmo versículo é retomado em Hebreus 3:7-19; tal retomada, porém, integra uma tradição hermenêutica cristã distinta da tradição rabínica que serve de referência à presente análise.

⁹ *Le Messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*. Paris: Calmann-Lévy, 1974, p. 36.

¹⁰ Mosès, *L'Ange de l'histoire*, pp.37-38, tradução nossa. Texto original: "soit, comme le soutenait Scholem, la forme de l'attente d'une interruption imminente et soudaine du déroulement de l'histoire, soit comme le pensait Rosenzweig, celle d'une aventure intérieure par laquelle la communauté des croyants se projette dans l'absolu et échappe ainsi aux aléas de l'histoire".

Geschichte, 1940), contudo, sem a inscrição gradativa e processual. Apesar dessa aproximação, a leitura benjaminiana se afasta em diversos aspectos do messianismo rosenzweigiano, principalmente no que diz respeito ao messianismo revolucionário, aos registros metafísicos e à recusa da estrutura ontológica, gradual e teológica, concebendo a figura do Messias mais em sua função crítica do que religiosa. Para Benjamin, a tradição revolucionária hegeliano-marxista, ainda que busque pensar a história no campo do materialismo histórico-dialético, transpondo a dialética hegeliana para esse campo, estaria ainda ancorada em uma conclusão final que sanaria as desigualdades perpetuadas pelo capital por meio da revolução. Nesse contexto, o pensamento benjaminiano rompe também com essa teleologia revolucionária, segundo a qual se configura, de certa forma, a secularização da teleologia cristã, em que tudo o que acontece se justificaria na finalidade do projeto divino. A legitimidade de uma ação, segundo Benjamin, não deve estar submetida a um julgamento final, seja ele divino ou histórico. Portanto, ainda que não possamos reconhecer a filosofia benjaminiana como antirreligiosa ou antiesecular, a ruptura que ela opera, com ambas as visões sistêmicas, refere-se à ordem do pensamento escatológico. Nesse sentido, a Redenção associa-se à compreensão de uma revolução permanente, na medida em que funciona como insurreição constante e interrupção da dialética histórica.

Logo, o gesto de interrupção da história, por levar consigo diferentes memórias históricas carregadas de messianismo, poderia fazer emergir pedaços, momentos, esperanças utópicas totalmente imprevisíveis e disruptivas face à ideologia do progresso. Já que, para Benjamin, tudo aquilo que foi feito ou tentado no passado, ainda que tenha fracassado ou sido apagado da história, ressoa no presente porque está repleto de aura messiânica. Por esse motivo, o messianismo benjaminiano não pode ser dissociado de sua dimensão ética: uma vez que não há um julgamento final da história sobre as ações humanas, são as ações éticas que julgam a história. Sendo a Redenção o momento de julgamento constante sobre a história, chegamos a uma das questões centrais da tradição judaica: pode a humanidade provocar a vinda do Messias? Ou, no sentido benjaminiano: há como provocarmos a vinda da Revolução? Voltando-nos ao Talmud, encontramos ainda, no tratado de Sanhédrin 97B, a seguinte afirmação do rabino Rabbi Éliezer: "Se o povo de Israel se arrepender, será libertado; se não, não será libertado".¹¹ O que implica uma dimensão ética do judaísmo, mas, se seguirmos mais adiante, encontramos a contraposição com a dimensão jurídica em *Sanhédrin* 98A: "Sião será libertada pelo direito, e aqueles lá retornarão pela justiça".¹² A divisão que então se estabelece implica uma desvinculação entre ambas as dimensões. Ou seja, enquanto a vinda da *Redenção* e o retorno a Israel, em seu sentido histórico-religioso, dependem da conduta ética do povo judaico, traduzida por justiça, a libertação de Israel fica restrita à ordem do direito.

¹¹ Texto original: "Si le peuple d'Israel se repent, il sera délivré ; sinon, il ne sera pas délivré".

¹² Texto original: "Sion sera délivrée par le droit, et ceux qui y retourneront par la justice".

2. A justiça ética messiânica

Jacques Derrida, por sua vez, refere-se, em diversas de suas obras,¹³ a essa distância entre direito e justiça: “Da justiça lá onde ela ainda não está, ainda não está lá; lá onde ela não está mais, quer dizer, lá onde ela não está mais presente; e lá onde ela nunca estará, não mais do que a lei, redutível ao direito”.¹⁴ Essa separação sugere, além disso, um deslocamento ontológico da justiça em direção à ética, como aquilo que pode ser praticado e alcançado, podendo, por sua vez, orientar o direito, também posiciona a justiça sob a égide de um messianismo. Isto é, se a justiça não se reduz à lei, ao direito, e permanece como utopia, ela também não se reduz à ética, como sugere Stéphane Mosès ao dizer que “a soberania política dos judeus [...] será o resultado da decisão jurídica (*Mishpat*) de uma instância política nacional ou internacional; a libertação do povo judeu dependerá da capacidade de cada um de seus membros de praticar a justiça e a caridade (*Zedaka*) em relação ‘ao próximo e ao distante’, quer dizer, ao compatriota e ao estrangeiro”.¹⁵

Nesse contexto, a justiça, enquanto Redenção, associa-se à crítica que Derrida faz a Francis Fukuyama, por exemplo, em relação ao fim da história como uma utopia escatológica cristã e, no caso de Mosès, como a justiça judaica: “Se o povo de Israel o merecer, eu apressarei a Redenção; se não o merecer, ela só virá quando o tempo certo tiver chegado” (*Sanhédrin*, 98A).¹⁶ Ainda que a escatologia judaica esteja sempre suspensa à condição de um exercício ético/justo do povo judeu, apesar da equivalência entre justiça e ética, a *Redenção* acaba por se bifurcar em dois messianismos que, a princípio, podem se contrapor, mas também se articular. De um lado, temos o messianismo no qual a *Redenção* se configura como resultado histórico que obedece às condições necessárias para sua vinda; de outro lado, a *Redenção*, que pode acontecer repentinamente, podendo inclusive ser provocada. A primeira evidencia tanto a articulação religiosa dessa escatologia quanto a dimensão revolucionária no aspecto ao qual se referia Marx, a respeito das condições objetivas. A segunda, como apresentado até aqui, articula-se com o pensamento de Rosenzweig, Scholem e Benjamin.

Contudo, ao nos alinharmos à leitura benjaminiana — exatamente por ser aquela que parte da função crítica que o messianismo¹⁷ porta e, por esse motivo,

¹³ Para mencionar apenas algumas: *Spectres de Marx* (1993), *Force de loi* (1994), *Demeure* (1998).

¹⁴ Derrida, *Spectres de Marx*, p. 15, tradução nossa. Texto original: “De la justice là où elle n'est pas encore, pas encore là, là où elle n'est plus, entendons là où elle n'est plus présente, et là où elle ne sera jamais, pas plus que la loi, réductible au droit”.

¹⁵ Mosès, *L'Ange de l'histoire*, p.44, tradução nossa. Texto original: “la souveraineté politique de Juifs [...] sera le résultat de la décision juridique (*Mishpat*) d'une instance politique nationale ou internationale, la délivrance du peuple juif dépendra de la capacité de chacun de ses membres de pratiquer justice et charité (*Zedaka*) à l'égard ‘du prochain et du lointain’, c'est-à-dire du compatriote et de l'étranger”.

¹⁶ Texto original: “Si le peuple d'Israël le mérite, je hâterai la Rédemption : s'il ne le mérite pas, elle ne viendra lorsque les temps seront vênus”.

¹⁷ “A hipótese herética, do ponto de vista do judaísmo ortodoxo, de uma ‘força messiânica’ (*messianische Kraft*) atribuída aos seres humanos está presente também entre outros pensadores judeus da Europa central, como Martin Buber. Mas, enquanto para ele se trata de uma força auxiliar, que nos permite cooperar com Deus na obra de redenção, para Benjamin essa dualidade parece suprimida – no sentido de *aufgehoben*. Deus está ausente, e a tarefa messiânica é inteiramente atribuída às gerações humanas. O único messias possível é coletivo: é a própria humanidade, mais precisamente, como veremos depois, a humanidade oprimida. Não se trata de esperar o Messias, ou de calcular o dia de sua chegada – como o fazem os cabalistas e outros místicos judeus que praticam a gematria – mas de agir coletivamente. A redenção é uma auto-redenção, cujo equivalente profano pode ser encontrado em Marx: os homens

acaba por se vincular mais profundamente ao que Derrida chama de messianismo sem messianismo —, alcançamos uma concepção de justiça e ética que escapa ao reducionismo que hoje o Estado de Israel tenta operar.

Em *Spectres de Marx* (1993), Derrida afirma:

Bem, o que permanece tão irredutível a qualquer desconstrução, o que permanece tão indestrutível quanto a própria possibilidade de desconstrução, talvez seja uma certa experiência da promessa emancipatória; talvez seja mesmo a formalidade de um messianismo estrutural, um messianismo sem religião, um messianismo, mesmo, sem messianismo, uma ideia de justiça — que sempre distinguimos do direito e mesmo dos direitos humanos — e uma ideia de democracia — que nós distinguimos do seu conceito atual e dos seus predicados determinados hoje.¹⁸

No que compete à democracia, trata-se da noção de democracia por vir, que se inscreve sempre em uma promessa sem fim. Isto é, que sempre virá, que se almeja e já se tenta, mas que nunca se fecha nem se realiza. Em relação à justiça, que realiza um gesto análogo ao da utopia democrática: inapresentável, inscrevendo-se em uma alteridade absoluta que só pode se realizar enquanto acontecimento e que, por isso mesmo, a história tradicional não irá reconhecer. Por outro lado, ao passo que Jacques Derrida pensa a justiça como promessa emancipatória, vemos que, para Walter Benjamin, essa promessa se configura de outro modo. Se, para Derrida, a justiça, assim como a democracia, se constitui junto ao sintagma à *venir*, para Benjamin, a justiça se realizaria na Redenção. O que significa que a justiça, ainda que se dê como acontecimento, segundo Derrida, restariam a ela duas possibilidades que não afetariam sua inatingibilidade e sua irredutibilidade ao direito (ou seja, sua aplicabilidade normativa): (1) que a justiça acontecesse e, por seu ineditismo, a história não a reconheceria e, por isso, não poderia reduzi-la ao conceito; (2) se a história reconhecesse o acontecimento da justiça, acabaria por incorporá-la à lei, submetendo o direito novamente à possibilidade de uma justiça outra, uma promessa de aperfeiçoamento permanente.

Contudo, como demonstrado até aqui, para Benjamin a justiça também é messiânica. A distinção em relação à compreensão derridiana, então, consistiria, sobretudo, no estatuto de impossibilidade e intangibilidade da justiça. É neste ponto que as compreensões se distanciam no seguinte sentido: a justiça, sendo sempre inalcançável e/ou atualizada em sua alteridade mesma frente à sua redutibilidade à lei, permanece, para Derrida, distante da justiça benjaminiana, que, por sua vez, torna-se possível pela *Redenção*. Dessa forma, ainda que a Redenção benjaminiana possa ser pensada no âmbito de um acontecimento — consideremos, para tanto, a lente da alteridade absoluta com a qual se sopesa a leitura derridiana —, sendo ela efetiva e mesmo insurrecional, seria incorporada, institucionalizada e reduzida ao direito até a sua próxima vinda.

Já em *Notizien zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit* (1916), vemos que a categoria de justiça, em Benjamin, assume outras configurações que aquelas de Derrida; entretanto, também se mantém distante da instituição do direito.

fazem a sua própria história, a emancipação dos trabalhadores será obra dos próprios trabalhadores” (Löwy, *Walter Benjamin*, p. 52).

¹⁸ Derrida, *Spectres de Marx*, p. 102, tradução nossa.

Isto é, a justiça, para Benjamin, pode manifestar-se no mundo, enquanto o direito é fruto do exercício de uma violência, portanto, injusto. Nesse sentido, podemos dizer que o pensamento derridiano coincide em parte com o benjaminiano, na medida em que, para ambos, o direito é injusto. Enquanto, para Derrida, o direito se funda sempre sobre si mesmo, portanto, possui caráter arbitrário e é orientado pela busca pela justiça – a adequação à interpretação dominante como resultado de um conflito violento de sobreposições de injustiças –, para Benjamin, o direito é fundado sobre uma violência mítico-jurídica que se impõe sobre o direito natural.¹⁹

A despeito das contraposições presentes ao comparar a leitura de ambos a respeito da injustiça do direito – e mesmo da crítica mais imperativa que apresenta Jacques Derrida ao classificar o pensamento benjaminiano como antifundamentalista, inscrito na psique alemã marcada pela “solução final”, muito corrente na primeira metade do século XX –, constatamos que a justiça se desvincula de um certo messianismo hegeliano. Ao passo que, para Walter Benjamin, a justiça se dá como acontecimento/*Redenção*/revolução permanente, externa ao direito, para Derrida, a justiça se mantém como promessa sem fim, sendo sempre iterabilizada pela injustiça violenta do direito. A vinda do Messias, dessa forma, é marcada pela ruptura com um fim dado, ou mesmo com essa tentativa de condensação da história de modo homogêneo e universal.

Porém, isso também nos orienta para outra dimensão dessa vinda do Messias, que se articula tanto com o messianismo da justiça quanto com a ruptura universal do Todo-Unidade, que é a dimensão ética. O que se busca, portanto, é delimitar que, se a justiça não pode ser reduzida ao direito, então a ética, por sua vez, seria precisamente a quebra com uma universalidade que se funda na ontologia. Ou ainda, compreender que a ontologia, em sua pretensão hegemônica, constitui o fundamento de um reducionismo que se manifesta no projeto de Estado de Israel, estruturado a partir de uma suposta universalidade que implica a recusa e, até mesmo, a aniquilação da alteridade, especialmente em relação ao povo palestino e a outros povos da Ásia Ocidental.

Em *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité* (1971), Emmanuel Levinas já chamava a atenção para a relação entre esse reducionismo tirânico e a ontologia como filosofia do poder e, portanto, da violência e da injustiça. Para Levinas, só é possível a teorização do Ser se o equivalermos ao Mesmo e, dessa forma, o projeto de história hegemônica pode caminhar para seu fim também hegemônico. Nesse percurso linear, as categorias de fim, identidade, direito (fins do direito positivo), Estado e verdade

¹⁹ Interessante notar que, no âmbito do estudo do Direito, ainda que, em geral, não se admita uma ideia de “direito natural” no sentido moderno, toda a teoria dos direitos fundamentais, que pensa uma série de direitos como intrínsecos aos seres humanos, guarda consigo uma ideia de “natureza”. Isto é, uma ideia ontológico-fundamental na qual determinados direitos são “naturais” porque intrínsecos a toda a humanidade. Nesse sentido, remanesce válida a crítica tanto derridiana quanto benjaminiana acerca das dimensões, respectivamente, mítica e mística que fundam o Direito, sendo importante distinguir ambos os termos no âmbito do pensamento desses dois autores: em Walter Benjamin, o “mítico” vincula-se à violência fundadora e conservadora do direito; já em Jacques Derrida, o “fundamento místico da autoridade” não remete a uma dimensão religiosa ou espiritual, mas à impossibilidade de uma fundamentação racional última do direito, isto é, a um ponto de indecidibilidade. Assim, enquanto o “mítico” diz respeito à fundação violenta da lei, o “místico” indica o caráter não plenamente fundável da autoridade jurídica. Se formos além, poderíamos questionar como a “mística”, sobre a qual se assenta o Direito e, supostamente o protege, poderia, talvez sem grandes esforços e sujeita a fatores tanto históricos quanto teóricos, refundar o Direito sobre outras bases, sempre místicas, capaz de produzir um direito oposto ou contraditório a seu antecedente. E por fim, levaria à questão premente: qual “mística” escolher? A sua resolução, contudo, não seria pela mística do direito, mas pela ética.

ressoariam dentro do mesmo projeto tirânico de uma filosofia universal. A ideia de um povo eleito, então, vincular-se-ia ao que hoje se traduz em supremacismo étnico de um sobre os outros e a um reducionismo da ética, que o Estado de Israel tanto reivindica para si. Portanto, ao institucionalizar a eleição do povo judeu, horizontalizando essa eleição, ou mesmo nivelando o judaísmo ao cidadão israelense, Israel estaria essencializando sua suposta supremacia étnica e equivalendo-a também a uma atitude ética. Ora, assim como o direito se fundamenta sobre si, impondo a supremacia de uns sobre os outros, do Estado sobre o povo, e legisla em proveito da interpretação dominante – que exclui, de acordo com Benjamin, os oprimidos da história, dotados de uma fraca força messiânica –, o Estado de Israel reduziria tanto a justiça em nome de seu monopólio da violência, de seu direito de exercer violência letal, mas não só, contra o povo palestino, quanto se autorregularia a propósito de seus limites éticos e, por que não, do que é a própria definição de ética. Ou seja, uma ética que exclui a alteridade como elemento constitutivo de seu exercício, fundada sobre o Mesmo. Nesse contexto solipsista, como poderia se dar o exercício de uma ética que se realiza somente face a um igual? A resposta seria, precisamente, que o exercício dessa ética só pode se realizar dentro de um recorte epistêmico que garante sua aplicação arbitrária.

A respeito desta filosofia, Levinas afirma:

A relação com o ser, que atua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do Outro ao Mesmo. Tal é a definição da liberdade: manter-se contra o outro, apesar de toda relação com o outro, assegurar a autarquia de um eu. A tematização e a conceitualização, aliás inseparáveis, não são paz com o Outro, mas supressão ou posse do Outro. A posse afirma de fato o Outro, mas no seio de uma negação da sua independência. “Eu penso” redundando em “eu posso” – numa apropriação daquilo que é, numa exploração da realidade. A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder. Desemboca no Estado e na não-violência da totalidade e que se manifesta na tirania do Estado. A verdade, que deveria reconciliar as pessoas, existe aqui anonimamente. A universalidade apresenta-se como impessoal e há nisso uma outra inumanidade.²⁰

Partindo de um outro texto, “Connaissance de l'inconnu” (1961),²¹ desta vez de Maurice Blanchot, em diálogo com Emmanuel Levinas, a respeito do deslocamento ontológico em prol do ético, esse modo de compreender e de se estabelecer em relação a outrem como Mesmo evidencia-se ainda mais como gesto de redução da ética à ontologia. Para tanto, Blanchot retoma a reflexão levinasiana a partir do Sexto Mandamento, segundo a tradição judaica, “Não matarás”, imperativo ético que se encontra na base da ética da alteridade. Segundo Levinas, como explica Blanchot, é mediante o rosto de outrem que a impossibilidade de

²⁰ Levinas, *Totalité et Infini*, p. 37. Texto original: “La relation avec l'être, qui se joue comme ontologie, consiste à neutraliser l'étant pour le comprendre ou pour le saisir. Elle n'est donc pas une relation avec l'autre comme tel, mais la réduction de l'Autre au Même. Telle est la définition de la liberté : se maintenir contre l'autre, malgré toute relation avec l'autre, assurer l'autarcie d'un moi. La thématization et la conceptualisation, d'ailleurs inséparables, ne sont pas paix avec l'Autre, mais suppression ou possession de l'Autre. La possession, en effet, affirme l'Autre, mais au sein d'une négation de son indépendance. « Je pense » revient à « je peux » - à une appropriation de ce qui est, à une exploitation de la réalité. L'ontologie comme philosophie première, est une philosophie de la puissance. Elle aboutit à l'Etat et à la non-violence de la totalité, sans se prémunir contre la violence dont cette non-violence vit et qui apparaît dans la tyrannie de l'Etat. La vérité qui devrait réconcilier les personnes, existe ici anonymement. L'universalité se présente comme impersonnelle et il y a là une autre inhumanité”.

²¹ Retomado em *L'Entretien infini* (1969).

matar se estabelece soberanamente em relação ao poder de dar a morte a alguém. Dito de outro modo, é diante do rosto de outrem que a resistência a matá-lo deve surgir e, a essa resistência, Levinas dá o nome de ética. Portanto, “é preciso, então, dizer que a filosofia primeira não é a ontologia, a preocupação, a questão ou o apelo do Ser, mas a ética, a obrigação para com o outro”.²²

Podemos dizer que o pensamento blanchotiano é profundamente marcado por essa questão da alteridade que lhe chega a partir de Levinas. Nesse contexto, que podemos caracterizar a partir de um messianismo da alteridade, a obra blanchotiana se realiza neste movimento que é o da espera daquele/daquilo que vem. A ética assume o lugar de uma filosofia primeira na espera pela chegada de outrem, assumindo, assim, o compromisso de não se render à fixidez de um Todo-unidade, de uma dialética, de um Estado, de uma linguagem representacional, como formas de redução de outrem/desconhecido ao Mesmo. É com essa lente, de recusa da ontologia, que Blanchot pensará a judaicidade. Em textos como “La Parole prophétique” (1957), ao dialogar com a obra de André Neher (*L’Essence du prophétisme*), denota uma relação entre a errância, o profetismo, a palavra e seu eterno movimento. Já em “Être Juif”²³ (1962), o judeu é aquele que diz a verdade do exílio, em oposição a “toda relação fixa do poder com *um* indivíduo, *um* grupo ou *um* Estado, resgata também frente à exigência do Todo, uma outra exigência e finalmente proíbe a tentação da Unidade-Identidade”.²⁴ Dessa forma, reconhecemos que a condição da judaicidade está ligada à errância, e é por isso que Blanchot afirmará que o antissemitismo é também resultado de uma recusa ocidental ao desconhecido enquanto desconhecido. A partir disso, é possível observar uma leitura política também em Blanchot, que acompanha a ética levinasiana e aprofunda a compreensão de um certo messianismo em relação ao porvir, que se aproxima daquilo que Walter Benjamin entende por revolução permanente. Em “L’Inconvenance majeure” (1965),²⁵ por exemplo, Blanchot afirma que a revolução, para se manter constante, não buscaria mais a tomada e fixação de um poder no Estado, mas um estado revolucionário constante.

Portanto, Blanchot acaba também por compor, ao lado das concepções filosófico-literárias de messianismo, tais como a de Benjamin e a de Derrida, aproximando-se de uma ideia de judaicidade dissociada da fixação de um Todo-Unidade. Isto é, a judaicidade pensada a partir de uma ética que antecede a política, o direito e sua própria apreensão institucional. Contudo, valer-se de uma dimensão ética messiânica, que trata sempre da hospitalidade do outro como outrem, implica acolher a vinda daquilo que produz a ruptura (pessoa, acontecimento), que, por sua vez, se inscreve em outra temporalidade. Isso traz uma outra dimensão não só para a temporalidade, como mencionado, mas para o próprio tempo da ética enquanto tempo da preparação e da espera daquele/daquilo que vem. A vinda do Messias como tempo da insurreição.

²² Blanchot, *L’Entretien infini*, p. 78, tradução nossa. Texto original: “il faut donc dire que la philosophie première, ce n’est pas l’ontologie, le souci, la question ou l’appel de l’Être, mais l’éthique, l’obligation envers autrui”.

²³ Presente em « *L’Indestructible* », capítulo V de *L’Entretien infini*.

²⁴ Blanchot, *L’Entretien infini*, p. 184, tradução nossa. Texto original: “tout rapport fixe de la puissance avec un individu, un groupe ou un État, dégage aussi, face à l’exigence du Tout, une autre exigence et finalement interdit la tentation de l’Unité-Identité”.

²⁵ Retomado em *L’Entretien infini*.

Conclusão: judaísmo e anti-identitarismo

O que fundamenta esses messianismos dissidentes, com aspectos religiosos ou não do judaísmo, é o fato de a ética assumir o lugar de um presente, de um futuro e de um passado. De um presente pela responsabilidade pronta frente àquilo/àquele que vem inesperadamente; de um futuro enquanto tempo de promessa de um porvir; e de um passado que nos descentra de uma teorização do ser a partir do Mesmo, da unidade, da identidade e da ontologia, assumindo, assim, a diferença. O messianismo, por tudo isso, constrói-se como uma filosofia da abertura. Ou seja, de modo contrário ao messianismo de Estado, que tem como objeto o Estado de Israel e que se sustentaria em fundamentos como: um fim, uma identidade, uma afirmação, um nacionalismo. Nesse contexto, não se trata, de fato, de afirmar uma identidade judaica, mas de usar o argumento étnico como mecanismo de exclusão de outrem em prol de um nacionalismo de Estado.

Por fim, consideramos importante retomar, ainda que brevemente, a noção de judaicidade a partir da obra *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism* (2012), de Judith Butler, que recupera o termo judaicidade, tal como cunhado por Hannah Arendt, para traçar uma diferença entre a judaicidade e o sionismo. Para Butler, os valores pregados pela tradição judaica, em relação à primazia ética, contestam e são contrários à subjugação colonial exercida pelo Estado de Israel contra os palestinos. Do mesmo modo, não se deve equivaler a tradição judaica, nessa acepção, à instrumentalização operada por Israel, por exemplo, ao tentar associar a herança judaica à conduta de seu exército, quando se afirma que "Israel tem o exército mais ético do mundo". Como Butler salienta, o povo judeu orgulha-se de sua ética. No entanto, se esta for pensada em termos de particularismo étnico, torna-se supremacista e racista:

igualdade, justiça, coabitação e a crítica da violência de Estado só podem permanecer valores judaicos se não forem exclusivamente valores judaicos. Isso significa que a articulação desses valores deve negar a primazia e a exclusividade do quadro de referência judaico, devendo passar por sua própria dispersão.²⁶

A judaicidade inscreve-se, portanto, no horizonte de um projeto anti-identitário, pois "ser judeu" – resgatando, assim, a expressão blanchotiana – supõe uma afirmação ética em relação ao não-judeu. Em consonância com essa afirmação, Butler também afirma que "decorre da condição diaspórica da judaicidade, segundo a qual viver em um mundo social plural, em condições de igualdade, permanece um ideal ético e político".²⁷

Se a justiça permanece, no horizonte messiânico, como uma promessa inesgotável, irredutível ao direito, é a primazia da ética que permite a atualização dessa promessa como *Redenção*, pois essa ética vê no outro o rosto desconhecido de um Messias e, perante o desconhecido, a sua realização não depende de qualquer inscrição epistêmica.

²⁶ Butler, *Parting ways: jewishness and the critique of Zionism*, p. 5, tradução nossa. Texto original: "equality, justice, cohabitation, and the critique of state violence can only remain Jewish values if they are not exclusively Jewish values. This means that the articulation of such values must negate the primacy and exclusivity of the Jewish framework, must undergo its own dispersion".

²⁷ Butler, *Parting ways: jewishness and the critique of Zionism*, p. 117, tradução nossa. Texto original: "this follows from the diasporic condition of Jewishness where living in a socially plural world under conditions of equality remains an ethical and political ideal".

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Lisboa: Presença, 1993.
- BENJAMIN, Walter. Les thèses sur le concept d'histoire. In: BENJAMIN, Walter. *Œuvres III*. Paris: Gallimard, 2000.
- BENJAMIN, Walter. Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften, Band VI: Fragmente vermischten Inhalts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: 34, 2011.
- BENJAMIN, Walter. *Pour une critique de la violence*. Paris: Éditions Allia, 2019.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1987. pp. 222-232.
- BLANCHOT, Maurice. *L'amitié*. Paris: Gallimard, 1971.
- BLANCHOT, Maurice. *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.
- BUTLER, Judith. *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*. New York: Columbia University Press, 2012.
- DERRIDA, Jacques. *Force de loi: le fondement mystique de l'autorité*. Paris: Éditions Galilée, 1994.
- DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx: l'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée, 1993.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. 2. ed. Brasília: Editora UnB, 1999.
- LEVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1976.
- LEVINAS, Emmanuel. *L'au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*. Paris: Minuit, 1982.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Le Livre de Poche, 1991.
- LÖWY, Michel. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MOSÈS, Stéphane. *L'ange de l'histoire: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Paris: Gallimard, 2006.
- ROSENZWEIG, Franz. *A estrela da redenção*. Trad. Luiz Bernardo Pericás. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- ROSENZWEIG, Franz. *Hegel et l'État*. Paris: Vrin, 1991.
- SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- SCHOLEM, Gershom. *Le messianisme juif: essais sur la spiritualité du judaïsme*. Paris: Calmann-Lévy, 1974.



DOSSIÊ ESPECIAL

LOS MARGINADOS DE LA HISTORIA OFICIAL: JUDÍOS PROGRESISTAS EN ARGENTINA Y SUDAMÉRICA

*MARGINALIZED FROM OFFICIAL HISTORY: PROGRESSIVE JEWS IN ARGENTINA AND SOUTH
AMERICA*

*OS MARGINALIZADOS DA HISTÓRIA OFICIAL: JUDEUS PROGRESSISTAS NA ARGENTINA E NA
AMÉRICA DO SUL*

Nerina Visacovsky  

Universidad Nacional de San Martín, San Martín, Provincia de
Buenos Aires, Argentina
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
(CONICET)

Submetido em: 05/12/2025

Aceito em: 23/03/2026

Publicado em: 12/05/2026

Como citar: VISACOVSKY, Nerina. Los marginados de la historia oficial: judíos progresistas en Argentina y Sudamérica. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 7, n. 1, p. e63317, jan./jun. 2026.

DOI: [10.53981/destrocos.v7i1.63317](https://doi.org/10.53981/destrocos.v7i1.63317)



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Nerina Visacovsky (Argentina 1971) es Doctora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires por el área educación, investigadora independiente del CONICET en el Instituto de Investigaciones Políticas (IIP) y profesora titular de Política Educativa en la Escuela de Política y Gobierno de la Universidad Nacional de San Martín.

Visacovsky ha escrito diversos artículos y capítulos de libro en publicaciones nacionales e internacionales vinculados a la identidad y la educación de los judíos de izquierda en Argentina y el continente americano. Ha sido invitada a dictar cursos y conferencias en universidades de Brasil, Uruguay, España, Alemania, Israel, Rusia, Cuba, México y Estados Unidos. Sus libros *Argentinos, judíos y camaradas: tras la utopía socialista* (Biblos, 2015) y *Cultura judeo-progresista en las Américas* (Imago Mundi, 2022) concentran los principales ejes de su campo de estudio. Entre 2018 y 2024 se ha desempeñado como directora del Centro de Documentación y Biblioteca (CEDOB) Pinie Katz del ICUF.

Resumen

En base a un extenso trabajo de investigación, este artículo se ocupa de reconstruir el origen y devenir de la izquierda judía no sionista agrupada en la Federación Internacional *Yidisher Kultur Farband* (YKUF) establecida en París en 1937, replicada en Buenos Aires en 1941 como *Idisher Kultur Farband* (ICUF). El icufismo se declaró un movimiento cultural antifascista, defensor del idioma ídish y promotor de la unidad de los pueblos. Todo aquello se resumió en el concepto que marcó su identidad: "judeo-progresismo". Sus principios encuentran raíces en un judaísmo moderno que rechazó el mandato religioso y se imbricó con el pensamiento revolucionario de la izquierda; sobre todo la línea comunista. Después de la Segunda Guerra Mundial, el ICUF en Sudamérica mantuvo firme su lealtad con la Unión Soviética y eso aumentó su confrontación con el sionismo. A partir de la creación del Estado de Israel en 1948, la política sionista se volvió hegemónica, tanto en las organizaciones comunitarias centrales como en las pequeñas escuelas barriales. Desde entonces, y por no comulgar con aquel ideario, el icufismo ha sido marginado de hecho, y también de las narrativas históricas. Es decir, sus experiencias han quedado fuera de "la historia oficial" de la colectividad y eso, además, ha tendido a replicarse en investigaciones académicas. Por el contrario, este trabajo busca dar a conocer fuentes inéditas y habilitar nuevas interpretaciones sobre esta red de instituciones judeo-progresistas.

Palabras clave

YKUF/ICUF; cultura judeo-progresista; ídish; Partido Comunista.

Abstract

This article, based on extensive research, examines the origins and evolution of the non-Zionist Jewish left gathered in the International Federation *Yidisher Kultur Farband* (YKUF), established in Paris in 1937 and replicated in Buenos Aires in 1941 as *Idisher Kultur Farband* (ICUF). ICUF declared itself an anti-fascist cultural movement, defender of the Yiddish language, and promoter of unity among peoples. All of this was summarized in the concept that defined its identity: "Jewish progressivism." Its principles are rooted in a modern Judaism that rejected religious authority and intertwined with revolutionary leftist thought, especially communism. After World War II, the ICUF in South America remained loyal to the Soviet Union, which increased its confrontation with Zionism. Since the creation of the State of Israel in 1948, Zionist policy has become hegemonic, both in central community organizations and in small neighborhood schools. Since then, because it did not share that ideology, ICUFism has been marginalized in practice, as well as in historical narratives. In other words, its experiences have been left out of the "official history" of the community, and this has also tended to be replicated in academic research. In contrast, this work seeks to reveal unpublished sources and enable new interpretations of this network of progressive Jewish institutions.

Keywords

YKUF/ICUF; progressive jewish culture; yiddish; Communist Party.

Resumo

Com base num extenso trabalho de investigação, este artigo procura reconstruir a origem e a evolução da esquerda judaica não sionista agrupada na Federação Internacional *Yidisher Kultur Farband* (YKUF), fundada em Paris em 1937 e replicada em Buenos Aires em 1941 como *Idisher Kultur Farband* (ICUF). O icufismo declarou-se um movimento cultural antifascista, defensor da língua ídiche e promotor da unidade dos povos. Tudo isso se resumiu no conceito que marcou a sua identidade: «judeu-progressismo». Os seus princípios têm raízes num judaísmo moderno que rejeitou o mandato religioso e se entrelaçou com o pensamento revolucionário da esquerda, sobretudo a linha comunista. Após a Segunda Guerra Mundial, o ICUF na América do Sul manteve firme a sua lealdade à União Soviética, o que aumentou o seu confronto com o sionismo. A partir da criação do Estado de Israel em 1948, a política sionista tornou-se hegemónica, tanto nas organizações comunitárias centrais como nas pequenas escolas de bairro. Desde então, e por não concordar com esse ideário, o icufismo foi marginalizado de facto, e também das narrativas históricas. Ou seja, as suas experiências ficaram fora da «história oficial» da comunidade e isso, além disso, tendeu a se replicar em pesquisas académicas. Por outro lado, este trabalho procura divulgar fontes inéditas e possibilitar novas interpretações sobre esta rede de instituições judaico-progressistas.

Palavras-chave

YKUF/ICUF; cultura judaico-progressista; ídiche; Partido Comunista.

Introducción¹

El movimiento judeo-progresista en Argentina, Uruguay y Brasil tuvo sus orígenes en la formación de asociaciones étnicas que se expandieron desde principio de siglo XX con la llegada de inmigrantes provenientes de Europa del Este. Durante la segunda mitad de la década de 1930, en tiempos del Frente Popular y tras la consigna internacional de lucha contra el fascismo, varias organizaciones israelitas laicas de habla ídish, ligadas al ideario o la militancia comunista, adhirieron al Yidisher Kultur Farband (YKUF) o Idisher Kultur Farband (ICUF).² Esta Federación, fundada en París en septiembre de 1937, en el marco del Primer Congreso de la Cultura Judía, contó con la participación de veintitrés secciones nacionales de Argentina, Australia, Austria, Bélgica, Brasil, Canadá, Checoslovaquia, Cuba, Dinamarca, EE. UU., Francia, Gran Bretaña, Holanda, Italia, Letonia, Lituania, México, Palestina, Polonia, Rumania, Sudáfrica, Suiza y Uruguay.

Poco tiempo después, la Segunda Guerra Mundial interrumpió las iniciativas internacionalistas del YKUF y las secciones nacionales ganaron autonomía. En Buenos Aires, en abril de 1941, la sección argentina organizó un exitoso Congreso replicando al de París, y allí fundaron el ICUF en Sudamérica. Las entidades adheridas se expandieron entre las décadas del cuarenta y del sesenta. En ese tiempo también se crearon nuevas instituciones y se ampliaron bibliotecas, centros culturales, teatros, escuelas y publicaciones.³ A medida que los inmigrantes iban echando raíces en la nueva tierra, crecían las cooperativas, clubes juveniles, círculos femeninos y una fervorosa actividad editorial y de prensa.

Si bien a lo largo de su historia los icufistas sudamericanos se identificaron con el Partido Comunista y la Unión Soviética, sus actividades fueron variadas y cambiaron con el tiempo. En un primer momento, los fundadores buscaron replicar experiencias laicas del viejo hogar europeo en su propio idioma, el ídish. Más tarde, con la aparición de la segunda generación, las propuestas se adaptaron al castellano (o al portugués) y a los contextos culturales y políticos nacionales. El ICUF funcionó como un marco contenedor del trabajo en red de sus instituciones adheridas. En este trabajo se afirma que, hasta la década del sesenta, el movimiento icufista atravesó su momento más fructífero expresado en su alta convocatoria al interior de la colectividad y la propuesta educativa y cultural. Aunque con un público y una participación más reducida que en aquel tiempo, el ICUF en la actualidad sigue funcionando con autonomía y se ofrece como un espacio alternativo a las

¹ Partes de este artículo han sido ya publicadas en Visacovsky, Nerina: "¡En Guardia!: La Izquierda Judía Antifascista en Sudamérica" en *Matrioskas irregulares. Historia global del antifascismo en Argentina y Latinoamérica: espacios, culturas, temporalidad* (Suplemento 2023). Anuario IEHS Estudios de Antifascismo en Iberoamérica. Historia transnacional del antifascismo iberoamericano (1920-1970) Universidad de Tandil, pp. 77-94.

² Federación de Entidades Culturales Judías. Establecida en París (1937), en Nueva York (1938) en Buenos Aires y Montevideo (1941) y en Río de Janeiro (1950). Cuando se menciona la sigla YKUF se hace referencia a la organización internacional y cuando se menciona ICUF a la argentina. En el Congreso de 1941 en Buenos Aires participaron 57 instituciones representando a 8900 asociados de Argentina, Uruguay, Brasil y Chile.

³ En 1946 las instituciones del ICUF Argentina contaban con 9000 asociados y en 1955 esa cifra ascendía a 20.000 que participaban de una red de treinta instituciones socio culturales y quince escuelas complementarias ídish. El ICUF desarrolló su propia editorial publicando más de ochenta títulos y un extenso trabajo de prensa periódica. En Uruguay y Brasil, en escala menor, hubo un crecimiento similar en esta época (para ampliar esta información en detalle ver más en Visacovsky, *Argentinos, judíos y camaradas y en el dossier La izquierda judeo-progresista en Sudamérica*).

organizaciones centrales, históricamente dominadas por grupos sionistas. Esta red de entidades y personas que se autodenominaron "judeo-progresistas" o "icufistas", ligadas al comunismo durante el corto siglo XX, ha comenzado a recibir atención por parte de los investigadores a partir de la caída de la URSS. Por una parte, esto ocurrió por la aparición de nuevas fuentes documentales sobre comunismo y, por otra, en un clima de mayor democracia, los protagonistas comenzaron a brindar testimonio de su militancia sin poner en riesgo su vida. Entonces, si por un lado el sionismo los marginó de la narrativa comunitaria, por otra hubo una suerte de auto marginación de los protagonistas para proteger a su militancia en países como los sudamericanos, donde el ideario comunista fue perseguido y censurado.⁴

Por su propia condición multifacética, el icufismo en tanto objeto de estudio fue abordado de manera fragmentada y mayormente atendiendo al discurso político de su dirigencia. Menos atención recibieron sus prácticas concretas. En este sentido, en diversas publicaciones de mi autoría se ha sostenido que para explicar su complejidad identitaria deben considerarse conjuntamente dimensiones étnicas y políticas, a menudo divorciadas en el campo académico; que es necesaria una meticulosa revisión de las prácticas institucionales; y que resulta central comprender las vinculaciones transnacionales para dar cuenta de su historia. De acuerdo con esto último, la investigación develó que la identidad icufista nació al calor del movimiento antifascista internacional y su espíritu frentepopulista; se opuso al sionismo y a la religión y estableció posicionamientos políticos nacionales e internacionales siguiendo las líneas del Partido Comunista. A lo largo del siglo XX desarrolló contenidos culturales judíos laicos, humanistas y universalistas en la literatura, las traducciones y las publicaciones periódicas, pero también en sus escuelas, colonias de veraneo y *kinder clubes* (clubes infantiles). Asimismo, esta cultura se plasmó en las obras teatrales y los repertorios musicales de la actividad coral.

Este judaísmo de izquierda no sionista y pro-soviético existió (y aún existe) en varios países. En Argentina el ICUF fue y es aún la organización que representa a esta red institucional. En Brasil estos sectores se han ligado a la Federación, pero suelen identificarse, principalmente con la Casa do Povo de San Pablo o la Asociación Sholem Aleichem de Río de Janeiro. Lo mismo ocurre en Uruguay, donde la referencia a la ideología judeo-progresista es la Asociación Jaim Zhitlovsky de Montevideo. Si bien, como se mencionó, en los últimos años ha crecido el interés por estudiar la historia de estos colectivos, el proceso se encuentra aún en desarrollo y esto se debe en buena parte a la dificultad del acceso a las fuentes; tanto por su dispersión y ausencia material, como por su existencia en ídish. Durante la última década este proceso ha comenzado a revertirse. Desde el 2018 en Argentina, el ICUF ha fundado su propio archivo en Buenos Aires (CeDoB Pinie Katz) y esta iniciativa se replicó en ciudades como Córdoba (ACIC), La Plata (Max Nordau) y Lanús (I.L.Péretz); y tanto en Montevideo (ACIZ) como en San Pablo (Casa do Povo), se han recuperado y acondicionado archivos que ya se encuentran abiertos al público. Este renovado interés por el material de la izquierda judía presenta una nueva oportunidad para generar investigaciones académicas y revertir una constante durante el siglo XX, donde la red icufista apareció siempre mencionada colateralmente; como expresión étnica de los comunistas o como un

⁴ Visacovsky (Ed.), *La izquierda judeo-progresista en Sudamérica*.

sector radicalizado dentro de la colectividad judía.⁵ En la actualidad, a la luz de la tragedia en Medio Oriente es urgente divulgar esta, la historia de una parte de la colectividad que se opuso (y lo sigue haciendo) al proyecto político del sionismo.

1. Principales antecedentes internacionales del YKUF

Si bien los Congresos de Cultura Ídish que dieron origen al YKUF/ICUF tuvieron lugar durante los años de lucha antifascista, estas manifestaciones recogieron ideas y prácticas de experiencias previas. Uno de los hitos principales fue el Congreso de Czernowitz (Chernivtsí, en Ucrania), celebrado entre el 30 de agosto y el 4 de septiembre de 1908, y conducido por los más emblemáticos escritores idishistas como Itzkoj Leibush Peretz, Sholem Asch y Jaim Zhitlovsky, entre otros. En esa instancia se declaró la reivindicación del ídish como lengua legítima del pueblo judío. El ídish, que supone sus orígenes en el siglo X en los asentamientos judíos a las orillas del río Rin, se caracteriza por su gran influencia de las lenguas germanas pero se escribe con caracteres hebreos. Hasta fines del siglo XIX, este idioma había sido subestimado y colocado por el mundo erudito judío en el lugar de "jerga". Pero desde entonces, cobró un nuevo estatus y fue finalmente reconocido y valorado. Aquello significaba el triunfo político de una vanguardia intelectual secularizada que influenciada por la Revolución Francesa, el movimiento ilustrado y las modernas ideas socialistas, se había rebelado frente al mandato religioso y hebraísta. Esa *intelligentzia* había edificado una nueva literatura y dramaturgia en el idioma que hablaban las juderías de Europa del Este. Se trataba de más de 5 millones de judíos que vivían confinados al oeste del Imperio Ruso, en un territorio que antes de la Primera Guerra Mundial era conocido como la "Zona de Residencia" y abarcaba aproximadamente las actuales Ucrania, Polonia y Lituania.⁶ Entonces, la reivindicación del ídish en 1908 era el corolario de un largo proceso de transformación cultural y tenía firmes connotaciones políticas: había que sacar a esas masas del analfabetismo e instruir las para involucrarlas con las causas emancipatorias. La reivindicación del ídish era un camino hacia una sociedad más evolucionada y por tanto más justa, pero también una reacción frente a las propias élites judías que lo menospreciaban. Los sectores acomodados preferían el hebreo, el alemán o el ruso para educar a sus hijos, cultivar las artes y lograr su integración a los estratos socio-económicos más elevados de las modernas ciudades europeas de entonces.

Posteriormente, hacia la década de 1930, manifestaciones similares en defensa de la cultura popular idishista surgieron como bandera de lucha frente al dramático avance del fascismo y el antisemitismo. Así, se realizaron encuentros de escritores en Moscú, 1934; Nueva York, abril de 1935; y Vilna, agosto de 1935.

⁵ Para un listado de los estudios académicos que conocemos y han tomado estas perspectivas de análisis, ver Visacovsky, *Argentinos, judíos y camaradas*, pp. 24-25.

⁶ A esta minoría étnica, como a otras, el Imperio Zarista no les permitía comprar tierras, acceder a instituciones educativas rusas o moverse libremente por el territorio. Los judíos, además, eran víctimas de violentos pogroms y los hombres pasaban largos años en el Ejército. Tal como otros grupos étnicos que se sumaban al Imperio debido a las anexiones territoriales, quedaban a las órdenes militares de la dinastía Romanov pero eran tratados como ciudadanos de segunda clase. Cabe aclarar que en el siglo XIX más de 300 mil judíos vivían fuera de la Zona, hablaban en ruso y accedían a las instituciones. No obstante la gran mayoría vivía en una suerte de aislamiento que, paradójicamente, generó en la Zona un vasto desarrollo cultural propio en idioma ídish (Gilbert, *Los judíos de la URSS*, p. 62).

Paralelamente, dos acontecimientos de la izquierda internacionalista convergieron en esa coyuntura histórica. Por una parte, el "Primer Congreso de Escritores en Defensa de la Cultura" realizado entre el 21 y el 25 de junio de 1935 en París.⁷ Por otra, el VIIº y último Congreso de la Tercera Internacional (Comintern), realizado en Moscú en agosto de 1935, con su llamado a constituir frentes populares.

En ese contexto, los militantes que habían integrado las secciones idiomáticas de habla ídish de la Comintern⁸ buscaron en vano, aliarse con los socialistas del partido obrero judío Bund⁹ y el sionismo socialista de Linke Poale Sion.¹⁰ Las diferencias ideológicas hacían difíciles una organización conjunta, tal como promovían los comunistas. Aunque en aquella coyuntura de lucha antifascista los comunistas si lograron colaboración activa de buena parte de la "burguesía judía progresista". En esta etapa, donde la Tercera Internacional planteaba la urgente colaboración de clases, los militantes de habla ídish se integraron en un movimiento más amplio que les permitió crecer notablemente, pero cuyo precio fue renunciar a los conflictos preexistentes derivados de la explotación capitalista que pocos años antes denunciaban incansablemente.

2. El Congreso YKUF, París 1937

A mediados de 1936 la Guerra Civil Española comenzó a movilizar importantes acciones solidarias por parte de agrupaciones de izquierda judía de varios países. Apoyar la causa republicana y defender la democracia fue un primer acto de lucha y resistencia contra el antisemitismo que asolaba Europa.¹¹ A pesar de los conflictos ideológicos entre socialistas, anarquistas, sionistas y comunistas judíos, estos últimos predominaron con su llamado a la unidad e invitaron a toda la colectividad azkenazí a sumarse al Congreso de París en 1937 donde se fundaría el

⁷ En esa ocasión participaron 230 delegados de 38 países quienes fundaron la Federación Internacional de Escritores en Defensa de la Cultura. La *intelligentsia* antifascista francesa encabezada por Romain Rolland, André Guide, Andre Malraux y Henri Barbusse entre otros, recibieron a figuras como Sinclair Lewis, Upton Sinclair, Heinrich Heine y Thomas Mann, Bertolt Brecht, Bernard Shaw, Selma Lagerlof, Ilya Ehrenburg y Máximo Gorki. Entre los latinoamericanos, Raúl González Tuñón y Pablo Neruda. Existe una versión que indica que fue Ilya Ehrenburg y otros escritores judíos participantes en ese congreso quienes, al terminar, resolvieron que era imperioso hacer un evento similar, pero con escritores exclusivamente de habla ídish, cuya identificación con la URSS estaba en su cúspide en tanto se había establecido como el idioma oficial de la Región Autónoma de Birobidyán (Visacovsky (Ed.), *La izquierda judeo-progresista en Sudamérica*, p. 9).

⁸ La sección idiomática de habla ídish de la Comintern a escala internacional funcionó entre 1918 y 1930, cuando fue disuelta. Sus principales ramas nacionales se situaron en Rusia, Polonia, Estados Unidos, Francia y Argentina. En la Unión Soviética y otros países se la conoció como *Yebrayskaya Setkzie o Yevsektziya*. En Sudamérica, *Ídishe Sektzie fun der Komunistische Parteí o su abreviatura: Idsektzie*.

⁹ La denominación completa del Bund es *Algemeyner Yidisher Arbeter Bund fun Rusland, Poyln un Lite* (Unión General de los Trabajadores Judíos de Rusia, Polonia y Lituania). Fue el primer partido obrero judío fundado en Vilna, Lituania, en 1897. Actuó como fuerza principal en la conformación del Partido Obrero Social Demócrata de Rusia, pero más tarde se enfrentó a la corriente bolchevique. Secciones del Bund funcionaron en el continente americano.

¹⁰ Poale Sion (los trabajadores de Sion) se dividieron en izquierda (*linke*) y derecha (*rejt*) cuando la línea más radicalizada se sumó a la Comintern en 1919.

¹¹ Se calcula que, hasta abril de 1939, cerca de 35.000 voluntarios de más de 50 países participaron de las Brigadas Internacionales entre los cuales 4000 eran de origen judío. Además, judíos socialistas de Polonia formaron la compañía Naftali Botwin, creada como unidad judía en el batallón Palafox XIII de la Brigada Dombrowsky. La alta representación de voluntarios judíos en España descansa en la tesis de que los judíos no solo fueron a combatir a Franco, sino a sus aliados Hitler y Mussolini y que fue ese el primer acto organizado de resistencia judía. Esta interpretación contribuye a desmitificar una supuesta "pasividad judía" frente al avance del nazismo (Zaagsma, *Jewish volunteers*, p. 2).

YKUF. Aquella convocatoria liderada por los comunistas fue exitosa porque la Comintern les permitía fundir su *Idishkait*¹² con el ideario antifascista, porque la URSS estaba jugando un rol decisivo en el apoyo a los republicanos y porque las leyes nazis de Núremberg (septiembre de 1935) morigeraban el enfrentamiento político al interior de la colectividad. Por otra parte es importante destacar que en América del Norte existía desde 1930 la organización International Worker's Order (IWO), integrada por varios grupos étnicos, pero liderada por la sección comunista de habla ídish: Jewish People's Fraternal Order (JPFO) en Estados Unidos y United Jewish People's Order (UJPO) en Canadá. Los dirigentes de IWO, principalmente en Nueva York y Toronto, proyectaron y financiaron junto con los europeos la concreción del Congreso del YKUF.¹³ Eligieron París para su realización porque en la Francia del Frente Popular conducida por León Blum predominaba una coyuntura política más favorable que en América.

La carta que en 1936 llegó de París a Buenos Aires invitando a ese Congreso de 1937 se dirigía a la Organización Popular contra el Fascismo y el Antisemitismo que lideraba Pinie Katz en Argentina.¹⁴ Uno de sus miembros, Gregorio Lerner, recordaba que ya no había tiempo de recaudar fondos para financiar ese viaje y además, el gobierno de Agustín P. Justo había prohibido en 1937 los actos públicos en ídish por considerar ese idioma como un "código secreto" utilizado por los judíos para divulgar el comunismo, crear un Soviet en Argentina y promover ideología "disolvente". Por eso, la Organización convocó a una reunión de "despedida" de Pinie Katz sin oradores, en el teatro Excelsior de la ciudad porteña. Con una concurrencia de 600 personas se obtuvo el dinero para comprar el pasaje y financiar el viaje.¹⁵

El 17 de septiembre de 1937 se inició el *Ershter Alveltlejer Idisher Kultur Kongres* (Primer Congreso Internacional de la Cultura Judía) en la prestigiosa Sala Wagram de París, cuyas sesiones continuaron luego en el *Palais de la Mutualité*. Se estima que cuatro mil personas participaron del evento inaugural y 104 delegados se registraron en representación de veintitrés naciones y 677 organizaciones. Pinie Katz llevó a París un informe de la situación del ídish en Argentina y Uruguay producido por un "Comité Preparatorio" que integraban Samuel Glazerman, Jacobo Botoshansky, Lázaro Zhitnitsky, L. Groisman, J. Goldszer, Sansón Drucaroff, Sznaier Waserman, J. Kovenski, Wolf Kuper, M. Lew y Abraham Moshkovich.¹⁶

La comisión anfitriona del Congreso de París estuvo encabezada por el escritor Jaim Slovès, quien brindó el discurso inaugural. Los siguientes discursos

¹² El término refiere a la cultura ídish y podría traducirse como "idishidad".

¹³ Sampson; Zecker (Eds.), *From popular front to cold war*.

¹⁴ Pinie Katz (1881, Ucrania - 1959, Buenos Aires) fue un referente de la cultura ídish en Buenos Aires. Escritor, periodista, y prolífico traductor, arribó a la Argentina en 1906 y se incorporó rápidamente al movimiento obrero. Fue creador y redactor en jefe del diario *Di Presse* en 1918. A lo largo de su trayectoria participó de numerosas organizaciones comunistas y antifascistas de habla ídish; en especial el Comité Pro-colonización judía en la Rusia Soviética (PROCOR, y más tarde, Birobidyán); Socorro Rojo Internacional y en la Organización Popular contra el Fascismo y Antisemitismo. Delegado en París (1937) y primer presidente de ICUF Argentina (1941), su obra fue publicada en 1946 en 9 tomos por Editorial ICUF en Buenos Aires. Entre sus trabajos propios se destaca *Apuntes para la historia del periodismo judío en la Argentina* escrito en 1929. Su labor se dirigió al público de habla ídish; gracias a sus traducciones, los inmigrantes pudieron conocer grandes obras de la literatura universal y argentina. Katz tradujo al ídish *Don Quijote de la Mancha*, de Miguel Cervantes Saavedra (1950); *Los Gauchos Judíos* de Alberto Gerchunoff (1952); *Espartaco* de Howard Fast (1955), entre otros. La mayoría publicada por editorial ICUF.

¹⁵ Visacovsky, *Argentinos, judíos y camaradas*. p. 104.

¹⁶ Visacovsky (Ed.), *La tribuna icufista*.

estuvieron a cargo de Moishe Olgin, Joseph Opatoshu, Alexander Mukdoni, Halpern Leivick, Rubin Saltzman, y Kalman Marmor, entre otros. Se trataba de los más renombrados intelectuales idishistas que ofrecieron diagnósticos generales de los acuciantes problemas para la cultura y el idioma. Asimismo, los delegados presentaron Informes detallados sobre la situación del ídish, el desarrollo institucional y el nivel de fascismo y antisemitismo en cada uno de los veintitrés países.¹⁷ La delegación estadounidense liderada por el escritor Jaim Zhitlovsky constituía la más numerosa, aunque su conductor no había concurrido por motivos de enfermedad; once delegados, mayormente de Nueva York, representaban a 442 organizaciones. Por Latinoamérica había delegaciones de México, Cuba, Brasil, Argentina y Uruguay. Representando a las entidades brasileñas disertó Menajem Kopelman, y por las argentinas y uruguayas, Pinie Katz.

La delegación soviética, importante promotora de ese encuentro, sorpresivamente estaba ausente. Algunos participantes hablaban de purgas y persecuciones por parte de Stalin y, de hecho, los socialistas del Bund en Francia habían boicoteado el evento de los comunistas a raíz de esas noticias. Otros prefirieron guardar silencio frente a la incertidumbre de los hechos y unos terceros, los más comprometidos con el Partido Comunista desacreditaron totalmente esas denuncias que consideraban falaces.¹⁸ Para Pinie Katz esto era imposible de ser cierto cuando, a orillas del río Amur, en la frontera con China, se levantaba la Región Judía de Birobidyán desde 1934. Auspiciada por prestigiosos escritores como David Berguelson, la región judía establecía el ídish como segundo idioma oficial después del ruso. Se trataba de un logro que referentes como Katz exponían con admiración y orgullo. Así también, el gran florecimiento de la literatura idishista-soviética que había emergido después de la Revolución de Octubre de 1917.

Si bien el objetivo común a todos los delegados era la preservación del ídish, lengua materna y amada, los escritores Opatoshu y Leivick generaron las primeras polémicas con sus disertaciones. El poeta Leivick identificaba las principales tensiones que la colectividad atravesaba en esos años; la tensión idiomática entre ídish o hebreo y la tensión ideológica entre el internacionalismo socialista y el nacionalismo sionista:

Considero que no debemos temer hablar abiertamente de nuestros conflictos, no para irritar nervios ni poner en evidencias las culpas de alguno, sino al contrario, para aprender algo de nuestras experiencias [...] Tenemos enemigos, ¿quiénes son? El enemigo número uno es el fascismo; el número dos, la asimilación. Tenemos también conflictos internos y quiero hablar de los más importantes: el conflicto ídish-hebreo, y el conflicto entre motivaciones nacionalistas y socialistas.¹⁹

El oscuro escenario nazi-fascista que se avecinaba mostraba la urgencia de resolver esas tensiones que sintetizaba Leivick y lograr la unidad (*eynikayt*). Afirmaba con énfasis: "El peligro del fascismo se vuelve catastrófico cuando nuestros conflictos internos se agudizan. Por eso es tarea primordial distinguir y resolver antes lo que pasa en nuestra propia casa".²⁰ Esas tensiones estaban

¹⁷ YKUF/ICUF, *Primer congreso mundial de la cultura judía*.

¹⁸ Visacovsky (Ed.), *Cultura judeo-progresista en las Américas*, p. XLII.

¹⁹ Leivick, *Los enemigos externos y los conflictos internos en la literatura y cultura judía*, p. 42.

²⁰ Leivick, *Los enemigos externos y los conflictos internos en la literatura y cultura judía*, p. 43.

estrechamente conectadas. Por una parte, abrazar el comunismo y fundirse en una clase obrera universal entraba en tensión con la conservación de la particularidad étnica "judía". Por otra, un sector de la izquierda judía, fueran comunistas o socialistas, creía en el proyecto sionista como solución al antisemitismo. Empero, la lucha por crear un hogar nacional judío en Palestina, que ponderaba el hebreo como elemento unificador de las colectividades en la diáspora, reeditaba el histórico conflicto idiomático entre idishistas y hebraístas. Unos y otros se habían vuelto feroces "guerreros" defensores de su lengua. Así lo explicaba Leivick:

[...] debo decir que el ídish se volvió "idishismo" cuando del hebreo nació el "hebraísmo". El hebreo siempre estuvo en la ofensiva y el ídish a la defensiva. Lo mismo pasa hoy en Medio Oriente: el hebreo ataca y el ídish se defiende y reclama su derecho. El ídish debe luchar contra el hebreo enemigo y, ¿a dónde conduce ese conflicto? A fracturar a los judíos en dos pueblos: una nueva división entre "judaísmo" y "nación israelí" [...] yo creo que hay que encontrar una síntesis, un equilibrio, de la misma forma que hay que encontrar un equilibrio entre socialismo y nacionalismo.²¹

Otro problema acuciante para la continuidad del ídish era "la asimilación", un proceso que venía sucediendo naturalmente entre decenas de miles de inmigrantes arribados en el continente americano, quienes estaban criando a sus hijos nativos en los idiomas de las sociedades receptoras. Si bien esto último constituía un deseo legítimo y era un acontecimiento auspicioso a los fines de la integración ciudadana, paradójicamente, se vivenciaba como una amarga pérdida de las raíces. Es decir, a mayor integración de los inmigrantes en América, menores eran las posibilidades de sostener e incentivar las propias tradiciones. Leivick lo resumía en esta frase: "queremos intensamente existir, pero al mismo tiempo queremos poderosamente dejar de ser".²²

En definitiva, la urgente necesidad de unidad para vencer al fascismo, "enemigo número uno", venía aletargada por los efectos de la asimilación y bloqueada por aquellas tensiones internas que enfrentaban a unos y otros. Leivick enfatizaba en lo imperioso de correr a un lado los fanatismos para dar paso a posiciones consensuadas. Según su parecer, la única posibilidad de salvar la cultura ídish era cuidando el "equilibrio" entre los idiomas; entre la integración al país americano y la preservación de las raíces europeas; entre los ideales universalistas y la propia especificidad judía.

Durante los cuatro días que duró el Congreso del YKUF, los delegados dedicaron dos a las discusiones políticas y dos al trabajo en comisiones de literatura, teatro, arte, escuelas, universidad y ciencias, mandatos, organización y estructura de la flamante Federación y la redacción de un "Manifiesto"²³ que todos firmarían el último día, el 21 de septiembre. Ese documento propuso que para combatir el fascismo y el antisemitismo había que generar publicaciones e instituciones educativas y culturales en ídish. Cada comisión elaboró un listado de tareas para impulsar acciones en sus países de residencia.²⁴ En cuanto a la

²¹ Leivick, *Los enemigos externos y los conflictos internos en la literatura y cultura judía*, p. 45.

²² Leivick, *Los enemigos externos y los conflictos internos en la literatura y cultura judía*, p. 46.

²³ Ver el contenido del Manifiesto al final de este trabajo.

²⁴ Las siete comisiones temáticas definieron una agenda que más tarde marcaría la del ICUF en Sudamérica. La Comisión de Literatura resolvió crear una editorial internacional para divulgar los clásicos del ídish y enviarlos a todo el mundo.

estructura, la Federación determinó que su dirección central estuviera radicada en París y tuviera dos subdirecciones: una en Nueva York y otra en Varsovia. Se resolvió crear un fondo común de dinero, solicitando a cada sección nacional enviar un porcentaje de sus colectas a cambio de libros y revistas que les haría llegar la dirección central de París. Sin embargo, debido a la tragedia que asolaba a Europa, aquella diagramación trasnacional quedó desmembrada. Si bien Estados Unidos asumió en buena parte el rol editorial y el envío de publicaciones hacia otras naciones, la lógica verticalista no se materializó y en Sudamérica el YKUF/ICUF creció como organización autónoma.

Finalmente, el Manifiesto del YKUF llamó a la unidad de las fuerzas progresistas para defender la cultura ídish de los "enemigos externos e internos". También se mencionaba que, excepto en la URSS (esto tenía especial referencia a Birobidyán), en ningún país la divulgación del ídish era financiada por un presupuesto estatal. En ese sentido, al depender de sus propios medios para sobrevivir y por ser la cultura de los estratos más modestos del pueblo judío, más difícil era el problema. Por eso se creaba el YKUF, para afrontar la conformación de un Centro Mundial que coordinara esfuerzos en todas las áreas para propagar y proteger el ídish.

En síntesis, en 1937 París fue el epicentro de aquel idishismo laico y comunista movilizado contra el enemigo fascista que dio origen al YKUF internacional y adoptó el nombre ICUF en Sudamérica. Este movimiento encuentra sus raíces en una convergencia de ideas y luchas tan étnicas como políticas. Lejos del lugar hegemónico que el nacionalismo sionista ganó después de la Segunda Guerra Mundial, esa izquierda internacionalista apostaba por vivir en democracia, con derechos ciudadanos e integrados en los países de Europa, América y otros destinos elegidos por la inmigración.

3. Principales antecedentes del ICUF en Argentina

Las primeras acciones colectivas para armar una red local en defensa del ídish iniciaron apenas llegados los inmigrantes a la Argentina. En este sentido

La consigna debía ser: "En cada hogar donde se habla ídish debemos encontrar un libro en esa lengua" y además organizar presentaciones, círculos de lectores, conferencias y jornadas de discusión sobre las novedades literarias. La Comisión de Teatro resolvía organizar un Centro Teatral internacional que estimulara la creación de grupos juveniles y profesionalizara a los cuadros dramáticos ya existentes con el intercambio de directores, músicos y escenógrafos; también editar una revista destinada exclusivamente al teatro y determinaron que cada país tuviera autonomía para administrar sus teatros sobre bases societarias y cooperativas. La Comisión Escolar proponía que el YKUF incluyera en su organización a todas las escuelas laicas de habla ídish independientemente de su orientación política, y desarrollara su trabajo teniendo en cuenta las particularidades de cada sistema educativo nacional. La coordinación se ocuparía ayudar a escuelas existentes, crear otras nuevas y concebía prioritario el crecimiento de los jardines de infantes, hogares infantiles, escuelas nocturnas para adultos y universidades populares; capacitar a los maestros y promover encuentros pedagógicos; editar una enciclopedia en ídish y colaborar con la edición de libros de enseñanza, lectura y periodismo escolar; organizar congresos mundiales de maestros judíos laicos y crear un magisterio en los diversos países. La Comisión de Ciencias proponía la inclusión del ídish en las universidades nacionales y la publicación de materiales de investigación en ese idioma para todas las disciplinas. La Comisión de Arte postulaba fomentar exposiciones y centralizar acciones de intercambio entre artistas de diferentes ciudades. Se pautó comenzar con un evento de en París y Londres en 1938 y repetirlo en Nueva York en 1939. Además, se sugería editar libros sobre artistas judíos, una revista de circulación internacional y la creación de un Museo de arte judío en cada país. Finalmente, la Comisión de estadísticas y estructura disponía los documentos de funcionamiento del *Yidisher Kultur Farband* (YKUF) a la cual podían pertenecer todas las instituciones que acordaran y firmaran su Manifiesto (ver al final).

sobresale la "Primera Convención Israelita de Cultura en la República Argentina", realizada en noviembre de 1915 en el Centro Literario y Biblioteca Israelita Max Nordau de La Plata. Inspirados en el mencionado Congreso de Czernowitz de 1908, representantes de catorce asociaciones de Buenos Aires, Santa Fe, Córdoba, Santiago del Estero, Tucumán y La Pampa se reunieron en la moderna ciudad, fundada a fines de siglo XIX como capital de la provincia de Buenos Aires. Socialistas, anarquistas y futuros comunistas como Pinie Wald y Máximo Rozen coordinaron el encuentro.²⁵ Allí acordaron defender la lengua ídish, pero también promover la integración del inmigrante judío al país. Esto implicaba crear escuelas y bibliotecas en ídish para niños, pero también dictar cursos nocturnos en castellano para los adultos sobre historia política, economía y Constitución Nacional.²⁶ Poco después, al iniciar la década del veinte, ya existían varias escuelas complementarias obreras de habla ídish que se agrupaban en redes, de acuerdo con la ideología de su dirigencia. Una red se definía como marxista-leninista (esta sería la que más tarde se integraría a la Federación ICUF) y respondía a la sección de habla ídish de la Comintern, la *Idsektzie*. La otra se identificaba como marxista-sionista y respondía al Linke Poale Sion (y más tarde integraría los sectores de izquierda del sionismo).²⁷ Estas escuelas obreras radicalizadas eran muy similares, pero mientras las primeras profesaban un discurso revolucionario internacionalista, las segundas alentaban la revolución socialista junto a un proceso de reunificación nacional del pueblo judío, tal como había expresado Dov Ber Bórojev.

En 1930, bajo los efectos de la crisis de Wall Street y los ecos del fascismo que desafiaban a las democracias liberales, en Argentina tomaron el poder los sectores nacionalistas más conservadores, concentrados en las Fuerzas Armadas, la Iglesia Católica y las elites tradicionalistas. La violencia política y el anticomunismo afectaron el clima de libertad que había permitido a los obreros judíos organizarse durante la década anterior. Primero vino el golpe cívico-militar del 6 de septiembre de 1930 al mando del Gral. Uriburu que llevó a cabo un intenso plan de represión a los trabajadores e inmigrantes "rojos". Luego, durante el mandato seudodemocrático de otro militar, Agustín P. Justo, entre 1932 y 1938, la censura del ídish llevó a la militancia comunista a actuar en la clandestinidad y esa atmósfera (acentuada por el golpe militar de 1943) perduró al menos hasta la llegada de Juan Domingo Perón en 1946.²⁸ Durante esos quince años se proscribió al Partido Comunista, se reprimieron las organizaciones obreras en general y, como consecuencia, se clausuraron todas las escuelas obreras de habla ídish, fuera cual fuera su orientación. Sin embargo, a pesar de las persecuciones y la ola represiva que caracterizó al período, la adhesión al comunismo crecía en la "calle judía" de Argentina por varios motivos. En primer lugar, a diferencia del Partido Socialista, la Internacional Comunista permitía a sus militantes utilizar el ídish y los reconocía parte de un movimiento universal. Por sus raíces tan disímiles, el castellano era

²⁵ Sak, *Todo una historia*, p. 107.

²⁶ Comisión Directiva; Max Nordau, *Publicación 80 Aniversario*, pp. 2-4.

²⁷ En ídish la primera se denominaba *Arbeter shuln* (escuelas obreras) y la segunda, refería al ideario de Dov Ber Bórojev, por eso eran las *Borojev shuln*.

²⁸ Durante la década peronista (1946-1955) el Partido Comunista no estuvo formalmente proscripto, pero hubo años de especial persecución y cárcel a militantes comunistas y censura de actividades e instituciones del ICUF, sobre todo durante el segundo mandato de Perón. Por ejemplo, en 1953 cuando la Policía Federal prohibió la realización de su V Congreso, o cuando se clausuró el Teatro IFT acusado de divulgar esa ideología.

muy complicado de aprender para los inmigrantes de la primera hora y varios que eran anarquistas y socialistas se sumaron a las filas comunistas debido a esta posibilidad de expresarse en su propia lengua. En segundo término, las noticias acerca de los derechos igualitarios para las minorías en la URSS y el crecimiento del proyecto Birobidyán se vivían como reparaciones históricas, después de tantos padecimientos sufridos en la Zona de Residencia del Imperio zarista. Así es que, desde los años veinte no solo crecieron las simpatías por el comunismo entre los idishistas, sino que, además, la *Idsektzie* junto con la italiana, eran las secciones idiomáticas más numerosas del Partido Comunista en Argentina.²⁹ Entonces, a partir de la creación del ICUF las escuelas pequeñas y precarias de la línea marxista-leninista se transformaron en instituciones con múltiples actividades socio-culturales y deportivas durante las décadas del cuarenta y cincuenta. En la década del sesenta la propuesta pedagógica del ICUF era reconocida como "vanguardista" en varias ciudades argentinas, tanto como en Montevideo, Río de Janeiro y San Pablo³⁰ y algo similar ocurría en los circuitos teatrales.³¹

4. El Congreso del ICUF, Buenos Aires 1941

Apenas el delegado Pinie Katz retornó de París a Buenos Aires se reunió con sus camaradas para explicarles la agenda internacionalista del YKUF. Así se organizaron las primeras reuniones donde se invitaba a representantes de entidades laicas judías de distintas localidades del país. En acalorados encuentros, no exentos de debates políticos similares a los de París y con preocupaciones financieras a cuestas, la flamante sección argentina del YKUF logró adhesiones. Empero, había distintas posiciones con respecto al rol del Partido Comunista y la URSS en la colectividad judía. Algunos acordaban con crear una federación de instituciones laicas que defendieran el ídish pero no confiaban en que el YKUF, liderado por los comunistas, fuera a respetar "el pluralismo ideológico" que prometía la unidad frentepopulista. Por ese motivo, algunos intelectuales como Jaim Finkelstein o Jacobo Botoshansky, se alejaron a medida que los militantes más radicalizados iban mostrando su liderazgo.³² El primer para los comunistas ocurrió en agosto de 1939, a raíz de la firma del pacto de no agresión germano-soviético. A partir de las noticias de este acuerdo, varias adhesiones al YKUF declinaron y dos tendencias encontradas se perfilaron al interior del progresismo judío; por un lado, la que apoyaba ciegamente a Stalin y, por otro, la de quienes se mostraban críticos y daban algún crédito a las denuncias de bundistas y sionistas.³³ En abril de 1940 el grupo de Katz editó el primer número de la *Revista ICUF* (que salió mensualmente

²⁹ Camarero, *A la conquista de la clase obrera*, pp. 297-311.

³⁰ Visacovsky (Ed.), *Cultura judeo-progresista en las Américas*.

³¹ Ansaldo, *Broyt mit teater*.

³² YKUF/ICUF, *Actas del comité preparatorio de la federación ICUF en Argentina (1937-1940)*.

³³ El desconcierto duraría hasta junio 1941 cuando, con la invasión nazi a la URSS y bajo la lógica de los aliados, algunos reconsideraron acercarse al YKUF nuevamente. No obstante, aquello no alcanzó para sumar esfuerzos en crear juntos escuelas, teatros o bibliotecas. Y tanto los bundistas como los sionistas de izquierda formaron sus propias redes de escuelas y bibliotecas; por eso en la década del cuarenta había en Argentina tres redes de escuelas idishistas laicas culturalmente muy similares, pero ideológicamente enfrentadas (Zadoff, *Historia de la educación judía*, p. 380).

a lo largo de tres décadas).³⁴ Junto a esto, organizaron una multitudinaria convocatoria para realizar un Congreso de la Cultura Ídich en Buenos Aires y fundar el ICUF en Sudamérica. Así fue como en abril de 1941 se reunieron 113 delegados de 57 entidades que representaban a 8655 asociados de Argentina, Uruguay, Brasil y Chile, y se declaró a Pinie Katz su presidente honorario.³⁵

El Congreso de Buenos Aires resultó un éxito y las simpatías por el ICUF y su apoyo a la Unión Soviética crecieron, aún antes de la Operación Barbarroja (junio 1941). La literatura ídich de los escritores soviéticos era mundialmente reconocida. Ilya Ehrenburg, Itzik Feffer, Peretz Markish o David Berguelson entre otros, apoyaban a Stalin y eso, junto al desarrollo de Birobidyán, la causa antifascista y la integración de los judíos en las más altas esferas de la sociedad soviética, eran tópicos exhibidos con orgullo por la dirigencia del ICUF. Durante los días aciagos de la cruenta guerra, en abril de 1942, los intelectuales idishistas soviéticos formaron el Comité Judío Antifascista de la URSS y comenzaron a editar *Eynikayt* (Unidad), publicación que enviaban a la izquierda judía de todo el mundo.³⁶ Con el aval del Partido, ese Comité se dedicó a buscar apoyo internacional para vencer a la Alemania nazi y destacar la imperiosa necesidad de abrir un frente occidental. El director teatral ídich Shloyme Mijoels fue su secretario general y entre sus integrantes Salomón Lozovsky, Shajne Epstein, Itzik Feffer, Ilya Ehrenburg, Salomón Bergman, Aaron Katz, Boris Shimeliovich, Joseph Yuzefovich, Leib Kvitko, Vasily Grossman, Peretz Markish, David Berguelson, David Hoffstein, Benjamin Zuskin, Ilya Vatenberg, Emilia Teumim, Leon Talmy, Khayke Vatenberg-Ostrowskaya y Lina Stern. En 1943, Mijoels y Feffer iniciaron una gira de siete meses que abarcó Estados Unidos, México, Canadá y el Reino Unido.

El Comité Judío Antifascista logró recaudar varios millones de dólares, así como medicinas, ambulancias y ropa para el pueblo y el Ejército Rojo. En Argentina, los sectores ligados al ICUF participaron activamente de esas colectas y donaciones. Al finalizar la guerra, el Comité soviético emprendió un trabajo colaborativo con organizaciones judías norteamericanas para dar a conocer las atrocidades nazis y el heroísmo de la resistencia partisana. Ese trabajo se documentó en el *Libro Negro*, en ídich *Dos shvartse buj*, pero en Rusia se vetó su publicación. De ahí en más, durante los años que siguieron, varias de las figuras del Comité Judío Antifascista fueron falazmente acusadas de participar en conspiraciones sionistas-trotskyistas. El 12 de agosto de 1952 se recuerda como la Noche de los Poetas Asesinados, cuando trece de aquellos prominentes escritores del Comité fueron ejecutados. Estas noticias no tardarían en llegar a Sudamérica y aquello produjo una gran crisis en el entorno del ICUF y judeo progresista de la región.

³⁴ En Nueva York se editaba una revista similar (YKUF) cuyos últimos números se publicaron durante el primer lustro del siglo XXI.

³⁵ Visacovsky (Ed.), *La tribuna icufista*, pp. 29-33.

³⁶ La publicación salió hasta el año 1948, cuando fue censurada. Entre 1960 y 1990 los judíos de la URSS publicaban en ídich *Sovietish Heimland* (Patria Soviética).

5. El *jerem*: la expulsión del ICUF de las organizaciones centrales

Las trágicas purgas de los escritores y otros sucesos que fueron enmarcados como "antisemitismo soviético"³⁷ por las organizaciones centrales israelitas (que ya para entonces estaban completamente alineadas con las políticas del Estado de Israel) generaron un quiebre de gran magnitud en la colectividad. En el marco de aquella confrontación el ICUF defendió a la URSS y fue expulsado de la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA).³⁸ Aquella excomunión, que en ídish se llamó *jerem*, se originó con una proclama de la Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas (DAIA) que convocaba a repudiar a la URSS por los juicios antisemitas de Praga. En la asamblea del 18 de diciembre de 1952, los dirigentes del ICUF, loel Linkovsky y Mijl Raizman, rechazaron firmar esa condena. Como represalia, DAIA y AMIA quitaron los subsidios a las siete escuelas del ICUF, expulsaron a sus dirigentes de la Comisión Directiva y montaron una intensa propaganda para que los judíos argentinos no envíen a sus niños a las "escuelas identificadas con la política soviética".³⁹ Sin embargo, varios indicadores permiten afirmar que mucho antes de estos acontecimientos preexistía un profundo desacuerdo entre el ICUF y los sionistas que integraban la comisión directiva de AMIA y DAIA. A pesar de haber celebrado la creación del Estado de Israel en 1948 y colaborar activamente con el país que daría un nuevo hogar a los sobrevivientes de la guerra, las escuelas del ICUF sostenían sus principios progresistas no sionistas. Por eso se negaban a incorporar el nuevo currículo hebraísta, cambiar sus horas de enseñanza del ídish por el hebreo, enarbolar la bandera israelí y cantar el himno nacional de la supuesta "nueva patria". Pero, además, el ICUF había renunciado a participar de la Campaña Unida integrada por varias colectas entre las cuales se destacaba el Kerem Kayemet Le Israel (KKL): Fondo para la Colonización en Eretz Israel. El KKL existía desde la creación misma del movimiento sionista, durante el Congreso de Basilea en 1897, y promovía la colonización en Palestina. Si bien los destinos de esos fondos podían variar circunstancialmente, en general debían relacionarse con ese proyecto. En algunas ocasiones, como en 1952, parte de ese dinero se destinó a subsidiar la creación de escuelas sionistas en Argentina.⁴⁰ Durante los años de la Segunda Guerra hubo grandes conflictos porque Campaña Unida había aumentado notablemente las recaudaciones,⁴¹ pero los fondos

³⁷ Para empezar, causó conmoción el extraño accidente automovilístico del director teatral Salomón Mijoels en Minsk, en 1948, referente principal del Comité. A pesar de haber sido enterrado con honores, pronto circuló la versión de que era un asesinato a las órdenes de Stalin. Luego se supo de los procesos de Praga, donde Rudolf Slánský y otros diez dirigentes judíos checoslovacos, y trece escritores del Comité habían sido juzgados y ejecutados en agosto 1952. A eso le siguió el "complot de los médicos judíos" de 1953, denunciado por Stalin antes de morir. Aquellos hechos fueron los argumentos centrales de la campaña internacional liderada por el sionismo estadounidense e israelí que denunciaba el "antisemitismo soviético".

³⁸ En las primeras elecciones de AMIA en 1949, votaron 10.000 socios y se presentaron tres listas; los sionistas sacaron 5.085 votos, los independientes 1.236 y los progresistas 3.474. En las de 1951, con dos listas y 11.901 votantes, el sionismo sacó 7.857 sufragios y el progresismo 4.046 (AMIA, *Comunidad judía de Buenos Aires, 1894-1994*, pp. 115-123). Con una colectividad que se calculaba aproximadamente en 300 mil personas, las cifras son simbólicas, pero aún así demuestran el peso que el sector judeo-progresista tenía en la calle judía.

³⁹ Zadoff, *Historia de la educación judía*, pp. 412-414.

⁴⁰ Zadoff, *Historia de la educación judía*, p. 389.

⁴¹ Avni, *Argentina y la historia de la inmigración judía (1810-1950)*, pp. 442-443.

no se utilizaban para ayudar a los refugiados como muchos esperaban, sino para la compra de tierras y armamentos en Medio Oriente. En 1948 el icufismo colaboró por un corto lapso con Campaña Unida. Sin embargo, debido a que la colecta era principalmente utilizada para financiar la política bélica, al iniciar 1949 los progresistas abandonaron masivamente Campaña Unida y crearon su propia colecta con el nombre de "Campaña Popular". Para colaborar con una Israel que alentara la paz y la convivencia con el pueblo palestino.⁴² Su principal referente en el ICUF, Wolf Raizman, viajó varias veces a Tel Aviv para entregar directamente en mano los donativos destinados a viviendas y edificación de escuelas. En definitiva, el enfrentamiento entre sionistas y progresistas no sólo era ideológico, sino también financiero. En el plano local (y esto ocurría también en Uruguay y Brasil) la escuela para formar a los niños constituía un botín privilegiado en el marco de esta confrontación. Se entiende entonces que el sector sionista más conservador de AMIA y DAIA estaba esperando un conflicto internacional como el que ocasionaron las purgas estalinistas de inicios de los años cincuenta para alejar definitivamente al ICUF de las organizaciones centrales y potenciar su propia red de escuelas sionistas.

En otros países del continente americano ocurrieron procesos similares: las noticias de la URSS fueron utilizadas como pretexto para expulsar y marginar a los judíos comunistas de la vida institucional hegemonizada por el sionismo.⁴³ La crisis mundial que despertaron las acusaciones de antisemitismo en el bloque socialista se acentuaron en 1956 con las fulminantes declaraciones de Nikita Jrushchov durante el XXº Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética. Sin embargo, el desmembramiento y reducción del público de las instituciones del ICUF comenzó bastante más tarde. Probablemente después de la crisis de la Guerra de los Seis Días en 1967, cuando la dirigencia comunista más radicalizada denunció como fascista a la política israelí y se alineó con la Organización de Liberación Palestina. No obstante la investigación ha demostrado que el declive de las instituciones no se debe solo a estos posicionamientos, sino a otros procesos sociológicos y financieros que escapan a los fines de este artículo.

En síntesis, durante la segunda mitad de los años cincuenta la colectividad judeo-argentina tomaría la forma del escenario internacional, ubicándose a cada lado de "la cortina de hierro". A medida que la Guerra Fría se intensificaba los circuitos institucionales se volvían más irreconciliables; sionistas, de izquierda a derecha, alineados con Israel y Estados Unidos; y progresistas del ICUF, alineados con la URSS y el bloque socialista. En esta polarización varios dirigentes idishistas de la primera hora se alejaron decepcionados de la Unión Soviética y refractarios a las cerradas líneas del Partido Comunista. Sin embargo, el impulso expansivo de la red icufista, con su educación vanguardista, su cultura antifascista y su impronta universalista, seguía permeando en la formación de las segundas y terceras generaciones nacidas en el país.

Las instituciones socioculturales y deportivas constituyeron la fuerza vital del ICUF que en Argentina sigue vigente como federación reuniendo a sus entidades adheridas. A lo largo de su historia y a diferencia de las entidades sionistas o religiosas, las icufistas se brindaron abiertas a todo público. Cuando el ídish fue

⁴² ICUF, *Campaña Popular de Ayuda a Israel*, Boletín nº 7, noviembre de 1950, p. 5.

⁴³ Ver los casos de cada país del continente americano en Visacovsky (ed), *Cultura judeo-progresista en las Américas*.

cambiando por el español o el portugués, las instituciones se fueron pareciendo a otras escuelas, clubes, centros culturales y asociaciones barriales de izquierda, pero conservando su particularidad, sus rasgos étnico-políticos que siguen definiendo como judíos, laicos y "progresistas". Cada dos o tres años el ICUF celebra su Congreso Federal. Tal como en 1941, se presentan conferencias inaugurales que plantean problemas de actualidad y los delegados discuten los posicionamientos políticos, las tareas para el futuro y revisan la vigencia de sus principios fundacionales. En la actualidad, diciembre de 2025, el ICUF estará celebrando su XXI Congreso con la presencia de una decena de instituciones de la ciudad y las provincias de Buenos Aires, Santa Fe, Córdoba y Mendoza. En algunas ocasiones las instituciones "hermanas" de Montevideo, San Pablo y Río de Janeiro participan enviando representantes y promueven un contacto permanente en actividades juveniles y de kinder clubs. Si bien muchos contenidos han cambiado con respecto a los tópicos tratados en París en 1937 y en Buenos Aires en 1941, los ideales de un judaísmo abierto, plural, no sionista, comprometido con los derechos humanos y que lucha a favor de la paz y contra el enemigo fascista siguen más actuales que nunca.

Conclusión

Más allá de la influencia local que el Partido Comunista tuvo sobre la red de instituciones del ICUF en Argentina y Sudamérica, sus activistas fueron leales a la URSS porque eran judíos y forjaron su identidad al calor de una verdad irrefutable: la Unión Soviética había salvado a los judíos y a la humanidad toda de las "garras del nazismo". Probablemente esta sea la razón más importante por la cual varios intelectuales del movimiento se negaban a creer, aceptar y acaso justificar los excesos del estalinismo.

En otra dimensión, la pérdida del ídish tuvo una significación especial, puesto que al no ser religiosos ni sionistas, el elemento idiomático-cultural era la evidencia más tangible de su identidad judía. Como lo vimos, a pesar de los efectos de la asimilación en los países americanos y la falta de interés de las nuevas generaciones, el ídish fue asesinado junto con seis millones de judíos que lo hablaban en Europa. Frente a eso, los icufistas del continente americano vivieron la salvación de esta lengua cultural con más fervor y compromiso aún que en 1937. Sin embargo, el ánimo de reconstrucción del ídish pereció frente a la creación del Estado de Israel y la determinación de declarar al hebreo como idioma oficial de la nueva nación. Y esto se trasladó a las instituciones judías de la diáspora, mayormente alineadas con el sionismo. En ese contexto se cambiaron las horas de enseñanza del ídish por el hebreo y se incorporaron nuevos contenidos vinculados a Israel en los programas de estudio de niños y jóvenes. En las escuelas del ICUF, que no se identificaron con el sionismo ni se percibieron parte de una diáspora, el ídish continuó enseñándose hasta que las escuelas complementarias o *shules* cerraron sus puertas, dando paso a otras propuestas educativas y recreativas en castellano. Desde los años 1960 la integración de los jóvenes nativos a espacios más amplios de participación política y cultural abrió un proceso de transformaciones en la red icufista. Era evidente que el paso del tiempo no solo

erosionaba el idioma sino también los significados de aquel mundo que caracterizaba a la inmigración.

Es por todo esto que la historia del ICUF es "marginal" dentro de la colectividad judía, mayoritariamente sionista. Los icufistas, mal llamados "asimilados" defendieron y aún lo hacen, su compromiso con las izquierdas del país en el que viven, la paz en Medio Oriente y la existencia de dos estados soberanos: Israel y Palestina. Desde el ataque de Hamás, el 7 de octubre de 2023, las entidades del ICUF en Sudamérica no han cesado de solidarizarse con las víctimas, pero también llamar a la paz, clarificando su oposición a la derecha sionista y denunciando el atroz genocidio del gobierno israelí sobre la población de Gaza. No es extraño entonces que, como en los tiempos de la Guerra Fría, las organizaciones sionistas y religiosas sigan considerando "asimilados comunistas" a los icufistas y marginándolos de la historia oficial de la colectividad judía.

Finalmente, la reconstrucción de la historia del ICUF en Argentina (también en Brasil y Uruguay) nos permite argumentar que sus dirigencias han desarrollado las propuestas establecidas en el Congreso de París de 1937 durante el tiempo del Frente Popular. La tragedia causada por el nazismo motorizó la responsabilidad internacional de proteger la cultura y en ese marco se expandieron sus instituciones. En la actualidad, después de ocho décadas, sus principios no han cambiado: formar generaciones que luchen contra el fascismo, el antisemitismo y trabajen para construir un mundo de paz y justicia social.

Referencias

- AMIA, *Comunidad judía de Buenos Aires, 1894-1994*, Buenos Aires: Milá, 1995.
- ANSALDO, Paula. *Broyt mit teater: historia del teatro judío en Argentina*. Buenos Aires: Eudeba, 2023.
- AVNI, Haim. *Argentina y la historia de la inmigración judía (1810-1950)*. Buenos Aires: Universitaria Magnes; Universidad Hebrea de Jerusalem, 1983.
- CAMARERO, Hernán. *A la conquista de la clase obrera: los comunistas y el mundo del trabajo en la Argentina, 1920-1935*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
- COMISIÓN DIRECTIVA; NORDAU, Max. *Publicación 80 aniversario*. La Plata: Centro Literario Israelita y Biblioteca Max Nordau, 1992.
- GILBERT, Martín. *Los judíos de la URSS: su historia en mapas y fotografías*. Jerusalén: La Semana Publicaciones, 1978.
- ICUF. *Campaña Popular de Ayuda a Israel*. Boletín, n. 7, nov. 1950.
- KATZ, Pinie. *Páginas selectas*. Trad. Mina Fridman Ruetter. Buenos Aires: ICUF, 1980.
- LAUBSTEIN, Israel. *Bund: historia del movimiento obrero judío*. Buenos Aires: Acervo Cultural, 1997.
- LEIVICK. Los enemigos externos y los conflictos internos en la literatura y cultura judía. In: YKUF/ICUF. *Primer congreso mundial de la cultura judía – Informe Estenográfico* (Paris, 1937). Trad. Isaac Rapaport. Buenos Aires: Centro Documental y Biblioteca Pinie Katz, 2025.
- SAK, Benito. *Toda una historia*. Buenos Aires: Mimeo, 2000.
- SAMPSON, Elissa; ZECKER, Robert. (Ed.). *From popular front to cold war: the interracial left and the international workers order, 1930-1954*. Ithaca: Cornell University Press, 2025.
- VISACOVSKY, Nerina; HORESTEIN, Gabriela. *La tribuna icufista: Tiempo de Aportes*. Buenos Aires: Astier-ICUF, 2021.
- VISACOVSKY, Nerina. (Ed.). *Cultura judeo-progresista en las Américas*. Buenos Aires: Imago Mundi-CEHTI-ICUF, 2022.
- VISACOVSKY, Nerina. *Argentinos, judíos y camaradas: tras la utopía socialista*. Buenos Aires: Biblos, 2015.
- VISACOVSKY, Nerina. La izquierda judeo-progresista en Sudamérica (dossier). *Archivos de historia del movimiento obrero y la izquierda*, v. 8, n. 15, pp. 7-76, 2019.
- YKUF/ICUF. *Actas del comité preparatorio de la federación ICUF en Argentina (1937-1940)*. Trad. Isaac Rapaport. Buenos Aires: Centro Documental y Biblioteca Pinie Katz, 2019.
- YKUF/ICUF. *Primer congreso mundial de la cultura judía – Informe Estenográfico* (Paris, 1937). Trad. Isaac Rapaport. Buenos Aires: Centro Documental y Biblioteca Pinie Katz, 2025.
- ZAAGSMA, Gerben. *Jewish volunteers: the international brigades and the Spanish Civil War*. London: Bloomsbury Academic, 2017.
- ZADOFF, Efraim. *Historia de la educación judía en Buenos Aires, 1935-1957*. Buenos Aires: Milá, 1994.

1. Ayudar con fuerzas culturales y otros medios a las pequeñas colectividades judías desparramadas por todo el globo terráqueo, para las cuales el Centro Mundial tiene por completo un significado especial.
2. Coordinar la actividad cultural en todos los países con comunidad judía, lo que significa mantener, en primera línea, el equilibrio necesario entre las distintas raíces culturales, evitar el derroche de esfuerzos como consecuencia de la yuxtaposición, ayudar a la normal distribución de las fuerzas culturales en los diversos países, asegurar al mundo cultural judío la información acerca de todo el trabajo cultural en todos los países, organizar un tránsito a escala mundial.
3. Comprometerse con tales acciones culturales, y fundar tales instituciones y emprendimientos culturales que superen las fuerzas y posibilidades de un país.
4. Crear los medios financieros para el trabajo cultural.
5. El Centro deberá ser consciente de sus propósitos básicos y constatar el resultado de toda su actividad: crecimiento de la estima y la dignidad de la cultura judía, tanto ante los ojos de los activistas sociales y las amplias masas judías, como ante los ojos del mundo.

Las fuerzas que se han unido alrededor de este Centro Cultural comprenden organizaciones e individuos con diversas posturas ideológicas progresistas. Esto no impidió que encontraran una plataforma general y se unieran en un programa de trabajo. El Congreso realizado en París, entre el 17 y el 21 de septiembre de 1937, es por sí mismo una convincente demostración de que un trabajo en común es posible sobre la plataforma de la cultura judía secular. El Congreso transcurrió en un espíritu de unidad, de disposición al trabajo, de construcción de la cultura popular; el Congreso trajo un espíritu de optimismo, de entusiasmo, de actividad, y ya tuvo influencia sobre muchas colectividades judías.

El Congreso es solo el comienzo de un gran hecho histórico. El Centro creado debe ser el factor que estimule la unión de todas las fuerzas culturales progresistas judías, ya sea a escala nacional, ya sea internacional. El Congreso llama a todas las organizaciones judías que se interesan por la cultura, a todas las instituciones y a todos los activistas del mundo:

Adhiérase al Centro Mundial por la Cultura Judía. Ayude a construir el gran edificio de la cultura judía.

París, septiembre de 1937.⁴⁴

⁴⁴ YKUF/ICUF, *Primer congreso mundial de la cultura judía*, pp. 19-23.

מהו אום מה העדיות והחק
 והמשפטים אשר צוה
 יי אלהינו אתנו ואף אתה
 אמור לו כהלכות הפסח
 אין מפסידן אחר הפסח
 אפי' קומין

אתכם



DOSSIÊ ESPECIAL

DWELLING IN BABYLON: NOTES TOWARD A
CRITICAL GENEALOGY OF EXILE*HABITAR EN BABILONIA: APUNTES PARA UNA GENEALOGÍA CRÍTICA DEL EXILIO**HABITANDO A BABILÔNIA: NOTAS PARA UMA GENEALOGIA CRÍTICA DO EXÍLIO*Noah Brehmer  

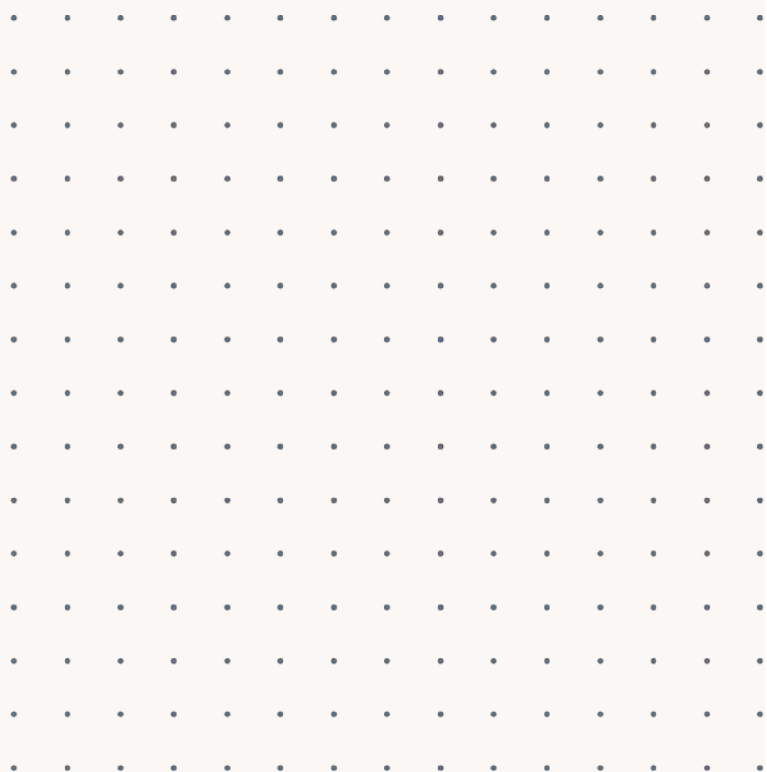
Independent researcher, Lithuania

Submetido em: 24/11/2025

Aceito em: 08/03/2026

Publicado em: 06/04/2026

Como citar: BREHMER, Noah. Dwelling in Babylon: Notes Toward a Critical Genealogy of Exile. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 7, n. 1, p. e63003, jan./jun. 2026.

DOI: [10.53981/destrocos.v7i1.63003](https://doi.org/10.53981/destrocos.v7i1.63003)Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Noah Brehmer is a theorist, editor, and organizer “from here”—a city that variously goes by Vilna, Vilne, and Vilnius. Together with friends he contributes to Dabartis, a circulator of autonomous forms (dabartis.com).

His current research dwells within the planetary exigencies of the Palestinian resistance. Mending the fractured genealogy between regional anti-zionist and anti-capitalist traditions of the 19-20th century with those of the present, his thinking revolves around the concepts of exile, non-belonging, hereness and groundlessness. Recent published works include: *The Dialectics of Exile* (*Alienocene Journal*, 2025); *We Do Not Belong Here: From the Diaspora to Jalūt* (*Der Spekter*, 2025); *A Nomos of the Stateless* (*Blind Field Journal*, 2024); *As if this World No Longer Existed: Three Theses on the Crisis of Political Belonging* (ed. Neda Genova, Institute for Network Cultures, 2025) and *The Living Communism of Friendship* (*Contradictions Journal*, 2023).

Author Contributions (CRediT):
N.B.: Writing (Original draft).

Abstract

Jeremiah, the ancient critic of Israel and early propagator of exilic politics, advised the Hebrew peoples to accept the Babylonian lands in which they had been displaced as their own, and to “build houses and settle down; plant gardens and eat what they produce.” (29–4) Over the years, Jeremiah’s exilic wisdom has been circulated in an array of theologies—not without critical engagement. In his 1998 essay “Between Two Worlds,” Edward Said confronts the exilic calling to “cultivate a new garden,” or the “looking for some other association to join” after “having lost my country with no immediate hope of regaining it”[.] Yet having learned from Adorno that “reconciliation under duress is both cowardly and inauthentic,” Said concludes: “better a lost cause than a triumphant one, more satisfying a sense of the provisional and contingent...than the proprietary solidity of permanent ownership.” In the follow essay, you will find notes toward a critical genealogy of exile. If Babylon is an allegory for dwelling in exile, I contend that a critical genealogy of exilic politics would center the problematic of justice. What does justice mean for those that dwell on a ground that is not recognized as their own? And what can we learn from tracing a genealogy of the exilic for a politics of the present that would advance a notion of justice, through dwelling, on a planetary scale?

Keywords

Exile; dwelling; sovereignty; Palestine.

Resumen

Jeremías, el antiguo crítico de Israel y uno de los primeros promotores de la política del exilio, aconsejó a los Hebreos que aceptaran como propias las tierras Babilónicas a las que habían sido desplazados y que “construyeran casas y se establecieran; plantaran huertos y comieran de sus frutos” (29–4). A lo largo de los años, la sabiduría de Jeremías sobre el exilio se ha difundido en diversas teologías, no sin un análisis crítico. En su ensayo de 1998, “Entre dos mundos”, Edward Said aborda el llamado del exilio a “cultivar un nuevo jardín” o la búsqueda de “alguna otra asociación a la que unirse” tras “haber perdido mi país sin esperanza inmediata de recuperarlo”. Sin embargo, habiendo aprendido de Adorno que “la reconciliación bajo coacción es cobarde e inauténtica”, Said concluye: “mejor una causa perdida que una triunfante, más satisfactoria una sensación de lo provisional y contingente... que la solidez de la propiedad permanente”. En el siguiente ensayo, encontrará notas para una genealogía crítica del exilio. Si Babilonia es una alegoría de la vida en el exilio, sostengo que una genealogía crítica de la política del exilio se centraría en la problemática de la justicia. Qué significa la justicia para quienes habitan en un territorio que no se reconoce como propio? Y qué podemos aprender al trazar una genealogía del exilio para una política del presente que promueva una noción de justicia, a través de la experiencia de habitar, a escala planetaria?

Palabras clave

Exilio; vivienda; soberanía; Palestina.

Resumo

Jeremias, o antigo crítico de Israel e um dos primeiros propagadores da política do exílio, aconselhou o povo Hebreu a aceitar as terras Babilônicas para as quais haviam sido deslocados como suas, e a “construir casas e estabelecer-se; plantar jardins e comer o que eles produzirem” (29–4). Ao longo dos anos, a sabedoria de Jeremias sobre o exílio tem circulado em diversas teologias — não sem uma análise crítica. Em seu ensaio de 1998, “Entre Dois Mundos”, Edward Said confronta o chamado do exílio para “cultivar um novo jardim”, ou a “busca por alguma outra associação à qual se unir” após “ter perdido meu país sem esperança imediata de recuperá-lo”. Contudo, tendo aprendido com Adorno que “a reconciliação sob coação é covarde e inauténtica”, Said conclui: “melhor uma causa perdida do que uma triunfante, mais satisfatória uma sensação do provisório e contingente... do que a solidez proprietária da posse permanente”. No ensaio a seguir, você encontrará notas para uma genealogia crítica do exílio. Se a Babilônia é uma alegoria para a vida no exílio, defendo que uma genealogia crítica da política do exílio centraria a problemática da justiça. O que significa justiça para aqueles que habitam um território que não é reconhecido como seu? E o que podemos aprender ao traçar uma genealogia do exílio para uma política do presente que avance uma noção de justiça, através da vivência, em escala planetária?

Palavras-chave

Exílio; moradia; soberania; Palestina.

Dwelling Within and Against Sovereignty

To mark the opening of the Jewish New Year, Rosh Hashana, we (the Vilne Bund) assembled outside the last standing synagogue in Vilnius, and unfolded a banner that declared "justice for all who dwell on earth"—in Arabic, Yiddish, English, Lithuanian. Clashing with the synagogue's own banners, adorned over its double tier security fences, which read "bring them home"; we came together to mourn those exterminated and displaced in the ongoing Nakba. Our slogan was adapted from the final passage of the Jewish mourners kaddish which moves from the memory of Jewish loss only to finally acknowledge loss at the level of the earth. We simply specified the Kaddish's universalist closing by replacing what is commonly phrased as peace with justice—for we all know there can be no peace for all who dwell on earth without justice.

If exile could be defined, for now at least, as a loss of one's place of dwelling, I'm wondering what justice is for those that dwell? Is it a matter of the return of alienated humanity to an originary site or sites of dwelling on earth? Or, can justice be achieved in groundlessness—on alien ground, or on a ground one inhabits but which is not recognized as one's own through sovereign title? It also begs the question of why justice as dwelling in the first place? Is justice thinkable without dwelled space? And what in turn are the consequences generally of thinking justice, as dwelling, through and as space?

Well, we could begin by noting that laws, and by way of them rights, don't seem to do their job very well without definite territories. Arendt seemed to believe in universal human rights up to the point when she saw how de-nationalized citizens, stripped of everything but their raw humanity, were transformed into vegetative, animal, life forms. The world, Arendt, grimly remarked: "found nothing sacred in the abstract nakedness of being human."¹

At least in the case of our modern nation-states, which Arendt confronted here, we clearly see how law and justice are subordinated to the spatial paradigm of the sovereign territory. And in a world fully enveloped by such a paradigm, Arendt confers, placelessness merges with homelessness—rendering the stateless at a complete loss; "even a slave," Arendt suggests, "belonged to some sort of human community", "their labor was needed, used and exploited and this kept them within the pale of humanity."² Having lost not only their place of dwelling but their ontological vocation in the world as such, Arendt observed that the only practical substitute the world had to offer the stateless, was the camp.

Now if the right to have rights is categorically subordinate to the nation-state, we arrive at a notion of justice as: the restoration of a state to the stateless... this was for all extents and purposes the post-war trajectory we have come to inherit. Indeed, Arendt concludes her chapter *The decline of nation-states and the end of the right of man*, with the establishment of the state of Israel, and comments: the "final solution for the Jewish question" was thought to be resolved in Europe by "means of a colonized and then conquered territory [i.e. Palestine] – but this solved neither the problem of the minorities nor the stateless. On the contrary, like virtually

¹ Arendt, *The origins of totalitarianism*, p. 229.

² Arendt, *The origins of totalitarianism*, p. 299.

all other events of our century, the solution of the Jewish question merely produced a new category of refugees, the Arabs.”³

Notably, despite Arendt’s encounters with the political potentials of statelessness, which she in part recognized through the International Brigades of the Spanish Civil War—finding in them a new form of community made up of subjects who simultaneously renounced their former places of citizenship while principally rejecting legal assimilation in the land they trans-nationally dwelled in struggle⁴—her post-war philosophy was vastly an effort to recover the tradition of European democracy, through something like a sovereign territory.

Confronting the inherent contradictions of post-war justice, while turning away from the noted potentials of communist internationalism as a “contagious disease”, Arendt turned to the wise old Greeks as a remedy. Her studies that followed could be seen as an attempt to center the virtue of practices and the community of shared deeds and living words over the catastrophic temptations to base the law on the physical securities of the city walls. Arendt attempted to enforce the notion that it is not Athens but the Athenians who make the polis.⁵ Yet, in Arendt’s efforts to set new foundations for the political, the spatial paradigm of sovereignty is not abolished but subordinated to acting—as she defines it: the polis is “an organization of actings remembrance.”⁶ While the idea of law as a spatial organization of virtue sounds alright on paper, over the course the last century we have only seen the progressive failure of law to reflect these virtues or even recognize what a virtuous act or subject is or could be, in its bio-politically managed spaces of plurality. In other words, the dictation of virtue, of avowed and disavowed forms of acting and being, in the political domains “web of human relations” remains a matter of the sovereign decision and its necessary presupposition in a territorial dominion.

Could the exilic, beyond a marginalized, deathly, pathological exception to rights and sovereignty, be perversely affirmed as this otherworldly imperative for a new modality of dwelling beyond the spatial paradigm of the nation-state? What would be at stake today in formulating a politics of dwelling against the spatial paradigm of sovereignty? What would be at stake in conceiving of justice as a dwelling in exile—i.e. a dwelling in space without a claim to its sovereign dominion? A politics of dwelling that propagates a new groundwork for the very idea of political community, through a destitution of the relation between self and other: an aterritoriality that folds an outside within and an inside without; co-indetermining the place of the exile and the citizen.

The following essay will address the problematic of dwelling in Babylon—in exile—through a critical genealogy of exilic politics that begins with what we could call the Abrahamic turn in ancient Mesopotamia. In opening my study with Abrahamic political theology, I address the emergence of exilic politics as an ontological and temporal over merely spatial-historical problematic of estrangement and return; as well as offering critical insights on the ancient groundworks by which an occidental politics of dwelling has been inherited over

³ Arendt, *The origins of totalitarianism*, p. 297.

⁴ Arendt, *The origins of totalitarianism*, pp. 282–283.

⁵ Arendt, *The human condition*, p. 194.

⁶ Arendt, *The human condition*, p. 198.

time in the historical-anthropological plane. The three Abrahamic confessions are, variously, characterized through a conflict between a theocratic politics that views all terrestrial claims to authority as illegitimate and a theonomic imperative to territorialize divine power in the providential dominion of kings and dwelling-peoples. Babylon, as you will see, was adopted by Abrahamic political-theology as less an isolatable case-study—much less an empirical fact—than an allegory, with universalist connotations, on the impossibility of achieving justice for those that dwell on this fallen world. The Abrahamic turn, thus welcomes a messianic, eschatological, orientation toward the problematic of just dwelling—i.e. only by ending the world in its current form, and the coming of a paradisiacal kingdom of god, shall we dwell fully.

Yet, rather than proceeding from this so-called genealogical origin story as a golden key that will unlock the door to the knowledge of liberation in the present, you will see my genealogical method is critical. A critical, historical materialist, genealogy that demonstrates the limits of traditions as much as their lasting potentials; placing emphasis on how strategies are redefined and reflectively shaped by the particular agencies and worlds of the subjects who have differentially inherited the gift and the curse, which is exile.

From these ancient groundworks of the political I open section two *Exiles of the Flesh*, where an encounter transpires between the Abrahamic community of exile and an emerging abolitionist and anti-colonialist political-theologies of the 17th century's trans-atlantic. Through figures like Robert Wedderburn, I address how exilic theology is critically reinterpreted through the standpoint of the modern slave, and go on to offer a broader landscape on black exilic politics through errantry (Glissant), black nothingness (Moten) and social death (Wilderson).

From there we arrive at section three *Neighbors in Babylon*, wherein I open a study of contemporary confluences between Black and Jewish exilic politics. Here I address the potentialities of these crossings for the preset while also confronting critical issues with exile as an onto-politics through a brief study of the complementary issues of Shaul Magid's concept of Judeopessimism and Frank Wilderson's take on Afropessimism. Pushing against both of these streams, I return to Glissant, introducing his ethico-poetic grounding of the human community's ontological homelessness.

My notes toward a genealogy of exile conclude with *A World Not Ours: Palestinian Reappraisals of Exilic Politics*. It is here I return to where I began: Said's rejection of Jeremiah's proposal to settle down and cultivate a garden in Babylon. This brings me to Abdaljawad Omar's critical rethinking of negativity, formlessness and the exilic through the Palestinian resistance's particular mode of dwelling under settler-colonial occupation. Only to conclude by introducing Nasser Abourahme's analysis of the refugee camp as a site of exilic consciousness and messianic counter-temporal insurgency—a possible groundwork for thinking the exilic beyond the teleological orientation to history, that tendencies within the Abrahamic eschatological tradition, are at risk of capitulating to.

Through the study, I set out to broadly explore a groundwork for imagining a politics of dwelled placelessness that could contribute to the exigencies of the Palestinian resistance and to all other rightless, unsovereign, forms of life that variously challenge the dominion of empire and its genocidal futurities, today.

Abrahamic Temporality: Exile, Apocalypse, Salvation

Exile is the foundation of Abrahamic theology. For it is only through the exilic that an outside to the great cycles of nature and the intransigent laws of fate held by the cosmos, can emerge. The Abrahamic god is an alien, chaotic, and purely negative force, that stands in absolute alterity to the earth—its creation. The *anthropos*, “Adam and Eve”, as the children of the alien one, are not earth dwellers *as such*—our inhabitation can only be regarded as a measure of our apostasy. Rather, our exile on earth is what brings us closer to the divine—only through exile from the kingdoms of earth do we achieve salvation. Our salvation, i.e. the coming age of plentitude, or the return of paradisaical dwelling, is hence set in a *future* horizon fully torn from the historical-natural events of terrestrial time. The time of salvation, itself exiled from the earth, belongs wholly to this new invention called the *future*. And this is what sets Abrahamic temporality apart from the Greek, Assyrian, pagan cosmos—as Michael Lowith’s thesis will have it. While this exilic futurity emerged at the cross-roads of historical-anthropological-theological events that unfolded around 1600bc in Mesopotamia, my attention here will be limited to an exegesis on the emergence of exilic theology as a “meta-physical technology” for dwelling in placelessness.

Our story begins with Abraham’s flight from the Mesopotamian city of Ur. It is only as a wanderer, a stranger in the wilderness, as an exile to any proprietary claim of dwelling, that he is able to hear the promise of god and form a community of belief around it. Abraham’s covenantal community of the desert did not consist of an *ethne*⁷, but was rather made up of a motley assortment of wanderers, outlaws, and robbers who were called the *Khabiru* (vagrants) by the dwellers of Arkadian city-states.⁸ “And *Khabiru* softened in the desert air, becomes Hebrew.”⁹

As Jacob Taubes imaginatively narrates, referring to the Babylonian prophet of exile Ezekiel, the founding scene of this new form of collective life begins with the scene of a monstrous inversion (*ungeheurer umkehrug*) of sedentary cosmologies: the tree of the *ethne* is uprooted and replanted with its roots facing upward. Ezekiel himself writes on this divorce of roots from the land as territory in *The Great Eagle and the Transplanted Vine*, where he confers that the prosperity of the plant (the community) is not out of the soil it grows but out of the blessing of God. And concludes: “All the trees of the forest will know that I the Lord bring down the tall tree and make the low tree grow tall. I dry up the green tree and make the dry tree flourish.”¹⁰ In radical contrast to tribal cosmologies that would place god as the totem of a particular place, the God Abraham encounters is entirely separated from land and blood.¹¹

⁷ I will refer dwelling people and nations as *ethne* as to specify the distinction between a people of a territory and a political community that forms despite not having one.

⁸ For a genealogy of the Hebrew as *Khabiru* see my essay, *Dialectics of Exile*.

⁹ Jaynes, *The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind*, p. 294.

¹⁰ *The books of Ezekiel*, 17:24.

¹¹ Taubes, *Occidental eschatology*, p. 25.

Another foundational scene for Abrahamic theologies of exile, is the parable of the two sons. Sarah is infertile, which leads them to use the slave Hagar as a surrogate to birth their first son Ishmael. Yet, Sarah later encounters God, who promises her a son of her own, who we know as Issac. Ishmael and Hagar are subsequently banished to the desert, to protect Isaac's inheritance of the estate, as the first born son. The parable places Sarah's belief in the promise of God over the flesh—it is not the law of the flesh but the law of the divine that stands at the center of belonging to the community of exile. Agamben interprets the parable as a narrative for two forms of law: the law of the promise is embodied in Sara and Issac whereas the Mosaic law of the commandments, of work and obligation, is embodied in Hagar and Ishmael.¹²

For the Khabiru prophets of exile, dwelling is transformed into a divine providence of a universal future geography. In the present there is only Babylon, an allegorized city that stands as a planetary warning for those who may attempt to dwell fully in a world without grace, justice, and the plentitudes of the divine.

The apocalypse emerges at this point as a force of deliverance, which takes us from the fallen cities of Cain to the sacred future geography of god's promised kingdom. For the apocalypse is the end, the end of the world in its current form, and the beginning of the future. Exile cannot be fulfilled without its mirroring in the world, as its negation. For instance, in the Apocalyptic Book of Isaiah it all begins with the Israelites' infidelity to the covenantal agreement with god, which grants them the exceptional status of divine dwelling within the world of the exiled. Destined for failure, the promised land is employed by god as an allegoric demonstration, for all *ethne*, of the future possibility of their salvation—given they are righteous in the present. The fall of Jerusalem, in Isaiah's prophecy, is hence followed in suit by every other kingdom: Jerusalem is Babylon, Babylon is Assyria, and Assyria will be Rome, etc.

Only those that *hear* the calling of the divine: exiling themselves from the corrupt ambitions of dwelling that prosper in the glutinous city; who wage a war against its inherent inequities; who embrace the Sabbath as their injunction to "abolish all forms of subjection" (58.6); shall inherit the earth, and be called the rebuilders of the fallen city whose walls are salvation (61.3); whose gates homage; and whose houses of prayer no foreigner shall be excluded.

For the early prophets of exile (Isaiah, Jeremiah, Ezekiel) there is hence no return to a promised land without the planetary apocalypse—any attempt to re-found the kingdom of Israel before this event, *is doomed*. With the fall of Judah and Israel, Isaiah remarks that a remnant of the promised land will survive, now scattered throughout the world. The exilic remnant transforms Israel as part into Israel as a whole. The calling of exile is therefore now a part that regards the whole. Wherever the remnant, the sacred geography, as the promise of a just dwelling is now possible.¹³ In this sense, we should consider apocalyptic prophecy as foundational

¹² Agamben, *The time that remains*, p. 122.

¹³ As developed by Agamben in *The time that remains*.

to a theocratic politics of anarchic vagrancy. A politics, as developed by Susan and Jacob Taubes, which would categorically condemn all claims to terrestrial authority.

Exilic politics came to clash with Israelite and then Roman royalist tendencies, which sought to reconquer Jerusalem, or envision Rome as a new promised land, before the apocalyptic collapse, gave clearance for the rebuilding of the universal city of god. Whereas the Abrahamic community of exile established no earthly dynasty, remaining exilic, it was Moses who initiated this reactionary effort to re-found an earthly kingdom through conquest and dominion over a territory—the promise land—establishing a *ethne* and with it terrestrial laws of obligation and work—the lineage of Ishmael. Moses thus inverts the inversion of the tree of dwelling—re-territorializing the roots, inaugurating a *theonomic* (theology + *nomos*) imperative to negate the Khabiru's exilic form of life, legitimizing terrestrial claims to divine power.

Moses was a royalist who emerged within and against the theocratic anarchy of exilic vagrancy. In the Mosaic Israelite monarchy, as Spinoza will observe, there was no greater punishment than exile, for the worship of God “could be practiced, all agreed, only on their native soil, as it was held to be the only holy land, all others being unclean and polluted,” and for this reason, as Spinoza follows, “no citizen was condemned to exile: for a transgressor deserves punishment [and this includes death] but not disgrace.”¹⁴ The postulation of a redeemed, “full existence,” that was established in the aftermath of the era of exilic vagrancy, hence foregrounded a “radical demand for total self-obligation to the collective” – as Raz-Krakotzkin observes about the contemporary kingdom of the third millennium.¹⁵

The royalist desire for return, through an exile negating exodus to Eretz Israel, is thus opposed by a politics of exilic redemption. It is no longer the Jews as part that *return* to their part but the exilic Khabiru as whole that return to the fullness and abundance of divine dwelling on a redeemed earth. Israel, the promise of redemption, is initially heard by one people, but eventually offered as a dwelling for all peoples of the earth—Israel is thereby referred to as *pas* Israel i.e. Israel as all. “If there is no *tikun*, no redemption for mankind, then there is no redemption for the Jews”—as one Bundist reminded us in the aftermath of WWII.¹⁶ Simply, there is no dwelling on earth without justice for all. If Israel is anything to us, it is the horizon of a just earth—the kingdom come.

Spinoza will place Jesus within this tradition of exilic prophecy—a thesis that very much reflects Taubes' own. Spinoza begins by referring to the prophet Jeremiah who after condemning the Israelites many injustices, calls for the Khabiru to embrace exile and: “build houses and settle down; plant gardens and eat what they produce.” Spinoza sees Christ as a follower of Jeremiah's calling, who in

¹⁴ Spinoza, *Theological-political treatise*, p. 223.

¹⁵ Raz-Krakotzkin, *Exile within sovereignty*, p. 122.

¹⁶ Hodes, *Facing the future*, p. 283.

accepting that Israelites would be exiled “throughout the whole world” without the hope of return, “taught them to cultivate piety towards all men without distinction.”¹⁷

Turning to Christianity’s particular engagement with exile, we should begin by noting that Christ only accepted such a politics in the aftermath of his failed effort of delivering his own Mosaic exodus. As Taubes lucidly accounts:

The Promise Land is under Roman rule and has been changed into a house of slavery. This is a view which Jesus shared with John and the Zealots. Contrary to the Zealots, however, Jesus teaches that one should not resist evil. Therefore, he is unable to demand and plan resistance to Rome in the way the Zealots did. He demands, rather, *secessio plebis*, the exodus of the people into the wilderness. The whole community has become subject to the Romans that means enslaved to the “lord of this world.” The free nation of Israel, who wishes to serve God alone, has no alternative but exodus into the wilderness, to the *aoiketos*. The time of the wilderness is the honeymoon of Israel, when the bride followed God, her divine bridegroom. The tribes of Israel went into the wilderness from the house of bondage to serve God. A new exodus into the wilderness can give Israel the freedom to prepare to make herself worthy to receive the Promise Land [...] The wilderness is the way to escape the domination of this world.¹⁸

Taking on the old Mosaic strategy, Christ traveled throughout the empire calling upon both the rich and the poor to leave behind their current dwellings and follow him to the desert. The people did not follow him. And it is the failure of secession, that defines what would become the early christian movement as a movement of exile from within. Failing to plant a new tree, constituting a new *ethne* in the desert wilderness, the early Christians now attempt to monstrously invert the re-inverted mosaic tree: re-establishing the exilic community of belief over and against the Roman-Mosaic nomos of obligations and commands.

Embracing exile on earth and waging it against the spatial paradigm of Rome, the early Christian’s like Paul inherited the tradition of seeing Israel as the scattered remainder, as *pas* Israel. In turn, prophecy was no longer a matter of the future state to be returned to, but as Paul would see it, a concern of the messianic now’s orientation toward a future salvation that was already in the making. Under such conditions, to dwell in Babylon for Paul is to not-not-dwell in Babylon. As Agamben unpacks, the messianic vocation works from within every factual vocation, “it does not entail substituting a less authentic vocation with a truer vocation.” The messianic “as not” rather nullifies vocation in the very gesture of maintaining and dwelling in it.” As Paul will advise his community of believers:

But this I say, brethren, time contracted itself, the rest is, that even those having wives may be as not having, and those weeping as not weeping, and those rejoicing as not rejoicing, and those buying as not possessing, and those using the world as not using it up. For passing away is the figure of this world. But I wish you to be without care.¹⁹

Exilic dwelling, through Paul’s messianic as not, is then neither a speculative horizon of a future return, nor a constitution of a new subject that overcomes exile—

¹⁷ Spinoza, *Theological-political treatise*, p. 243.

¹⁸ Taubes, *Occidental eschatology*, p. 55.

¹⁹ As cited in Agamben, *The time that remains*, p. 23.

as would be in Mosaic exodus—but a bearing of negativity, as a sojourner in this world, as to help it pass away.

This non-non vocation is beautifully conceptualized in the idea of *parousia*: an existence beside itself; a seeing of oneself as a foreigner, a sojourner on earth, instead of as a citizen or any other title of full inhabitation.²⁰ Augustine would later develop this concept through his city of god. Whereas the terrestrial city, *civitas terrena*, is dwelled and established by the carnal, slavish, descendants of Caine, the decedents of Abel, as Augustine narrated, remain on a pilgrimage toward nonearthly goals. In other words, they look upon the terrestrial city and their very existence, beside itself.²¹

To restate, the community of exile is not a new figuration of law, but the dwelling of a force of negation within the laws and subjects that are; a use of this negativity as a tool for revolution—what Marx would later formulate as the proletariat's historical vocation: "the dissolution of society as a particular estate."²² Indeed, following this citation of Marx, Agamben aptly summates messianic politics in the wager that "the complete loss of man coincides with his complete redemption."²³ Exilic theology takes up the task of carrying out this loss, traversing the abysmal distance between the subjects complete exile within this world, to redemptions complete abundance beyond it—in the city of god.

It should be taken as no surprise that Islam, inheriting and responding to the two prior Abrahamic tendencies, was not established at home, in the holy capital of Mecca, but by a community that formed while in exile from it in the city of Medina. The *'umma*, the community of believers, the social fundaments of Islamic theology, is built on the historical foundations of al-ghurib (the stranger). For it was only after principled flight from oppression in Mecca that the *muhajirun* (those that took flight), having given up all earthly possessions and attachments to *thingness*, could open themselves to belonging in the community of otherness that the *ansar*, their hosts, would cultivate with them. The *ansar* practiced a radical fidelity to this otherness, even offering the ghurba rights to their family inheritances. As Mohamed summates: "Islam began as something strange (gharīb) and will return strange as it began, so glad tidings to the strangers (ghurabā)"

The Umma, exceeding a merely clerical body of the faithful, is aptly noted by Boyarin as "the same word that Judeo-Arab writers use to describe their people/peoplehood."²⁴ The ceaselessly dialogic folding of strangeness within, thrusts community into a sub-ontological and trans-confessional inter-nomality (between nomos). In accordance with this vision, the medieval scholar Pifer concludes: "To be gharīb—and to recognize the gharībness of others—is in part to occupy a dialogic position: it is so often a navigation, sometimes a concession, of what is other, foreign, and non-native in one's midst."²⁵

²⁰ The concept is given this particular consequence by Agamben, *The time that remains*, p. 69.

²¹ For a take on "pilgrim temporality", see Löwith, *Meaning and History*, p. 169.

²² Marx; Engels, *Collected works*, p. 186.

²³ Agamben, *The time that remains*, p. 31.

²⁴ Boyarin, *The no-state solution*, p. 94.

²⁵ Pifer, *The age of the gharib*, p. 17.

Finally, the *Umma*, as a universal community of believers, adapts theocratic anarchism through *Tawḥīd*, which:

[I]s the fundamental 'aqīdah or tenet within Islām that relies on the conceptualization of God as the sole sovereign and protector of rights for all life. Tawḥīd is the acknowledgment that the singular authority one pledges allegiance to is Allāh, with the deification of any other referred to as širk (polytheism), including the rampant worship of materialism, power, prestige, money.²⁶

Following Tawḥīd, when Mohamed returned to Mecca from Medina, he did not negate the Umma of strangers by instituting a new nomos, a new order of ownership, but rather declared the generalization of estrangement: "every claim of privilege or blood or property is abolished by me except the custody of the temple and the watering of the pilgrims."

Finally, just as the Jewish tradition is split between the exilic Khabiru vagrancy of Abraham and the Israelite royalism of Moses, so will be the case with the Christians and Muslims. It is generally agreed that Eusebius of Caesarea (265–339AC) consummates the end of early Christianity's community of exile by establishing the doctrine that the church and the kingdom merge within the person of the Emperor.²⁷ As Taubes will spell out: "[...] Christians eventually pray for the end to be delayed, "for we do not wish to live it and by praying for the delay of these things, we are promoting the continuation of Rome." [...] and referring to the late letter of Paul, Taubes comments that "far from representing a revolutionary faction, the Christian Church is overtly placatory to the empire well before its recognition by the Imperium." And continues, "The Church no longer feels it is a community in exile, and for Eusebius the empire and the congregation of believers are synonymous. Once Christianity has been raised to the states of the religion of the empire any hope for God's Kingdom is snuffed out."²⁸

The theonomic Church, as Lowith specifies, is not so much driven by the imperative to negate exilic temporality's messianic apocalypticism, but to administrate salvation "on clear foundations" of the calendar, which replaces the anarchic event of the already coming apocalypse with a distinctly modern notion of the future as a progression toward an end directed by the providential authority of the ruler.²⁹

In this sense, *pas* Israel after the Roman imperial integration of Christianity, becomes more than the limited, providential, absolutism of Isralite monarchy, but an absolutist claim to imperial dominion over the entire earth. And whereas Rome sees itself as harmonizing the world, those made other and deracinated from their otherness by its voracious appetites will contend: "They make a desert and call it peace."

²⁶ Abdou, *Islam and Anarchism*, p. 101.

²⁷ Taubes, *Occidental Eschatology*, p. 23.

²⁸ Pifer, *The age of the gharib*, p. 77.

²⁹ Löwith, *Meaning and History*, p. 156.

Exiles of the Flesh

Beware, and offend not your God, like the jews of old, in choosing a king; aggrandize no man by forms of law... A black king is capable of wickedness, as well as a white one.

–Robert Wedderburn, *The axe laid to the root*, 1817.³⁰

Black theology, a theology that appears amidst the horrors of chattel slavery and the beginnings of capitalism, marks an insurgency within the topology of Abrahamic eschatology charted above. Amaryah Armstrong's research on black encounters with the parable of Sara and Hagar, exposes us to a radical upending of the two covenants.³¹ Taking the standpoint of the slave Hagar as not only a passive bearer of the law of the flesh for Ishmael, but also as a fugitive agent that threatens to usurp the very ordering of the terrestrial and divine planes; black theology utters a politics of exile within and against the flesh.

Hagar, a slave-surrogate, a god appointed tool for the reproduction of the Abrahmic family line, rebels against the violence and jealousy of the infertile Sara, and runs away to the wilderness. As a fugitive, dwelling in an exile that mirrors Abraham's own, Hagar enacts a dislocation of the law that would make her a mere object of the flesh. The law she threatens, as Armstrong does well in conveying, is the "law that imposes motherhood onto her body—the same imposition that enables the transference of inheritance to continue unbroken."³²

And it is as a fugitive that Hagar encounters god and radically transforms the law of the Abrahmic covenant: renaming god "El Roi," (God of seeing); the one who recognizes the slave, the flesh, as a bearer of the spirit. The fugitive slave's renaming of the divine, is the event of a pure revolution: the object becomes subject, the absolute subject an object—the flesh names the word without itself becoming the higher spirit. And although Hagar eventually retreats from this radically ascephalic dwelling in a world without law, the black abolitionist tradition will summon the potentialities of Hagar's fugitive encounter—deploying it as a universalist insurgency against the law of fathers—centuries to come.

It is vastly through the encounter with Hagar that black abolitionist theology inherits the Abrahmic tradition of exile, while monstrously contorting the tree; or as Joseph Albernaz brilliantly specifies through the 19th century mixed-raced abolitionist Wedderburn, takes an axe to its roots. Wedderburn, Albernaz begins, "does not wish to be included in the white line of inheritance but instead to inaugurate a general strike against all inheritance and possession: a generalization of disinheritance."³³ For it is from those that have nothing and are nothing, that Wedderburn deduces the possibility of inhabiting the earth as that which is in common.³⁴ In cutting the tree of inheritance, the earth is given to the "children of the fatherless [...] the disinherited and dispossessed, who enroll the fractured elemental

³⁰ Wedderburn, *The axe laid to the root*.

³¹ Armstrong, *Of flesh and spirit*.

³² Armstrong, *Of flesh and spirit*, p. 137.

³³ Albernaz, *Common Measures*, p. 258.

³⁴ Albernaz, *Common Measures*, p. 262.

forces of Arie's ecology against the productivist and monocultural enclosure of the plantation."³⁵

Black abolitionist theology is closely echoed in Negritude's politics of affirmative nihilism that tasks itself with claiming one's dispossession: being at home in homelessness; dwelling in the trans-Atlantic slave trades categorical dislocations of heritage, language, and time. If blackness, as Fred Moten reasons, "is the place that has no-place" inhabiting this nothingness is to positively re-identify abysmal loss, as the "freedom of not being a single being."³⁶ A refusal, as Moten formulates citing Frank Wilderson, to leave the hold of the ship "despite my fantasies of flight". A refusal, in other words that maintains the exilic, that inhabits its relegation from the civil butchery, the social enmity, that constitutes the relation between the subjected and subjective, in capital's socio-political domain.

Black negativity thus has a deeply eschatological disposition. The eschaton, the end of this world, everywhere permeates its political vocabularies. The affirmation of negritude turns the slaves social death, into a revolutionary force of negation of a world whose somethingness is founded on the use, extraction, and maintenance of black nothingness. Negritudes eschatological inversion then turns this nothingness, this abyss of subjectivity, into a burial ground for the world in its present form. This is where hope and optimism appear in a political ontology that up to this point strictly identifies with loss—"I bear the hope," Moten reflects, "that blackness bears or is the potential to end the world." And continues, "the promise of another world, a place to inhabit, is only given in the general critique of the world. "In the meantime," Moten affirms, "what remains to be inhabited is nothing itself in its fullness."³⁷

There is no return to the world *as it was*, but there is also no belonging to the world *as it is*, in its fullness.

Blackness as negritude, is an inheritor of exilic theologies messianic vocation: *to dwell in this world but not of this world*. The exile dwells in the ruins, in the shards of a remainder of the self that was, which in refusing a politics of return to an autochthonous language, land, or heritage; cuts through every claim to one in whatever land it arrives. To bear blackness is to bear the messianic remainders transformation of the Mosaic nomos into an aterritorial, universalist, politics of redemption—"we are all Israel" is reconceptualized as: 'we are all black.'³⁸

The passage from absolute *loss-of* and *poverty-in* world to redemption through a otherworld one is given access to by the very horror of *unworlding*, is not without critical obstacles—obstacles that are ever present in exilic politics, but

³⁵ Albernaz, *Common Measures*, p. 255.

³⁶ Moten, *Blackness and Nothingness*, p. 738.

³⁷ Moten, *Blackness and Nothingness*, p. 739.

³⁸ For instance, the 1805 constitution of Haiti "declared all citizens, regardless of color, as universally 'Black'", See: Albernaz, *Common measure*, p. 263.

which are uniquely elaborated in its inheritance by the modern politics of negritude — as Jared Sexton lucidly frames them:

How do those whose ground is taken from them, who are taken from their ground, who are taken away from themselves as ground—how do they embrace that groundlessness as possibility when it is likewise marked by the scandal of an unaddressed crime? If I truly have nothing to lose but my chains, then why would I want to lose those and have nothing? If my psyche is assaulted so relentlessly that I cannot form a coherent self, then why would I want to subject that shattered ego to “a complete lysis” (Fanon, 2008a: 3) and risk losing my mind altogether? That’s the challenge.³⁹

In answering the question of how to dwell in groundlessness, It should come as no surprise that thinkers of negritude tend to turn toward the linguistic domain: a domain seen to boast a unique affordance for the anoriginal, exilic, foundations of their sub-or-para-ontological projects.

Moten, for instance, closely engages with pigen languages, which he see’s as embodying the fleshly nothingness of the hold. Citing Linebaugh, pigen is introduced as a new form of speech that emerges under chattle slavery, combining nautical english, the hermetic cant of the underworld, West African grammatical constructions and the Sabirs of the Mediterranean. Digging into Fanon’s deep unease with the phenomenon of black pigen in France and the colonies, Moten asks:

Does black speech [pigen], does the little Negro, assume a culture or bear a civilization? If not, then how could it be speech? What does it mean to consider that black speech is the sound of natal alienation, the sound of being without a heritage, without a patrimony? It means, first of all, that all these terms must be revalued, precisely from the already exhausted perspective of the ones who are both (de)valued and invaluable.” 770 And continues: The dispossessive force of black speech confirms, in one sense, and obliterates, in another, the “monolingualism of the Other”. My language is not mine, also, because its undercommonness cuts me and mine.⁴⁰

Whereas Fanon at this point retreats from the abysmal depths of pigen logos, turning to Césaire’s poetry as an example of someone who plunged into the underworld only to turn its nothingness into a recognizable poetry back on land, Moten rallies us further down into its depths—claiming the non-non-language of a non-non-people as a dwelling.⁴¹

Edouard Glissant turned to the concept of errantry to give some definition to the deeply refractory quality of the para-political domain Moten accesses through pigen and those that speak it. In *Errantry and Exile*, Glissant begins by historicizing the very idea of roots; making conditional the notion of an originary ground of identity.⁴² Rome as an expansive power operated through what Glissant calls “a transient root”: nomadically exporting itself across geographies through an “intransigent language”. Glissant in turn sees the historical phenomenon of rootlessness, emerging *not as a theft or destruction of indigenous roots*, but as an imposition of colonialisms intransigent ontology of language, on peoples who are

³⁹ Jared Sexton, *On black Negativity*.

⁴⁰ Moten, *Blackness and Nothingness*, p. 759.

⁴¹ Moten, *Blackness and Nothingness*, p. 760.

⁴² Glissant, *The poetics of relation*.

not recognized as speaking, dwelling, subjects. Glissant is in turn able to recognize the emergence of an oppositional root, by the colonized, as a tragic imposition of the root itself, despite that imposition being nominally against this very violence—"a limitation," Glissant will conclude, "from the beginning". "Decolonization," Glissant assures the reader, "will have done its real work when it goes beyond this limit."⁴³

Errantry, and The Errant, appear as a mode of speaking and form of being, as a way out of this tragedy, this limit. Deposing the intransigence of both minor and major language systems, errantry dwells in the relation between the ontologically dual self and other. Errantry is a dialectical, relational, language that degenerates and multiplies each and every imposition of a root, a people, and their territory.

In this sense, Errant life, could be seen simultaneously as a horizon of decolonization—i.e. the abolition of the predatory transient root—and as a tradition that came before (indigenous, pre-modern modes of belonging) while at the same time a force that messianically manifests in the present (through pigen and other jargons) of the nation-state and its spatial paradigm.

Neighbors in Babylon: Contemporary Black and Jewish Confluences

In 1995 the Jewish Socialist—an anti-zionist magazine edited by the Jewish Socialist Group in the UK—published their 10th anniversary issue with a cover story: "Neighbors in Babylon". The article opens with a scene of tension—or "open warfare"—in Stamford Hill, between a rapidly growing chassidic community and their black neighbors. Remarking, "our communities have collaborated and coexisted for many years", the authors ask: "are we now failing to unite to fight a common oppression, or is it easier to pick on someone our own size?" Advocating against a "fundamentalist identity politics," the authors continue their article with a line of argument that places the concept of diaspora as a "meeting place for Blacks and Jews", which could "challenge Anglo-Saxon Protestant notion of race and culture which assumes its supremacy and regards anyone else's ethnicity as static, immutable, and most definitely not universal."⁴⁴

The idea hinted at in the article of a post-identitarian diasporic political community, definitely has a deep presence in both Black and Jewish modern political history. For instance, Black revolutionary nationalists in the United States confronted the limits of sovereign politics by the early 70s. Not unlike Palestinians, Black nationalists in North America viewed themselves as a nation without a state who were fighting against, *what they called*, a genocide by a nation with a state. Yet in the absence of a sovereign territory, or a real prospect of attaining one, they found themselves at odds with an internationalist movement that was vastly organized as a "block" of socialist or non-aligned *states*. As Newton concluded, revolutionary nationalism: "is an endless circle, you see: to achieve nationhood, we needed to become a dominant force; but to become a dominant force, we needed to be a

⁴³ Glissant, *The poetics of relation*, p. 17.

⁴⁴ Merkel; Blackman, *Neighbors in Babylon*.

nation.”⁴⁵ Newton therefore arrived at the need to reconceptualize the very idea of inter-*nationalism* through the concept of inter-*communalism*—a planetary politics based on a confederated network of revolutionary communities. Further, Newton saw this post-national grammar of the political extending out of the exilic condition of Blacks, who survived the trans-atlantic slave trade—and goes on to state: “We are internationalists because we have been internationally dispersed by slavery, and we can easily identify with other people in other cultures. Because of slavery, we never really felt attached to the nation in the same way that the peasant was attached to the soil in Russia. We are always a long way from home.”⁴⁶ And as accounted in William C. Anderson’s *The Nation on No Map*, Newton’s turn toward this post-identitarian politics of community is set against Marcus Garvey’s “return-to-Africa” movement, which Anderson has more recently placed in direct proximity to the Zionist discourse of return.⁴⁷

I see intercommunalism as sharing a deep political connection with the autonomist confederalism of modern Jewish anti-zionist socialist, anarchist, and communist movements. Playing on the slogan: “workers of all nations unite”, Jewish Bundist’s answered in 1905: “workers of all peoples unite.” From the Polish Bundist leader Medem’s theory of a state of nations, onto the broader revolutionary socialist movements strategy of dwelling in a trans-territory topos of struggle; modern exilic Judaism answered the radically violent process of European nation-state formation, with a vision of a deterritorialized planetary movement of resistance—a nomos of the stateless.

And following Newton, Jewish revolutionaries fought against a reactionary movement of nation-statism (zionism) as well as resisting calls by some communists to dissolve their particular traditions of resistance and modes of dwelling here and now where they reside, into a bourgeoisie revolution against a single territory—the Tsarist Empire.

Another contemporary confluence has transpired in dual efforts to make Black and Jewish exile into an onto-political project. For Frank Wilderson, black exclusion is ontologized into a new figuration of the “chosen ones”. For it is only through this abysmal exclusion that blackness is purified from complicity in the civic order of property; a sociality he accuses Jews of—but also Palestinians and other indigenous peoples. For instance, responding to a Palestinian statement of solidarity with black uprisings in the US: ‘Ferguson is an example of what is happening in Palestine’, Wilderson smugly contends:

That’s just bullshit. First, there’s no time period in which Black police and slave domination have ever ended. Second, the Arabs and the Jews are as much a part of the Black slave trade—the creation of Blackness as social death—as anyone else. As I told a friend of mine, ‘yeah we’re going to help you get rid of Israel, but the moment that you set up your shit we’re going

⁴⁵ Newton, *Intercommunalism*.

⁴⁶ Newton, *Intercommunalism*.

⁴⁷ Anderson, *The Lingering Threat of Black Zionism*.

to be right there to jack you up, because anti-Blackness is as important and necessary to the formation of Arab psychic life as it is to the formation of Jewish psychic life.⁴⁸

Wilderson's heavy handed dismissal of the Palestinian resistance, as Zahi Zalloua has recently accounted in "Against Exceptionalism", clearly derives from his ontologization of blackness as an absolute, exceptional, subject of exclusion from world history.⁴⁹ Every other subject formation— from communism's proletariat, to the indigenous of the Americas—goes through a sort of character assassination as a perpetrator of anti-blackness; as having stakes in the recovery and perpetuation of political sovereignty.

And this is precisely where black ontologies of exile problematically collude with recent efforts to ontologically re-constitute a ground for Judaic exile. The rabbinical scholar Shaul Magid's article "Judeopessimism: Antisemitism, History, and Critical Race Theory" is a case and point example of the dangers here. Magid imports Wilderson's ontological premise, to provocatively argue, citing Arthur Hertzberg: "The only thing more dangerous to Jews than antisemitism, is no antisemitism." Connecting the ultra-nationalist Israeli politician Meir Kahane, to the 19th century proto-zionist rabbinical tradition via Naftali Zvi Berlin, Magid insinuates ontological oppression "has a divine teleology all its own"⁵⁰ in that hatred by the gentile nations purifies the Jewish soul, preparing it for redemption. And continues: "In short, antisemitism purges [and elsewhere "erases"] the Semites who have left Torah. Or, alternatively, it wakes them up to return to reside under the wings of divine protection."⁵¹

While Magid's thinking, as I've explicated here, is clearly Zionist his public profile amidst the genocide in Gaza, has been cast in a strategically ambiguous light—his 2023 book *Necessity of Exile*, not to mention his upcoming collection "Jewish anti-Zionism as Political Theology"; insinuates ontological exile as way out of Zionism's imminent collapse, while maintaining the core claims of Jewish supremacy.... now repackaged in a palatable diasporist grammar.

While Zalloua's critique of Afro-Pessimism follows Žižek's own—resolving the issue through a historicization of social death as a dynamic, historical, space composed of ever shifting conditions of exclusion and compositions of revolutionary negativity—as I see it, the issues in Wilderson and Magid's formulations may be symptomatic of deeper problems in exilic politics eschatological futurity.

Is the Afro-Judeo-pessimist critique of the Palestinian resistance reflected in the proletariat's critique of the artisan laborer or landed peasant? On one side we have a subject who has gone through or is in a more advanced consciousness of their destitution; where on the other side we find a subject who remains attached to their loss or worse hasn't even encountered the event of exile from their land, their heritage, their properties, which would deliver them to a movement that bears the end of a world constituted by such properties. Does exilic politics eschatological orientation bind it to a teleological temporality? And could we find this temporality

⁴⁸ Wilderson, *We're trying to destroy the world*, p. 13.

⁴⁹ Zalloua, *Against exceptionalism*.

⁵⁰ Magid, *Judeopessimism*, p. 386.

⁵¹ Magid, *Judeopessimism*, p. 387.

as not only evident in Abrahamic political-theology and modern black thought, but also at the very core of the communist tradition in Europe?

Pushing against these crude, ahistorical, ontologizations of exile, Glissant sees our exilic Khabiru as an errant people whose form of life, cultivated over centuries across myriad lands, was undermined by the conquest of a territory [modern Israel].⁵² Errantry, by contrast to this territorial assertion of self, with all the ontological grandiosity of its claims of *origination*; is a language community that delineates "the territory of the inexistent."⁵³ Neither as minority nor majority but a para-language, of a para-people. Agamben closely follows this line of thought when asserting that the language of exile is a language at the very core of *Jewish* being rather than a marker of its ontological privation:

There is nothing more genuinely Jewish than to inhabit a language of exile and to labor it from within, up to the point of confounding its very identity and turning it into more than just a grammatical language: making it a minor language, a jargon. And yet in each case it is also a mother tongue."⁵⁴

Glissant finally seeks to push beyond exile, viewing it as subordinate to the event of a prior loss of dwelling. Errantry, by contrast, is seen to make a home out of this loss, "it gives-on-and-with the negation of every pole and every metropolis."⁵⁵ Yet, I like that as Glissant discovers the overlaps between Jewish and Black errantry, he is also able to recognize some of the traps that the former has fallen into. For instance, while Glissant certainly incorporates aspects of eschatology's loss and redemption structure, he asserts that the peoples who entered the great abyss of chattel slavery "do not brag about being chosen."⁵⁶ And that "peoples do not live on exception. Relation is not made up of things that are foreign but of shared knowledge."⁵⁷ Otherness is grounded in a poetics of relation bound to the here and now's furtive embodiments of exilic life over any meta-physical guarantees of an ontological outside.

A World Not Ours: Palestinian Reappraisals of Exilic Politics

As we have encountered through Magid and Wilderson, the messianic vocation risks becoming an exceptionalist politics of the excluded part. Rather than othering otherness through the propagation of a new relation to and mode of dwelling within world, exile as an onto-politics may enact its own enclosures—reifying nothingness; finally negating its negativity.

⁵² Glissant, *Poetics of space*, p. 20.

⁵³ Moten, *Blackness and Nothingness*, p. 765.

⁵⁴ Agamben, *The time that remains*, p. 4.

⁵⁵ Glissant, *The poetics of relation*, p. 19.

⁵⁶ Glissant, *The poetics of relation*, p. 8.

⁵⁷ Glissant, *The poetics of relation*, p. 8.

Let me begin to answer this problematic by turning to the thinking of Abdaljawad Omar who completely refutes Wilderson's accusation that the Palestinian resistance is reducible to a subject of oppositional sovereignty. And after recovering the particular qualities of Palestinian negativity and exilic belonging, address the problematic of exilic temporality through its reappraisal by the Palestinian resistances' refusal of the future.

Connecting Ghassan Kanafani's reflections on dwelling in Palestine as a dwelling in "a world not ours" to Bataille's vision of "brining down into the world" the rigid, transcendent, forms of life reproduced by sovereignty; Omar advances the position that the resistance is an "overflowing [of] the very order it seeks to undermine, instigating a process of decomposition in the colonial order, and bringing things down in the world, while resisting any stable meaning or form."⁵⁸ Al-Aqsa Flood, Omar continues: "was no Schmittian decision to suspend the law or institute a state of exception in an effort to preserve the order against an external threat. Quite to the contrary, stemming from a position of vulnerability and weakness, this non-sovereign decision aimed to deform the current order, not to preserve it, and to instigate a process of decomposition."⁵⁹

And closely following the sensibility of our theorists from the traditions of Negritude and Afro-Pessimism, Omar conceptualizes this force of decomposition through Fanon's concept of decolonization as a *tabula rasa*: a blank-slate that allows for the recreation of the subject and which one encounters through exposure to the "zone of non-being" colonial violence exposes the wretched of the earth to. And rather than looking toward the zone opportunistically, i.e., as a springboard for the recreation of the subject from nothingness back into the theonomic human community of sovereignty, as Fanon finally will, Omar affirms the domain of formlessness, drawing from Bataille, as bearing its own inherent political ground.⁶⁰ Opposing the movement of formlessness to the pseudo-oppositional *forms* articulated by the Palestinian Authority, Omar embraces what I'm calling exilic politics; seeing the resistance's primary task as a bearer of decomposition; as a militant caretaker who brings the monstrous citadel of forms of separation, governance, accumulation, and sacrifice, back down to the earth; to its groundless grounding in immanence, multiplicity, and errantry.⁶¹

Confronting the radical distance between the post-war spectacle of reparations offered to the Jewish people, which would afford them the opportunity and assurances of full participation in the democratic order of the state; the Palestinian pariah, as Omar observes in a quite rage, is left only with the groundless grounds of their worldless inscription in the suffocating folds of capitalist-imperialism. Writing today from the narrowing streets of Ramallah, Omar's positionality as a pariah stands at a notable distance from both Edward Saïd's reflections on exile and much of the genealogy of exilic politics I have sketched above:

⁵⁸ Omar, *Bleeding forms*, p. 19.

⁵⁹ Omar, *Bleeding forms*, p. 19.

⁶⁰ Omar, *Bleeding forms*, p. 6.

⁶¹ Omar, *Bleeding forms*, p. 14.

To be pariah is not only to be cast out, it is also to be held in, immobilized, crushed by the impossibility of movement. Not wandering, but sinking. Not dislocated, but over-located—so pinned to a place that it begins to rot inside you. You do not leave the world; the world embeds itself in you, until every wall and checkpoint becomes internal, psychic, metabolic.

You can inhabit a place too much—so much that it implodes within you. Not in the clarity of exile, but in the blur of estrangement that comes from overfamiliarity. You know the cracks in the wall, the scent of the soil, the tilt of the sun—and still it feels foreign. Not because it is no longer yours, but because it is so painfully, exhaustingly yours. Because you have had to defend it with every breath, until even the breath feels suspect.

This is not the exile of elegance. This is the exile of overstay. Of being too long in a world that no longer recognizes you, nor one that you are able to truly recognize. A pariah not because you have wandered, but because you have stayed. And in staying, have refused the gift of anonymity, of disappearance, of the world out there.

A conscious, non-nomadic pariah.⁶²

Exilic dwelling is transfigured here from a critical figure of distance and negativity, to a submerged force, smothered in its isolation, made groundless by the encroachments of a ground annihilating ground, and yet persistent in the memory and messianic actuality of a desire for *a life in common on earth*.

Entering the problematic of eschatology, Palestinian exile and negativity could be seen, in light of Omar's critique, as a resistance to what others may see as a politics that only begins in the aftermaths of history's displacements and privations of dwelling—a critical revaluation of exile within yet against the imposed politics of what it means to dwell in the world today.

In a recent gathering called *The conference of butterflies: apropos genocidal peace*, Samera Esmeir read "Before the Future" an excerpt from an upcoming book, which cogently delivers a critique of the teleological orientation of exilic politics under question. Let me quote her from my transcription of this reading:

Before the Future.

Palestine is tenacious.

Its tenacities are many.

Key among them is the refusal, active or a matter of disposition, as suggested by the Arabic word *iba*, to be pulled by the magnet of the future. Or to lean into the future, understood in its modern sense, as a point in the progression of historical time, which humans make. And to which they orient their actions and are expected to be principally disposed. The future that Palestinians refuse it's that which opens upon severing the relations with the land. A suffering accomplished through their colonial international expulsion to scattered, non-discontiguous territories that neither touch nor encounter each other.

In other words, the future that the Palestinians refuse is the one achieved by scattering and displacing land and bodies.

The colonial international aspiration to obliterate Palestine, materializing most brutally since October 2023, in the genocidal war on Gaza serves as punishment for refusing the magnet of the future and daring to persist with a loss that has not yet been destroyed. Or daring to remain in the shadow of the land as Earth. Daring to go fugitive in its tunnels and caves. Feel its scars disappear in its elements. Harvest its olive trees. Riots in its alleys. Decay in its soil, joy in its waters, inhabit its edges.

Circulate its names, elate in untangling its secrets.

Lean in its direction. March and return.

And breach its territorial enclosure.

⁶² Abdaljawad Omar, *The Meaning of Love In Politics*.

The war of obliteration is also the cruel inculcation of the magnet of the future among the Palestinians. Bombardment, massacres, starvation, disease, and a systematic attempt to destroy everything, including historicity itself.

It seeks not only to exterminate and destroy, but also to propel a particular kind of movement, psychic and bodily, into the future and away from the land as earth and the Palestinian socialites intertwined with the land.

The destruction of the land is the means of propelling this movement to the future. It is an injunction delivered by the aircraft and fire of the settler colony in the East.

Lose the loss. Go on. Leave on. Leave. And do not look back.⁶³

To inhabit its edges, to go fugitive in its tunnels, is to refuse a future that includes you in a historical time defined by the necessity of your own dispossession. For the Palestinian resistance exile is than both a consciousness of loss and a communal practice of dwelling on the ground that remains. Responding to Sexton's problematic on the embrace of groundlessness, the Palestinian resistance may reformulate the question as follows: how to embrace the ground that *hasn't been taken*, but which hasn't been recognized, and which we don't identify as *a ground or the ground*, of sovereignty?

If the bulldozer, as Nasser Abourahme observes, "is not simply a device for the clearance of built structures" but, "also an instrument of temporal reordering, a device of negation that seeks the clearance of the very 'consciousness of exile,'" ⁶⁴ the camp is an extra-territorial-extra-temporal zone, that unsettles the colonial erasure of exile—i.e. the consciousness of not-not-dwelling.

Through the camp, the tunnels, and other zones of confinement and fugitivity inside and outside the occupied territories, a contra-spatial dwelling persists. Through the communal memory, ritual, and rebellion kept alive in these spatial practices a contratemporal continuity. As one Zionist spatial planner recounts in frustration:

A "beggar," who also happens to be a refugee, in Gaza City ordered by an Israeli officer to abide by a curfew and go home. Where is your home, the officer asks, "and in perfect innocence and sincerity the man replies, 'My house is in Majdal.'"—the office responds "Majdal is now the Israeli town of Ashkelon. It hasn't existed for over forty years."⁶⁵

It is telling that ever since the 1967 land agreement, the settler state has fixated on the Sinai desert as an ideal zone, set beyond the colonial frontier, for the mass relocation of camp dwellers. For the settler apparatus, the desert is a topology of forced, permanent, relocation.⁶⁶ In this sense, Sinai should not be considered in isolation, but as a symbol for a much more general imperative to remove, erase, and permanently reabsorb the camp dweller into an otherness that no longer plagues the psyche of the Jewish settler. And it is this offer, command, and compulsion, that

⁶³ Esmeir, *Before the future*.

⁶⁴ Abourahme, *The time beneath the concrete*, p. 156.

⁶⁵ As cited in, Abourahme, *The time beneath the concrete*, p. 131.

⁶⁶ Abourahme, *The time beneath the concrete*, p. 138.

Edward Said responds to when offered a garden, a little piece of land to quietly disappear within.

The choice to continue living in the camp of the occupied territories, or in Said's case in a deliberate condition of exile on foreign lands, are both choices to inhabit the messianic vocation. More than an aestheticized politics of the "as if"—to live, that is, as if you weren't under a genocidal occupation or as if exile offered justice—the consciousness of the camp is an immanent force of negation that pivots in a sense between the as not and the as if: elaborating what we could call the as if not. The camp ontologizes, gives materiality, to exilic consciousness; exilic consciousness in turn ontologizes the camp as a living site of otherness, conjured from the past, that lacerates the present and its erasures—a calling for justice, for all those who dwell on earth.

Conclusion

By sketching a genealogy of the exilic I hope to have contributed strategic insights on both the potentials and limitations of a politics that affirms the loss of grounds as tool of negativity for dwelling in a world no longer plagued by the claims of the earth's many sovereign nomi. Yet, the critical limitation of the Abrahamic tradition—which I show is genealogically inherited by afro-pessimism—is in propensity toward an unreflective affirmation of loss, which in turn cultivates a feeling of exceptionalism and at worst a blindness toward the "suffering of other dispossessed human beings—the uprooted, dislocated, and disinherited in search of refuge across the planet." As Michael Krimper continues, while aptly criticizing Blanchot's politics of non-belonging—an exemplary philosopher of exile who was also a Zionist. Authenticity, Krimper holds, can not be fulfilled within the community of exile, because the exigencies of justice upon which this community rests, "must also assume the ethical responsibility of going out towards the other."⁶⁷

Rather than closing these initial notes toward a critical genealogy of exile by opposing the pariah of exile to the non-nomadic pariah of walls, ruins, and emplacements, a discussion should be further cultivated on how these two temporalities, these two relations toward dwelling in Babylon, may intertwine through a multi-temporal coalition of exilic struggles for justice. At stake is more than a question of locating a common standpoint between the struggles of those who stay and those who leave, but also, and perhaps more fundamentally, it a question of uniting the movement for justice of those who dwell on earth and those who have lost their dwellings because they have lost their lives.

⁶⁷ Krimper, *The Authenticity of Exile*.

References

- ABOURAHME, Nasser. *The time beneath the concrete*: Palestine between camp and colony. Durham: Duke University Press, 2025.
- ABDOU, Mohamed. *Islam and anarchism*: relationships and resonances. London: Pluto Press, 2022.
- AGAMBEN, Giorgio. *The time that remains*. Stanford University Press, 2005.
- ANDERSON, William C. The lingering threat of Black Zionism. *Fumnumbulist*, n. 64: No State Solution, Feb. 2026.
- ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. London: Meridian, 1958.
- ARENDT, Hannah. *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- ARMSTRONG, Amaryah. Of flesh and spirit: race, reproduction, and sexual difference in the turn to Paul. *Journal for Cultural and Religious Theory*, v. 16, n. 2, Spring 2017.
- ALBERNAZ, Joseph. *Common measures*: romanticism and the groundlessness of community. Stanford, CA: Stanford University Press, 2024.
- BOYARIN, Daniel. *The no-state solution*: a Jewish manifesto. New Haven: Yale University Press, 2023.
- BREHMER, Noah. The dialectics of exile. *Alienocene*: journal of the first outernational, Stratum 16, 18 Aug. 2025. Available in: <https://alienocene.com/2025/08/18/the-dialectics-of-exile/>.
- ESMEIR, Samera. *Before the future*. The conference of butterflies: apropos genocidal peace. Nov. 2025. [my transcription].
- GLISSANT, Édouard. *The poetics of relation*. Transl. Betsy Wing. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997.
- HODES, Leyvick. Facing the future [Mitn ponem tsu der tsukunft: biografye un shrift]. In: DUBNOV-ERLICH, Sofia (ed.). *Biografye un shrift*. New York: Farlag Undzer Tsayt, 1962.
- JAYNES, Julian. *The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind*. New York: Mariner Books, 2000.
- LÖWITH, Karl. *Meaning in history*. Chicago: University of Chicago Press, 1949.
- KRIMPER, Michael. "The authenticity of exile" between Blanchot and Levinas. *SubStance* #144, v. 46, n. 3, 2017.
- MAGID, Shaul. Judeopessimism: antisemitism, history, and critical race theory. *Harvard Theological Review*, v. 117, n. 2, pp. 368–390, 2024.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Collected works*. London: Lawrence and Wishart, 1975.
- MERKEL, Karen; BLACKMAN, Inge. Neighbors in Babylon. *Jewish Socialist*, n. 34, 1995.
- MOTEN, Fred. Blackness and nothingness (mysticism in the flesh). *The South Atlantic Quarterly*, v. 112, n. 4, pp. 737–820, Fall 2013.
- NEWTON, Huey P. Intercommunalism (1974). *Viewpoint Magazine*, June 2018.

OMAR, Abdaljawad. Bleeding forms: beyond the intifada. *Critical Times*, v. 7, n. 2, pp. 304–317, 2024.

OMAR, Abdaljawad. The meaning of love in politics: a response from a conscious (non-nomadic) pariah. *Dabartis: circulator of autonomous forms*, n. 5, 23 July 2025.

PIFER, Michael. The age of the gharib: strangers in the medieval Mediterranean. In: PIFER, Michael; BABAYAN, Kathryn (eds.). *An Armenian Mediterranean reader*. London: Palgrave, 2018. pp. 140–210.

RAZ-KRAKOTZKIN, Amnon. Exile within sovereignty. In: BEN-DOR BENITE, Zvi; GEROULANOS, Stefanos; JERR, Nicole (eds.). *The scaffolding of sovereignty: global and aesthetic perspectives on the history of a concept*. New York: Columbia University Press, 2017. pp. 393–420.

WEDDERBURN, Robert. *The axe laid to the root*. 1817.

WILDERSON, Frank B. *We're trying to destroy the world: anti-blackness and police violence after Ferguson*. [s.l.]: Ill Will Editions, nov. 2014.

SEXTON, Jared; BARBER, Daniel. On Black negativity: or the affirmation of nothingness. *Society and Space*, 18 Sept. 2017.

SPINOZA, Benedictus de. *Theological-political treatise*. Transl. Michael Silverthorne. Ed. by Jonathan Israel. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

TAUBES, Jacob. *Occidental eschatology*. Transl. David Ratmoko. Stanford, CA: Stanford University Press, 2009.

ZALLOUA, Zahi. Against exceptionalism. *Humanities*, v. 13, n. 2, p. 50, 2024.



DOSSIÊ ESPECIAL

MUDAR DE NOME: HITLERISMOS,
DISSEMINAÇÕES E A SCHULDFRAGE JUDAICA*CHANGING THE NAME: HITLERISMS, DISSEMINATIONS, AND THE JEWISH SCHULDFRAGE**CAMBIAR EL NOMBRE: HITLERISMOS, DISSEMINACIONES Y LA SCHULDFRAGE JUDÍA*Shajara Néehilan Bensusan  

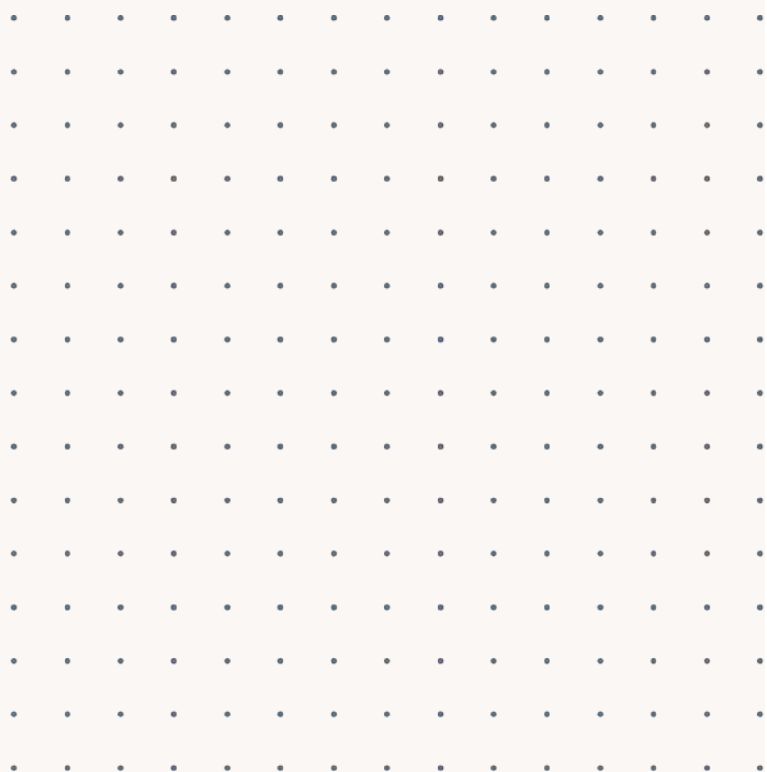
Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil

Submetido em: 31/08/2025

Aceito em: 17/11/2025

Publicado em: 31/01/2026

Como citar: BENSUSAN, Shajara Néehilan. Mudar de nome: hitlerismos, disseminações e a Schuldfrage judaica. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 7, n. 1, p. e61527, jan./jun. 2026.

DOI: [10.53981/destrocos.v7i1.61527](https://doi.org/10.53981/destrocos.v7i1.61527)Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Shajara Néehilan Bensusan faz filosofia e performance e o que há entre elas. Pesquisa e ensina no Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília. Entre seus últimos livros: *Indexicalism* (Edinburgh University Press, 2021), *Memory Assemblages* (Bloomsbury, 2024), *História Sul-Americana da Imortalidade* (Cultura e Barbárie, 2024).

Resumo

Em torno à minha mudança de nome associada ao massacre de Gaza, escrevo sobre algumas formas de apego ao solo e ao sangue, que Levinas entendeu como uma caracterização de um pensamento hitlerista, e sobre as árvores que empregam sua seiva para disseminar raízes em emaranhados que se expandem para além de fronteiras. Assim escrevo sobre um judaísmo possível que seria a própria Schuldfrage, a própria pergunta acerca da responsabilidade pelo massacre, em um interminável arrependimento. Ao invés de uma perspectiva nacional ou internacional surge então uma perspectiva disseminacional.

Palavras-chave

Antissionismo; Schuldfrage; hitlerismos; disseminação; Gaza.

Abstract

Around my name change associated with the Gaza massacre, I write about certain forms of attachment to soil and to blood, which Levinas once understood as a characterization of Hitlerian thought, and about the trees that employ their sap to spread roots in entanglements that expand beyond any kind of border. Thus, I write about a possible Judaism that would itself be the Schuldfrage, the very question concerning the responsibility for the massacre, in an unending repentance. Instead of a national or international perspective, what emerges is a disseminational perspective.

Keywords

Anti-zionism; Schuldfrage; hitlerisms; dissemination; Gaza.

Resumen

En torno a mi cambio de nombre asociado a la masacre de Gaza, escribo sobre algunas formas de apego al suelo y a la sangre, que Levinas entendió como una caracterización de un pensamiento hitlerista, y sobre los árboles que emplean su savia para diseminar raíces en marañas que se expanden más allá de cualquier frontera. Así escribo sobre un judaísmo posible que sería la propia Schuldfrage, la propia pregunta acerca de la responsabilidad sobre la masacre, en un arrepentimiento interminable. En lugar de una perspectiva nacional o internacional, aparece entonces una perspectiva disseminacional.

Palabras clave

Antisionismo; Schuldfrage; hitlerismos; disseminación; Gaza.

*Seja chuva, se você não é chuva,
meu amor, seja árvore,
densa e abundante, seja árvore.
Se você não for árvore, meu amor,
então seja pedra, meu amor,
intensa e úmida.
E se você não é pedra,
meu amor, então seja lua no sonho
de gente amada, seja lua.
Isto é o que disse uma mulher
ao seu filho no seu funeral.
Marhmour Darwich*

Arvolés yoran por luvyas i muntanyas por ayres. Meu nome é árvore, foi assim desde o início. Ilan = Hilan = Arvol. Há quase um ano, enquanto escutava Samah Jabr, a psiquiatra palestina que trabalha em Ramallah, surgiu o ímpeto, na forma de uma compulsão, de mudar de nome. Jabr falava do trauma palestino e de como ele beirava o intradutível. O incomensurável. E eu procurando comensurabilidades: não poderia mais seguir me chamando (H)ilan como me chamaram desde os primeiros dias, não na língua sefaradi das minhas avós e tias e tias-avós, mas por uma escolha associada aos novos judeus que desmontaram Jaffo, massacraram Tantura e ocupavam Al-Kuds. A aldeia de Al Shajarat se tornou Sde Ilan. Meu nome também é *Shajara*, mas é dito na língua (re-)inventada para encobrir a Palestina. A língua foi parte de um enterro; percebi que era preciso que meu nome revirasse a terra com uma força espectral, invertendo a ordem da sedimentação e expondo uma anábase da língua soterrada. Era preciso que fosse traduzido, transposto, translinguado, que ele mudasse de lado, que ele saísse de Sde Ilan e fosse para Al Shajarat e, assim, de Ashkelon para Gaza. Traduz-se muita coisa, mas os custos dessa passagem são custos que às vezes se cobrem com as vísceras.

Cresci ouvindo canções que vieram dos judeus sefaradi que saíram da península ibérica e fizeram uma diáspora incorporando vozes e nomes em suas músicas: *Arvolés yoran por luvyas i muntanyas por ayres [...] torno i digo ke va ser de mí, en tierras ajenas yo me voy morir.* Eram músicas de exilados, que conjuravam e exorcizavam uma nostalgia com muitas intensidades por uma terra que nunca sequer tinham visitado. As montanhas que choram por ares estão densas de quem espera algum ar novo, dos que sobem a montanha todos os dias em busca de alguma coisa pela qual valha a pena esperar; *Jabalya*, o campo de refugiados exposto ao céu aberto e cercado pelas fronteiras armadas que formam a faixa de Gaza, tinha mais 100.000 exilados, antes de começar a mais recente chuva de bombas. O céu das bombas é o céu em que ressoam os gritos. São esses que cantavam essas músicas e seus descendentes que jogam a chuva de bombas em *Jabalya*, em Gaza, em toda a terra repleta de gente exilada. São eles que estão do outro lado da fronteira, de todos os outros lados da fronteira, garantindo que a faixa de Gaza siga sendo um campo de concentração e uma presa fácil de bombardeios vindos do céu aberto (aberto para eles). Não sei completamente o que eles entendem dessas canções. Eu entendia incompletamente a língua em que elas falavam; pensava que

os seus silêncios eram os que poderiam me abrigar. Depois descobri que toda língua entendo incompletamente, e todo abrigo não me protege especialmente, já que na casa da minha origem não mora ninguém e os exilados são exilados mesmo se quem os exila vem de uma suposta raça que tenha sido exilada. As canções não me empurraram para um amor à raça, mas para um sentido da condição que o amor à raça (alheia) impinge aos palestinos como impôs aos judeus.

Há quase um ano, enquanto escutava Samah Jabr,¹ a psiquiatra que trabalha em Ramallah, comecei a traduzir meu nome; aparecem *Shajara* e *Shajarat Albahlut* – árvore e carvalho. Em português, minha língua natal, ainda que entremeada por palavras e silêncios da língua sefardi, a árvore e o carvalho. Encontro o longo indecível da tradução; também em hebraico (re-)inventado a árvore é feminina, não como em espanhol, o espanhol dos que puderam ficar na Península Ibérica, *el arbol* ou no daqueles que foram exilados *un arbol*. Uma árvore que começa no feminino a partir de uma língua em extinção em que era masculina: reitero o feminino, Shajara Néehilan. Essa transformação de gênero, incompleta mas convicta e irresoluta mas decidida, não me retira do trânsito; do trânsito que é também um exílio – exilada de um polo ou de outro, finco pé, deito raízes no exílio, com os exilados. O exílio que atravessa as raças e, assim, os gêneros, as gerações, as etnias, os entroncamentos, as espécies. Traduzir um nome é uma jornada longa sem garantia de chegada. E me deixa também entre os indecíveis, entre os indecíveis do exílio. Anne Fausto-Sterling, sexóloga estadunidense, trata de um continuum que diz respeito a um exílio da diferença sexual, aquele das pessoas intersexo – pseudo-hermafroditas femininas, pseudo-hermafroditas masculinas e hermafroditas verdadeiras – e que, em geral, recebem adequação clínica nos primeiros meses de vida. Uma adequação que é uma decisão no meio do indecível, como uma árvore plantada no exílio, um golpe de dados cercado de acaso. Jihad Abudaia, pediatra e urologista canadense-palestino, sugeriu que a consanguinidade devido a casamentos entre familiares é responsável pela prevalência de nascimentos de pseudo-hermafroditas em regiões como Jabalya onde estes são endêmicos. Em Gaza, as condições de pseudo-hermafroditas frequentemente passam despercebidas por anos após o nascimento, pela carência de hospitais e atenção médica. Este exílio, um trânsito incompleto, é um suplemento e um subproduto de um massacre. Um massacre que é movido por um projeto de obliteração. “Seja árvore”.

Penso na árvore que me nomeia, penso na vida subterrânea de suas raízes. As músicas sefardi da minha infância foram mudando de significação, uma alteração nas minhas raízes que teve lugar no longo dia de outubro de 2023, que começou talvez em 1967, porém mais provavelmente em 1948 e certamente começou a amanhecer em 1917, quando o projeto sionista recebeu a chancela de um grande poder colonial. Não são decisões diplomáticas que determinam as catástrofes que a longa *Nakhba* gerou: foram milícias que expropriaram as casas, e terras e pomares palestinos; foi o exército formado por essas milícias que segue expropriando – e assassinando – em Gaza. As canções se tornaram canções de triunfo, uma vez que o judaísmo mundial se tornou majoritariamente parte do braço

¹ Samah Jabr falava depois da exibição de *Por trás dos fronts: resistências e resiliências na Palestina*, um filme que acompanha Jabr em seu ofício de psiquiatra e chefe de unidade de saúde mental de Ramallah na estrada que liga a cidade a Al Kuds. Ver também Jabr, *Sumud em tempos de genocídio*.

geopolítico da empreitada sionista. Desde meados do século passado, as duas palavras *Shoah* e *Israel* – não *Hurban* e “terra prometida” – se conjugam juntas, como se não houvesse um espaço entre elas onde cabe a longa *Nakhba* que tornou Al Shajarat em Sde Ilan. *Shoah* é o nome em hebraico da catástrofe simbolizada pelos laggers, como Auschwitz – um nome em uma língua parcamente falada pelas vítimas que em grande medida falavam iídiche e chamariam o extermínio de *Hurban*. A terra prometida, por sua vez, foi substituída pela terra invadida, conquistada e chancelada – em grande parte na ordem inversa, primeiro chancelada pelos poderes imperiais e depois conquistada em campanhas de duvidosa dignidade. Não é mais uma terra que é prometida porque numa terra assim não se derrama o sangue dos outros. *Am Yisrael Chai*, um refrão que eu ouvia na infância como a testemunha da sobrevivência de um povo depois de um genocídio planejado, se tornou um refrão de guerra, um refrão cúmplice e instigador de um genocídio planejado. *Am Yisrael Chai* – o povo de Israel vive – não mais fala da vida do sobrevivente, mas da exigência de um lugar ao sol. Porém já há na vida que sobrevive uma coleção de sementes, e já havia entre os judeus, a ideia de um ‘povo escolhido’. Na minha infância, meus pais conseguiram fazer para mim uma distinção sutil entre um ‘povo escolhido’ e uma ‘raça superior’. A sutileza desmoronou.

O Estado constituído de Israel transformou um exílio em opcional e outro em forçado, em produto de sua força, em produto inevitável de sua força. Se o exílio pode ter terminado com um poder instituído, ele se torna apenas uma falta de Estado, apenas uma falta de exército, apenas uma falta de forças impositivas. O exílio passado desbota; ele não é a ferida de uma saudade indefinida, é a vulnerabilidade, por fim superada, de uma anarquia definida, de não ter um estado e um exército falando em seu nome – ou antes falando como se fosse em seu nome, como se seu nome mesmo falasse. O exílio judeu se tornou apenas uma fraqueza, uma insuficiência, uma incompletude remediável – um estado corrigível de anarquia. O Estado que suprimiria o exílio apenas promove a cada dia o inferno de quem não pode mais ser o errante, o inferno de quem está em sua terra ou está longe dela, como um estrangeiro documentado. E o inferno de Gaza e o inferno de quem sente Gaza como sua mão direita. Já nem a história dos judeus massacrados pode se erguer diante do massacre feito por judeus em nome de si mesmos. Nem a *Hurban* está a salvo da *Nakhba*; nenhum pogrom está a salvo da perseguição de palestinos em nome de nada mais do que um lugar ao sol. Como contar então a história de um massacre que ensinou às suas vítimas a serem algozes? É a história mesma que parece ser impossível depois de Gaza; não há mais história a ser contada. A não ser a história da carne ferida. Como se pode contar Gaza à altura de Gaza? Todos os nomes parecem palavras de um mundo que não foi fiel ao suplício dos seus desesperados. Todos os nomes, e sobretudo o meu.

Não pode ser Hilan que testemunha um massacre que, outra vez, aniquila as testemunhas. Eu testemunho a ferocidade que surgiu dos descendentes das testemunhas. E aniquilam-se muitas testemunhas. Como Fatma Hassouna, fotógrafa de bairros vazios, de escombros, de valas comuns, de assassinatos diários por meses e meses. A testemunha é aquela que já não pode fazer outra coisa senão se tornar um arquivo. Ela testemunha porque há outros, outros nomes por vir. *Arvolés yoran por luvyas* passou a falar de um exílio terminado, de um exílio transformado em (re-)conquista. A mesma (re-)conquista que começou o longo

exílio dos sefaradi da Península Ibérica e que foi consumado com a tomada de Granada em 1492. Na (re-)conquista da terra moura em curso, a história se repete em pedaços de espelho, em espectros: cada massacre remonta à data de 1492. Israel, tornado em poder constituído, reverbera desde o outro lado as calamidades que os judeus exilados experimentaram. Não há mais história que possa ser contada de lado algum; a história da carne ferida é polimorfa, é vertiginosa e é espectral. Não é apenas que qualquer testemunha que sobreviva terá que sobreviver à margem de estar à altura do que testemunha, mas apenas quem recebe as bombas de Gaza pode testemunhar por Auschwitz.

Sobraram as histórias, proliferadas, disseminadas e que encontram ouvidos imperfeitos. As histórias formam uma botânica, uma germinação das sementes, árvores. *Arvolés yoran por luvias. "Seja árvore"*.

Emanuele Coccia insiste que são as plantas que criam o espaço em que tudo o que vive respira.² E em uma árvore, ele relata, as raízes, que surgiram depois que muitas plantas já ocupavam o chão do planeta, não são fundamentos como o começo de tudo; elas são fincadas, crescem, vão subterraneamente para áreas mais e mais propícias, onde encontram outras solidariedades, outros pedaços de ambiente que as fazem enraizar. Seja uma árvore – mesmo apostando em onde está, a árvore se reposiciona desde suas folhas até seus braços subterrâneos. As raízes se entrelaçam antes de receberem a confiança de qualquer tronco. Uma árvore no exílio: minhas raízes no ghetto, em Jabalya, em Deir Al Balah, porque fincadas em Granada, na Cracóvia, na ilha de Hispaniola aniquilada.

O tempo sendo irreversível, as marcas na terra serão testemunhas dos atos genocidas que constituíram o projeto de uma nação; na terra, nas paisagens, e nos silêncios e nos nomes. E nas árvores, até nas caídas, em que se pode ver a mais alta das copas como uma pedra no chão. Eu, Shajara, não consigo escutar senão a voz palestina; minha raiz judaica emaranhada nos bombardeados, nos expulsos, nos que tiveram sua cabeça deformada, nos que tiveram suas casas roubadas, nas crianças sem pés, sem mãos, carne ferida bombardeada em uma cena de subjugação. Birkenau. Pelourinho. O abandono e, mais que isso, o lugar onde se exerce o poder de todo poder constituído. É este o exílio que eu escuto; todos os dias, chorando por chuva. Em Israel, a maioria dos cidadãos judeus – apenas eles são cidadãos – não escuta nada disso, escuta sua própria força, sua força de persistir por persistir, sua força de passar por cima de seus vizinhos mais próximos. Seu poder que garante que *am yisrael chai*. Escutam sua presença, pesada e maciça – e seu judaísmo é o sionismo da conquista brutal e manutenção feroz de um povo orientado por seu sangue e por seu solo. Poderíamos dizer mesmo que se trata de um judaísmo hitlerista, usando o termo 'hitlerista' do modo como Emmanuel Levinas o cunhou em seu texto "Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme", de 1934.³ Levinas entende que o hitlerismo é a prioridade incontestável do sangue e do solo sobre o remorso, a hesitação, a turbulência de direção e a reversibilidade. Uma vez que o solo e o sangue têm uma prioridade sobre qualquer outro gesto, o judaísmo passa a girar em torno da terra de Sion e do sangue dos que a têm como herança. O povo passa a valer mais do que o fervor e o solo, manchado de sangue, passa a atuar como referente último de todo pensamento judaico. Levinas, ele

² Coccia, *A vida das plantas*.

³ Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*.

mesmo, escreveu que uma terra santa deixa de sê-lo quando requer sangue – e se torna o objeto de uma luta por um lugar ao sol. Porém, ele mesmo esteve às voltas com o judaísmo sionista de seu tempo, caracterizado por sua ferocidade orientada aos palestinos – associada a seu cumpadrio com a Europa, que tinha sido algoz. Ele ficou quase como aprisionado em seu sangue. O hitlerismo, no entanto, não acabou quando Auschwitz foi desmantelado.

O caráter forjado por séculos de perseguição se tornou a pedra de toque de uma desculpa pela violação de todos os direitos humanos, naturais, internacionais ou tradicionais. E assim é que o sionismo se tornou um suplemento (hitlerista) à história do judaísmo, um suplemento que muda seu passado e seu futuro. Sim, a história do judaísmo fica parecendo um preâmbulo ao massacre – e mesmo a história de uma sobrevivente de Auschwitz que cantava *arvolés yoran por luvyas* à minha volta quando eu começava a procurar entender o que queriam que eu fosse não pode ser ouvida da mesma maneira. Nem a voz dela, masacrada, ferida, atormentada. Mas é a voz dela que eu escuto. E nela há augúrios, lamentos, exortações em muitas direções. Se havia, sim, antes do sionismo presságios de um exército do povo escolhido atirando em famintos à busca de um pedaço de pão, os presságios são pesadelos com os quais podemos tomar cuidado, e não destinos que esperam a oportunidade de se cumprirem. Eu, Shajara, vejo o futuro que foi escolhido, que foi esculpido e se tornou esse passado brutal que o judaísmo agora tem que assumir como seu. Vejo os caminhos percorridos marcados por um implacável decalque racial da convivência por toda parte. Tento ver do alto de outra árvore.

Seria preciso adentrar no arquivo desse passado sem hitlerismo, à luz de uma *Schuldfrage*.⁴ Algum dia os judeus do mundo levarão a cabo o trabalho de autorresponsabilização que a geração dos anos 1950 na Alemanha Ocidental terminou por deixar de lado? Há uma maneira de exorcizar a marca de uma atrocidade movida pelo hitlerismo sem esconder a história, ou seja, sem contar a história (que ficou impossível depois de Gaza)?

O hitlerismo teve o poder de proliferar entre os ímpetos de suas vítimas.

Entendo que o tempo carrega uma irreversibilidade, mesmo que ele mesmo não crie sequências senão as de algozes. E os nomes nunca são apenas seus significados arbitrários nem são seus significantes apenas o que há de arbitrário neles – meu nome embrenhou nas minhas entranhas e, ainda assim, carrega pedras com ele, e fantasmas. Com meu nome de árvore que se ramifica formando um novelo, escuto as músicas sefaradi e escuto as músicas da minha infância sionista. As melodias que me assombram falam da reconquista de Jerusalém, de um muro ao lado de uma cúpula dourada no centro de Al Kuds, cidade palestina, como sendo uma volta à casa depois do suplício. Minhas raízes estão reposicionadas, minhas raízes, emaranhadas nas dos refugiados de agora. Mas, o tempo sendo irreversível, meu passado se confunde com Hilan e com ele uma vertigem. Mas também foi Hilan que me levou até aqui, até este galho de onde vejo o abismo do meu passado e vejo a vertigem. Foi como Hilan que cheguei a Shajara. Trata-se de uma ruptura no meio de um prosseguimento; era preciso entortar o tronco, como uma árvore do Cerrado, tomar um outro rumo, preparado desde há muito tempo e que agora faz a curva e

⁴ Ver Jaspers, *Die Schuldfrage*.

se entorta. E é por isso que a mulher da epígrafe falou: seja lua, pedra, árvore, chuva ao seu filho no seu funeral. Há um exílio que é preciso. Talvez seja esse o judaísmo que se separa do hitlerismo.

Entortando meu nome, começo a renomear aquilo que me cerca; eu que nasci no meio das árvores tortas no meio de um continente que foi feito Gaza, um continente com mais de quinhentos anos de massacres desprezados pelos relatos oficiais. Um continente cuja única história é a de uma limpeza étnica. Depois de Gaza, mas talvez já depois da catástrofe do encontro, do Pachakutí de Abya Yala, a história não é mais possível, a não ser como um relato interminável de fantasmas. A terra onde eu nasci é um espectro de Gaza, e em Gaza ela ressoa. É daqui que entorto minhas raízes. Esse cone sul, com o nome soterrado, é o que eu chamo de *Chungara*, o nome de Domitila Chungara, minera e militante, que pede a palavra no condicional.⁵ Em uma carta a Franz Rosenzweig, Gershon Scholem escreve que o poder da linguagem se encapsula em nomes e, ao invocá-los, não podemos conter a força dos espectros que ficam nela.⁶ Ele pensava que a linguagem ressuscitada pelos sionistas era a linguagem da violência de conquistas e massacres dos tempos bíblicos e trazia nela as marcas dessas violências narradas. Quando invocamos os nomes antigos dia após dia, não podemos conter suas forças; e logo em outubro de 2023 o poderoso sionista, investido com o hábito do Estado, fala da guerra a Gaza como a destruição dos Amalequitas. O abismo da língua, diz Scholem, vai ser deixado de herança para uma geração que não conhecerá outra língua, que terá seu pensamento selado em um destino que não terminamos de aprender. Há que se cuidar dos sons que pronunciamos e de como nos referimos ao que encontramos.⁷ É isso que penso quando me renomeio a mim. O hebraico de Hilan é a língua de uma reconquista, o palestino de Shajara é a língua do país conquistado – e como no poema ‘Possibilidades’ de Wislawa Szymborska (que viveu no longo pós-guerra da Cracóvia), prefiro os países conquistados aos conquistadores. Uma língua não é apenas o que ela pode falar; é o que ela pode calar, o que ela pode insinuar, o que ela pode adiar e o que ela pode deixar em branco. É feita de silêncios. E os silêncios são propícios aos lamentos que não encontram palavras. Meu nome de árvore em língua palestina é um lamento. E um silêncio.

Abandonar um nome é por vezes uma urgência, uma urgência que se repara ao longe, ainda que de muito perto. Encontro no meu próprio nome duplo a insinuação de uma renomeação no curso da vida; ao primeiro nome Hilan me foi dado um outro, um segundo, um seguinte, ‘Nissior’, mistura do nome sefaradi de dois avós. O segundo nome, dizia a tradição também judaica que informou meu nome completo, é aquele que está esperando para substituir o primeiro quando quem porta o nome quase perder a vida. O nome em espera era um nome inventado, como se meu nome ‘Hilan Nissior’ contasse que haverá o dia em que o sionismo terá que ser substituído por um amálgama de antepassados. Nissior, o nome seguinte, inventado como toda palavra, como todo som, mas procurando evocar uma

⁵ Chungara, *Si me dejan hablar*.

⁶ Scholem, *On Our Language*.

⁷ Há uma trama de ressonâncias nas palavras de uma língua, uma trama espectral que Scholem foi capaz de entender ao notar que trazendo os arquivos da violência bíblica para hoje, as crueldades seriam trazidas à tona e, ao mesmo tempo, teriam a capacidade de legitimar a força do estado balizado na ideia de uma história de ancestralidade territorial. Palavras carregam narrativas nem sempre fáceis de imunizar. Sobre como espectros são assemblagens de arquivos quase nunca controláveis mas que assombram e são conjurados ver Bensusan, *Memory Assemblages*.

fusão, uma junção. "Hilan", *aleph, iod, lamed, nun-sophit*, é ela mesma uma palavra aramaica, incorporada no hebraico a partir de passagens do livro de Daniel. As *ilanot, ashjār*, da Palestina são renomeadas a partir de uma profecia sobre um reino vindouro. É uma palavra aramaica, de uma língua irmã do árabe e do hebraico. É como se Hilan já começasse no meio do caminho, mas um meio do caminho enviesado por uma profecia e uma reconquista, talvez uma reconquista da profecia. Depois de 'Hilan', 'Nissior': minha filha Devrim então sugere – por que não mudar também 'Nissior' para 'Não-senhor'? Fico Não-senhor Shajara Néehilan...

Os ipês à minha volta estão a florir. Os de cor rosa, depois os brancos, depois os amarelos. 'Hilan', quando eu era criança, me parecia um nome de criança. E ser uma criança era uma estação. Onde quero chegar é em uma metamorfose. As raízes se movimentam. Ficam os vestígios de Hilan em Shajara; uma tradução é também uma dissonância. Mais que uma dissonância, uma disseminação, um revoar de sementes como as dos ipês. As estações se repetem – a das vítimas e a dos algozes – para trazer um diferente. Onde quero chegar é que, com as raízes se movimentando, o mundo das árvores é também aquele da infiltração. Deixo meu nome traduzir meu primeiro nome. Traduzir é infiltrar; ou melhor se deixar infiltrar. Haverá um pós-sionismo não-hitlerista? A *Schuldfrage* que teria que se seguir ao genocídio de Gaza – e não importa tanto o quanto desse genocídio será por fim levado a cabo – seria ela também uma pergunta de um povo, de uma descendência, de uma estirpe, de uma raça, superior ou escolhida? Afinal não é o sangue alemão que faz a brutalidade, ele já a fazia na Namíbia porém ao lado do sangue francês, inglês e belga, todos na mesma ferocidade na África. Também não é o sangue judeu que assassina em Gaza – isso seria um diagnóstico também hitlerista do genocídio. Não pode ser sobre raças, nem sequer quando elas são superiores ou escolhidas – e toda história que atravessa gerações é uma história de estirpes, de entroncamentos, de descendências, uma história. E é impossível. A raça da vítima é o prelúdio da raça do algoz. Meu nome é sempre um nome situado; é um nome proliferado, multiplicado como os espectros que ressoam nele; e assim um nome traduzível (e intraduzível). E se tornou um nome sitiado. Traduzir à beira do intraduzível é um primeiro movimento de uma disseminação, de uma recusa à separabilidade, à determinidade – um prelúdio a uma recusa a ver o mundo como feito de átomos cada vez mais prontos que podem receber nomes de uma vez por todas e um prelúdio a uma recusa a ver o mundo como feito de átomos raciais.

Um nome, mudar de nome – mudar de nome próprio. Meu próprio nome chega ao que encontro na minha unicidade. Levinas, em um texto que precede uma coleção de outros acerca dos nomes próprios que o fizeram pensar, sugere que o nome das pessoas resiste à dissolução dos sentidos das palavras, e por isso nos ajuda a pensar. Ele entende esse pensar diante de um outro, um eu na efeméride de um outro; de um outro que não apenas emite um dito, mas diz. E é este eu próprio que é interrompido por outros próprios, por outros nomes, por outros dizeres. Trata-se de um despertar, ele escreve:

éveil du Moi par Autrui, de moi par l'Étranger, de moi par l'apatride, c'est-à-dire par le prochain qui n'est que prochain. Éveil qui n'est ni réflexion sur soi, ni universalisation; éveil qui signifie une responsabilité pour autrui, pour autrui à nourrir et à vêtir, ma substitution à autrui, mon expiation pour la souffrance et, sans doute, pour la faute d'autrui. Expiation à moi impartie

sans dérobage possible et par laquelle s'exacerbe irremplaçable, au lieu de s'aliéner, mon unicité de moi.⁸

O próprio deixa de ser próprio, mas atinge uma unicidade pelos outros, exteriores, que ele encontra. Shajara não deixa de ser Hilan – é árvore, mas não é apenas árvore. E, sendo árvore, é que se torna Shajara. Um nome próprio é próprio nem sempre sendo próprio: ele descreve mesmo que denotando – talvez até se descreva. No poema da epígrafe, Darwich também fala a um assassino: Se você tivesse contemplado o rosto da vítima e pensado através dela, você teria se lembrado de sua mãe na câmara de gás, e teria se livrado da razão para o rifle – e teria mudado de ideia: não é assim que se encontra a sua identidade.⁹

Homi Bhabha cita também Darwich que escreve: para devem voar os pássaros depois do último céu? Bhabha cita este verso na abertura de seu texto em torno do título, "DissemiNation" – uma nação que não é nação e nem é raça senão no sentido da raça de quem é racializado, uma reunião, uma junção, "[g]atherings of exiles and emigrés and refugees, gathering on the edge of 'foreign' cultures", ele escreve. São "gathering at the frontiers; gatherings in the ghettos or cafes of city centres; gathering in the half-life, half-light of foreign tongues, or in the uncanny fluency of another's language", ele prossegue.¹⁰ A ideia de uma *dissemiNation* alude à insistência de Jacques Derrida em desconstruir o unívoco – o sentido atômico supostamente plenamente presente – não por meio do polissêmico, mas do sentido que se multiplica, que floresce a partir de uma semente que já nasce dupla, do sentido que se abre no espaçamento de um texto de qualquer tipo, feito de intervalos entre as palavras, entre as frases, entre as letras, marcas e margens que invocam o que em algum momento de sua leitura sempre futura o rodeia; a semente já nasce em proliferação, em disseminação.¹¹ Fred Moten, em um recente encontro sobre antissionismo entende que o colonialismo impinge um atomismo de nações ao mesmo tempo que o torna impossível; em uma apresentação chamada "Violence and physics (notes on genocide IV)",¹² Moten explora a impossibilidade de um movimento de liberação nacional com base na separabilidade de uma nação. A insistência em sobreviver dos palestinos, como a de judeus na Europa em meio à brutalidade racial branca, uma insistência que é feita de resistência a um projeto de nação – e de raça, de sangue, de solo – moldado na experiência de colonização – é outra coisa. Sobrevivência não é, enfatiza Moten, o mesmo que a afirmação de uma nação individual, separável, destacável. A resistência não é racial, é anti-racial, é contra-racial, e de muitas maneiras contra-colonial. Moten destaca que a

⁸ Levinas, *Noms Propres*, p. 13. Uma tradução: "despertar do Eu através do Outro, de mim mesmo através do estrangeiro, de mim mesmo através de um apátrida – isto é, através do próximo que é apenas próximo. Um despertar que não é autorreflexão nem universalização; um despertar que significa uma responsabilidade para com o outro, para alimentar e vestir o outro, minha substituição pelo outro, minha expiação pelo sofrimento e, sem dúvida, pela erro do outro. Uma expiação que me é atribuída sem qualquer possibilidade de escape, e através da qual fica exacerbada, e não alienada, a minha singularidade insubstituível."

⁹ Este poema de Mahmoud Darwish foi traduzido para o inglês por Marjolijn de Jager com o nome de *Under Siege*. Ver Darwish, *Under Siege*.

¹⁰ Bhabha, *The Location of Culture*, p. 176. Uma tradução: "Reuniões de exilados, emigrados e refugiados, reunindo-se na beira de culturas 'estrangeiras', "reuniões nas fronteiras; reuniões nos quetos ou nos cafés dos centros das cidades; reuniões na meia-vida, na meia-luz de línguas estrangeiras, ou na estranha fluência da língua do outro."

¹¹ Ver Derrida, *Geschlecht III: Sexe, race, nation, humanité* e Derrida, *La dissémination*.

¹² *The Anti-Zionist Idea: History, Theory, and Politics* teve lugar na Universidade de Toronto em novembro de 2024. Dele participaram, além de Moten, Nasser Abourahme, Daniel Boyarin, Samera Esmeir, Darryl Li, Heidi Matthews e Liron Mor.

resistência é sentida não a partir de um conflito racial, mas de um desconforto com a racialidade ela mesma. Ao invés de um atomismo racial, uma espécie de *dissemiNation*, um encontro de exilados, como minhas raízes, eu dizia, encontram as da resistência de Jabalya, de Granada, de Uagadugu, de Laghouat. Penso, no espaço que se abre em uma tradução, nessa nação de disseminações, quero pensar como se minhas raízes não fossem minhas nem nossas – a partir de um entrelaçamento.

A unicidade de uma história é mesmo impossível – ela talvez tenha nela muitos espinhos hitleristas. Aimé Césaire, em seu discurso sobre o colonialismo, invoca essa continuidade *avant-la-lettre* que Levinas diagnostica: o hitlerismo, a luta do sangue pelo solo, foi prefigurado na experiência da colonização, no Congo, nas Ilhas Canárias, na Austrália. A história é uma defesa ou uma incriminação.¹³ Maurice Blanchot, em *La folie du jour*, trata dos olhos do narrador, imersos em vidro, e das autoridades médicas e policiais que querem uma narração, que requerem uma história acerca dos fragmentos de vidro nos olhos.¹⁴ O narrador não tem uma história para contar. É como se a visibilidade que o vidro permite, imerso nos olhos do narrador, fizesse com que ele visse em excesso, visse mais do que uma história permite. Há um excesso de visibilidade em Gaza que torna impossível a história: a história de uma nação ou de uma raça se mostra como criminosa. Quem narra, narra histórias que não formam uma unidade completa, que não exorcizam o caráter fragmentário. Na ideia de *dissemiNation* (digamos, *dissemiNação*) há uma recusa tanto à posteridade indefinida de uma nação quanto a uma origem determinável de uma identidade. A manutenção de uma posteridade estável para a nação promove as ações de autodefesa do Estado. Samera Eismer descreve um antissionismo que tem como alvo o Estado mesmo como o de Israel: o estado que se perpetua em nome de uma nação.¹⁵ É esse o propósito das instituições nacionais que o sionismo procura manter vivas a qualquer preço; nenhum desses procedimentos de manutenção da coesão (língua, história, cidadania, monopólio da violência pelas forças armadas, equipamentos públicos) se encontra nos territórios ocupados.¹⁶ Aparte do esforço violento de manter uma estabilidade na nação, não há uma *arkhé* – um fundamento ou um comando mas não uma raiz – a partir da qual se conta uma história; desprovido de átomos raciais, não há por onde desencadear a narração e os relatos se tornam testemunhos de uma violência sem alpha nem ômega – um testemunho de Gaza, da Nakhba que se segue desde antes de 1948. Uma *arkhé* é o que faz com que se fale do direito de defesa dos estados, de ameaças existenciais a eles e às suas nações. Uma *arkhé* é anátema da transformação, da infiltração, da disseminação, da multidão. De fora de uma posição hitlerista, decerto, não há senão símbolos nacionais que se combatem. Seja uma árvore: não pare de entrelaçar raízes porque a linha da fronteira foi cruzada.

Não se para mesmo quando a linha da fronteira é cruzada; são do trajeto da raiz minhas nações, minhas disseminações. Em vez de qualquer internacionalismo, um disseminacionalismo... Daniel Boyarin, em seu *No State Solution*, propõe que o

¹³ Césaire, *Discours sur le colonialisme*.

¹⁴ Blanchot, *La folie du jour*.

¹⁵ Em sua apresentação em *The Anti-Zionist Idea: History, Theory, and Politics*, intitulada “Anti-Zionism as Struggle”.

¹⁶ Eismer ela mesma explora os limites do internacional, articulado em torno da ideia de nações, em seu livro em preparação *The Struggle that Remains: Between the World and the International*.

povo judeu se assuma como uma povo diaspórico; o exílio mesmo deveria ser sua casa. Haveria uma casa, ele insiste, e logo no começo escreve que seus dois

most ardent political commitments—to full justice for Palestinians and to a vibrant, creative Jewish national culture—seem directly to contradict each other. It would seem as if the only way to fulfill the latter dream is to support the existence of the State of Israel, but clearly, the existence of the State of Israel makes the first dream impossible to fulfill. [...] The nation-state is well on the way to being a racist, fascist state. Given the choice between justice and “my culture,” “my nation,” I have no choice but to choose justice, but the loss would be unsupportable.¹⁷

Boyarin aposta em uma *nação* sem Estado – e não apenas na abolição do Estado, na intensificação da diáspora, na proliferação do exílio, na disseminação. Para ele, já um judaísmo que sobra na forma de uma espécie de nacionalidade, de distinção, de herança a ser preservada no sentido de conservada, de mantida entre os seus; em suma, de um judaísmo que sobra enquanto *Geschlecht*.¹⁸ Boyarin assume essa posição como consequência de um antissionismo que é moldado a partir de um arrependimento – de uma *Schuldfrage*, alguém poderia dizer; “[w]hen I heard Yitzhaq Rabin say that the breaking of the arms and legs of children throwing stones was necessary to preserve the state”, ele escreve, “I repented of my erstwhile Zionism completely”.¹⁹ A questão da *Schuldfrage* é que ela não para em parte alguma que não seja arbitrária, ela não chega a termo, a culpa é um caminho sem volta, é uma viagem abraâmica, e não uma viagem como a de Odisseu, com um ponto de chegada que é o ponto de partida. A *Schuldfrage* alemã terminou no Estado da *Bundesrepublik* e depois no Estado alemão unificado. Mas a força que conduz a *Schuld* não tem razões para parar em uma nação diaspórica. É essa força centrípeta que conduz à disseminação, que conduz a uma dissolução, a uma figura da inseparabilidade que é o entrelaçamento de raízes, o imbricamento. Disseminacionalismos...

Há um sentido, para mim, de que tudo muda com Gaza. Ainda que a Nakhsa tenha bem mais de 75 anos, quase ininterrupta, foi o genocídio explícito, planejado e declarado que me faz mudar de nome. Depois de Gaza, não há mais história, já que fica claro que o projeto ocidental, guiado pela máxima *exterminem todos os*

¹⁷ Boyarin, *No State Solution*, p. viii. Uma tradução: “compromissos políticos mais ardentes — com a plena justiça para os palestinos e com uma vibrante, criativa cultura nacional judaica — parecem se contradizer diretamente. Parece como se a única maneira de realizar este último sonho fosse apoiar a existência do Estado de Israel, mas, claramente, a existência do Estado de Israel torna impossível a realização do primeiro sonho. [...] O Estado-nação está a caminho de se tornar um estado racista, fascista. Diante da escolha entre a justiça e ‘minha cultura’, ‘minha nação’, não tenho outra escolha senão optar pela justiça, mas a perda seria insuportável.”

¹⁸ O termo ‘Geschlecht’ é traduzido como ‘etnia’, ‘raça’, ‘espécie’, ‘entroncamento’, ‘descendência’, ‘geração’, ‘gênero’, ‘sexo’, e assim pode ser importante para entender o que está em jogo no cruzamento entre povos, raças e descendências – e assim para pensar nas produções demográficas, nas batalhas populacionais. Derrida tematiza essa palavra em seus quatro textos intitulados “Geschlecht”: “Geschlecht: Différence sexuelle, différence ontologique”, “La main de Heidegger (Geschlecht 2)”, *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité*, “L’oreille de Heidegger, Geschlecht 4”. Para a discussão de Geschlecht em relação com espectros e com a diferença sexual ver Bensusan, *Spectrophilia*.

¹⁹ Boyarin, *No State Solution*, p. ix. Uma tradução: “Quando ouvi Yitzhaq Rabin dizer que quebrar os braços e as pernas de crianças que atiravam pedras era necessário para preservar o Estado”, “arrependi-me completamente do meu antigo sionismo.”

malditos,²⁰ segue sendo uma diretiva para que uma nação entre no seleto clube racial dos donos. Pensar em um antissionismo disseminacional é estar às voltas com outra coisa que não é a história, nem a histeria nacional e, nem a história das emancipações que se apresentam como personagens capazes de instalar soberania de uma vez por todas. O disseminacional poderia ser entendido assim: ou o judaísmo se transforma ele mesmo em uma *Schuldfrage*, na própria *Schuldfrage* – e aqui, Levinas mesmo, apesar de suas opiniões condescendentes acerca dos crimes da Nakhba,²¹ pode mais uma vez abrir um caminho quando ele mantém que

La non-étrangeté par-excellence – c'est l'ipséité. Le Messie est le Roi qui ne commande plus du dehors – cette idée de Jérémie est menée par Rav Nachman jusqu'à son aboutissement logique. Le Messie, c'est Moi, Être Moi, c'est être Messie. [...] On vient de voir que le Messie c'est le juste qui souffre, qu'il a pris sur lui la souffrance des autres. Qui prend en fin de compte sur soi la souffrance des autres, sinon l'être qui dit «Moi». [...] Le fait de ne pas se dérober à la charge qu'impose la souffrance des autres définit l'ipséité même. Toutes les personnes sont Messie.²²

Uma nação de messias? Ou antes, eu diria, uma disseminação de messias, uma disseminação do trabalho de luto. Um luto que não seja como o de Auschwitz quando ele termina no sionismo, na Nakhba e em Gaza. No sentido do messias de Levinas, o sionismo é precisamente o reverso do messias, é a negação de toda espera em favor de um presente cada vez mais intenso e menos ocupado com o que vem. Ou seja, uma disputa para assegurar um lugar ao sol. E, como se isso não fosse já criminoso, como disse uma vez Blaise Pascal, citado como uma epígrafe por Levinas,²³ em uma terra dita santa, banhada em sangue. Se a *Schuldfrage* alemã de Jaspers concebia alguma espécie de purificação, a *Schuldfrage* judaica não tem fim, não pode ter fim, não tem história, já que a história acabou com as crianças assassinadas de Gaza. Ainda assim, se o hitlerismo impregnou suas vítimas, talvez sua herança interrompida mais interessante, o luto, possa também ter alguma

²⁰ Frase (ou slogan) tematizada por Sven Lindqvist em seu livro homônimo (Lindqvist, *Exterminem todos os malditos*). Lindqvist procura mostrar a continuidade do projeto de extermínio dos povos postos em subalternidade no projeto colonial; a colonização aparece como uma escola de genocídios.

²¹ Ver *L'Au-Delà du Verset*, pp. 209-34. Ver também Caro, *Levinas and the Palestinians*. Caro escreve: "Levinas [...] draws upon an exteriority that is not simply the passive disturbance or 'ipseity' of a selfsame identity in the encounter with the Other. Specifically, the problem is the licence that Levinas gives himself in terms of what he calls 'justice'. Justice is the necessary thought of sorting out the ethical engagement not only with a single Other but with many others. Hence 'the question of justice' marks the transition from the ethical to the 'political' circumstance. However Levinas' mature conception of justice is so underdetermined that it has few rules to guide its exercise" (p. 672). Uma tradução: "Levinas [...] recorre a uma exterioridade que não é simplesmente a perturbação passiva ou a 'ipseidade' de uma identidade idêntica a si mesma no encontro com o Outro. Especificamente, o problema é a licença que Levinas se concede em termos do que ele chama de 'justiça'. Justiça é o pensamento necessário de ordenar o engajamento ético não apenas com um único Outro, mas com muitos outros. Assim, 'a questão da justiça' marca a transição do ético para a circunstância 'política'. No entanto, a concepção madura de justiça em Levinas é tão subdeterminada que possui poucas regras para orientar o seu exercício."

²² Levinas, *Textes messianiques*, p. 129. Uma tradução: "A não-estranheza por excelência – é a ipseidade. O Messias é o Rei que já não comanda de fora – esta ideia de Jeremias é levada por Rav Nachman até seu desfecho lógico. O Messias, sou Eu; ser Eu é ser Messias. [...] Acabamos de ver que o Messias é o justo que sofre, que tomou sobre si o sofrimento dos outros. Quem, afinal, toma sobre si o sofrimento dos outros senão o ser que diz «Eu»? [...] O fato de não se furtar à carga que a dor dos outros impõe define a própria ipseidade. Todas as pessoas são Messias."

²³ Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

ressonância. Não poderia, me parece, haver outro judaísmo futuro senão o da contínua Schuldfrage.

Eu me distancio da nação judaica, sionista, nacional, através da ideia de que a Schuldfrage não tem término. Essa distância é tomada aos tropeços. E a mudança de nome que faço é trôpega. Jamais, eu pressinto, vou me assentar no meu novo nome. Não vou poder mais exorcizar a dissonância entre como me chamam e como eu atendo o chamado – mas é nessa dissonância mesma que me movo, me enraízo, nela me habituei. Dar nomes às coisas, torná-las alguma coisa definida, estabelecida e separada, distinta – é esse o gesto que talvez abra caminho para um mundo de partes dissecáveis. No meu nome, em nenhum deles, não mora ninguém. Me enraízo, sigo árvore. Mesmo que meu nome se perca na multidão. Mas continuam as práticas de chamar – há muitas formas de chamar, mas a autoridade ainda me chama 'hilan' – ou de atender ou de responder ou assinar; eu assino Shajara.

Referências

- BENSUSAN, Hilan. *Memory assemblages: spectral realism and the logic of addition*. Londres: Bloomsbury, 2024.
- BENSUSAN, Shajara. *Spectrophilia*. Florianópolis: Cultura & Barbárie, 2025.
- BHABHA, Homi. *The location of culture*. London: Routledge, 1994.
- BOYARIN, Daniel. *No state solution: a Jewish manifesto*. New Haven: Yale University Press, 2023.
- BLANCHOT, Maurice. *La folie du jour*. Saint-Clément-de-Rivière: Fata Morgana, 1973.
- CARO, Jason. Levinas and the Palestinians. *Philosophy & Social Criticism*, v. 35, n. 6, pp. 671-684, 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0191453709104452>. Acesso em: 19 nov. 2025.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine, 2004.
- CHUNGARA, Domitila. *Si me permiten hablar... Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*. Organizado por Moema Viezzer e Eugenia Huerta. México: Siglo XXI, 1977.
- COCCIA, Emanuele. *A vida das plantas: uma metafísica da mistura*. Trad. Fernando Scheibe. Florianópolis: Cultura & Barbárie, 2018.
- DARWISH, Mahmoud. *Under siege*. Trad. Marjolijn de Jager. Palestine Advocacy Project, s.d. Disponível em: <https://www.palestineadvocacyproject.org/poetry-campaign/under-siege/>. Acesso em: 19 nov. 2025.
- DERRIDA, Jacques. *La dissémination*. Paris: Seuil, 1972.
- DERRIDA, Jacques. Geschlecht: différence sexuelle, différence ontologique. In: DERRIDA, Jacques. *Psyché: inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1987. pp. 395-414.
- DERRIDA, Jacques. La main de Heidegger (Geschlecht 2). In: DERRIDA, Jacques. *Psyché: inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1987. pp. 415-452.
- DERRIDA, Jacques. *Geschlecht III: sexe, race, nation, humanité*. Paris: Seuil, 2018.
- DERRIDA, Jacques. L'oreille de Heidegger (Geschlecht 4). In: DERRIDA, Jacques. *Politiques de l'amitié*, suivi de *L'oreille de Heidegger*. Paris: Galilée, 1994. pp. 343-418.
- EISMER, Samera. *The struggle that remains: between the world and the international*. No prelo.
- JABR, Samah. *Sumud em tempos de genocídio*. Trad. Rima Zahra. São Paulo: Tabla, 2024.
- JASPERS, Karl. *Die Schuldfrage: ein Beitrag zur deutschen Frage*. Heidelberg: Lambert Schneider, 1946.
- LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. The Hague: La Haye; M. Nijhoff, 1974.
- LEVINAS, Emmanuel. *L'au-delà du verset*. Paris: Éditions de Minuit, 1982.
- LEVINAS, Emmanuel. *Noms propres*. Paris: Fata Morgana, 1976.

LEVINAS, Emmanuel. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Paris: Payot & Rivages, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. Textes messianiques. In: LEVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté*. Paris: Albin Michel, 1976.

LINDQVIST, Sven. *Exterminem todos os malditos*. Trad. Guilherme Braga. São Paulo: Fósforo, 2023.

SCHOLEM, Gershom. On our language: a confession. *History and Memory*, v. 2, n. 2, pp. 97-99, 1990.

מִמְקוֹם פֶּדוּךְ הוּא פֶּדוּךְ
שְׁנֵתָן תּוֹרָה לִשְׁדֵּא פֶּדוּךְ
הוּא כְּנֵד אֶרְכֵּעַר כְּנֵם
דְּכֵרָה תּוֹרָה אַחֵר חֲכָם
וְאַחֵר רִשְׁעֵי וְאַחֵר תָּם
וְאַחֵר שְׂאִינֵי יוֹדֵעַ לִשְׂאִי



ARTIGOS

O FIM DA BIOPOLÍTICA E A INSURGÊNCIA DA CARNE: VIDA, MORTE E REVOLUÇÃO

THE END OF BIOPOLITICS AND THE INSURGENCY OF FLESH: LIFE, DEATH, AND REVOLUTION

EL FIN DE LA BIOPOLÍTICA Y LA INSURGENCIA DE LA CARNE: VIDA, MUERTE Y REVOLUCIÓN

Caio Maximino  

Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Marabá, PA,
Brasil

Submetido em: 18/11/2025

Aceito em: 11/01/2026

Publicado em: 06/04/2026

Como citar: MAXIMINO, Caio. O fim da biopolítica e a insurgência da carne: vida, morte e revolução. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 7, n. 1, p. e62908, jan./jun. 2026.

DOI: [10.53981/destrocos.v7i1.62908](https://doi.org/10.53981/destrocos.v7i1.62908)



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Caio Maximino é psicólogo (Universidade Estadual Paulista) e Doutor em Neurociências e Biologia Celular (Universidade Federal do Pará). É Professor Adjunto da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará e Universidade Federal do Pará.

Contribuição (CRediT)

C.M.: Conceituação; Conceituação, Investigação; Metodologia; Escrita (original e revisão).

Resumo

O artigo examina a genealogia da biopolítica e seus desdobramentos contemporâneos, articulando-a com necropolítica, ecopolítica e formas de resistência. O problema central é a captura da existência pelo capital, que transforma vida e morte em recursos de gestão e extração de valor, expandindo a biopolítica para dimensões planetárias e normalizando a exceção em escala global. O objetivo é compreender como essa expansão se dá e quais resistências emergem contra ela. A análise, fundamentada em Foucault, Agamben, Mbembe, Tiqqun e Povinelli, além de contribuições situacionistas, anarquistas e marxistas, mobiliza o "acontecimento 68" como marco crítico das relações entre poder, vida e morte. A hipótese principal sustenta que a ecopolítica representa a forma de superação da biopolítica, intensificando a captura da vida em escala planetária. Em contrapartida, o anarquismo é afirmado como forma-de-vida irreduzível e ingovernável, capaz de resistir às estratégias de poder e abandono. Por fim, o ser-humano-corpo-existência encarnado é destacado como locus originário de práticas insurgentes, constituindo possibilidades de outros mundos através do cuidado, da negatividade e da compostagem. Os resultados evidenciam que a ecopolítica, longe de ser emancipatória, amplia a lógica da biopolítica; que o anarquismo resiste como vida ingovernável; e que o corpo-existência é o lugar de criação de mundos alternativos.

Palavras-chave

Biopolítica; ecopolítica; saúde; anarquismo; revolução.

Abstract

The article examines the genealogy of biopolitics and its contemporary developments, articulating it with necropolitics, ecopolitics, and forms of resistance. The central problem is the capture of existence by capital, which transforms life and death into resources for management and value extraction, expanding biopolitics to planetary dimensions and normalizing the exception on a global scale. The objective is to understand how this expansion occurs and what forms of resistance emerge against it. The analysis, based on Foucault, Agamben, Mbembe, Tiqqun, and Povinelli, as well as situationist, anarchist, and Marxist contributions, mobilizes the "event of 1968" as a critical milestone in the relations between power, life, and death. The main hypothesis maintains that ecopolitics represents a way of overcoming biopolitics, intensifying the capture of life on a planetary scale. In contrast, anarchism is affirmed as an irreducible and ungovernable way of life, capable of resisting strategies of power and abandonment. Finally, the embodied human-body-existence is highlighted as the original locus of insurgent practices, constituting possibilities for other worlds through care, negativity, and composting. The results show that ecopolitics, far from being emancipatory, amplifies the logic of biopolitics; that anarchism resists as ungovernable life; and that the body-existence is the place where alternative worlds are created.

Keywords

Biopolitics; ecopolitics; health; anarchism; revolution.

Resumen

El artículo examina la genealogía de la biopolítica y sus ramificaciones contemporáneas, articulándola con la necropolítica, la ecopolítica y las formas de resistencia. El problema central es la captura de la existencia por parte del capital, que transforma la vida y la muerte en recursos de gestión y extracción de valor, expandiendo la biopolítica a dimensiones planetarias y normalizando la excepción a escala global. El objetivo es comprender cómo se produce esta expansión y qué resistencias surgen contra ella. El análisis, basado en Foucault, Agamben, Mbembe, Tiqqun y Povinelli, además de contribuciones situacionistas, anarquistas y marxistas, moviliza el "acontecimiento 68" como marco crítico de las relaciones entre poder, vida y muerte. La hipótesis principal sostiene que la ecopolítica representa la forma de superar la biopolítica, intensificando la captura de la vida a escala planetaria. Por el contrario, el anarquismo se afirma como una forma-de-vida irreductible e ingobernable, capaz de resistir las estrategias de poder y abandono. Por último, el ser humano-cuerpo-existencia encarnado se destaca como el lugar originario de las prácticas insurgentes, constituyendo posibilidades de otros mundos a través del cuidado, la negatividade y el compostaje. Los resultados evidencian que la ecopolítica, lejos de ser emancipadora, amplía la lógica de la biopolítica; que el anarquismo resiste como vida ingobernable; y que el cuerpo-existencia es el lugar de creación de mundos alternativos.

Palabras clave

Biopolítica; ecopolítica; salud; anarquismo; revolución.

Introdução

Ainda que estejamos acostumados a utilizar o termo *biopolítica* a partir da formulação foucaultiana – como a articulação de uma anátomo-política do corpo (as disciplinas) e uma biopolítica das populações¹ –, o termo foi introduzido antes em contextos assemelhados.² Mizzau³ sugere que o uso do termo *biopolítica* como categoria fundamental das ciências humanas data de 1968, quando a Organisation du Service de la Vie lança o periódico *Cahiers de la biopolitique*. O contexto do uso do termo é o nascimento da chamada “ecologia política” francesa;⁴ André Birre irá definir a biopolítica como “a ciência e a arte de governar os Estados, tendo em conta os limites impostos pelas leis naturais e pelos dados ontológicos”. No primeiro volume do periódico, os editores apresentam um quadro catastrófico dos motivos da publicação que não é muito diferente dos textos que circulam a emergência climática contemporânea:

[S]e a humanidade quer poder continuar sua evolução e esperar por um plano mais elevado, [...] ela deve deliberadamente voltar a respeitar as Leis da Vida e a cooperar com a natureza, em vez de querer dominar e explorar como faz hoje em dia. [...] Essa reflexão, que permitirá restabelecer a ordem de maneira orgânica e também conferir medida e eficácia às técnicas, nós a conhecemos, é a *reflexão biopolítica*. Esse conhecimento que nos falta é que pode nos levar à Biopolítica, ao mesmo tempo ciência e arte da utilização do conhecimento humano, segundo as leis da natureza e da ontologia que governam nossa vida e nosso destino.⁵

A segunda metade dessa citação é fundamental para compreendermos como a relação do poder com a ecologia é sempre estruturada em torno da regulação da intervenção humana no campo da vida.

Nessa definição, o aspecto propriamente político da biopolítica ganha destaque. Por trás dos aspectos regulatórios da biopolítica – compreendida como uma técnica para o manejo das relações humano-natureza – se espreita a natureza propriamente geopolítica [...] e securitária [...] de seu programa.⁶

É curioso que o termo tenha sido introduzido para descrever a regulação da vida a partir da dimensão ecológica, precisamente no momento (o Maio de 1968) em que a *vida cotidiana* reemerge na política radical.⁷ Pode-se argumentar que o termo *biopolítica*, conforme utilizado nos *Cahiers*, não equivale àquilo que Foucault definiu em suas análises no final dos anos 1970; alguns autores utilizam o termo “ecopolítica” para descrever aquilo que havia sido proposto nos *Cahiers*.⁸ Argumento, entretanto, que esses termos se referem a facetas diferentes de uma estrutura de biopoder, que gradualmente se espraia para a gestão planetária (em sua dimensão ecopolítica), mas que também apresenta facetas relacionadas à vida

¹ Foucault, *Nascimento da biopolítica*; Foucault, *Segurança, território, população*.

² Campbell; Sitze, *Introduction: Biopolitics*.

³ Mizzau, *The End of Biopolitics*.

⁴ Vrignon, *La naissance de l'écologie politique en France*.

⁵ Organisation du Service de la Vie, 1968, *apud* Tiqqun, *Isto não é um Programa*, pp. 125-126.

⁶ Mizzau, *The End of Biopolitics*, s/p.

⁷ Maximino; Abal, *Anarquismo “histórico” e anarquismo contemporâneo*, pp. 8-32.

⁸ Passetti et al., *Ecopolítica*.

cotidiana, à biopolítica das populações e à anátomo-política do corpo. Essa tese, que será desenvolvida no decorrer do presente artigo, articula esses conceitos para propor uma visão global das duas lutas contemporâneas mais urgentes,⁹ a luta pela saúde e a luta pelo meio-ambiente. Este ensaio articula esse diagnóstico com uma constelação de conceitos contemporâneos que pensam a vida, a morte e a resistência em tempos de colapso – incluindo o anarquismo contraciv, que recusa a própria ideia de civilização como forma de governo. Para tal, caminho pelo seguinte percurso teórico-metodológico: início com uma breve genealogia das teorias sobre a biopolítica, em seu ponto de inflexão histórica no *acontecimento 68*.¹⁰ Na sequência, articulo os conceitos de biopolítica como forma de governo da vida,¹¹ necropolítica,¹² bioartzquia,¹³ reprodução social,¹⁴ e abandono extrativo¹⁵ para defender a tese de que a biopolítica está estruturada ao mesmo tempo em torno da captura da vida e da extração de lucro e valor sobre ela. Retorno ao tema da ecologia para analisar como a biopolítica se desloca da gestão da vida humana para a gestão planetária, em uma ecopolítica,¹⁶ articulando aí os conceitos de neoextrativismo¹⁷ e geontopoder.¹⁸ Proponho finalmente uma saída anarquista para a conexão entre biopolítica, ecopolítica, e geontopoder na forma de uma *compostagem*, apontando a negatividade como forma de resistência e articulando o cuidado como insurgência,¹⁹ e o anarquismo “pós-civ”.²⁰ Essas aproximações apontam para a ecopolítica como forma de superação da biopolítica; o anarquismo como forma-de-vida irreduzível e ingovernável; e, para o local do ser-humano-corpo-existência-encarnado-vivo como origem constitutiva de outros mundos.

1. Quando a vida deixa de ser governável: O “acontecimento 68” e a emergência da vida como objeto da política

Como apontado na introdução, o conceito de “biopolítica” é articulado pela primeira vez em 1968, referindo-se à “técnica para o manejo das relações humano-natureza”.²¹ Mizzau aponta como é em 1968 que, sob a pressão das forças revolucionárias que se estruturaram na França, Itália, Checoslováquia, Japão, México, Paquistão, África do Sul, etc., “a relação entre vida e política foi colocada

⁹ Fisher, *Realismo Capitalista*.

¹⁰ Augusto, 1968 e 1999; Maximino; Abal, *Anarquismo “histórico” e anarquismo contemporâneo*; Mizzau, *The End of Biopolitics*.

¹¹ Tiqqun, *Isto não é um Programa*; Tiqqun, *Contribuição para a guerra em curso*.

¹² Mbembe, *Necropolítica morte*.

¹³ Matos; Collado, *Para além da biopolítica*.

¹⁴ Nadasen, *Care*.

¹⁵ Adler-Bolton; Vierkant, *Health Communism*.

¹⁶ Passetti et al., *Ecopolítica*.

¹⁷ Moraes, *Neoextrativismo, Guerra de Mundos e Hegemonia Cibernética*; Moraes; Albagli, *Catástrofe ancestral e os regimes de conhecimento cosmopolítico-territoriais*.

¹⁸ Povinelli, *Geontologias*.

¹⁹ Nadasen, *Care*.

²⁰ Feast, *The African Road to Anarchism?*; Killjoy, *Take What You Need And Compost The Rest*; Prieur, *Beyond Civilized and Primitive*.

²¹ Mizzau, *The End of Biopolitics*, s/p.

em questão, reafirmada, e radicalmente reconfigurada dentro da esfera de ação do proletariado e do movimento estudantil".²² Como apontou Acácio Augusto,

68 anunciou possibilidades à *cultura libertária* ao não negar os elementos de contestação que na história marcaram a crítica e atuação política de socialistas, comunistas e anarquistas, e por apontar possibilidades de rebeldias como transformação da existência, dos costumes e da produção material e intelectual.²³

A ênfase que busco aqui para fazer emergir esse momento do surgimento do termo "biopolítica" é precisamente a noção de que o objetivo das lutas de 68 era produzir o "fim da separação" entre vida e política, explicitando a natureza imanente da política na vida e a vitalidade que marca a política radical verdadeira. Para evocar Raoul Vaneigem, "O peso do inautêntico suscita uma reação violenta, quase biológica, do querer-viver".²⁴ A recusa da mediação política – precisamente o que tornará o *acontecimento 68* uma luta libertária²⁵ – reconduzirá à necessidade de dismantelar divisões e antinomias, deslocar termos em oposição em um plano de imanência que Deleuze descreveu como ligado à própria vida.²⁶ Aqui, o termo "vida" é esvaziado de seu sentido convencional e ligado à semântica da imanência.²⁷ Tomada em sua radicalidade, a recusa da mediação reconduz a política de maneira direta à vida cotidiana, de maneira que Raoul Vaneigem irá afirmar que "Aqueles que falam de revolução e de luta de classes sem se referir à vida cotidiana, sem compreender aquilo que há de subversivo no amor, de positivo na recusa do constrangimento, estes carregam na boca um cadáver".²⁸

Mizzau sugere que é essa ênfase na vida cotidiana e na recusa da mediação que tornará o *acontecimento 68* uma "cifra histórica de uma constelação vida-política".²⁹ Esse nexos vida-política se tornará o objeto de uma disputa que gerou discursos heterogêneos e codificações incompatíveis. "Biopolítica é somente um dos vários nomes atribuídos à emergência do nexos vida-política. O discurso da biopolítica, em outras palavras, é uma codificação da insurgência da política da vida dentro do movimento real".³⁰ Se os *Cahiers* inauguram o termo "biopolítica" ainda no calor de 68, logo suas discussões irão se espalhar para outros pontos do Capital. Em 1972, o Clube de Roma (uma organização informal de intelectuais e figuras do capital financeiro que tem como objetivo declarado "discutir criticamente as questões globais prementes", e que já contou em suas fileiras figuras que vão de Fernando Henrique Cardoso ao Príncipe Hassan bin Talal) encomendou ao Massachusetts Institute of Technology (MIT) o relatório *The Limits to Growth*, um dos mais influentes documentos de referência para as políticas governamentais da transição ecológica.³¹ O documento aponta para o impacto econômico do consumo planetário de recursos, que coloca um limite irreversível no crescimento

²² Mizzau, *The End of Biopolitics*, s/p.

²³ Augusto, 1968 e 1999, p. 179.

²⁴ Vaneigem, *A arte de viver para as novas gerações*, p. 169.

²⁵ Augusto, 1968 e 1999; Maximino; Abal, *Anarquismo "histórico" e anarquismo contemporâneo*.

²⁶ Deleuze, *A Imanência*.

²⁷ Mizzau, *The End of Biopolitics*.

²⁸ Vaneigem, *A arte de viver para as novas gerações*, p. 36.

²⁹ Mizzau, *The End of Biopolitics*, s/p.

³⁰ Mizzau, *The End of Biopolitics*, s/p.

³¹ Passetti et al., *Ecopolítica*.

econômico, industrial, e demográfico. No ano seguinte, Giorgio Cesarano e Gianni Collu publicam um “texto situacional” que interpreta o relatório como um sinal de que o Capital já entendia a transição de uma “sociedade de abundância” para uma “sociedade da fome”, baseada em uma economia da dívida, que chamam de “capital fictício”, em referência ao conceito marxiano.³² De fato, a crise do petróleo de 1973 confirma as previsões de Cesarano e Collu.

Mas o esgotamento do espaço externo colonizável também marcaria a virada da colonização capitalista para a interioridade – uma mudança que [...] é, em última análise, inerente ao próprio funcionamento da economia da dívida. Foi assim que o capital global, como capital fictício, se reconfigurou como uma “máquina infernal” capaz de extrair valor da vida, da psique e, acima de tudo, dos corpos. Enquanto o “domínio formal” do capital parava no limiar da economia política, a fase do “domínio real” [...] é marcada pela subsunção total da vida e da sociedade ao processo de autovalorização.³³

Retomaremos a constelação entre biopolítica, ecopolítica, e Capital na Seção 4. Ressalto, entretanto, que a formulação mais “famosa” de biopolítica emerge no final da década de 1970, a partir dos textos de Michel Foucault.³⁴ Aqui, Foucault enuncia sua teoria da biopolítica das populações como uma forma específica de exercício do poder na Modernidade, paralela ao poder soberano e ao poder disciplinar (anátomo-política dos corpos). Pode parecer que a biopolítica das populações e a anátomo-política dos corpos tratam de dimensões distintas; no entanto, isso ocorre apenas quando se esquece que o poder disciplinar, em sua própria produção, é o responsável por constituir a unidade de análise chamada *população*:

o objeto da política não é mais uma “forma de vida”, seu modo específico de ser, mas sim a própria vida – toda a vida e somente a vida, em sua mera realidade biológica. Seja uma vida individual ou a vida da espécie, é a própria vida que a política deve proteger, imunizando-a contra os perigos de extinção que a ameaçam.³⁵

É já clássica a ideia de que Foucault vê o poder, sobretudo, como uma relação – ou seja, um fluxo difuso que não se encontra em uma única estrutura vertical de comando, mas está pulverizado em uma série de relações estabelecidas entre pessoas.³⁶ Essa concepção é semelhante à apresentada por alguns anarquistas;³⁷ por exemplo, Gustav Landauer afirmava que “O Estado é uma relação social; uma determinada forma de as pessoas se relacionarem entre si. Ele pode ser destruído através da criação de novas relações sociais; ou seja, através de pessoas que se relacionam entre si de maneira diferente”.³⁸ Segundo Tadzio Mueller,³⁹ a tradição anarquista surge paralelamente (e em oposição) ao marxismo, a partir do abandono da ideia de que a principal fonte de opressão é a economia,

³² Cesarano; Collu, *Apocalisse e rivoluzione*.

³³ Mizzau, *The End of Biopolitics*, s/p.

³⁴ Foucault, *Nascimento da biopolítica*; Michel Foucault, *História da sexualidade*; Foucault, *Segurança, território, população*.

³⁵ Esposito, *Biopolitics*, p. 317.

³⁶ Matos; Collado, *Para além da biopolítica*.

³⁷ Antliff, *Anarchy, Power and Post-Structuralism*.

³⁸ Landauer, *Revolution and Other Writings*.

³⁹ Mueller, *Empowering Anarchy*.

somando-se aí o Estado e, rapidamente, uma proliferação de centros de poder e opressão: o patriarcado, a gestão do meio-ambiente, o heterossexismo, etc.

Foucault ressalta a biopolítica das populações como uma forma de poder que existe *em paralelo* com o poder soberano e com a disciplina.⁴⁰ O poder soberano tem por objeto o território, e é uma política da visibilidade; “se exerce tendo em vista o esplendor do governante, que precisa estar sempre exposto aos governados, como uma obra de arte”.⁴¹ A formulação clássica do poder soberano é de que se trata do *poder de fazer morrer e deixar viver*, cuja expressão máxima é a guerra e o suplício da punição e da tortura. O poder disciplinar representa uma anátomo-política dos corpos, e não é uma política da visibilidade, mas da discricção.⁴² O poder disciplinar molda os corpos e as mentes individuais, tornando-os dóceis e produtivos, e tem como objeto não o território, mas os corpos, agindo sobre eles através da domesticação através de dispositivos,

um conjunto resolutamente heterogêneo, comportando discursos, instituições, arranjos arquitetônicos, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas [...]. O próprio dispositivo é a rede que pode ser estabelecida entre esses elementos.⁴³

Se o poder soberano se institui sobre os territórios e o poder disciplinar sobre os corpos, a terceira forma de poder no mundo capitalista é a biopolítica propriamente dita, que se exerce sobre as populações: invertendo a fórmula do poder soberano, a biopolítica se trata do *poder de fazer viver e deixar morrer*; isto é, “trata-se de ‘cuidar’ de uma população para que ela se mantenha sempre saudável e produtiva, com o que surgem técnicas estatísticas, eugênicas, de saúde pública e muitas outras formas de constituir um povo saudável”.⁴⁴ Essa biopolítica se articula com a anátomo-política dos corpos (disciplina) na maneira como produz corpos dóceis no movimento de atenuar as intensidades dos sujeitos e transformá-los em “sujeitos políticos”:

Cada corpo, para se tornar sujeito político no seio do Estado moderno, deve passar pela transformação que o constituirá como tal: ele deve começar por deixar de lado suas paixões (inapresentáveis), seus gostos (ridículos), suas inclinações (contingentes), e, em vez disso, deve se dotar de *interesses*, estes que não só são mais apresentáveis, como também mais *representáveis*. Assim, portanto, cada corpo, para se tornar sujeito *político*, deve proceder à sua autocastração como sujeito *econômico*.⁴⁵

Nota-se aqui, como apontam Matos e Collado, o caráter ambíguo da noção de poder em Foucault, já que “[a] biopolítica foucaultiana molda e compõe os sujeitos a partir de uma dimensão populacional e estatística que, contudo, pode efetivamente trazer benefícios concretos aos indivíduos submetidos, como no exemplo da vacinação”.⁴⁶

⁴⁰ Matos; Collado, *Para além da biopolítica*.

⁴¹ Matos; Collado, *Para além da biopolítica*, p. 13.

⁴² Matos; Collado, *Para além da biopolítica*.

⁴³ Foucault, *Sobre a história da sexualidade*, p. 244.

⁴⁴ Matos; Collado, *Para além da biopolítica*, p. 15.

⁴⁵ Tiqqun, *Contribuição para a guerra em curso*, pp. 66-67.

⁴⁶ Matos; Collado, *Para além da biopolítica*, p. 15.

2. A captura da vida: Biopolítica, necropolítica e abandono

Desenvolvimentos posteriores da noção de biopolítica apontam para como esse conceito é indissociável da "política da morte": "Se considerarmos a política uma forma de guerra, devemos perguntar: que lugar é dado à vida, à morte e ao corpo humano (em especial o corpo ferido ou morto)? Como eles estão inscritos na ordem do poder?".⁴⁷ Giorgio Agamben⁴⁸ parte da distinção aristotélica entre *zoē* (ζωή), a vida como algo mergulhado na precariedade e na satisfação das necessidades básicas, mas também a vida como vida natural ou como vitalidade, e *bios* (βίος), a vida como *forma-de-vida*,⁴⁹ a vida política, e o caminho para a liberdade. Para o filósofo, o poder soberano permanece vivo ao lado da biopolítica precisamente enquanto exceção; o soberano decide qual é a vida digna de ser vivida e qual é a vida indigna e matável. Entretanto, não se trata de separar "vidas boas" e "vidas más", mas de *confundir bios* e *zoē* em um limiar chamado de "vida nua". Esse processo é produtor, desde sua gênese, da noção de "cidadania", que existe fundada nos não-cidadãos e em outros sujeitos incluídos na lei graças ao próprio processo de exclusão: só há um *cidadão* porque há o *não-cidadão*. Como aponta o Tiqqun, a própria forma-Estado é estruturante desse limiar:

O gesto fundador do Estado moderno – isto é, não o primeiro, mas aqueles que incessantemente ele reitera – é a instituição dessa cisão fictícia entre o público e o privado, entre política e moral. É por isso que acaba por fraturar os corpos, que despedaça as formas-de-vida. Esse movimento de cisão entre liberdade interior e submissão exterior, entre interioridade moral e conduta política, corresponde à instituição *como tal* da vida nua.⁵⁰

Para tal, o poder soberano lança mão da exceção, a criação de um lugar em que a validade da lei é incontestável, mas que também coloca a possibilidade de suspensão da lei e o espaço onde os corpos excluídos possam ser depositados. Assim, a aplicação da exceção – uma característica do poder soberano – produz a inclusão de *zoē* – as necessidades básicas, a vida em sua dimensão "vegetativa" – no campo da política; seguindo Agamben, "*Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano*. A biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanta a exceção soberana".⁵¹ Ou, ainda, como aponta o Tiqqun, "O poder sempre circulou nos dispositivos materiais e linguísticos, cotidianos, familiares, microfísicos, sempre atravessou a vida e o corpo dos sujeitos. Mas o que é a novidade real no Biopoder é que *ele não é nada mais que isso*".⁵²

⁴⁷ Mbembe, *Necropolítica*, p. 124.

⁴⁸ Agamben, *Homo sacer*.

⁴⁹ No decorrer do texto, o termo "forma-de-vida" será grafado sempre que possível com hífens, "indicando assim que se trata de uma vida inseparável de sua forma, podendo também corresponder a uma reminiscência da escrita de Heidegger" (Matos, Agamben, *o direito e an-arquía*, p. 5).

⁵⁰ Tiqqun, *Contribuição para a guerra em curso*, p. 101, itálicos no original.

⁵¹ Agamben, *Homo sacer*, p. 14, itálicos no original.

⁵² Tiqqun, *Contribuição para a guerra em curso*, p. 101, itálicos no original.

A partir da proposição de uma dinâmica de inclusão-exclusão entre vida política (*bios*) e vida matável (*zoē*), a biopolítica inclui-exclui uma tanatopolítica, uma política da morte. Quem mais fortemente aponta essa relação é Achille Mbembe, que lança o conceito de necropolítica em um artigo homônimo.⁵³ Para Mbembe, não se trata somente de decidir quem deve morrer, mas de *governar mediante a produção de cadáveres*. A partir das teorias biopolíticas, tornou-se amplamente difundida a concepção de que o poder moderno não se limita apenas a governar por meio de leis ou instituições, mas se infiltra diretamente na vida biológica dos indivíduos. Enquanto a vida era uma luta de sobrevivência "entre o corpo da espécie e o ambiente circundante [...] o tempo e o espaço, ainda não inteiramente aprisionados em ritmos e quantidades de produção, podiam parecer infinitos".⁵⁴ Na era do domínio geotopolítico, entretanto, é o próprio Capital que é responsável por revelar esse segredo do poder, subsumindo a vida à forma-valor.⁵⁵

[...] a chave lógica da produção em série reside inteiramente na modificação da relação trabalho-sobrevivência, na manipulação da balança da troca ancestral: reside inteiramente na qualidade e na especificidade do que é oferecido ao trabalhador "atomizado" *em troca* do seu desempenho. É aqui que o caráter efetivamente anti-humano do capital moderno mostra sua verdadeira face. A serialidade não só não se conclui na iteração fragmentada do gesto de trabalho, mas, ao contrário, e, embora tirando dali o centro de seu foco, é em todo o resto da experiência social que se projeta, como as figuras semoventes de um filme se projetam a partir da imagem impressa na película-matriz. O processo fantasmagórico no qual cada um repete diariamente o percurso obrigatório de sua desventura é o produto real de seu fazer global: é aí que a sobrevivência, vendida como contravalor do sacrifício laboral, revela sua natureza real de matéria efetiva *do trabalho que é viver*, valorização de cada um em si, no sentido predeterminado pelos moldes da máquina social, rotação do pequeno mundo de cada um em torno do eixo do idêntico serial, alma profana desta magia sem encanto.⁵⁶

Esse poder se volta para o corpo vivo – não como uma entidade abstrata, mas como matéria pulsante, sensível e produtiva – com o objetivo de domesticá-lo, moldá-lo segundo normas sociais, manipulá-lo conforme interesses econômicos e políticos, e transformá-lo em uma máquina eficiente de produção. O corpo, nesse contexto, é visto como um recurso a ser explorado ao máximo, como uma terra fértil da qual se pretende extrair incessantemente valor, seja por meio do trabalho, da reprodução, da performance ou da obediência. Se o mundo das mercadorias funciona pelo mecanismo da troca, "é somente porque a venda da força de trabalho sempre foi, sobretudo, uma troca de trabalho vital para a mera sobrevivência".⁵⁷ O que está em jogo é a expropriação da vida, que coincide com a produção incessante das condições para a intervenção no corpo social: a negação material (escassez), psicossocial (falta), e temporal (atraso da gratificação do prazer). Cesarano e Collu, em uma virada tipicamente situacionista, veem o capitalismo como a *administração da sobrevivência*, e, portanto, como um *gestor da morte* que, desmascarado, "responde confessando; mas imediatamente, ladrão de cada gesto e de cada ser,

⁵³ Mbembe, *Necropolítica*.

⁵⁴ Cesarano; Collu, *Apocalisse e rivoluzione*, p. 64.

⁵⁵ Cesarano; Collu, *Apocalisse e rivoluzione*; Mizzau, *The End of Biopolitics*.

⁵⁶ Cesarano; Collu, *Apocalisse e rivoluzione*, p. 58, *itálicos no original*

⁵⁷ Mizzau, *The End of Biopolitics*, s/p.

afirma-se como morte arrependida, indica-se como única força capaz de se superar".⁵⁸

Por exemplo, em ambientes corporativos, vemos como o corpo é disciplinado para se adequar a jornadas exaustivas, metas de produtividade e padrões estéticos que reforçam a imagem da empresa.⁵⁹ Em instituições como escolas, prisões ou hospitais, o corpo é vigiado, corrigido e treinado para se comportar de maneira "aceitável", segundo normas que visam eficiência e controle.⁶⁰ Quando um corpo se recusa a se submeter a essa lógica disciplinar (seja por meio da rebeldia, da doença, da improdutividade, ou da marginalidade), ele é frequentemente excluído, silenciado ou destruído.⁶¹ O destino desses corpos que resistem é, muitas vezes, o aniquilamento simbólico ou literal: abandono, encarceramento, violência policial, ou mesmo a morte.⁶² A função decisiva do Capital, portanto, *já incorpora a produção tanatopolítica* de uma "sociedade do livre mercado da sobrevivência"⁶³

Assim como no ciclo da mercadoria, o valor produzido deve circular passando por diversas metamorfoses, sob a aparência sedutora de qualquer valor de uso, para se realizar e, portanto, ser valorizado; o mesmo ocorre com o indivíduo reduzido a um fragmento do momento global do valor, que deve, em um continuum obsessivamente compulsivo (questão de "vida" ou "morte"), valorizar sua própria sobrevivência, que, como imagem com aparência de valor de uso, pode ou se realizar, tornando-se matriz de uma série, ou ir ao encontro do desastre da desvalorização.⁶⁴

Mesmo a análise de Cesarano e Collu, entretanto, sofre da "síndrome eurocêntrica" do situacionismo, que toma os desenvolvimentos econômico-políticos da Europa dos séculos XIX e XX como universais e/ou descolados de sua relação com o neocolonialismo. Mbembe⁶⁵ amplia essa análise ao direcionar seu olhar para os chamados "espaços de exceção": territórios físicos ou simbólicos onde o poder não apenas regula a vida, mas investe diretamente na produção da morte. Nesses contextos, o exercício do poder não se contenta em controlar ou explorar os corpos: ele os destrói progressivamente. Trata-se de uma violência que excede os limites da morte convencional. É uma força que atua antes, durante e depois da morte, inutilizando os corpos, mutilando seus membros, comprometendo sua capacidade de agir, criar ou resistir.⁶⁶ Um exemplo disso pode ser observado em zonas de guerra, campos de refugiados ou favelas militarizadas, onde o corpo é submetido a uma degradação contínua: fome, tortura, abandono médico, exposição à violência constante. Outro exemplo são os sistemas carcerários superlotados, onde os detentos são privados de cuidados básicos, submetidos a condições insalubres e tratados como resíduos sociais. "Doença e capital são idênticos: à medida que o capital morto é acumulado – andando de mãos dadas com o aniquilamento do

⁵⁸ Cesarano; Collu, *Apocalisse e rivoluzione*, p. 108.

⁵⁹ Laval; Dardot, *A nova razão do mundo*.

⁶⁰ Foucault, *Microfísica do poder*.

⁶¹ Newman, *A servidão voluntária revisitada*.

⁶² Passetti, *Fluxos libertários segurança*.

⁶³ Cesarano; Collu, *Apocalisse e rivoluzione*, p. 62.

⁶⁴ Cesarano; Collu, *Apocalisse e rivoluzione*, p. 62.

⁶⁵ Mbembe, *Necropolítica*.

⁶⁶ Franco, *Governar os mortos*; Mbembe, *Necropolítica*.

trabalho humano, o dito aniquilamento do capital –, crescem a propagação e a intensidade da doença”.⁶⁷ Nesses cenários, o corpo não é apenas morto; ele é desfigurado em sua potência, impedido de florescer, reduzido a uma existência precária e descartável.⁶⁸ Por exemplo, a produção da biopolítica também se configura na política moderna como uma proibição do luto, em especial àqueles corpos impunemente matáveis da favela ou do inimigo político.⁶⁹ Mbembe aponta como o colonialismo produz ele próprio distinções entre vida política e vida matável:

Aos olhos do conquistador, “vida selvagem” é apenas outra forma de “vida animal”, uma experiência assustadora, algo alienígena além da imaginação ou compreensão. [...] Por todas essas razões, o direito soberano de matar não está sujeito a qualquer regra nas colônias. Lá, o soberano pode matar em qualquer momento ou de qualquer maneira. A guerra colonial não está sujeita a normas legais e institucionais. Não é uma atividade codificada legalmente. Em vez disso, o terror colonial se entrelaça constantemente com fantasias geradas colonialmente, caracterizadas por terras selvagens, morte e ficções para criar um efeito de real.⁷⁰

Mbembe aponta como a própria forma do colonialismo é a produção seriada de “estados de exceção”, em que se estabelecem recortes para o que deve ser considerado humano e o que não é humano, o que é *bios* e o que é *zoê*. Agamben e Mbembe apontam, portanto, que os elementos fundamentais da biopolítica e da necropolítica já existiam muito antes da ascensão do capitalismo neoliberal. No limite da biopolítica, a necropolítica “redimensionou o cidadão livre e definiu, *a priori*, os perigosos e anormais a serem retirados de circulação regular”.⁷¹ A biopolítica-como-necropolítica é, portanto, a forma mesma de produção seriada do outro como diferente e estranho, uma figura contra a qual é preciso se defender.⁷² Matos e Collado chamam essa relação da política com o outro de *alopolítica*, “uma política *do* e *contra* o estranho, uma forma de controlar e dominar não só o diferente, mas a diferença em si mesma”.⁷³

Essa política *contra o estranho* permite a combinação de práticas democráticas formais com uma intensificação das políticas de segurança e controle social, na chamada *democracia securitária*.⁷⁴ Trata-se de uma forma de governamentalidade que mantém os rituais democráticos (como eleições e instituições formais) enquanto amplia mecanismos de vigilância, repressão e militarização para lidar com conflitos sociais e desigualdades. Suas características são o hibridismo entre democracia e autoritarismo (com convivência entre práticas democráticas e dispositivos autoritários, como o uso intensivo da força policial e das Forças Armadas na gestão de territórios urbanos); extensão das políticas de segurança (o Estado amplia sua presença por meio de políticas de pacificação, controle e vigilância, muitas vezes justificadas por discursos de combate ao crime ou à desordem); gestão militarizada da vida social (a lógica militar se infiltra em

⁶⁷ SPK, Coletivo Socialista de Pacientes, *SPK – Fazer da doença uma arma*, p. 36.

⁶⁸ Franco, *Governar os mortos*; Matos; Collado, *Para além da biopolítica*; Mbembe, *Necropolítica*.

⁶⁹ Franco, *Governar os mortos*; Silva, *A sombra da Zoê caiu sobre a Bios*.

⁷⁰ Mbembe, *Necropolítica*, pp. 133-34.

⁷¹ Passetti *et al.*, *Ecopolítica*, p. 51.

⁷² Côrtes, *Diabo e Fluoxetina*.

⁷³ Matos; Collado, *Para além da biopolítica*, p. 72.

⁷⁴ Augusto; Wilke, *Racionalidade neoliberal e segurança*.

áreas civis, como saúde, educação e assistência social); e a normalização da exceção (as medidas excepcionais de segurança tornam-se permanentes, criando uma rotina de controle que afeta principalmente populações vulneráveis). O resultado é a produção sistemática de cadáveres como política de Estado, que tem como função não somente a distribuição da morte, mas a *gestão dos vivos*:

O *fazer morrer*, nessa necropolítica, não se esgota na aniquilação imediata da vida, no assassinato brutal, na execução sumária; Mbembe percebeu que é próprio das tecnologias necropolíticas gerir o sofrimento dos corpos, fragmentando a morte em uma miríade de pequenas mortes, um morrer a conta-gotas, com o qual a dominação se intensifica e se perpetua. [...] Nas experiências coloniais e neocoloniais, do presente e de outrora, o controle do território, ainda que não exclua formas biopolíticas e disciplinares de dominação, leva à produção de condições mortíferas para a população local com o objetivo de incapacitá-la política, econômica e estruturalmente, dispondo seus corpos no limiar entre a vida e a morte.⁷⁵

A biopolítica, como forma de governo da vida, tornou-se necropolítica: um poder que decide quem deve morrer ou viver em condições de morte, a partir da normalização da exceção e da gestão militarizada da vida social. O capital extrai valor da dor, da doença, da exclusão, e depois abandona:

A saúde sob o capitalismo é uma impossibilidade. Sob o capitalismo, para alcançar a saúde, você deve trabalhar, ser produtivo e normativo, e só então terá direito à saúde que pode *comprar*. Essa fantasia da saúde individual sob as condições político-econômicas do capitalismo só existe como um estado que não se pode alcançar, pelo qual se deve sempre lutar.⁷⁶

Adler-Bolton e Vierkant⁷⁷ chamam isso de *abandono extrativo*: populações descartadas devido à sua impossibilidade de se encaixar na extração de lucro na forma-trabalho (i.e., devido à sua *doença*), ao mesmo tempo em que são exploradas como fonte de lucro nos serviços de saúde: "O que podemos dizer sobre a definição de norma em nossa sociedade industrial [...] é que ela coincide explicitamente com a produção. Isso significa que qualquer pessoa que fique às margens desta se torna desviante".⁷⁸ A necropolítica estrutura uma *política do adoecimento*, que separa *bios* e *zoē* também pelo critério de *produtividade*: "Não exercer um papel ativo ou passivo na produção, ou rejeitar (por escolha ou por necessidade) o papel do consumidor, deve tornar-se – através da ideologia científica mais apropriada – algo que seja uma confirmação da norma e, ao mesmo tempo, dos seus parâmetros".⁷⁹

Adler-Bolton e Vierkant⁸⁰ utilizam o conceito marxiano de *exército industrial de reserva* (a parte da população que não está empregada ou é excluída do trabalho), expandindo-o para se referir à população que está fora dos princípios normativos para os quais as "políticas públicas" são desenhadas. Assim, a *classe excedente* é composta pelos indivíduos que não podem participar dos mecanismos usuais de produção de valor que existem nas sociedades capitalistas; com isso, também são

⁷⁵ Franco, *Governar os mortos*, p. 42, itálicos no original.

⁷⁶ Adler-Bolton; Vierkant, *Health Communism*, p. 10.

⁷⁷ Adler-Bolton; Vierkant, *Health Communism*.

⁷⁸ Basaglia, *Escritos selecionados em Saúde Mental e Reforma Psiquiátrica*, p. 165.

⁷⁹ Basaglia, *Escritos selecionados em Saúde Mental e Reforma Psiquiátrica*, p. 166.

⁸⁰ Adler-Bolton; Vierkant, *Health Communism*.

excluídos dos benefícios da participação na forma-valor – salário, acesso a serviços de saúde, etc. Assim, a separação entre *bios* e *zoë*, central para a necropolítica, pode ser ampliada para compreender a maneira como o Estado distribui direitos aos indivíduos improdutivos por sua “doença”, que poderia ser definida como “vida quebrada em si mesma, como vida contraditória em si mesma”.⁸¹ A classe excedente passa a ser vista como “fardo”:

Embora a população excedente inclua pessoas com deficiência, debilitadas, doentes, loucas ou com doenças crônicas, a vulnerabilidade característica dos excedentes não é inerente à sua existência – ou seja, não é nenhuma doença, deficiência ou característica patologizada que, por si só, torna os excedentes vulneráveis. Sua vulnerabilidade é, ao contrário, construída pelas operações do Estado capitalista.⁸²

Esse fardo é tanto eugênico – as populações excedentes são vistas como ameaça demográfica e à ordem social, ameaça reprodutiva... – quanto econômico – a crença de que proteger a saúde dos poucos levará ao empobrecimento dos muitos. É nesse sentido que a gestão política dos corpos, “seja para seu melhoramento ou maximização, seja para sua supressão ou aniquilamento”,⁸³ necessita da determinação flexível do *anormal*:

A anormalidade não é senão um fenômeno intermediário entre o médico (pois foge das médias estatísticas e, conseqüentemente, dos valores desejáveis) e o jurídico (pois foge do modo como um comportamento ou fato deveria ser). A anomalia está associada à diferença, à variabilidade de valor negativo, num sentido ao mesmo tempo vital e social. É aquilo que uma sociedade considera como jurídica e medicamente perigoso, o nocivo, aquilo que representa, ao mesmo tempo, desvio da média e ameaça às normas.⁸⁴

A determinação do *anormal* como objeto tanto da medicina quanto da polícia é estruturante para as formas como o *cuidado* é distribuído.⁸⁵ Estrutura, por exemplo, o mecanismo oficial que separa aqueles que “merecem” cuidado e atenção à saúde e aqueles que têm como destino a falha. Esses processos de “biocertificação”⁸⁶ são apresentados como objetivos e científicos, mas comumente são arbitrários, operando em uma lógica de *escassez de recursos*: “A biocertificação é considerada um mecanismo de controle ou ponto de verificação necessário para evitar o ‘desperdício’ de recursos com falsificadores, trapaceiros, impostores e simuladores”.⁸⁷ Aqueles que não recebem apoio das políticas públicas, assim, são abandonados. No entanto, ainda que as pessoas tornadas “excedentes” não possam participar no mecanismo de produção de valor pela mais-valia, serão alvo da extração de valor por um mecanismo de *abandono extrativo*:

Aqueles que são considerados excedentes são transformados em excesso pelos sistemas de produção capitalista e, conseqüentemente, rotulados como um fardo ou um peso para a

⁸¹ SPK, Coletivo Socialista de Pacientes, *SPK – Fazer da doença uma arma*, p. 30.

⁸² Adler-Bolton; Vierkant, *Health Communism*, p. 23.

⁸³ Caponi, *Biopolítica e medicalização dos anormais*, p. 535.

⁸⁴ Caponi, *Biopolítica e medicalização dos anormais*, p. 536.

⁸⁵ SPK, Coletivo Socialista de Pacientes, *SPK – Fazer da doença uma arma*.

⁸⁶ Adler-Bolton, Vierkant, *Health Communism*.

⁸⁷ Adler-Bolton, Vierkant, *Health Communism*, p. 25.

sociedade. Mas a população excedente tornou-se um componente essencial da sociedade capitalista, com muitas indústrias construídas com base na manutenção, supervisão, vigilância, policiamento, extração de dados, confinamento, estudo, cura, medição, tratamento, extermínio, alojamento, transporte e cuidados dos excedentes. Dessa forma, aqueles descartados como vidas sem valor são mantidos como fonte de extração e lucro para o capital. Essa postura bastante hipócrita – os excedentes são ao mesmo tempo nada e tudo para o capitalismo – é uma contradição essencial.⁸⁸

Matos e Collado denominam esse encontro entre biopolítica e necropolítica na medicina de *bioarztquia*, em referência aos conceitos de *ἄρχός* (*ἄρχός*, “líder” em grego) e *arzt* (“médico”, em alemão):

O que na bioarquia nazista era uma decisão sobre quem pode ou não viver, em sua versão neoliberal, centrada na otimização dos recursos vivos, se converte em decisão sobre o que *significa* viver. [...] Por seu turno, na bioarztquia o que importa é fazer com que cada corpo de responsabilize por si mesmo e integre uma empresa universal fundada na otimização garantidora de obedientes e disciplinados trabalhadores que, conscientes de suas responsabilidades para com o corpo político [...].⁸⁹

As formas tradicionais da biopolítica apresentam o *Outro* como algo do qual se deve escapar ou eliminar.⁹⁰ Na bioarztquia, a inclusão do Outro não se dá somente como a “exclusão inclusiva” agambeniana, mas pela fabricação e incorporação do Outro. Isso ocorre por meio de dispositivos de conformação da subjetividade disponibilizados pelos meios de comunicação, algoritmos informáticos, papéis e estereótipos da publicidade, das instituições, e dos mecanismos que fabricam sujeitos autodisciplinados. Os corpos passam a ser objeto de melhoria e otimização, colocados a serviço do Capital. “Nesse contexto, a tanatonecropolítica – essa outra face da biopolítica que continua existindo na era bioarztquia – aparece de maneira suplementar enquanto constante ameaça voltada para os ‘incorrigíveis’ e os improdutivos”⁹¹ – isto é, o abandono extrativo:

O lucro reside nos espaços intersticiais entre os corpos, na contagem dos corpos, na medição dos corpos, na criação e destruição dos corpos, em todos os locais onde o capitalismo entra em contato com a doença, a deficiência e a morte... O dinheiro público garante um valor fixo por corpo, deixando que entidades públicas e privadas (empresas de cuidados de longa duração e lares de idosos, prisões, cadeias) encontrem ou criem oportunidades de crescimento e receita.⁹²

Não é à toa que, pouco depois da emergência da biopolítica como conceito, traçada por Mizzau⁹³ ao *acontecimento 68*, observa-se a “crise do cuidado”,⁹⁴ com a mundialização do neoliberalismo. Capital e Estado são dependentes do trabalho reprodutivo porque o trabalho (gendrado) de cozinhar, limpar, e cuidar *cria* a capacidade da força de trabalho que é necessária para que o lucro seja extraído na

⁸⁸ Adler-Bolton, Vierkant, *Health Communism*, pp. 23-24.

⁸⁹ Matos; Collado, *Para além da biopolítica*, p. 95, itálicos no original.

⁹⁰ Côrtes, *Diabo e Fluoxetina*.

⁹¹ Matos; Collado, *Para além da biopolítica*, p. 100.

⁹² Adler-Bolton; Vierkant, *Health Communism*, pp. 38-39.

⁹³ Mizzau, *The End of Biopolitics*.

⁹⁴ Fraser, *Crisis of Care?*; Fraser, *The End of Progressive Neoliberalism*.

forma de mais-valia.⁹⁵ Na história do século XX, a reprodução social se estruturou em linhas raciais e de gênero. Por exemplo, para famílias brancas não-imigrantes, o *lar*, como estrutura familiar heterossexual com dois genitores, se tornou um importante ponto de restauração da força de trabalho, a partir da divisão sexual de trabalho. Como o trabalho reprodutivo sustentava o trabalho remunerado, “o lucro era extraído tanto dos corpos envolvidos na fabricação quanto daqueles envolvidos no trabalho não remunerado ou mal remunerado de reprodução social que sustentava esses trabalhadores”.⁹⁶ A ascensão do Estado de Bem-Estar Social em diferentes lugares do mundo deslocou parte do trabalho reprodutivo para o Estado. Entretanto, uma das dimensões fundamentais do neoliberalismo é precisamente o desmonte do Estado de Bem-Estar Social, em uma tentativa de “liberalizar a economia”. Para diminuir os custos com a força de trabalho e diminuir salários, a produção se desloca aos países onde a produção é mais barata; os capitalistas lutam pela desregulamentação e menores impostos, sufocando o orçamento para políticas públicas; e os salários caem a ponto de não serem mais suficientes para a reprodução social das famílias.

[...] as lutas da década de 1960 ensinaram à classe capitalista que investir na reprodução da força de trabalho não se traduz necessariamente em uma maior produtividade do trabalho. Como resultado, surgiram uma política e uma ideologia que resignificaram os trabalhadores como microempresários, responsáveis por seu autoinvestimento e sendo presumivelmente os beneficiários exclusivos das atividades reprodutivas neles despendidas. Consequentemente, ocorreu uma mudança no eixo temporal entre reprodução e acumulação. Os trabalhadores foram forçados a assumir os custos da sua reprodução, uma vez que os subsídios com cuidados de saúde, educação, pensões e transporte público foram todos cortados, além de haver um aumento dos impostos, de forma que cada articulação da reprodução da força de trabalho foi transformada em um ponto de acumulação imediata.⁹⁷

No Sul Global, caracterizado por superexploração,⁹⁸ a reprodução social se torna cada vez mais rebaixada, “onde impera a regulação estatal militarizada, via políticas sociais e criminais racial-generificadas que garantam, continuamente, um grau elevadíssimo de expropriação e neutralização social”.⁹⁹ Esse processo demonstra como, a partir da distribuição seletiva do cuidado e da extração de lucro a partir do abandono extrativo, a política da vida inclui a política da morte como forma de governamentalidade securitária, de produção de pequenas mortes, e de extração de lucro a partir da vida nua. Mas essa tanatonecropolítica não se espalha somente sobre corpos e populações, ela também se estende para a vida outra-que-humana. Voltemos agora para a relação entre biopolítica e ecopolítica.

⁹⁵ Federici, *O Ponto Zero da Revolução*; Fraser, *Crisis of Care?*; Nadasen, *Care*.

⁹⁶ Nadasen, *Care*.

⁹⁷ Federici, *O Ponto Zero da Revolução*, p. 213.

⁹⁸ Federici, *O Ponto Zero da Revolução*; Fonseca; Alencar, *Para uma análise inicial dos impactos do ultraneoliberalismo brasileiro sobre a reprodução social*.

⁹⁹ Fonseca; Alencar, *Para uma análise inicial dos impactos do ultraneoliberalismo brasileiro sobre a reprodução social*, p. 324.

3. A terra como carne: ecopolítica, geontopoder e neoextrativismo

Na gênese do termo "biopolítica", o discurso dos *Cahiers* toma a separação entre vida e política como ponto de partida somente para recompor a separação em um plano transcendental à parte¹⁰⁰. Ao fazê-lo, cria o fundamento para estratégias geo-, eco-, e tecno-políticas que buscam reconciliar a política humana com a vida e suas formas. Como aponta Mizzau,¹⁰¹ essas estratégias realizam a recomposição "apocalíptica" da contradição entre o humano e sua própria vida (biopolítica) e entre a vida humana e a vida planetária (ecopolítica) sob a égide do Capital, naquilo que Cesarano e Collu¹⁰² chamaram de "utopia do Capital".

O que faz desse momento o ponto de emergência (o *Entstehung* nietzscheano) da constelação vida-política, entretanto, é o *lugar de confronto* entre a subsunção da ecopolítica e a ecologia política,¹⁰³ que recebe uma importante influência libertária de diversas correntes, incluindo Elisée Reclus, Ivan Illich, Bernard Charbonneau, Murray Bookchin, e Jacques Ellul.¹⁰⁴ Alguns autores apontam a necessidade de se expandir o conceito de "biopolítica" tanto para refletir essa "repressão ecológica"¹⁰⁵ na origem quanto para apontar as modificações que a governamentalidade produziu nas últimas décadas – sobretudo em um momento contemporâneo em que vivenciamos a catástrofe ambiental como repetição.¹⁰⁶ Assim, a governamentalidade deixa de se colocar somente na "ordem das coisas", e inclui progressivamente "variáveis como 'vida', 'saúde', 'sustentabilidade' e 'ambiente', para gerar novas racionalidades de governo destinadas a dar visibilidade às relações *entre* as 'coisas' pela produção de racionalidades ecológicas de governo".¹⁰⁷ Frédéric Neyrat¹⁰⁸ chamou essas novas formas de governamentalidade de "biopolítica da catástrofe", retomando a origem do termo foucaultiano em História da sexualidade: "O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão".¹⁰⁹ Se Foucault¹¹⁰ liga inicialmente o nascimento do biopoder e de seu efeito sobre as populações a uma diminuição das ameaças "externas" da morte sobre a vida (através da fome, das epidemias, dos desastres naturais, etc.), fazendo com que a vida seja tomada como objeto de uma administração baseada nas tecnologias do poder, o Antropoceno faz proliferar novamente riscos e catástrofes sócio-ambientais, configurando novas formas pelas quais a vida é ameaçada pela morte.¹¹¹ Neyrat aponta que a "vida de ser vivo [estar] em questão" nos leva a uma

¹⁰⁰ Mizzau, *The End of Biopolitics*.

¹⁰¹ Mizzau, *The End of Biopolitics*.

¹⁰² Cesarano; Collu, *Apocalisse e rivoluzione*.

¹⁰³ Vrignon, *La naissance de l'écologie politique en France*.

¹⁰⁴ Chastenot, *Les racines libertaires de l'écologie politique*.

¹⁰⁵ Mizzau, *The End of Biopolitics*.

¹⁰⁶ Neyrat, *The Biopolitics of Catastrophe, or How to Avert the Past and Regulate the Future*.

¹⁰⁷ Malette, *Foucault para o próximo século*, p. 12.

¹⁰⁸ Neyrat, *The Biopolitics of Catastrophe, or How to Avert the Past and Regulate the Future*.

¹⁰⁹ Foucault, *História da sexualidade I*, p. 133.

¹¹⁰ Foucault, *Nascimento da biopolítica*.

¹¹¹ Neyrat, *The Biopolitics of Catastrophe, or How to Avert the Past and Regulate the Future*.

interpretação que arremessa o sistema conceitual foucaultiano no campo das lutas ecológicas:

[...] é isso o que significa uma biopolítica da catástrofe: uma situação em que a vida dos humanos – e dos não-humanos – está *em risco*. Seja esse perigo real ou imaginário, racionalmente compreendido ou exagerado, a biopolítica da catástrofe é a *resposta política* à vida no Antropoceno, suas catástrofes ambientais, e sua nova sensibilidade aos riscos.¹¹²

Assim, a previsão e a prevenção das catástrofes contam agora entre as técnicas essenciais da governamentalidade. A biopolítica passa a incorporar o meio-ambiente, inaugurando algo como uma "governamentalidade apocalíptica" baseada na administração da catástrofe. O foco é retirado da gestão da vida humana para a gestão da vida planetária.¹¹³

O governo da espécie (a população) agora não era mais algo preferencial às políticas de Estado e muito menos ao governo do planeta. Avizinhava-se a busca das proveniências de uma governamentalidade compartilhada, sustentável e produtora de uma governança *global*. Todos estão convocados a participar de *melhorias* no planeta para o futuro das novas gerações. De certa maneira, essa governamentalidade depende dos princípios de economia política revisados pelos neoliberais e que equacionaram a mutação da força de trabalho em capital humano.¹¹⁴

Essa gestão é estruturada em torno de duas dimensões: uma "cronopolítica do pior"¹¹⁵ e uma "geontologia".¹¹⁶ O conceito de "cronopolítica" aponta para a questão de como evitar problemas ambientais, projetando-se, portanto, eternamente para o futuro uma questão que é contemporânea. "Nossa biopolítica atual é uma crono-política modelada em um *tipo de governo just-in-time*",¹¹⁷ isto é, uma intervenção que tenta ocorrer na velocidade da *mais recente informação*. Assim, na ausência de uma catástrofe ocorrendo *agora*, a governamentalidade entra em "modo de evitação", focando-se não em um dano percebido, mas na *possibilidade* do dano. Entretanto, as catástrofes acontecem, e os danos são causados; nessas situações, a cronopolítica "muda de marcha" para um *modo regulatório* que age *postfacto*: "em seu modo regulatório, a *crono-biopolítica mantém sua dimensão prospectiva em seu próprio modo de regulação*. Como se o objetivo fosse, eventualmente, *evitar o que aconteceu e regular o que está por vir...*".¹¹⁸ Entretanto, essa "fantasia de governança" esquece as condições materiais da possibilidade das catástrofes, sempre cega às formas de destruição implementadas pelo Capital e pelo Estado e as formas pelas quais o "desenvolvimento econômico" produz catástrofes.

Podemos argumentar que a "crono-biopolítica", como faceta da ecogovernamentalidade, se estrutura em torno de "regimes de conhecimento cosmopolítico-territoriais" produtores de ecologias invasoras neocoloniais e zonas

¹¹² Neyrat, *The Biopolitics of Catastrophe, or How to Avert the Past and Regulate the Future*, p. 248, itálicos no original.

¹¹³ Passetti et al., *Ecopolítica*.

¹¹⁴ Passetti et al., *Ecopolítica*, pp. 7-8. Itálicos no original.

¹¹⁵ Neyrat, *The Biopolitics of Catastrophe, or How to Avert the Past and Regulate the Future*.

¹¹⁶ Povinelli, *Geontologias*.

¹¹⁷ Neyrat, *The Biopolitics of Catastrophe, or How to Avert the Past and Regulate the Future*, p. 260. Itálicos no original.

¹¹⁸ Neyrat, *The Biopolitics of Catastrophe, or How to Avert the Past and Regulate the Future*, p. 260. Itálicos no original.

de conflitualidade.¹¹⁹ Esses regimes de conhecimento reforçam cosmotécnicas¹²⁰ de hegemonia neoextrativista, parte consistente do próprio capital entendido como "sistema histórico-geográfico expressamente concebido como ordem colonial mundial".¹²¹ Assim, a ecopolítica está subsumida ao "processo de centralização capitalista, da unificação transcendental e da consolidação global".¹²² Os processos de difusão e horizontalização do poder que acompanham a biopolítica são sempre acompanhados dos mecanismos verticais e monopolistas da produção de valor do capital e das técnicas autoritárias e repressivas do poder.¹²³ Ao afirmar que a governamentalidade contemporânea se planetariza, não devemos esquecer das categorias centrais da política: a forma-valor e a luta de classes, a dupla Capital-Estado, e o papel dos monopólios nesse processo.¹²⁴

Isso nos coloca à necessidade de qualificar a "biopolítica das catástrofes" e seus modos de cálculo de risco a partir de uma perspectiva econômica, sobretudo a partir da espacialização desses riscos. A intensificação do comércio global de *commodities* já é ela própria calculada no risco; entretanto, esse risco é calculado a partir da "distribuição desigual de danos e violações contra populações e seus territórios", produzindo "uma hierarquização do espaço geográfico, com o estabelecimento de 'zonas de sacrifício/aprovisionamento' e centros de destino/acumulação".¹²⁵ Essa lógica neocolonial e neoextrativista coloca no centro do debate a segunda dimensão da ecopolítica, o geontopoder.¹²⁶

O geontopoder é aquilo que, na articulação entre destruição de ecossistemas e de modos de saber, representa "um conjunto de discursos, afetos e táticas utilizados no liberalismo tardio para manter e dar forma à relação futura da distinção entre Vida e Não Vida".¹²⁷ É possível observar, por exemplo, a exclusão da animalidade da esfera do político como parte desse processo.¹²⁸ Em extensão ao *biopoder*, que incide sobre territórios e populações,¹²⁹ o geontopoder organiza as fronteiras políticas e ontológicas "entre todas as entidades que podem ser consideradas 'vivas', dignas de se tornarem 'sujeitos políticos' ou seguir como mera matéria passiva cujo destino é tornar-se recurso ou energia".¹³⁰ A organização dessas fronteiras produz regimes de sensibilidade e de saber-poder "que enredam infraestruturas e formas de domínio",¹³¹ estabelecendo "fronteiras e hierarquias entre vida e não-vida, ou 'natureza' e 'cultura'"¹³² que "legitimam modos de habitar e intervir no mundo".¹³³ Trata-se também da desterritorialização de humanos, outros animais, plantas, e outros seres subsumidos aos desejos das cadeias de *commodities* agropecuárias e da mineração, sendo substituídos por seres

¹¹⁹ Moraes; Albagli, *Catástrofe ancestral e os regimes de conhecimento cosmopolítico-territoriais*.

¹²⁰ Hui, *The Question Concerning Technology in China*.

¹²¹ Machado Araújo, *Ecología política de los regímenes extractivistas*, p. 15.

¹²² Lazzarato, *The Impasses of Western Critical Thought*, s/p.

¹²³ Lazzarato, *The Impasses of Western Critical Thought*.

¹²⁴ Lazzarato, *Governing by Debt*; Lazzarato, *The Impasses of Western Critical Thought*.

¹²⁵ Moraes; Albagli, *Catástrofe ancestral e os regimes de conhecimento cosmopolítico-territoriais*, p. 131.

¹²⁶ Povinelli, *Geontologías*.

¹²⁷ Povinelli, *Geontologías*, pp. 22-23.

¹²⁸ Dias, *Nietzsche e o animal político*; Fausto, *A cosmopolítica dos animais*.

¹²⁹ Foucault, *Segurança, território, população*.

¹³⁰ Moraes; Albagli, *Catástrofe ancestral e os regimes de conhecimento cosmopolítico-territoriais*, p. 133.

¹³¹ Moraes; Albagli, *Catástrofe ancestral e os regimes de conhecimento cosmopolítico-territoriais*, p. 133.

¹³² Moraes; Albagli, *Catástrofe ancestral e os regimes de conhecimento cosmopolítico-territoriais*, p. 133.

¹³³ Moraes; Albagli, *Catástrofe ancestral e os regimes de conhecimento cosmopolítico-territoriais*, p. 133.

estrangeiros, que são removidos de seus mundos e formas-de-vida para serem inseridos num território com o qual não têm nenhuma relação estabelecida.¹³⁴

Contra esse planeta-feito-carne, diversas posições libertárias vêm se colocando. Por exemplo, a crítica anti-civilizacional ("anti-civ") ou contra-civilizacional ("contraciv") no anarquismo pode ser traçada a partir de uma sofisticação do primitivismo anarquista proposto como ativistas como John Zerzan, Fredy Perlman, Kevin Tucker, e Layla AbdelRahim.¹³⁵ Os elementos fundamentais da crítica primitivista

[...] se baseiam na teoria de que o advento da agricultura destruiu uma forma anterior de socialização humana estruturada em pequenos bandos nômades de organização social, política, e economicamente igualitária. Assim, os primitivistas identificam na emergência da agricultura um estado de dependência tecnológica e de estruturas de poder abstratas que surge da divisão do trabalho e da sua hierarquia.¹³⁶

Apesar dos ferrenhos embates com a ecologia social de Murray Bookchin,¹³⁷ ambas as vertentes do anarquismo ecológico sugerem que o sustentáculo das formas a que se quer destruir é a hierarquia e a dominação: "Devemos enfatizar aqui que a *ideia* de dominar a natureza tem sua fonte primária na dominação do humano pelo humano e na estruturação do mundo natural em uma cadeira hierárquica do ser".¹³⁸ Apesar dos pontos em comum, entretanto, o anarquismo contraciv não busca reformar a civilização; ele a recusa.¹³⁹ Partindo de um conceito de civilização enquanto eixo axiológico – um conjunto de pressupostos ou um tipo de visão de mundo –, entende que a civilização é, desde o início, um projeto de dominação da terra, dos corpos e do tempo.¹⁴⁰

A visão de mundo que se enquadra como civilizada é toda aquela que sustenta uma sociedade ou cultura de acúmulo de poder humano. 'Civilizados' são então todos os pressupostos ou crenças que permitem a construção de um modo de vida onde há expansão do poder humano, assim como todas as pessoas ou sistemas de pensamento que defendem essas crenças.¹⁴¹

Como projeto de dominação, o eixo axiológico da civilização "propaga uma obsessão por acúmulo porque nela se perdeu a esperança de realização do significado da vida humana".¹⁴² Essa ruptura está associada à domesticação expansiva de animais e plantas, insustentabilidade material e de pressupostos, crescimento populacional, um foco no mito do progresso, à educação voltada para uma racionalidade instrumental, à assimilação de todos os aspectos da vida humana pelo mercado, a criação de imagens distorcidas da natureza, e a produção de falsas oposições.¹⁴³ Assim, seriam, em princípio, a domesticação e a agricultura que

¹³⁴ Haraway; Tsing, *Reflections on the Plantationocene*; Souza, *Artes de Resistir Ao Plantationocene*.

¹³⁵ Maximino, *Cosmotécnicas e Tecnopolíticas*.

¹³⁶ Maximino, *Cosmotécnicas e Tecnopolíticas*, p. 231.

¹³⁷ Black Seed, *O que é anarquia verde?*; Bookchin, *Anarquismo*; Contraciv, *Resposta à crítica de Murray Bookchin*.

¹³⁸ Bookchin, *Social Ecology and Communalism*, p. 38, *itálicos no original*

¹³⁹ Contraciv, *O que é civilização e qual o problema com ela*; Maximino, *Cosmotécnicas e Tecnopolíticas*.

¹⁴⁰ Contraciv, *O que é civilização e qual o problema com ela*.

¹⁴¹ Contraciv, *O que é civilização e qual o problema com ela*, p. 7.

¹⁴² Contraciv, *O que é civilização e qual o problema com ela*, p. 8.

¹⁴³ Contraciv, *O que é civilização e qual o problema com ela*.

modificam a vida humana, de "uma existência implicada entre a vida humana e a vida não-humana para uma existência que se pensa separada do mundo extra-humano".¹⁴⁴

Versões muito mais sofisticadas foram propostas por "ativistas" pós-civilização ("pós-civ"), como Margaret Killjoy,¹⁴⁵ Jim Feast,¹⁴⁶ e Ran Prieur.¹⁴⁷ Killjoy¹⁴⁸ parte da metáfora da compostagem para descrever a relação com as propostas primitivistas: se, por um lado, é preciso de fato fazer a crítica da civilização, "[n]ão é nem possível, nem desejável, retornar a um estado pré-civilizado". De fato, Killjoy e a crítica pós-civilização no geral parecem incorporar algumas das críticas feitas por Bookchin (p. ex., "O poder de destruir e o poder de criar")¹⁴⁹ ao primitivismo:

Os primitivistas rejeitam a tecnologia. Nós rejeitamos o uso inapropriado da tecnologia. Para ser justa, trata-se de quase todo o uso que vemos no mundo civilizado (...) mas isso não faz da tecnologia ('A aplicação do conhecimento científico para fins práticos') algo inerentemente maligno. Significa tão somente que precisamos re-imaginar completamente como interagimos com máquinas, com ferramentas, até mesmo com a ciência. Precisamos determinar se algo é útil e sustentável, ao invés de julgar as coisas puramente por seu valor econômico ou militar.¹⁵⁰

Não é difícil traçar um paralelo entre o conceito de *civilização* e o conceito de "geontopoder".¹⁵¹ A premissa ontológica da domesticação – de que o controle humano sobre a vida exige uma relação totalitária com a natureza e com os próprios humanos¹⁵² – desloca a mola-mestra dos seres vivos e não-vivos em termos de consumo e co-existência para uma hierarquia de processos extrativos:

A civilização é um processo de domesticação humana e alienação da natureza. A luta contra a civilização vai além de uma luta por igualdade de acesso aos recursos ou aos meios de produção atuais. Ela questiona se os recursos e meios que se tornaram indispensáveis na civilização podem sequer existir sem alguma uma perda insubstituível para a humanidade, independente do modo como são produzidos e distribuídos.¹⁵³

Aqui, o fundamento para o geontopoder, que Povinelli¹⁵⁴ sugere ter se tornado dominante no capitalismo tardio, em substituição gradual ao biopoder, encontra-se já na base dos processos de domesticação humana e alienação da natureza que estão na base da civilização. Voltada contra os humanos e os outros-que-humanos, a biopolítica e o geontopoder são apenas duas das tecnologias da civilização para manter a vida sob controle. Para além da biopolítica, a *ecopolítica* aponta para a superação da biopolítica rumo à gestão planetária, criticando a

¹⁴⁴ Maximino, *Cosmotécnicas e Tecnopolíticas*, p. 232.

¹⁴⁵ Killjoy, *Take What You Need and Compost the Rest*.

¹⁴⁶ Feast, *The African Road to Anarchism?*.

¹⁴⁷ Prieur, *Beyond Civilized and Primitive*.

¹⁴⁸ Killjoy, *Take What You Need and Compost the Rest*.

¹⁴⁹ Bookchin, *O poder de destruir e o poder de criar*.

¹⁵⁰ Killjoy, *Take What You Need And Compost The Rest*, s/p.

¹⁵¹ Povinelli, *Geontologias*.

¹⁵² Black Seed, *O que é anarquia verde?*

¹⁵³ Contraciv, *Anarquia anti-civilização*, s/p.

¹⁵⁴ Povinelli, *Geontologias*.

"governamentalidade apocalíptica".¹⁵⁵ O anarquismo contraciv propõe uma *desobediência ontológica*: não apenas contra o Estado ou o capital, mas contra a própria forma de mundo que nos foi imposta. Ele se alinha à revolução biológica como forma-de-vida que escapa à codificação, que se recusa a ser governada, que se reconecta com o tempo da terra, com o saber dos corpos, com a insurgência dos comuns.

4. Conclusão? A revolução como forma-de-vida

O fim da biopolítica não é apenas o colapso de uma forma de governo, é o colapso de uma forma de mundo. Em virada tipicamente dialética, Cesarano e Collu¹⁵⁶ apontam como, ao penetrar o corpo social, o Capital também libera espaço para uma teoria revolucionária da forma-valor, abolindo integralmente a política como esfera separada. Novamente citando o Tiqqun, no mundo da dominação real, o poder "*não é nada mais que* [os dispositivos materiais e linguísticos, cotidianos, familiares, microfísicos]".¹⁵⁷ Permanece em questão o que Raoul Vaneigem coloca como "o fim das separações, do sacrifício, do trabalho forçado, da hierarquia, da mercadoria sob todas as suas formas".¹⁵⁸ o velho *ethos* anarquista da recusa da representação política, da recusa em deslocar a política a uma esfera separada, para além do plano de imanência da vida cotidiana. Para Cesarano e Collu,¹⁵⁹ face à totalização capitalista, "o movimento real responde com a totalização orgânica de sua revolta radical".¹⁶⁰ O que está em jogo é

[...] *apocalipse ou revolução*: é isso que o corpo da espécie sabe instintivamente, desde que não se trata mais, para todos, de finalmente viver ou finalmente morrer. Qualquer solução proposta como intermediária é pura mentira. A revolução da vida contra a morte é uma revolução total, uma *revolução biológica*, que define o destino da espécie. A libertação da morte iminente coincide com a libertação do corpo da espécie da "máquina" alienada, que se apoderou de seus modos de evoluir e os transforma em uma armadilha mortal.¹⁶¹

Como aponta Mizzau,¹⁶² o que talvez seja a lição fundamental que o nascimento da biopolítica lega ao fim da biopolítica é precisamente a abertura para a ação revolucionária não mais como uma forma de ação dependente de um sujeito que é portador da força revolucionária, porque "o sujeito, aqui, nada mais é do que uma 'pessoa social', capital subjetivizado e sujeito capitalizado, a organização subjetiva do processo de valoração".¹⁶³ Uma vez que o sujeito tenha sido retirado do tabuleiro, "a revolução biológica pode tomar seu lugar no simples corpo dos vivos: no ponto onde o ser individual e o ser genérico, interior e exterior, vida cotidiana e

¹⁵⁵ Passetti et al., *Ecopolítica*.

¹⁵⁶ Cesarano; Collu, *Apocalisse e rivoluzione*.

¹⁵⁷ Tiqqun, *Contribuição para a guerra em curso*, p. 101, itálicos no original.

¹⁵⁸ Vaneigem, *A arte de viver para as novas gerações*, p. 351.

¹⁵⁹ Cesarano; Collu, *Apocalisse e rivoluzione*.

¹⁶⁰ Cesarano; Collu, *Apocalisse e rivoluzione*, p. 87.

¹⁶¹ Cesarano; Collu, *Apocalisse e rivoluzione*, p. 87.

¹⁶² Mizzau, *The End of Biopolitics*.

¹⁶³ Mizzau, *The End of Biopolitics*, s/p.

vida da espécie, coincidem".¹⁶⁴ Como apontam Matos e Collado,¹⁶⁵ se o biopoder pode penetrar corpos, há algo no próprio corpo, como potência e como corpo da espécie, que escapa ao domínio. O biopoder pode colonizar corpos, mas o planeta-feito-carne e os corpos doentes emergem do próprio centro da colonização do corpo. Afinal, se "a doença é o pressuposto e o resultado das relações capitalistas de produção",¹⁶⁶ o *cuidado* pode ser algo além da manutenção da reprodução social para se tornar um processo real de *envolvimento*¹⁶⁷ e, em última instância, de recusa.

Contra a biopolítica e a ecopolítica, a revolução biológica não é um evento, mas uma forma-de-vida. Ela emerge do sofrimento, do cuidado, da recusa. Ela não se organiza por instituições, mas por afetos. Ela não representa, ela *encarna*. Fora da esfera separada da política, *contra* a separação que é colocada artificial e ilusoriamente pelo Capital e pelo Estado,¹⁶⁸ a revolução é o próprio local da existência, ali onde o ser e a política finalmente coincidem. Ela é a carne viva dizendo basta. E talvez, como propõe o anarquismo contraciv, ela seja também o início de outro mundo – não *civilizado*, mas *vivo*.

¹⁶⁴ Mizzau, *The End of Biopolitics*, s/p.

¹⁶⁵ Matos; Collado, *Para além da biopolítica*.

¹⁶⁶ SPK, Coletivo Socialista de Pacientes, *SPK – Fazer da doença uma arma*, p. 36.

¹⁶⁷ Chaparro, *Este é Nosso Corpo, a Terra*.

¹⁶⁸ Cesarano; Collu, *Apocalisse e rivoluzione*; Vaneigem, *A arte de viver para as novas gerações*.

Referências

- ADLER-BOLTON, Beatrice; VIERKANT, Artie. *Health communism: a surplus manifesto*. Londres; Nova Iorque: Verso, 2022.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- ANTLIFF, Allan. Anarchy, power and post-structuralism. In: ROUSSELLE, Jean-Claude; EVREN, Süreyya (org.). *Post-anarchism: a reader*. Londres: Pluto Press, 2011. p. 160–167.
- AUGUSTO, Acácio; WILKE, Helena. Racionalidade neoliberal e segurança: debates entre democracia securitária e anarquia. In: RAGO, Margareth; PELEGRI, Maurício (org.). *Neoliberalismo, feminismo e contracondutas: perspectivas foucaultianas*. São Paulo: [s.n.], 2019. p. 225–245. Disponível em: https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/62615974/acacio_augusto_helena_wilke_-_democracia_sec_e_anarquia-with-cover-page-v2.pdf. Acesso em: 2 jun. 2022.
- AUGUSTO, Acácio. 1968 e 1999: diferenças e metamorfoses entre nova política e antipolítica. *Verve: revista semestral autogestionária do Nu-Sol*, n. 34, p. 176–193, 2018.
- BASAGLIA, Franco. *Escritos selecionados em saúde mental e reforma psiquiátrica*. Trad. Joana Angélica D'Ávila Melo. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.
- BLACK SEED. *O que é anarquia verde?* Trad. Contraciv. Biblioteca Anarquista Lusófona, 2021. Disponível em: <https://bibliotecaanarquista.org/library/black-and-green-network-o-que-e-anarquia-verde>. Acesso em: 6 out. 2025.
- BOOKCHIN, Murray. *Anarquismo: crítica e autocrítica*. São Paulo: Hedra, 2011.
- BOOKCHIN, Murray. O poder de destruir e o poder de criar. Biblioteca Anarquista Lusófona, 2019. Disponível em: <https://bibliotecaanarquista.org/library/murray-bookchin-o-poder-de-destruir-e-o-poder-de-criar>. Acesso em: 4 dez. 2020.
- BOOKCHIN, Murray. *Social ecology and communalism*. Oakland, CA: AK Press, 2007.
- CAMPBELL, Timothy; SITZE, Adam. Introduction: biopolitics: an encounter. In: CAMPBELL, Timothy; SITZE, Adam (org.). *Biopolitics: a reader*. Durham, NC: Duke University Press, 2013. p. 1–40.
- CAPONI, Sandra. Biopolítica e medicalização dos anormais. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, v. 19, p. 529–549, 2009.
- CESARANO, Giorgio; COLLU, G. *Apocalisse e rivoluzione*. Bari: Edizioni Dedalo, 1993 [1972].
- CHAPARRO, Yan Leite. *Este é nosso corpo, a terra: caminhos e palavras* Avá Guarani / Ñandeva para além do fim do mundo. Ponta Grossa: Monstro dos Mares, 2021.
- CHASTENET, Patrick. *Les racines libertaires de l'écologie politique*. Paris: L'Échappée, 2023.
- CONTRACIV. Anarquia anti-civilização. Biblioteca Anarquista Lusófona, 2017. Disponível em: <https://bibliotecaanarquista.org/library/contraciv-anarquia-anti-civilizacao>. Acesso em: 6 out. 2025.

CONTRACIV. O que é civilização e qual o problema com ela. Biblioteca Anarquista Lusófona, 2019. Disponível em: <https://bibliotecaanarquista.org/library/contraciv-o-que-e-civilizacao-e-qual-o-problema-com-ela>. Acesso em: 3 out. 2025.

CONTRACIV. Resposta à crítica de Murray Bookchin. Biblioteca Anarquista Lusófona, 2016. Disponível em: <https://bibliotecaanarquista.org/library/contraciv-resposta-a-critica-de-murray-bookchin>. Acesso em: 6 out. 2025.

CÔRTEZ, Mariana. *Diabo e fluoxetina*: pentecostalismo e psiquiatria na gestão da diferença. Curitiba: Appris, 2017.

DELEUZE, Gilles. A imanência: uma vida... *Educação & Realidade*, v. 27, n. 2, 2002 [1995]. Trad. Alberto Pucheu; Caio Meira.

DIAS, Matheus Becari. Nietzsche e o animal político: crítica ao logos político e a potência multiespécie. *(Des)troços*: revista de pensamento radical, v. 6, n. 2, p. e60010, 2025.

ESPOSITO, Roberto. Biopolitics. In: CAMPBELL, Timothy; SITZE, Adam (org.). *Biopolitics*: a reader. Durham, NC: Duke University Press, 2013. p. 317–349.

FAUSTO, Juliana. *A cosmopolítica dos animais*. São Paulo: n-1 edições, 2020.

FEAST, Jim. The African road to anarchism? *Fifth Estate*, v. 43, p. 28, 2008.

FEDERICI, Silvia. *O ponto zero da revolução*: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2019.

FISHER, Mark. *Realismo capitalista*: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?. Trad. Jorge Adeodato Gonsalves; Maikel da Silveira Rodrigo. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FONSECA, Rhaysa Sampaio Ruas; ALENCAR, Thiago Romão. Para uma análise inicial dos impactos do ultraneoliberalismo brasileiro sobre a reprodução social. *Revista Trabalho, Política e Sociedade*, v. 6, n. 10, p. 317–338, 2021.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I*: a vontade do saber. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque; J. A. Guilhon Albuquerque. 11. ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2020.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 13. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2021.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2018 [1979].

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2023 [1978].

FOUCAULT, Michel. Sobre a história da sexualidade. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

FRANCO, Fábio Luís. *Governar os mortos*: necropolíticas, desaparecimento e subjetividade. São Paulo: Ubu, 2021.

FRASER, Nancy. Crisis of care? In: BATTACHARYA, Tithi (org.). *Social reproduction theory*: remapping class, recentring oppression. Londres: Pluto Press, 2017a.

FRASER, Nancy. The end of progressive neoliberalism. *Dissent*, 2017b. Disponível em: https://www.dissentmagazine.org/online_articles/progressive-neoliberalism-reactionary-populism-nancy-fraser.

HARAWAY, Donna J.; TSING, Anna Lowenhaupt. Reflections on the Plantationocene: a conversation with Donna Haraway and Anna Tsing. *Edge Effects*, 2019. Disponível em: https://edgeeffects.net/wp-content/uploads/2019/06/PlantationoceneReflections_Haraway_Tsing.pdf. Acesso em: 10 set. 2025.

HUI, Yuk. *The question concerning technology in China: an essay in cosmotechnics*. Falmouth: Urbanomic, 2022.

KILLJOY, Margaret. Take what you need and compost the rest: an introduction to post-civilized theory. The Anarchist Library, 2010. Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/margaret-killjoy-take-what-you-need-and-compost-the-rest-an-introduction-to-post-civilized-theo>. Acesso em: 21 nov. 2020.

LANDAUER, Gustav. *Revolution and other writings: a political reader*. Oakland: PM Press, 2010.

LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

LAZZARATO, Maurizio. *Governing by debt*. Cambridge, MA: Semiotext(e), 2015.

LAZZARATO, Maurizio. The impasses of Western critical thought. *Ill Will*, 2025. Disponível em: <https://illwill.com/impasses>. Acesso em: 3 out. 2025.

MACHADO ARÁOZ, Horacio Alejandro César. Ecología política de los regímenes extractivistas. *Bajo el Volcán*, v. 15, n. 23, p. 11-51, 2015.

MALETTE, Sébastien. Foucault para o próximo século: ecogovernamentalidade. *Ecopolítica*, n. 1, p. 4-25, 2011.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; COLLADO, Francis García. *Para além da biopolítica*. São Paulo: Sob Influência, 2021.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Agamben, o direito e an-arquia. *Revista Direito e Práxis*, v. 15, n. 2, 2024.

MAXIMINO, Caio; ABAL, Felipe Cittolin. Anarquismo histórico e contemporâneo. *READ – Revista de Estudos Anarquistas e Decoloniais*, v. 3, n. 2, p. 8-32, 2023.

MAXIMINO, Caio. Cosmotécnicas e tecnopolíticas. In: MORAES, Alana; PARRA, Henrique; PEREIRA, Bru (org.). *Zona de contágio*. São Paulo: Tramadora, 2021. p. 229-245.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Arte & Ensaios*, n. 32, p. 123-151, 2016.

MIZZAU, Lorenzo. The end of biopolitics. *Ill Will*, 2025. Disponível em: <https://illwill.com/the-end-of-biopolitics>. Acesso em: 3 out. 2025.

MORAES, Alana; ALBAGLI, Sarita. Catástrofe ancestral. *Espirales*, v. 8, p. 129-151, 2024.

MORAES, Alana. Neoextrativismo. *Revista PimentaLab*, v. 1, p. 26-41, 2021.

MUELLER, Tadzio. Empowering anarchy. In: ROUSSELLE, Jean-Claude; EVREN, Süreyya (org.). *Post-anarchism: a reader*. Londres: Pluto Press, 2011. p. 75-94.

NADASEN, Premilla. *Care: the highest stage of capitalism*. Nova Iorque: Haymarket Books, 2023.

NEWMAN, Saul. A servidão voluntária revisitada. *Verve*, n. 20, p. 23-48, 2011.

- NEYRAT, Frédéric. The biopolitics of catastrophe. *South Atlantic Quarterly*, v. 115, n. 2, p. 247–265, 2016.
- PASSETTI, Edson et al. *Ecopolítica*. São Paulo: Hedra, 2019.
- PASSETTI, Edson. Fluxos libertários segurança. *Verve*, n. 20, p. 49–78, 2011.
- POVINELLI, Elizabeth. *Geontologias: um réquiem para o liberalismo tardio*. Trad. Mariana Rubbieri. São Paulo: Ubu, 2023.
- PRIEUR, Ran. Beyond civilized and primitive. The Anarchist Library, 2008. Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/ran-prieur-beyond-civilized-and-primitive>. Acesso em: 11 out. 2025.
- SILVA, Reginaldo Oliveira. A sombra da zoé caiu sobre a bios. *(Des)troços*, v. 6, n. 1, p. e56682, 2025.
- SOUZA, Mateus Raynner André de. Artes de resistir ao plantationoceno. *Palíndromo*, v. 14, n. 34, p. 78–99, 2022.
- SPK – COLETIVO SOCIALISTA DE PACIENTES. *Fazer da doença uma arma*. Trad. Felipe Shimabukuro. São Paulo: Ubu, 2024 [1987].
- TIQQUN. *Contribuição para a guerra em curso*. São Paulo: n-1 edições, 2019a.
- TIQQUN. *Isto não é um programa*. São Paulo: Glac Edições, 2019b.
- VANEIGEM, Raoul. *A arte de viver para as novas gerações*. São Paulo: Veneta, 2016 [1967].
- VRIGNON, Alexis. *La naissance de l'écologie politique en France*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2017. Disponível em: <https://books.openedition.org/pur/154722>. Acesso em: 11 out. 2025.



ARTIGOS

A RELAÇÃO CAPITALISTA-COLONIAL-PATRIARCAL: UM DEBATE DOS FEMINISMOS CRÍTICOS

THE CAPITALIST-COLONIAL-PATRIARCHAL RELATIONSHIP. A DEBATE AMONG CRITICAL FEMINISTS

LA RELACIÓN CAPITALISTA-COLONIAL-PATRIARCAL. UN DEBATE DE LOS FEMINISMOS CRÍTICOS

Julia Expósito  

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
(CONICET), Buenos Aires, Argentina

Submetido em: 16/12/2025

Aceito em: 26/04/2026

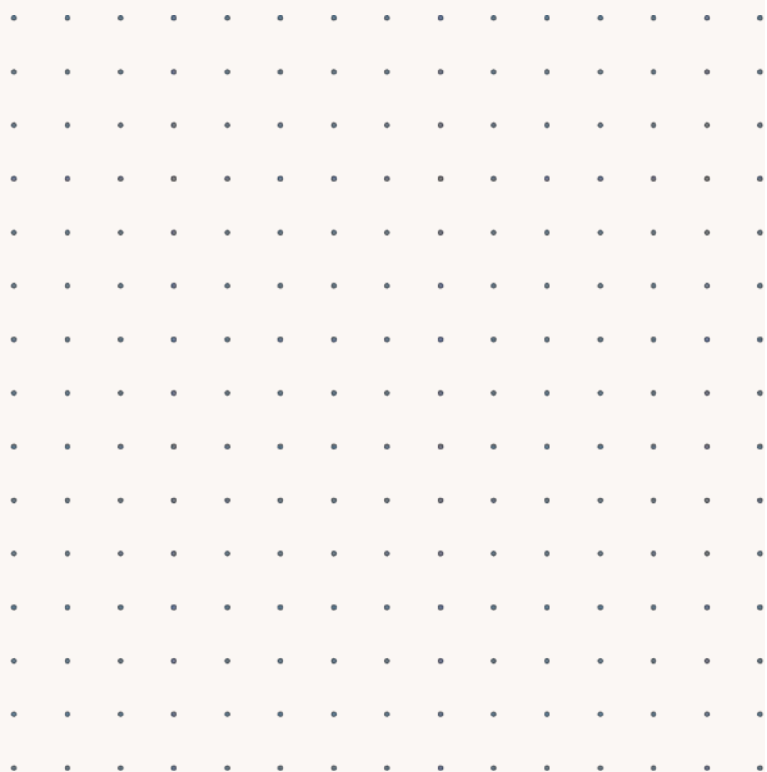
Publicado em: 22/06/2026

Como citar: EXPÓSITO, Julia. A relação capitalista-colonial-patriarcal: um debate dos feminismos críticos. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 7, n. 1, p. e63489, jan./jun. 2026.

DOI: [10.53981/destrocos.v7i1.63489](https://doi.org/10.53981/destrocos.v7i1.63489)



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Julia Expósito é doutora em Ciências Sociais pela Universidade de Buenos Aires e mestra em Estudos Culturais pela Universidade Nacional de Rosário. É investigadora visitante estrangeira CNPQ-UFRN e investigadora adjunta CONICET.

Contribuição (CRediT)

J.E.: Investigação; Escrita (original).

Resumo

O presente trabalho centra-se na problemática da relação entre capitalismo, colonialidade e patriarcado que se abre, num primeiro movimento, desde uma crítica do feminismo marxista materialista ao marxismo e, num segundo, numa leitura destes desde uma crítica feminista decolonial. Para isso, abordaremos a problemática da reprodução social dos feminismos marxistas materialistas, eixo central para compreender as determinações patriarcais do capitalismo e vice-versa; para depois cruzá-la com a questão da colonialidade de gênero trazida pelos feminismos decoloniais. Para isso, realizamos dois movimentos analíticos: destacamos a crítica feminista ao marxismo a partir da categoria de reprodução social e, em seguida, exploramos a crítica do feminismo descolonial à categoria de patriarcado do feminismo marxista materialista, que pressuporia uma determinada configuração do sexo como base material do gênero.

Palavras-chave

Patriarcado; capitalismo; colonialismo; feminismos.

Abstract

This paper focuses on the problematic of the relationship between capitalism, coloniality, and patriarchy that opens, in a first movement, from a critique of Marxist materialist feminism to Marxism and, in a second, a reading of data from a decolonial feminist critique. To this end, we will address the issue of the social reproduction of materialist Marxist feminisms, a central axis for understanding the patriarchal determinations of capitalism and vice versa, and then cross-reference it with the issue of gender coloniality brought up by decolonial feminisms. To this end, we will carry out two analytical movements: we will highlight the feminist critique of Marxism based on the category of social reproduction and then explore the critique of decolonial feminism on the category of patriarchy in materialist Marxist feminism, which presupposes a certain configuration of sex as the material basis of gender.

Keywords

Patriarch; capitalism; colonialism; feminisms.

Resumen

El presente trabajo se centra en la problemática de la relación entre capitalismo, colonialidad y patriarcado que se abre, en un primer movimiento, desde una crítica del feminismo marxista materialista al marxismo y, en un segundo, en una lectura de estos desde una crítica feminista decolonial. Para ello, abordaremos la problemática de la reproducción social de los feminismos marxistas materialistas, eje central para comprender las determinaciones patriarcales del capitalismo y viceversa; para luego cruzarla con la cuestión de la colonialidad de género planteada por los feminismos decoloniales. Para ello, realizamos dos movimientos analíticos: destacamos la crítica feminista al marxismo a partir de la categoría de reproducción social y, a continuación, exploramos la crítica del feminismo descolonial a la categoría de patriarcado del feminismo marxista materialista, que presupondría una determinada configuración del sexo como base material del género.

Palabras clave

Patriarcado; capitalismo; colonialismo; feminismos.

Introdução

Um dos debates centrais que atravessam os feminismos e as teorias críticas diz respeito a desvendar a relação entre capitalismo, patriarcado e colonialidade, sua história e sua atualidade. Mais especificamente, existe um interesse em compreender como as transformações sofridas pelo modo de acumulação capitalista a partir da década de 1970 e suas reconfigurações neoliberais impactaram o mundo do trabalho e as subjetividades, concretizando uma metamorfose na imbricação capitalista, patriarcal e colonial.¹ No debate que essa problemática abre, as categorias propostas pelos feminismos marxistas e decoloniais são de central importância. Isso porque elas questionam não apenas uma leitura patriarcal-colonial do neoliberalismo, mas propõem uma genealogia na qual a origem da acumulação capitalista é diretamente colonial e patriarcal. Mais ainda, são as próprias categorias de gênero, sexo e raça que se configuram com o capitalismo.

Para traçar essa genealogia, recuperam de modo crítico a tradição marxista, em sua vertente feminista marxista e materialista, problematizando a questão da “reprodução social”; a teoria da imbricação dos feminismos negros e de cor; e as contribuições da teoria decolonial, principalmente as noções de “heterogeneidade histórico-estrutural” e “colonialidade do poder” de Aníbal Quijano. Como sustenta Espinosa Miñoso,

o feminismo em sua cumplicidade com a aposta decolonial toma para si a tarefa de reinterpretação da história em chave crítica da modernidade, já não apenas por seu androcentrismo e misoginia, como tem feito a epistemologia feminista clássica, mas também dado o seu caráter intrinsecamente racista e eurocêntrico.²

O como afirma Silvia Federici, “assim como a divisão internacional do trabalho, a divisão sexual foi, sobretudo, uma relação de poder, uma divisão dentro da força de trabalho, ao mesmo tempo que um imenso impulso à acumulação capitalista” e o processo de acumulação primitiva foi também “uma acumulação de diferenças, desigualdades, hierarquias e divisões que separaram os trabalhadores entre si e, inclusive, alienaram a eles mesmos”.³

Capitalismo, patriarcado e colonialismo, longe de se diferenciarem, se pressupõem mutuamente, entrelaçando um modo de acumulação que se sustenta no não reconhecimento da reprodução do trabalho feminizado e racializado, colocando o salário como um “instrumento de acumulação, isto é, como meio para mobilizar não só o trabalho dos trabalhadores que é pago com ele, mas também o trabalho de uma multidão de trabalhadores que permanecia oculto devido às suas condições não salariais”.⁴ Desse modo, o trabalho assalariado se configura como a norma da forma de exploração capitalista. As outras formas de trabalho são medidas em função dele e definidas negativamente: não remuneradas, não

¹ Mezzadri, *On the value of social reproduction*; Federici, *Calibã e a bruxa*; Fraser, *Capitalismo canibal*; Falquet, *Pax Neoliberalia*; Lugones, *Colonialidade e gênero*; Segato, *La guerra contra las mujeres*.

² Espinosa Miñoso, *Sobre por que é necessário um feminismo decolonial*, p. 5.

³ Federici, *Calibã e a bruxa*, pp. 232-234.

⁴ Federici, *Revolución en punto cero*, p. 160, tradução nossa.

assalariadas, não capitalistas, não mensuráveis (dentro do tempo de trabalho socialmente necessário), não exploráveis, não livres. A isso se vinculam as determinações subjetivas de não plenamente “cidadãos” e “humanos”.

Essa visão conduziu as esquerdas hegemônicas a compreenderem essas formas de trabalho como espacialidades não revolucionárias e seus modos de vida como não sujeitos da história. No entanto, para os feminismos decoloniais e materialistas, as categorias de classe, raça e gênero estão imbricadas, por serem “coconstitutivas da episteme moderna colonial e não podem ser pensadas por fora dessa episteme nem tampouco de modo separado entre elas”.⁵ Qual é, então, a especificidade do modo de acumulação capitalista? Qual é sua forma específica? A relação capital-trabalho assalariado é seu modo constitutivo ou, junto a este, e como sua condição histórica de existência, apresentam-se outras formas de trabalho não assalariadas, mas nem por isso não capitalistas?

Ao abrir essas questões, habilita-se uma série de pontos que nos interessa demarcar. Discutir uma historização etapista e evolucionista do capitalismo, e, ao fazê-lo, possibilitar um debate sobre a especificidade de suas relações ao questionar a centralidade, a hegemonia ou a tendência da produção ampliada do capital frente ao trabalho não assalariado, informal, reprodutivo, à acumulação por despossessão e aos métodos violentos de extração de valor; pensar de que modos a acumulação de capital se articula com e reproduz as hierarquias sexo-genéricas, raciais e classistas; compreender o capitalismo a partir de seu desenvolvimento desigual, diferencial, complexo, multidimensional e não como um sistema econômico restrito. Esse caminho nos permite começar a revelá-lo como um sistema no qual as relações reprodutivas, os múltiplos modos de trabalho, o heteropatriarcado, a raça, o sexo-gênero e o colonialismo têm central importância; e nos permite mergulhar na história não oficial e na historicidade da luta de classes não brancas e feminizadas.

Diante das análises que sustentam que o capitalismo é, no fundo, sempre o mesmo, ou daquelas que pretendem conjurar o neoliberalismo para devolver à democracia sua potência e ao capital sua justeza, os debates feministas decoloniais e marxistas materialistas nos mostram a natureza complexa, multidimensional e histórica do capitalismo, mas também do patriarcado e do colonialismo. Nem fixação de uma situação, nem nostalgia do passado. Pelo contrário, convidam-nos a pensar as lutas de resistência ao neoliberalismo sem a antecâmara de um capitalismo equitativo ou simplificado, e sem o corolário de uma estratégia política empantanada entre uma articulação populista capitalista ou um clássico socialismo de Estado. Propõem, ao contrário, analisar o processo pelo qual as lógicas precárias, informais e violentas do trabalho e da produção de subjetividades atravessam pessoas feminizadas, racializadas e colonizadas na história do capitalismo, que é também a história do patriarcado e do colonialismo.

Neste escrito, interessa-nos aprofundar a questão que fica colocada, mas não resolvida, no cruzamento entre feminismos marxistas materialistas e decoloniais: qual é a relação específica entre capitalismo, patriarcado e colonialismo? Ou seja, o patriarcado e o colonialismo são características históricas do capitalismo e, portanto, superáveis dentro dele? Ou, ao contrário, apresenta-se nessa tríade uma relação concomitante em que nenhum deles estabelece uma

⁵ Espinosa Miñoso, *Sobre por que é necessário um feminismo decolonial*, p. 8.

hierarquia, configurando um vínculo de necessidade mútua? Essa questão se tensiona nesse cruzamento a tal ponto que nos conduz à complexa pergunta sobre o caráter necessariamente (ou não) patriarcal e colonial do capitalismo. E, ao fazê-lo, abre-se um debate sobre quais seriam as determinações que assumiriam as relações de sexo-gênero, raça e classe para além do paradigma da interseção, como mera somatória de opressões, ou da diferença entre opressão e exploração.

Em concreto, o presente trabalho centra-se na problemática da relação entre capitalismo, colonialidade e patriarcado que se abre, num primeiro movimento, desde a crítica do feminismo marxista materialista ao marxismo e, num segundo, numa leitura crítica daqueles feminismos a partir dos feminismos decoloniais. Com especial ênfase na investigação teórica, política e metodológica para redefinir os limites da relação entre capitalismo, patriarcado e colonialismo, abordaremos a problemática da reprodução social dos feminismos marxistas materialistas, eixo central para compreender as determinações patriarcais do capitalismo e vice-versa; para depois cruzá-la com a questão da colonialidade de gênero trazida pelos feminismos decoloniais. Para isso, realizamos dois movimentos teórico-analíticos: destacamos a crítica feminista ao marxismo a partir da categoria de reprodução social e, em seguida, exploramos a crítica do feminismo descolonial à categoria de patriarcado do feminismo marxista materialista, que pressuporia uma determinada configuração do sexo como base material do gênero. Em específico, pretendemos centrar-nos na problemática do patriarcado que emerge ao realizar o cruzamento entre essas correntes feministas.

Em termos metodológicos, este escrito baseia-se em um corpus de análise teórica, o que implica um trabalho de elaboração crítico-interpretativa. Tratando-se de uma investigação de natureza teórica social e política, atenderemos às exigências de uma leitura crítica que procure questionar aspectos relevantes da bibliografia, estabelecendo sistematizações conceituais e formulando instrumentos que visem a dar conta da complexidade dos processos e conceitos trabalhados. Acreditamos que esta aposta metodológica – de nos centrarmos na categoria de *patriarcado* – torna possível colocar em diálogo crítico os feminismos decoloniais e marxistas materialistas, bem como permite apresentar um debate depois de articulá-la à questão da colonialidade de gênero trazida pelos feminismos decoloniais. Nesse encontro, as próprias categorias não permanecem intactas. Esse diálogo visa destacar o caráter político das teorias feministas críticas e suas potencialidades — bem como suas limitações — epistêmicas e metodológicas ao contribuir para os debates sociopolíticos e os processos de resistência ao capitalismo contemporâneo. Atualiza-se, assim, um diagnóstico que consideramos necessário sobre a relação entre capitalismo, colonialismo e patriarcado e sobre a composição das subjetividades resistentes.

A complexa relação: uma crítica dupla

A relação entre capitalismo, colonialismo e patriarcado possui uma história longa e complexa. Marxismos e feminismos, em suas distintas orientações, vêm

debatendo há décadas sobre as determinações dessa relação.⁶ O cerne da questão reside em saber se o patriarcado e o colonialismo são, ou não, sistemas independentes e anteriores ao capitalismo. Se a resposta for afirmativa, apresentar-se-iam como resquícios de relações sociais passadas e, portanto, passíveis de serem superados no devir histórico do capital. Se, ao contrário, surgisse com o capitalismo uma forma específica de patriarcado e de colonialidade, inaugurando modos concretos de organizar o trabalho, a família e a reprodução das relações sociais, esta seria constitutiva do capitalismo, ainda que possuísse ou não uma história precedente.

A pergunta sobre a especificidade dessa relação tripartite segue aberta. Uma das possíveis respostas afirma que o patriarcado e o colonialismo representariam modos de produção distintos do capitalismo, atuando paralelamente à acumulação ampliada de capital. Caso fosse assim, dir-se-ia que a família seria para o patriarcado e o trabalho (semi)escravo — a mita,⁷ as minas, a plantação — para o colonialismo, o que a fábrica é para o capitalismo. Outra resposta os situa como determinações superestruturais, ou como diz Butler, “o meramente cultural”,⁸ que compõem modos específicos de opressão, como o racismo e a misoginia, mas não fariam parte da estrutura econômica. Ao não se supor que as diferenças sexo-gênero e raciais são uma determinação estrutural, a relação de exploração do trabalho assalariado continuaria sendo o lugar privilegiado para compreender o problema propriamente capitalista e o espaço central da resistência operária. Em ambas as respostas, para o patriarcado e o colonialismo sempre falta algo para que seu tempo histórico seja o presente: seriam resquícios ou determinações superestruturais, superáveis ou adiáveis, naturais ou históricos. Em todos os casos, sua condição não pressupõe que haja “trabalho” em termos capitalistas, por serem não remunerados ou não assalariados, “improdutivos”, não produtores de “valor”, não “exploráveis”.

Refletir sobre a relação entre os feminismos — em suas vertentes decoloniais e marxistas materialistas — e o marxismo implica mergulhar em uma história complexa de pensamentos que se entrecruzam, disputam e contaminam mutuamente. Mas é a partir dessa complexidade que pretendemos mostrar uma leitura crítica do marxismo e um debate feminista capaz de traçar imbricações determinantes para a relação entre capitalismo, colonialismo e patriarcado, entre sexo, gênero, raça e classe. Trata-se de aventurar uma teoria que nos conduza para fora dos feminismos da igualdade,⁹ que defendem a ideia de que o patriarcado é apenas um problema redistributivo e, portanto, não necessariamente capitalista e racista, e para além da leitura marxista ortodoxa, para a qual patriarcado e colonialismo nada teriam a ver com a exploração e com a produção de valor. Pelo contrário, no cruzamento desses feminismos atualiza-se uma leitura de Marx que coloca no centro a problemática da reprodução social — da vida e do capital —; a complexidade da categoria trabalho; e o exame do modo de acumulação capitalista, redefinindo seus limites.

⁶ A bibliografia sobre o assunto é extensa e de origem muito variada, tanto histórica quanto geográfica. Não cabe a este trabalho discuti-la em profundidade.

⁷ A mita foi uma das instituições fundamentais do sistema colonial espanhol na “América”. Baseava-se em um sistema de trabalho forçado e obrigatório que entrelaçava a exploração laboral com a classificação racial e sexual.

⁸ Butler; Fraser, *¿Redistribución o reconocimiento?*

⁹ Ferguson, *Women and Work*, p. 12.

Para os feminismos marxistas materialistas,¹⁰ realizar uma leitura crítica do marxismo e da complexa obra de Marx implica colocar no centro do debate o ponto de vista da reprodução social em relação ao trabalho e à acumulação de capital.¹¹ Ao fazê-lo, uma série de problemas metodológicos emerge: como é possível que as figuras do "capitalista" e do "trabalhador assalariado" apareçam com regularidade no processo histórico? Por que, junto a elas, reproduz-se uma divisão sexual, racial e internacional do trabalho? Como se produz o modo de propriedade capitalista e quais são suas implicações? Quais determinações o capital possui como relação social? Como se sucedem os processos de separação entre produção e reprodução social, e entre exploração e expropriação? Como se produzem o valor e a força de trabalho? O que implica o salário enquanto relação social, e o que ocorre com os trabalhos que estão fora dessa relação? Qual é a relação entre reprodução do capital e reprodução da vida?

I. O problema originário

As respostas às perguntas acima colocadas configuram uma relação inovadora entre patriarcado, colonialidade e capitalismo, a partir de pistas extraídas de uma leitura não engessada de Marx. Em primeiro lugar, o que aconteceria se lêssemos o Livro I de *O Capital* começando pelo final? O capítulo vinte e quatro, sobre a chamada acumulação originária, desfaz a ficção construída por Marx nos capítulos anteriores, onde as determinações funcionam sob condições invariáveis.¹² A abstração que permite a Marx colocar em movimento a lógica interna do capital — desvelando o segredo da mercadoria e do valor como crítica à economia política — é invertida quando o problema da reprodução capitalista torna-se evidente. Fraser comenta:

De onde o capital veio? (...) Como a propriedade privada dos meios de produção passou a existir e como os produtores foram separados deles? Nos capítulos anteriores do livro, Marx havia desnudado a lógica econômica do capitalismo abstraindo-a de suas condições de possibilidade de fundo, tratadas como simplesmente dadas.¹³

A antessala da acumulação ampliada é marcada pelo saque, extração, sangue e lama, bruxas e calibãs, navios negreiros, conquistas e expropriação, pela produção de figuras como “a mulher”, “a parideira”, “o índio”. Para que o “trabalhador assalariado” e o “capitalista” possam surgir, para que o cidadão e o proprietário possam existir, violência e despossessão precisam ocorrer, ser produzidas e reproduzidas. Não haveria, então, capital e salário em abstrato, mas como resultado de relações sociais desajustadas e contraditórias. Em outras palavras, produz-se algo mais do que capital e salário: fazem-se necessárias outras formas de trabalho, outros sujeitos, outras hierarquias. Federici afirma que a chamada acumulação primitiva deve ser compreendida como um elemento-chave nos processos de reprodução da vida no sistema capitalista. Nesse movimento

¹⁰ Expósito, *Feminismos revolucionarios*, p. 34.

¹¹ Federici, *O patriarcado do salário*; Fraser; Bhattacharya; Arruzza, *Feminismo para os 99%*.

¹² Marx, *O capital*, p. 357.

¹³ Fraser, *Capitalismo canibal*, p. 26.

originário, não apenas se separa o camponês da terra, como também ocorre a separação entre o processo de produção (produção para o mercado) e o de reprodução (produção da força de trabalho); esses processos passam a se separar fisicamente e, além disso, passam a ser realizados por sujeitos distintos.¹⁴ Assim, a criação violenta de um “trabalhador assalariado livre”, expropriado de seus meios de reprodução, supõe uma ainda mais violenta “uma acumulação de diferenças e divisões dentro da classe trabalhadora, em que as hierarquias construídas sobre o gênero, assim como sobre a “raça” e a idade, se tornaram constitutivas da dominação de classe e da formação do proletariado moderno”.¹⁵

Ler o Tomo I de *O Capital* desde o prisma de seu final implica, como afirmaram Luxemburgo, Harvey e Federici, compreender que essa forma de acumulação não é apenas subsidiária da “correta” acumulação ampliada, mas que esse modo acumulativo violento e hierárquico nunca deixou de operar na história do capital. E imprime uma lógica específica à relação entre capitalismo, colonialismo e patriarcado: o cercamento dos bens comuns (naturais ou artificiais), seu roubo e esgotamento; a violência nos modos de expropriação e exploração dos territórios, recursos, corpos e subjetividades; guerras contra modos de vida feminizados, racializados e migrantes. Essa apropriação violenta fratura a extração de mais-valor em dois momentos específicos: o da produção, que exige um “trabalhador assalariado livre”, e o da reprodução, que implica o despojo e o cercamento de territórios e corpos feminizados e racializados como recursos naturais. Parafraseando Federici,¹⁶ não é possível entender a história da acumulação primitiva apenas do ponto de vista dos trabalhadores assalariados; ela também deve ser escrita a partir das pessoas escravizadas, colonizadas e das mulheres, cujas terras e corpos seguem sendo alvo central de cercamentos e violências, e cujo lugar na história da sociedade capitalista não pode ser integrado à história do salário.

Chegamos assim à segunda pista: a relação entre produção e reprodução social¹⁷ é central para pensar a imbricação entre capitalismo, colonialismo e patriarcado. Do ponto de vista estrutural e material, a divisão entre reprodução social e produção de mercadorias é decisiva. Essa cisão é um artefato do sistema que, como consequência histórica do capitalismo, produz a separação material entre a esfera da produção de mercadorias e a da reprodução social da vida. A partir dela, sustenta-se a geração de diferenças que hierarquiza, de modo imbricado, as relações de classe, raça e sexo-gênero, ao mesmo tempo em que as produz. Raça e sexo-gênero são produzidos junto ao valor e ao trabalho assalariado. Nesse

¹⁴ Federici, *O patriarcado do salário*, p. 64.

¹⁵ Federici, *Calibã e a bruxa*, p. 119.

¹⁶ Federici, *Calibã e a bruxa*, p. 26.

¹⁷ A relação entre reprodução social e cuidados é estrutural e de interdependência: o trabalho de cuidados é um dos componentes centrais da reprodução social. Uma vez que esta abrange todas as tarefas necessárias para a manutenção cotidiana da vida e a sobrevivência e composição da força de trabalho. Os feminismos materialistas definem a os cuidados como trabalho de reprodução social, ou seja, como um conjunto de atividades (físicas, mentais, emocionais e afetivas) que sustentam a vida. Sem esse trabalho, a produção de mercadorias e a acumulação de capital não seriam possíveis. Embora não seja o objetivo deste artigo a categoria de cuidados, é necessário destacá-la nos debates feministas sobre a reprodução social. A esse respeito, há uma ampla bibliografia feminista que vai desde os trabalhos da já citada Federici até os debates das teorias feministas da reprodução social e da economia feminista, especialmente a produção latino-americana (que inclui Isabel Largaia, Mirta Henault, Heleieth Saffioti, Karina Bidasca, Leila Gonzalez, Helena Hirata, Mercedes D'Alessandro e Verónica Gago, apenas para citar algumas referências).

processo, naturaliza-se a reprodução social como algo dado, independentemente do devir social direto das relações capitalistas. E, ao fazê-lo, patriarcado e colonialidade aparecem como sistemas naturais do “humano”, transcendendo a história complexa das classes sociais.

No capitalismo, a reprodução social da força de trabalho é determinada pela capacidade de subsistência dxs trabalhadorxs em um determinado momento histórico, sendo esse seu valor.¹⁸ Mas Marx não se pergunta quem realiza esse trabalho e por que ele não é remunerado ou é realizado em condições de maior precariedade e flexibilização do que o trabalho considerado produtivo. Essas são justamente as características sobre as quais Marx constrói sua argumentação para considerá-lo algo “dado e natural”: não é remunerado, não tem tempo, não produz mercadorias, é puro valor de uso.¹⁹ Em certo sentido, embora Marx observe que esse trabalho garante socialmente a própria capacidade de trabalhar, de acordo com as necessidades históricas de cada território, ele nada diz sobre o valor dessa produção, sobre as formas de hierarquia social que produz e sobre o tempo de trabalho socialmente necessário que carrega. Fica a incógnita sobre sua relação específica com as formas “claramente” capitalistas. No entanto, o capital é o incessante processo de baratear a mercadoria força de trabalho em seu afã ilimitado de lucro. Esse processo materializa-se na desvalorização da reprodução social dxs trabalhadorxs, gerando uma das contradições centrais do capital. Potencializar a capacidade de consumo dxs trabalhadorxs é condição para a própria reprodução do capital, mas, ao mesmo tempo, essa reprodução implica sempre uma competição ilimitada e destrutiva contra a capacidade de subsistência dxs trabalhadorxs.

A reprodução da vida e a reprodução do capital amalgamam-se, ainda que nunca coincidam plenamente. A reprodução do capital de uma empresa ocorre às custas de outra; a reprodução de um Estado se faz às custas das condições de reprodução de outro; a reprodução da força de trabalho de alguns é feita às custas do trabalho reprodutivo de outrxs; a vida produtiva é reproduzida às custas da vida planetária. Em suma, a reprodução ampliada do capital dá-se sempre à custa da despossessão de grande parte da humanidade — uma parte nunca abstrata, mas determinada sexo-gênero-racial e internacionalmente dividida. Assim, as múltiplas formas de exploração, extração e mercantilização que excedem o trabalho produtivo nos termos do capitalismo industrial permitem compreender o salário não apenas como relação de confrontação entre força de trabalho e capital, mas como instrumento de criação de relações desiguais de poder e hierarquias no interior da suposta homogeneidade da classe trabalhadora. Insistir nessa questão impede separar rigidamente as esferas de reprodução da vida e de reprodução do capital e, ao contrário, coloca-as em relação conflitual e contraditória no interior do arranjo capitalista, colonial e patriarcal. Mas aqui surgem questões metodológicas importantes sobre a relação entre capitalismo, colonialismo e patriarcado, quando cruzamos as feministas marxistas materialistas com as leituras das feministas decoloniais.

Se, por um lado, as primeiras descrevem como ninguém o processo que separa produção e reprodução — como vimos acima —, restituindo ao processo reprodutivo um papel central na análise do capitalismo, por outro, não chegam a problematizar plenamente como o trabalho reprodutivo se desenvolve de forma

¹⁸ Marx, *O capital*.

¹⁹ Federici, *O patriarcado do salário*.

desigual. Ou seja: como ele é imbricado aos processos de racialização e como nele se “reproduz” uma lógica universalizante do sujeito abstrato “mulher”, que esconderia, através do gênero, a disforia sexual binária como determinação material e dada. Mais ainda: o que aconteceria se a reprodução social não fosse em geral, mas produzisse não apenas o “eixo estrutural” do gênero, mas também o do sexo — agora atravessado pela raça, e vice-versa.²⁰ Se a intersecção capitalismo/patriarcado separava aquilo que já era imbricado, o feminismo marxista, em certos momentos, parece apagar as determinações raciais das hierarquias sexuais, ao abstrair e tomar como dadas as condições do trabalho reprodutivo. Federici afirma que, no processo propriamente capitalista de separação entre produção de mercadorias e reprodução da força de trabalho, “expropria-se a mulher de seu corpo”, para fazê-la surgir como “trabalhadora reprodutiva”.²¹ Mas ela não argumenta que esse corpo generificado é, ao mesmo tempo, racializado e sexuado. Como afirma Lugones, a dificuldade está no fato de que todos os termos pressupõem separação, quando o que se pretende expressar é a inseparabilidade.²² Se a mulher “preexiste” ao capitalismo, o patriarcado do salário, do que fala Federici, seria apenas um momento histórico da produção do gênero, mas não da produção do “sexo”. Este permaneceria como universal dado, e não como construção social já imbricada com a “raça”.

Federici mostra como o patriarcado do salário se conforma como resposta a uma crise de reprodução, redefinindo a relação entre produção de mercadorias e reprodução da vida e do capital: a passagem da indústria leve à pesada, a transição da mais-valia absoluta para a relativa, acentuando a institucionalização da família operária e do salário familiar.²³ Esse esquema de produção supõe uma divisão sexual do trabalho: homens nas fábricas — assalariados — e mulheres nos lares — não remuneradas. Sobre essa divisão sustenta-se a naturalização do trabalho de umas em benefício da exploração do trabalho de outros. Em outras palavras, pondera-se a própria pertença às relações capitalistas: umas ficam fora dessas relações, enquanto o “operário assalariado” não apenas se ergue como o cidadão trabalhador, mas como o sujeito universal da história. Ele extrai algo mais do que a mais-valia produzida por suas horas não pagas: extrai o tempo imensurável do trabalho reprodutivo de sua companheira, que produz a mercadoria mais especial de todas: a força de trabalho — passada, presente e futura. A única divisão que funciona, diz Federici, é a da classe trabalhadora, que vive como se “as mulheres” não fossem parte dela — e da qual o trabalhador extrai aquilo que lhe é extraído na fábrica: tempo e trabalho.

No entanto, ao confrontarmos essa forma capitalista de patriarcado — que Federici generaliza — com as produções dos feminismos decoloniais, percebemos que esse processo ocorreu de modo mais homogêneo nos centros industriais para trabalhadorxs “brancxs” — como EUA, Europa e alguns outros países —, mas não no “resto do mundo”, onde grande parte das famílias operárias realizava trabalhos remunerados fora de seus lares, e o salário sempre se combinou com outras formas de renda. Não basta, então, compreender apenas a dimensão capitalista do patriarcado, mas sua relação com o racismo e a colonialidade. Mulheres negras e

²⁰ Lugones, *Colonialidade e gênero*.

²¹ Federici, *Calibã e a bruxa*.

²² Lugones, *Colonialidade e gênero*, p. 12.

²³ Federici, *O patriarcado do salário*, p. 65.

outras racializadas não eram consideradas “mulheres” nos termos que Federici descreve, tampouco eram relegadas às figuras maternas e domésticas. Do ponto de vista do eixo estrutural da raça, o sexo não coincide consigo mesmo. Os modos de vida radicalizados e feminizados eram subsumidos sob o trabalho escravo; seus filhos eram propriedade dos senhores; o castigo pagava-se pela coerção sexual ou pela morte. O racismo, como regime de exploração e subjetivação, possui uma configuração estrutural que não é alheia ao sexo e ao gênero, assim como não o é à classe.²⁴ Se, como quer Federici, não há teoria universal do capitalismo, tampouco pode haver teoria universal do patriarcado.

A organização do gênero (dimorfismo biológico, organização patriarcal e heterossexual das relações sociais), argumenta Lugones, como “sistema de gênero moderno/colonial não existe sem a colonialidade do poder, já que a classificação das populações em termos de raça é uma condição necessária de sua existência”.²⁵ Na origem do capitalismo não está apenas a organização do trabalho, mas um modo específico de reprodução racial, que, por sua vez, se manifesta como uma organização diferencial de gênero e sexo que se reflete na organização do trabalho. Se produz e reproduz, ao mesmo tempo, modos de controle do trabalho, do sexo, de gênero, da raça, da autoridade coletiva e das formas de subjetividade e suas relações: “toda forma de controle do sexo, da subjetividade, da autoridade e do trabalho existe em conexão com a colonialidade”.²⁶ Se o sexo é atribuído, é porque é socialmente construído como uma ferramenta de diferenciação que deve se reproduzir como relação social em um sistema de classes em conflito. É a distinção, a divisão, como na classe, que desempenha um papel central:

Tanto o dimorfismo biológico e a heterossexualidade quanto o patriarcado são característicos do que chamo o “lado iluminado/visível” da organização colonial/moderna do gênero. O dimorfismo biológico, a dicotomia homem/mulher, a heterossexualidade e o patriarcado estão inscritos – com letras maiúsculas e hegemonicamente – no próprio significado de gênero.²⁷ Aqueles localizados no “lado obscuro/oculto” não são necessariamente entendidos em termos dimórficos.²⁸

Se a aposta de Federici habilita pensar o salário como ilhota na exploração capitalista, a crítica ao patriarcado do salário permite pensar o doméstico também como uma ilhota dentro de um sistema patriarcal complexo. Não há patriarcado universal, e portanto não há sistema sexo-genérico que não esteja já imbricado com raça e classe. A complexa relação patriarcal é determinada, então, pela forma salário, por meio de um processo de colonialidade do salário — “já que este (...) tem sido elemento primordial para garantir a hierarquia racial e colonial do trabalho”, e não apenas a sexo-genérica.²⁹ E também pela colonialidade de gênero, já que, como sustenta Lugones, esta se introduziu com a colônia, pois, mediante a redução a animais, exclui-se a indígenas e afrodescendentes da possibilidade de ter gênero: “As

²⁴ Davis, *Mulheres, raça e classe*.

²⁵ Lugones, *Colonialidade e gênero*, pp. 26-27.

²⁶ Lugones, *Colonialidade e gênero*, p. 9.

²⁷ Lugones, *Colonialidade e gênero*, pp. 8-9.

²⁸ Lugones, *Colonialidade e gênero*, p. 16.

²⁹ Expósito, Sacchi et al., *Ensamblajes Neoliberales*, p. 36.

fêmeas não brancas eram consideradas animais no sentido de seres sem gênero, marcadas sexualmente como fêmeas, mas sem as características da feminilidade".³⁰

Embora Federici descreva com profundidade a produção do gênero “mulher” no capitalismo, sua imbricação patriarcal e os diferentes momentos históricos pelos quais passou — mostrando sua importância na divisão internacional do trabalho e em seus mecanismos de exploração —, ela nada diz sobre a heterogeneidade histórico-estrutural do sistema patriarcal no mundo capitalista, sua relação com a colonialidade e sobre a produção da “disforia sexual” como eixo estruturante de um capitalismo determinado pela biologia como último bastião indiscutível.

II. A atualização do problema

Um problema semelhante aparece nas teorizações de Nancy Fraser, como expoente das autoras contemporâneas das *teorias da reprodução social*, quando afirma que a especificidade colonial e patriarcal do capitalismo seria resultado de uma relação irresolúvel entre interioridade e exterioridade. O capitalismo seria diretamente racista e patriarcal apenas em suas determinações históricas, mas não em suas presunções lógicas: onde a extração e a reprodução social seriam condições de possibilidade da exploração propriamente capitalista. Fraser chega a esse problema perguntando se o capitalismo é necessariamente racista e patriarcal. A lógica capitalista se sustenta na relação imbricada entre três espaços fundamentais: o intercâmbio, onde o valor se realiza; a produção, onde o valor é produzido; e os “fora”, como condição de possibilidade do valor.³¹ Se a economia política restringiu sua análise à troca de equivalentes, e o marxismo à esfera da exploração e do trabalho assalariado, essa esfera “esconde algo além do mais-valor. Esconde suas marcas de nascença – a mão de obra de reprodução social que é condição para que ela seja possível”,³² e da expropriação, como a condição de possibilidade da exploração.

No capitalismo, a reprodução social e a expropriação entram em relação de “separação-dependência-rejeição” com a produção “propriamente” econômica. No entanto, afirma Fraser, a reprodução social e a expropriação são cruciais para a acumulação de capital. Assim, o trabalho não livre, não remunerado, não assalariado e dependente é central para a acumulação capitalista e constitui um espaço ineliminável. Contudo, o mesmo não ocorre com as determinações históricas, patriarcais e raciais, que essas contradições assumiram.

Primeiro, extração e reprodução social são condições de possibilidade da exploração e do trabalho produtivo. Nesse sentido, “o capitalismo é um sistema unitário que pode integrar com êxito, ainda que de modo desigual, a esfera da reprodução” e da extração de valor. Ou seja, como totalidade, o capitalismo é um regime socialmente institucionalizado atravessado por contradições estruturais entre o âmbito econômico e seus “extras”: a reprodução social, a extração, a política e a ecologia. Esses “extras” estão dentro do capitalismo como suas condições externas de possibilidade: do capital, do valor, do salário e da exploração: “Não se pode ter acumulação capitalista se as condições para a produção capitalista não

³⁰ Lugones, *Colonialidade e gênero*, p. 27.

³¹ Fraser, *Capitalismo canibal*.

³² Fraser; Bhattacharya; Arruzza, *Feminismo para os 99%*, p. 74.

estão dadas”.³³ Essa é a lógica propriamente capitalista: “seu movimento fundamental foi separar a produção de pessoas da obtenção de lucro”.³⁴ No entanto, tanto para sua reprodução quanto para os processos de luta, essas esferas de condições são centrais. A reprodução social é necessária para a existência do trabalho produtivo; a extração, para a exploração; a natureza não humana, para a produção de mercadorias; as condições políticas, para as econômicas.

As crises capitalistas não se dariam apenas na esfera ruidosa do “intercâmbio” ou na morada oculta da “produção” de valor, do capital e da exploração, mas também entre estas e suas “outras” moradas ainda mais ocultas, desprezadas e desvalorizadas: a reprodução social, a expropriação, a natureza não humana, a política. Essas contradições entre a acumulação capitalista e seus outros estiveram sempre presentes na história do capitalismo, mostrando seu funcionamento e redefinindo seus limites ao longo de suas distintas fases. O capitalismo necessita desses “fora” para existir, mas simultaneamente subverte seus limites. Isso expressa, para Fraser, a relação estruturalmente contraditória entre capital e seus “exteriores”.

Em segundo lugar, Fraser³⁵ distingue duas estratégias analíticas para compreender o capitalismo. A primeira descreve as diferentes etapas históricas dessas relações contraditórias, mostrando como lutas e fases de acumulação redefinem seus limites. A partir delas, propõe quatro regimes historicamente específicos de acumulação: o capitalismo comercial, o capitalismo liberal, o capitalismo administrado pelo Estado e o capitalismo financeirizado ou neoliberal. Cada um redefiniu os limites entre acumulação e seus “fora” produzindo, de um lado, determinações patriarcais em função da contradição produção/reprodução social e, de outro, determinações raciais relativas à contradição exploração/extração. É a história do capitalismo que permite a Fraser afirmar que ele é “necessariamente” patriarcal e racista.

A segunda estratégia permite distinguir as determinações patriarcais e coloniais do capitalismo de seus traços “estruturais”. Além dos conteúdos de sua história concreta, o capitalismo poderia não ser patriarcal e racista. Do ponto de vista da análise lógica do sistema capitalista, seriam seus “foras” — extração e reprodução social — que seriam necessários, mas não suas determinações históricas — raciais e de gênero. Em outras palavras: se as determinações por divisões raciais e de gênero entre extração/reprodução social e exploração/produção são formas históricas assumidas pelos diferentes “regimes de acumulação”, elas podem ser superadas no devir do capitalismo; mas não as contradições extração/exploração e reprodução social/produção, que estruturam a totalidade capitalista. Se tais contradições fossem superadas logicamente, estaríamos em outro sistema, não capitalista. Mas se apenas as determinações históricas fossem superadas — e não as contradições —, o capitalismo seguiria vigente.

Resumindo, para Fraser, as contradições entre capital e seus “foras” — reprodução social, extração, regime político e natureza não humana — são estruturais à lógica capitalista. São sua condição real de possibilidade. Enquanto as determinações históricas dessas contradições — raciais, patriarcais, democráticas

³³ Arruzza; Bhattacharya, *Teoría de la reproducción social*, p. 43.

³⁴ Fraser; Bhattacharya; Arruzza, *Feminismo para os 99%*, p. 37.

³⁵ Fraser, *Los talleres ocultos del capital; Capitalismo canibal*.

e a natureza tomada como recurso inesgotável — são históricas e, portanto, poderiam ser superadas dentro do capitalismo. De um lado, expropriação e reprodução social não são meras divisões sociais do trabalho, mas mecanismos de acumulação por outros meios, os quais são “uma condição oculta que possibilita a liberdade das pessoas que o sistema explora”.³⁶ E, logo, tratam-se de relações necessárias à acumulação. De outro lado, suas formas históricas poderiam desaparecer em uma nova fase do capitalismo. Parece, assim, que Fraser sustenta que, dentro do capitalismo, racismo e patriarcado poderiam ser superados enquanto formas históricas assumidas por uma contradição insuperável entre reprodução social/expropriação, de um lado, e produção/exploração, do outro.

Mas se analisarmos esses argumentos sob a perspectiva da autora zimbabuense Anne McClintock, as relações capitalistas, patriarcais e coloniais, longe de se referirem a esferas isoladas que se entrecruzam no processo histórico, pelo contrário, para se constituírem, pressupõem e dependem dessa relação. Classe, raça e gênero:

não são distintos reinos da experiência, que existem em esplêndido isolamento entre si; nem podem ser simplesmente encaixados retrospectivamente como peças de um *Lego*. Não, eles existem *em relação* entre si e *através* dessa relação – ainda que de modos contraditórios e em conflito.³⁷

Colonialidade, capitalismo e patriarcado são possíveis em sua relação e, por meio dela, em seu devir histórico. Nessa chave, poderíamos afirmar: que a colonialidade e a invenção da raça são centrais no devir da acumulação capitalista; que os processos de racialização classificam certas classes como desvalorizadas e perigosas (trabalhadores não assalariados, migrantes, pobres e profissionais do sexo, mas também feministas, gays e lésbicas, militantes de esquerda e ativistas dissidentes); que o processo patriarcal de domesticação é uma dimensão crucial na produção de subjetividades e sua classificação sexual; que o sexo e o gênero são centrais para a conformação do mercado de trabalho e da empresa colonizadora. Portanto, o gênero não é apenas uma questão de sexualidade, mas de exploração do trabalho e de colonialidade; raça não é apenas uma questão de fenótipo, mas uma classificação da força de trabalho produzida também pela distinção sexual e de gênero; classe não é apenas força de trabalho assalariada, mas se reproduz sob um sistema social de diferenças de raça e de sexo-gênero.³⁸

Mais para Fraser isso seria inaceitável: se nos regimes históricos de acumulação o que muda são as formas das relações de gênero e de racismo, Fraser não questiona a produção social das diferenças que o capitalismo gera em relação ao sexo e à raça. Parece sustentar que há uma base material do sexo e da raça que não apenas antecede o capitalismo, mas é a determinação da própria espécie humana. Assim, o fato de que “as sociedades capitalistas separam a reprodução da produção econômica” e “a expropriação da exploração” é estrutural, mas o fato de que essas esferas estejam “associadas às mulheres” ou estruturadas sob “opressão racial”³⁹ seria apenas consequência da história contingente do

³⁶ Fraser, *Capitalismo canibal*, p. 52.

³⁷ McClintock, *Couro imperial*, p. 10.

³⁸ McClintock, *Couro imperial*.

³⁹ Fraser, *Capitalismo canibal*, p. 46.

capitalismo — apoiada sobre diferenças prévias —, ainda que no mesmo processo criem-se modos de vida feminizados e racializados. A base estrutural que o capitalismo herdaria para a “opressão racial” e o “patriarcado” repousa na ideia de que extração e reprodução social conformam uma “condição necessária para a exploração”,⁴⁰ amalgamadas historicamente sobre diferenças preexistentes e não produzidas pelo capitalismo. Pois, se Fraser aceitasse que as diferenças sexuais e raciais são produzidas pelas relações capitalistas, ela não poderia sustentar seu argumento lógico, que funda a não-necessidade do patriarcado e do racismo para a produção de valor do capital.

O intento desta leitura crítica da argumentação da Fraser, não trata de mostrar a indistinção dessas esferas e categorias, mas, pelo contrário, de mostrar que elas só existem por meio de suas relações íntimas, ocultas, conflituosas e contraditórias. E que, assim como propõe Fraser, é tão importante não confundi-las quanto compreendê-las a partir e através de suas relações contraditórias, entrelaçadas e interligadas, históricas, mas também lógicas. Como afirma Saffioti, elas se apresentam como um nó de três fios que, nessa união, produzem uma lógica específica. Não se trata de um nó apertado, que não permitiria distingui-las, mas sim de um

nó frouxo, deixando mobilidade para cada uma de suas componentes (...). Não que cada uma destas contradições atue livre e isoladamente. No nó, elas passam a apresentar uma dinâmica especial, própria do nó. Ou seja, a dinâmica de cada uma condiciona-se à nova realidade, presidida por uma lógica contraditória.⁴¹

Dessa forma, a figura do nó, proposta por Saffioti, ou a co-determinabilidade, proposta por McClintock, permitem analisar tanto como a classe é um problema racial e sexual, quanto como a sexualidade e a classe são problemas da raça, e como a raça e a classe se conformam através da sexualidade e do gênero. Ao mesmo tempo, permitem ir além da relação que o feminismo marxista materializa propõe.

Conclusão

A modalidade de acumulação e reprodução da imbricação capitalista, colonial e patriarcal fica exposta no cruzamento entre feminismos decoloniais e marxistas materialistas. Essas teorizações tornam-se argumentos complementares para pensar a apropriação de trabalho de forma gratuita, precarizada e flexível, não assalariada e informal — feminizada e racializada — que é desvalorizada e, ao mesmo tempo, fundamental para a valorização do capital. Em outras palavras, esse cruzamento nos convida a repensar a imbricação entre sexo, gênero, classe e raça, e a tornar visíveis genealogias ocultas e linhas alternativas e não hegemônicas nas teorias feministas. Ou seja, convoca-nos a compreender o movimento do capitalismo a partir de seu “lado B”, de sua versão não oficial, porém tão fundante quanto a estudada acumulação ampliada de capital.

Além disso, ao propor genealogias inéditas para os processos de produção de valor e de subjetividades, esse cruzamento nos permite atualizar a leitura do presente neoliberal: o processo, encoberto mas fundamental, de reprodução social

⁴⁰ Fraser, *Capitalismo canibal*, p. 58.

⁴¹ Saffioti, *Gênero, patriarcado, violência*, p. 133.

neoliberal aprofunda uma lógica de acumulação e um modo de trabalho que se sustenta sobre um fenômeno global de feminização–racialização da relação capital-trabalho e que, portanto, reduz salários e a relação salarial, suspende direitos e produz endividamentos públicos e privados. Se o neoliberalismo aprofundou e intensificou o modo precário, flexibilizado, informal e sobreexplorado que já operava no trabalho reprodutivo e informal, a crise neoliberal e a pandemia acabaram por derramá-lo sobre a totalidade do mundo do trabalho e sobre todo o tecido social. Assim, a imagem em movimento que o diálogo entre esses feminismos nos permite analisar é a de um capitalismo neoliberal que precarizou e flexibilizou os modos de vida dxs trabalhadorxs a partir de um processo incessante de acumulação global mediante a exploração diferencial de formas feminizadas e racializadas de trabalho. Esse argumento pressupõe uma historicização do trabalho que rompe com a hegemonia salarial "do trabalhador formal e sindicalizado" como o modo hegemônico de trabalho no capitalismo.

As relações entre produção e reprodução são, portanto, o resultado da complexidade do conjunto de elementos e determinações sociais que intervêm de modo contraditório e desigual. Essas relações se definem e se redefinem conforme os diferentes momentos que a correspondência entre capitalismo, colonialismo e patriarcado atravessa. Ou seja, a imbricação entre capitalismo, patriarcado e colonialismo está vinculada a como, em cada momento histórico, definem-se as relações com a "natureza", os territórios e os corpos, as formas adquiridas nos processos de produção, as relações sociais de reprodução, as formações político-culturais concretas e suas resistências específicas.

Colocar em debate a categoria de patriarcado entre esses feminismos nos dispõe a pensar um regime de reprodução igualmente capitalista e colonial, que supõe tanto a acumulação de riqueza como mecanismo de produção diferencial da força de trabalho e de subjetividades hierarquizadas, quanto a complexa e desigual composição das lógicas e subjetividades em luta. Essa complexidade, que hoje se materializa na produção de subjetividades neofascistas, hipermachistas, classistas e xenófobas — em que a reprodução da força de trabalho não exige apenas a produção de sua qualificação e de suas qualidades diferenciadas, mas também a submissão e o disciplinamento dxs trabalhadorxs às regras do ordenamento neoliberal — apoia-se na construção da "ideologia de gênero" como inimigo a ser combatido, diante de feminismos que têm a complexa tarefa de produzir uma subjetividade em comum em um contexto diferencial de privilégios e opressões. Parafraseando a Espinosa Miñoso,⁴² a política de que se precisa é aquela que se torna possível ao enfrentar o *sistema mundo moderno colonial patriarcal*. Uma política que nos permita caminhar com quem esteja disposto a enfrentar a opressão e a dominação em sua totalidade, com quem esteja disposto a enfrentar a si mesmo se for necessário.

Se esse é o desafio político para as resistências, também o é para a teoria. Fazer teoria feminista implica estar dispostxs a que nossas categorias não permaneçam incólumes. O cruzamento crítico entre esses feminismos nos coloca diante da tarefa de repensar a relação entre capitalismo, colonialismo e patriarcado como a tarefa inadiável da conjuntura.

⁴² Espinosa Miñoso, *De por qué es necesario un feminismo decolonial*.

Referências

- ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi. Teoría de la reproducción social: elementos fundamentales para un feminismo marxista. *Archivos de Historia del Movimiento Obrero y la Izquierda*, Buenos Aires, n. 16, pp. 37-69, 2020.
- ARRUZZA, Cinzia. *Las sin parte: matrimonios y divorcios entre feminismo y marxismo*. Trad. Andreu Coll. Buenos Aires: Izquierda Anticapitalista, 2010.
- BUTLER, Judith; FRASER, Nancy. *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate entre marxismo y feminismo*. Trad. Carlos Prieto del Campo. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. 16. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. In: FINEMAN, Martha Albertson; MYKITIUK, Roxanne (org.). *The public nature of private violence*. New York: Routledge, 1994. pp. 93-118.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.
- ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. *De por qué es necesario un feminismo decolonial*. Barcelona: Icaria, 2022.
- ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. Sobre por que é necessário um feminismo decolonial: diferenciação, dominação coconstitutiva da modernidade ocidental. *MASP Afterall*, São Paulo, n. 8, 2020.
- EXPÓSITO, Julia; SACCHI, Emiliano; SAIDEL, Matías; LO VALVO, Emilio. *Ensamblajes neoliberales*. Buenos Aires: Red, 2022.
- EXPÓSITO, Julia. *Feminismos revolucionarios*. Buenos Aires: Red, 2021.
- FALQUET, Jules. *Pax neoliberalia*. São Paulo: Sobinfluencia, 2022.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpos e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.
- FEDERICI, Silvia. *O patriarcado do salário: notas sobre Marx, gênero e feminismo*. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2021. v. 1.
- FEDERICI, Silvia. *Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Trad. Carlos Fernández Guervós e Paula Martín Ponz. Madrid: Traficantes de Sueños, 2013.
- FERGUSON, Susan. *Women and work: feminism, labour, and social reproduction*. London: Pluto, 2019.
- FRASER, Nancy; BHATTACHARYA, Tithi; ARRUZZA, Cinzia. *Feminismo para os 99%: um manifesto*. Trad. Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.
- FRASER, Nancy. *Capitalismo canibal: como nosso sistema está devorando a democracia, o cuidado e o planeta — e o que podemos fazer a respeito disso*. Trad. Aline Scátola. São Paulo: Autonomia Literária, 2024.
- FRASER, Nancy. *Los talleres ocultos del capital: un mapa para la izquierda*. Trad. Juan Mari Madrigal e Cristina Piña Alado. Madrid: Traficantes de Sueños, 2020.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. pp. 53-83.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro I: o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MCCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Trad. Plínio Dentzien. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

MEZZADRI, Alessandra. On the value of social reproduction. *Radical Philosophy*, London, n. 204, pp. 33-41, 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. pp. 117-142.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

SEGATO, Rita Laura. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.



ENSAIOS

MUITOS ISMOS PARA O FASCISMO: PRIMEIRAS ELABORAÇÕES SOBRE UMA TENTATIVA DE DEFINIR O FASCISMO A PARTIR DE SUA RELAÇÃO DIRETA COM A MODERNIDADE

MANY ISMS FOR FASCISM: INITIAL THOUGHTS ON AN ATTEMPT TO DEFINE FASCISM BASED ON ITS DIRECT RELATIONSHIP WITH MODERNITY

MUCHOS ISMOS PARA EL FASCISMO: PRIMERAS ELABORACIONES SOBRE UN INTENTO DE DEFINIR EL FASCISMO A PARTIR DE SU RELACIÓN DIRECTA CON LA MODERNIDAD

Luciano Gomes Brazil  

Universidade de Pernambuco (UPE), Campus Petrolina,
Petrolina, PE, Brasil

Submetido em: 09/02/2025

Aceito em: 25/03/2026

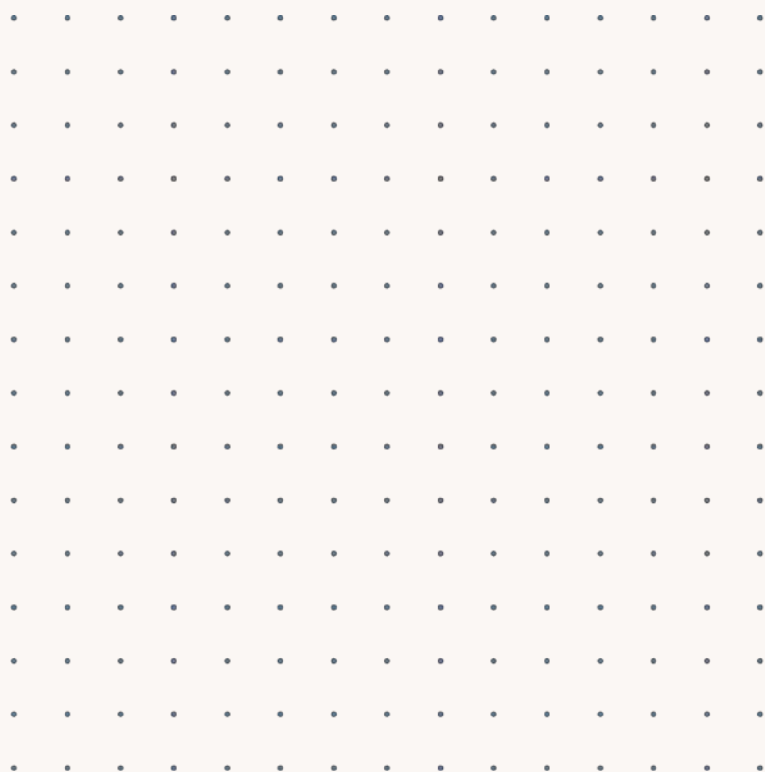
Publicado em: 02/06/2026

Como citar: BRAZIL, Luciano Gomes. Muitos ismos para o fascismo: primeiras elaborações sobre uma tentativa de definir o fascismo a partir de sua relação direta com a modernidade. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 7, n. 1, p. e64332, jan./jun. 2026.

DOI: [10.53981/destrocos.v7i1.64332](https://doi.org/10.53981/destrocos.v7i1.64332)



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Luciano Gomes Brazil é doutor pelo PPGF-UFRJ com a tese *"Nem Guerra, Nem Paz: Walter Benjamin e a elaboração de uma crítica da violência"*. É Professor Adjunto A pela UPE, campus Petrolina.

Contribuição (CRediT)

L.G.B.: Investigação; Escrita (rascunho original).

Resumo

Ensaio elaborado a partir de experiências na docência e em minicursos proferidos com o intuito de responder ao que seria o fascismo. Neste escrito, abordo a dificuldade de conceituação partindo-se da aporia estabelecida por Gilbert Allardyce em 1979, que recusou haver um "fascismo genérico". Como estratégia à dificuldade elaborada por este autor, procuro traçar a relação que há entre a modernidade e o fascismo, revelando que talvez não a definição de um fascismo genérico, mas sim nos modos de funcionamento da modernidade onde encontraremos uma fonte primária de algo que se materializa no fascismo, mas que se materializa também em outros fenômenos modernos de violência e autoritarismo. Para esta tarefa, considere a contribuição de Walter Benjamin, que concebera a modernidade como tempo histórico melancólico. Por esta via, entendo o fenômeno histórico do fascismo e outros fenômenos de violência autoritária como uma reação fanática à melancolia. Este escrito constitui a primeira parte de, ao todo, três escritos que partem de uma pesquisa acerca da conceituação do fascismo, e nele traço a dificuldade de definição de um conceito genérico de fascismo e, conseqüentemente, me utilizo da estratégia de se compreender o fenômeno do fascismo vinculado à modernidade.

Palavras-chave

Fascismo; modernidade; melancolia.

Abstract

An essay based on experiences in teaching and mini-courses given with the aim of answering what fascism is. In this paper, I address the difficulty of conceptualisation based on the aporia established by Gilbert Allardyce in 1979, who rejected the existence of a "generic fascism". As a strategy to address the difficulty raised by this author, I seek to trace the relationship between modernity and fascism, revealing that perhaps it is not the definition of a generic fascism, but rather the modes of functioning of modernity, where we will find a primary source of something that materialises in fascism, but also in other modern phenomena of violence and authoritarianism. For this task, I considered the contribution of Walter Benjamin, who conceived of modernity as melancholic historical time. In this way, I understand the historical phenomenon of fascism and other phenomena of authoritarian violence as a fanatical reaction to melancholy. This essay is the first of a total of three essays based on research into the conceptualisation of fascism; in it, I outline the difficulty of defining a generic concept of fascism and, consequently, adopt the approach of understanding the phenomenon of fascism in relation to modernity.

Keywords

Fascism; modernity; melancholy.

Resumen

Ensayo elaborado a partir de experiencias en la docencia y en minicursos impartidos con el objetivo de responder a la pregunta de qué es el fascismo. En este escrito, abordo la dificultad de conceptualización partiendo de la aporía establecida por Gilbert Allardyce en 1979, quien rechazó la existencia de un «fascismo genérico». Como estrategia ante la dificultad planteada por este autor, trato de trazar la relación que existe entre la modernidad y el fascismo, revelando que tal vez no sea la definición de un fascismo genérico, sino los modos de funcionamiento de la modernidad donde encontraremos una fuente primaria de algo que se materializa en el fascismo, pero también en otros fenómenos modernos de violencia y autoritarismo. Para esta tarea, he tenido en cuenta la contribución de Walter Benjamín, que concibió la modernidad como un tiempo histórico melancólico. De este modo, entiendo el fenómeno histórico del fascismo y otros fenómenos de violencia autoritaria como una reacción fanática a la melancolía. Este escrito constituye la primera parte de un conjunto de tres trabajos que parten de una investigación sobre la conceptualización del fascismo; en él expongo la dificultad de definir un concepto genérico de fascismo y, en consecuencia, recurro a la estrategia de abordar el fenómeno del fascismo vinculándolo a la modernidad.

Palabras clave

Fascismo; modernidad; melancolía.

*O que a gente talvez mais tema é que as duas faces não possam
mais existir uma sem a outra, como verso e reverso de uma
moeda*
Zygmunt Bauman

Para Renata Azzi, in memoriam.

Introdução

Este escrito, primeiramente apresentado em forma de minicurso e que agora apresento na forma de ensaio, tem como objetivo principal fornecer as aporias para a definição de um "fascismo genérico", oferecendo, em contrapartida, uma relação direta entre fascismo e modernidade, com a finalidade de compreensão e entendimento do fenômeno enquanto um fenômeno característico da modernidade. A hipótese central que trago para o texto é a de que, sendo a modernidade um tempo histórico melancólico, como assevera Walter Benjamin, podemos começar a entender o fenômeno do fascismo como uma reação a tal melancolia. O mais relevante desta hipótese é que ela se afasta das teses que partem de uma concepção de fascismo antitética à civilização, como um período obscuro na ilustrada história europeia.

As preocupações concernentes à definição do fascismo, desenvolvidas por mim neste texto, certamente começaram a nascer no ano de 2018. No entanto, elas não tiveram seu começo primeiramente em um trabalho de pesquisa, afastado da vida cotidiana. Elas tiveram seu início quando eu lecionava em um instituto no interior de Goiás e dois alunos – dentre tantos outros – insistiram repetidas vezes para que eu declarasse para toda a turma qual seria o meu voto na vigente eleição. Passei, possivelmente, algumas semanas recusando esta insistência, até que em algum momento eu concordei em que faria a minha declaração para toda a turma, sacrificando a aula para ter essa conversa. Assim, a "declaração" de voto foi transformada em uma espécie de conversa com toda a turma. No dia marcado, ambos os alunos, que se diziam militares, cobriram a minha mesa com uma bandeira do Brasil, mas eu pedi a eles que retirassem a bandeira para eu poder usar a mesa. Havia tensão no ar, mas não havia propriamente uma hostilidade, até pelo contrário, aqueles dois alunos pareciam de algum modo sentir alguma simpatia por mim, e eu tentava usar aquilo a meu favor.

Durante minha fala, eles me interromperam em algum momento perguntando quando eu iria chamar o então candidato, que sairia vencedor daquela eleição, de *fascista*. Minha resposta foi: *fascismo* é isto: bandeira, nacionalismo. A consequência desta minha resposta foi inesperada, pois eles pararam de me desafiar, talvez tenham ficado na defensiva ou na dúvida. Ao pensar sobre este acontecido, sei que parte desta reação tem a ver com o desvio de foco, do candidato para o comportamento das pessoas, especificamente o deles, na medida em que eu abri mão de acusar o candidato favorito deles e utilizei o termo abstrato fascismo relacionando-o com elementos que estavam ao nosso redor. Eu abria mão de uma acusação para focar no contexto e na conjuntura, nos objetos, nos símbolos. Em vez de uma reação afetiva, mecânica, eles tiveram outra reação e se calaram. Tudo isto foi inesperado para mim.

Pensando sobre o deslocamento do tema acusatório (o fascista) para a conjuntura (o fascismo), noto que, em um primeiro momento, estrategicamente, ainda que sem a explícita intenção, este deslocamento efetivou algo que pudesse variar da simples reação de pessoas que já estavam na defensiva.

Mas com o tempo, este deslocamento pôde se mostrar um pouco mais do que simplesmente uma estratégia de debate público, mostrando que, talvez, em termos de entendimento, a pergunta pelo fascismo (substantivo) e não a acusação ao "sujeito fascista" (adjetivo) tivesse reais implicações que se relacionam diretamente com elaborações intelectuais de historiadores e filósofos. O que farei a seguir segue esta toada. Calhava, naquele momento, eu estar no primeiro ano de meu doutorado pelo PPGF/UFRJ, cujo projeto de pesquisa tinha como principal autor o filósofo berlinense Walter Benjamin. A pesquisa não versava sobre fascismo, mas, em se tratando deste autor, direta ou indiretamente, isto entra em questão. No início do ano de 2025, oito anos depois, decido então organizar um minicurso para um evento acadêmico com o tema que surgiu ali em 2018. Ele é fruto de uma crise do conceito, tal como é tão característico entre filósofos. Sua pergunta: *mas então, o que é o fascismo?* Evidentemente, naquele momento, e já com o acontecido de 2018 em vista, eu desviei a questão do *fascista* para o *fascismo*, que, como disse acima, me parece trazer enormes vantagens para qualquer elaboração conceitual. Para acusar alguém de fascista é preciso saber do que se trata por fascismo. É usual que as pessoas se acusem, e, na atual conjuntura, é um recurso bastante recorrente, pois o peso da acusação traz consequências imediatas.

Ao montar o minicurso apresentado em abril, notei que este debate focado na crise do conceito tem uma história mais recente, que em vez de remontar a cem anos atrás, remonta a quase cinquenta, e que me foi bastante útil para construir os dois minicursos apresentados (em abril e em outubro) e finalmente este escrito. Tentarei aqui, de maneira um pouco simplificada, refazer os passos gerais do que surgiu neste processo de produção. Ele implica em reconhecer, ou não, a ideia de um fascismo genérico. A minha proposta é, em vez de buscar definir o que seria um fascismo genérico, *desviar* a atenção para o problema da modernidade. Como resultado, poder-se-ia falar de fascismos para além do fascismo histórico de Mussolini, denotando a possibilidade de se conceber algo como um fascismo "genérico". No entanto, com o enfoque na modernidade que faço aqui, estes "fascismos genéricos" se deixariam confundir com outros fenômenos reacionários e autoritários, pois desprovidos de uma ideologia ou de um programa. É uma proposta que diz respeito a ter menos atenção ao rigor conceitual acerca do fascismo e uma atenção maior à modernidade.

1. Fascismo e fascismos

Em 1979, o historiador estadunidense Gilbert Allardyce, falecido em maio de 2025, publica um artigo intitulado *What Fascism Is Not: Thoughts on the Deflation of a Concept* (*O que o fascismo não é: pensamentos sobre a deflação de um conceito*, em tradução livre). Neste artigo, Allardyce clamou por uma crise do conceito, visto que *fascismo* havia se tornado uma palavra para designar um significante sem significado, o que inviabilizava seu uso acadêmico. Para Allardyce, o termo havia se

descolado totalmente de seu sentido, tornando-se, assim, um vazio de significado. Sua proposta invariavelmente buscava delimitar o conceito de fascismo ao seu fenômeno imediatamente ligado ao termo, qual seja, o movimento liderado por Mussolini a partir da década de 1910 e, sobretudo, a partir de 1921. O que torna o conceito tão usual é que Mussolini não foi, de maneira alguma, um fenômeno isolado nem na Europa nem no resto do globo, por isso afirma Allardyce:

Após o sucesso de Mussolini, observadores pensaram ter reconhecido homens e organizações do mesmo tipo surgindo em outras nações. Desde o começo, surgiu uma imagem popular do fascismo como um movimento internacional, um fenômeno que encontrou sua expressão mais pura na Itália e na Alemanha, mas que também apareceu em um grande número de outros países.¹

Allardyce inicia seu artigo citando S.J. Woolf, que em 1968 constatou que "talvez a palavra fascismo, ao menos temporariamente, devesse ser banida de nosso vocabulário político".² Mas ele próprio afirma: a palavra fascismo veio para ficar, "apenas o seu sentido é que parece ter sido banido". Do fascismo italiano aos demais fascismos, se é que poderiam assim ser denominados, configura-se a problemática principal do artigo de Allardyce, centrada no que ele chamará de "fascismo genérico", pois para ele não há algo como um "fascismo genérico": "first of all, fascism is not a generic concept".³

A similitude e simultaneidade do fenômeno resultam em sua principal dificuldade. Sobretudo nos dois principais casos, o fascismo de Mussolini e o nazismo de Hitler. Sob qual critério se deveria definir o fenômeno do fascismo, se é que é possível defini-lo? Se o fenômeno, que se iniciou na Itália e logo se "espalhou" pelo mundo, ganhou tantos adeptos em tão pouco tempo, deve haver, do ponto de vista teórico, algo que lhe possa ser explicado, assim entende o teórico que procura definir o movimento. No entanto, a questão não se deixa reduzir tão facilmente.

Por sua vez, o jurista italiano Norberto Bobbio, em seu *Dicionário de Política*, ao descrever as dificuldades em dar um contorno científico àquilo que propriamente designa o fascismo, confere três usos principais ao termo, (1) uma que se atém ao núcleo histórico original, qual seja, o fascismo italiano, recusando-se quase sempre em aceitar o uso até mesmo para os fenômenos autoritários contemporâneos ao contexto do fascismo italiano; (2) a dimensão internacional, e aqui falamos do nazifascismo da primeira metade do século XX e, por fim, (3) a extensão do termo a todos os movimentos ou regimes que fazem uso do autoritarismo. O fascismo como fenômeno político historicamente determinado possui diversas faces e as diversas maneiras de se fazer chegar ao entendimento do fenômeno divergem nas explicações quanto ao seu surgimento, embora se reconheça de maneira geral que seu fenômeno possui intrínseca relação com a sociedade moderna e com as crises geradas pelo capitalismo no interior das sociedades. Por isso, diz Bobbio que "O Fascismo, como evento histórico concreto, engloba-se numa fenomenologia mais ampla, a do autoritarismo na sociedade moderna".⁴

¹ Allardyce, *What fascism is not*, p. 367, tradução minha.

² Woolf, *European fascism* apud Allardyce, *What fascism is not*, p. 367, tradução minha.

³ Allardyce, *What fascism is not*, p. 370, tradução minha.

⁴ Bobbio; Matteucci; Pasquino, *Dicionário de política*, p. 467, grifo meu.

As grandes questões em torno do fascismo e de sua definição remetem ao constante problema de identificar fascismos para além do fascismo historicamente determinado. Neste sentido, por um rigor talvez exagerado, alguns autores, o que inclui o próprio Allardyce, procuraram limitar tal fenômeno à Itália de Mussolini ou, em alguns casos, ao nazifascismo europeu das décadas de 1930–1940. Mas as razões para tal fazem sobressair aspectos que talvez, de fato, não possam ser ignorados. Por isso, o que faremos aqui não será colocar questões às justificativas que inerem ou separam nazismo e fascismo, ou abordam genericamente uma série de movimentos políticos da mesma época e de épocas distintas, mas sim algo diferente – a relação direta que pode ter algo como o fascismo, e outros “ismos autoritários”, com a modernidade. Sigamos.

Para trazermos uma conclusão sumária ao que foi rapidamente exposto acima, diremos que haveria, entre diversos historiadores, mais aceitação em incluir o nazismo no conceito de fascismo, se comparada a outras definições que procuram incluir as outras ditaduras europeias, como a de Franco, na Espanha, e a de Salazar, em Portugal. Nesta mesma direção, é ainda menos comum a tese que nomeia por fascismo fenômenos autoritários *fora* da Europa. Porém, estas diversas nomeações, por si, de início, pouco nada nos dizem.

Allardyce delimitava o fenômeno do fascismo à história da Europa no contexto das duas grandes guerras. Portanto, como fenômeno exclusivamente europeu, ele se distingue de outros fenômenos como o totalitarismo e o autoritarismo. Mas ocorre que esta exclusão sumária não se dá sem razão. O problema colocado por Allardyce sobre um possível fascismo genérico consta na postulação de uma ideologia fascista, algo que dificilmente se poderia afirmar, ao menos enquanto *programa* ou *projeto político*. Não há algo como uma ideologia fascista, muito menos um programa fascista ou mesmo um projeto. No solo desta postulação, vige uma tendência a procurar um protofascismo, uma gênese, em suma, um fascismo antes do fascismo, puramente manifestado em estado bruto. Em contrapartida, para lidar diretamente com fenômenos e ondas de ascensão de um tipo de violência perpetrada por grupos de extrema direita, o desafio estaria em dar conta de observar estes fenômenos a despeito desta ausência de um projeto ou de uma ideologia propriamente consistente. Este tipo de problemática está sempre presente nas tentativas de conceituação do fascismo.

Como veremos na sequência deste escrito, a aporia clamada por Allardyce é importante para conduzirmos a dificuldade da definição para outro plano de problemas, que escape da tentativa de se definir um “mínimo fascista”,⁵ uma “essência fascista”⁶ ou um Urfascismo.⁷ Tais tentativas definidoras avaliam o fascismo a partir de uma lista de elementos que compõem função, posição, origem, influências, fundamentos, condições materiais e programa. Perguntas como: o fascismo é anticapitalista ou uma estratégia do capitalismo diante da ameaça do comunismo? Qual a relação entre o líder fascista e as massas? Qual a relação do fascismo com o liberalismo? E com o conservadorismo? Qual a relação do fascismo com as antigas nobrezas feudais? E com a esquerda proletária? Existe algum tipo

⁵ Nolte, *Three faces of fascism* apud Paxton, *Anatomia do fascismo*, p. 41; Griffin, *The nature of fascism*, p. 38.

⁶ Griffin, *The nature of fascism*, p. 19; o autor que notoriamente teria buscado definir uma essência fascista teria sido Karl Polanyi, que em 1935 escreveu *A essência do fascismo: cristianismo e revolução social*.

⁷ Eco, *O fascismo eterno*.

de predisposição para o fascismo em algumas nações (o que, conseqüentemente, excluiria outras)? Qual é a relação entre nacionalismo e fascismo? Qual a relação entre o fascismo e outras ditaduras? Qual a característica de um comportamento fascista? Por fim, há uma ideia geral de fascismo da qual possamos nos utilizar para compreendermos fenômenos políticos?

Uma resposta ao texto de Allardyce vem do autor britânico Roger Griffin que definiu o fenômeno do fascismo como um "gênero de ideologia política cujo núcleo mítico, em suas várias permutações", se constitui em "uma forma palingenética de ultranacionalismo populista".⁸ Em seu livro *The nature of fascism* ele suscita o termo *fascist minimum* ("mínimo fascista"), mesmo que tentando escapar de uma leitura que designaria uma "essência fascista", permitindo aplicar seu entendimento para fenômenos além do nazifascismo ítalo-germânico. Roger Griffin, anos depois, escreveu o artigo "*What fascism is not and is. Thoughts on the re-inflation of a concept*" (*O que o fascismo é e não é: reflexões sobre a reinflação de um conceito*) em explícita resposta a Allardyce. Neste artigo, Roger Griffin inicia recolocando o problema do uso da palavra. É preciso reivindicar seu uso em vez de abandoná-lo à própria sorte. Este abandono torna o termo apropriável por aqueles que "que estão claramente mais interessados em sua força polêmica aparentemente inesgotável do que em qualquer coisa que se assemelhe a fatos históricos ou políticos".⁹ Como exemplo, Griffin alude ao termo *islamofascismo*, neologismo propagado pelo ex-presidente estadunidense George W. Bush com o intuito de realizar a "guerra ao terrorismo" no Afeganistão. Deixar o termo à própria sorte, é a conclusão de Griffin, cede espaço para seu uso instrumental e estratégico cuja significação vazia autoriza a designação arbitrária e não menos autoritária: mais ou menos como um neonazista ganhar adeptos e popularidade acusando seus inimigos de nazistas.

O capítulo que abre o curto artigo de Griffin tem como título uma pergunta: "Fascismo: um significante sem significado?". Ora, esta é uma elaboração que nos ajuda muito com o nosso propósito, embora ainda de maneira muito iniciática. Podemos, por exemplo, admitir que a modernidade é um tempo histórico em que surge a percepção da distância entre significante e significado. Podemos dizer, com isto, que o fascismo se constitui em movimentos políticos que procurem cobrir esta distância entre significante e significado através de uma supressão autoritária desta distância e conseqüente afirmação também autoritária de um significado. Por isto, a reivindicação não poderia ser simplesmente estética, mas também política, pois o fascismo seria o momento em que a violência entra em cena para suprimir o significante no significado. Porém, isto está muito longe de ser tão simples, embora eu pessoalmente me utilize desta via de explicação e considere uma maneira possível de compreender o fenômeno do fascismo.

Voltando. Há, portanto, para Griffin, um conjunto de predicados que denotam a característica fundamental do fascismo. Na mesma direção pensou Umberto Eco em texto apresentado em 1995 em uma universidade estadunidense. A vantagem da posição de Eco, que traz Wittgenstein para o texto, é que, para o entendimento sobre o tipo fascista, ele traça uma elaboração que nada tem a ver com essência ou característica fundamental: "(...) o fascismo não possuía nenhuma quintessência e nem sequer uma só essência (...) O fascismo não era uma ideologia monolítica, mas

⁸ Griffin, *The nature of fascism*, p. 27, tradução minha.

⁹ Griffin, *What fascism is not and is*, p. 260.

antes uma colagem de diversas ideias políticas e filosóficas, um alveário de contradições".¹⁰ Tendo este ponto de partida, se não se deve partir de um conjunto básico de características para conceber o fascismo, temos uma outra disposição para compreendê-lo: seu traço mais característico não dispõe de nenhuma essência; um tipo fascista pode estar caracterizado a partir de "qualquer coisa". Diz Eco:

Tirem do fascismo o imperialismo e teremos Franco ou Salazar; tirem o colonialismo e teremos o fascismo balcânico. Acrescentem ao fascismo italiano um anticapitalismo radical (que nunca fascinou Mussolini) e teremos Ezra Pound. Acrescentem o culto da mitologia celta e o misticismo do Graal (completamente estranho ao fascismo oficial) e teremos um dos mais respeitados gurus fascistas, Julius Evola.¹¹

A proposta de Eco, na ausência de uma essência, seria a de indicar uma trilha a partir de onde se poderia supor haver o tipo fascista. Como uma constelação, desprovida de elementos essenciais, basta que dois ou três de um conjunto geral de elementos surjam juntos, para que tenhamos certeza de que se trata de fascismo. Então, embora pressupondo uma ausência de essência, a tentativa de Eco remonta ao conjunto fundamental de características que resultam em um tipo fascista. Nossa proposta não é seguir com este tipo de caracterização, mas, conforme já reiteramos acima, em seu lugar notar uma relação direta do fascismo com a modernidade. Para nós é muito mais vantajoso buscar entender a modernidade como um tempo histórico específico que tornou possível algo como o fascismo e outros ismos. Isto nos permite deixar a determinação em aberto, para observar o tipo de relação que há neste tempo histórico.

Parece-me que Robert Paxton viu o problema da definição e o evitou, para pensar esta questão em um escopo de problemas um pouco mais amplos, evitando conclusões essencializantes, pois "uma definição", diz ele, não consegue "descrever seu objeto de forma melhor que uma fotografia instantânea descreve uma pessoa".¹² Sua definição para o fascismo:

O fascismo tem que ser definido como uma forma de comportamento político marcada por uma preocupação obsessiva com a decadência e a humilhação da comunidade, vista como vítima, e por cultos compensatórios da unidade, da energia e da pureza, nas quais um partido de base popular formado por militantes nacionalistas engajados, operando em cooperação desconfortável, mas eficaz, com as elites tradicionais, repudia as liberdades democráticas e passa a perseguir objetivos de limpeza étnica e expansão externa por meio de uma violência redentora e sem estar submetido a restrições éticas ou legais de qualquer natureza.

Note-se que para dar conta de sua definição, mantendo em aberto o campo relacional, Paxton precisa praticamente descrever uma conjuntura que torna possível haver o tipo fascista. É este *entre*, que inere o fascista e as condições para o seu aparecimento, que nos interessa diretamente aqui.

Então, em linhas gerais, entre as teorias definidoras do fascismo, por um lado haveria o (1) fascismo genérico, que como vimos foi recusado de antemão por Allardyce em 1979; há os estudos da (2) personalidade fascista ou autoritária, como

¹⁰ Eco, *O fascismo eterno*, p. 32.

¹¹ Eco, *O fascismo eterno*, p. 42.

¹² Paxton, *A anatomia do fascismo*, p. 378.

o estudo de Bataille de *A estrutura psicológica do fascismo* e também os estudos de Theodor Adorno *A personalidade autoritária*, que não nos detemos aqui e que remontam ainda a um período anterior a 1979; e, por fim, o estudo do (3) fascismo histórico, que busca compreender no horizonte histórico as condições que tornam ou tornaram possível algo como o fascismo. Se a primeira linha está de antemão recusada, as duas outras linhas de estudo, no entanto, parecem fornecer um conjunto de contribuições das mais diversas. No entanto, se o fascismo histórico mal se restringe a Mussolini, cabendo enormes dificuldades em derivar este fenômeno em direção a outros contemporâneos e extemporâneos, como derivá-lo conceitualmente quando se trata de observar outros fenômenos? O que determina que um fenômeno autoritário em determinado espaço-tempo possa ser caracterizado como fascismo e outro fenômeno autoritário em outro espaço-tempo não?

A nossa proposta aqui vai na direção de abdicar da necessidade de se responder a esta determinação, visto que ela não faz sentido. O que importa não é garantir o significado do fascismo e apontar os erros e falhas do uso conceitual indeterminado. Se deter nesta determinação nos soa estéril e sem sentido, algo que, como dissemos acima, Paxton de certa forma observou. Por outro lado, se desviarmos a pergunta "o que é o fascismo?" para "qual a relação entre o fascismo histórico e a modernidade?", talvez se possa entender algo da modernidade no fascismo histórico, e algo do fascismo histórico na modernidade. Neste texto farei um percurso tentando mostrar a (1) modernidade como tempo histórico melancólico e o fascismo como uma reação a esta melancolia, e pelo menos indicar que, ao menos na modernidade, (2) *quanto mais civilização mais violência*. Caso se pergunte qual fascismo histórico deve-se ter em conta para relacioná-lo com a modernidade, se somente o fascismo de Mussolini ou se o nazifascismo, ou mesmo se a ditadura de Franco, entre outras possíveis, reivindico que é a própria concepção da modernidade quem oferece tais respostas. Cumpre observar que "reagir a" não necessariamente remete a uma negação. Assim, a reação à modernidade e à modernização poderia ser a supressão autoritária dos processos pela imposição de outros. É importante aqui observar que a reação ocupa um lugar, e, a rigor, o que é da natureza da reação é a de ocupar todos os espaços: obstrução fanática da melancolia, supressão das distâncias entre significante e significado.

Se a resposta para a pergunta "o que é o fascismo?" permanece aberta, será melhor assim, posto que temos em vista o aspecto relacional do fascismo, isto é, seu caráter *reacionário*. Ainda seguindo esta mesma via, note-se que a modernidade tal como é concebida pelo iluminismo, seria um projeto civilizacional onde se faz crer que se superaram certos barbarismos, como se pela via da modernidade a violência e o autoritarismo houvessem sido derrotados. O que faço aqui é dar ênfase no desvio de foco da determinação conceitual do fascismo em direção à modernidade, mostrando com isto ao mesmo tempo o quanto de modernidade, ou pelo menos um certo tipo de modernidade que é preponderante e hegemônico, portanto, o quanto desta característica de modernidade há no fascismo e também o quanto de fascismo há na modernidade. Disto, conclui-se que há algo na modernidade e em seu "funcionamento" que revela o potencial assustador e bárbaro no interior de seu próprio funcionamento.

2. Modernidade e Modernização

As questões abordadas para a definição do fascismo são questões bastante pertinentes, porém deixam escapar uma questão primordial e que nos libera para tratar do assunto mais diretamente, qual seja: *qual a relação entre fascismo e modernidade?* Allardyce em seu artigo traz a explicação de diversos autores que procuram relacionar fascismo e teorias da modernização. Mas a questão da modernidade não necessariamente precisa ser pensada exclusivamente a partir dos processos de modernização e gostaria de me deter neste ponto como uma forma de alcançar algum tipo de conclusão sobre este assunto. Ora, a modernização como elemento atávico do fascismo para explicá-lo enquanto fenômeno também gera problemas categóricos, em particular se comparada ao nazifascismo da década de 1930.

(...) existem teorias da modernização, que vão desde uma história liberal do “progresso” material até formulações mais notáveis das ciências sociais, desenvolvidas para analisar a evolução interrelacionada e de longo prazo da sociedade, da mente e do mercado. Quando confinadas ao curto período da “era” fascista, porém, mesmo as melhores teorias evolucionistas parecem se distanciar do evento que explicam (...) Os estudiosos frequentemente reduzem o processo de modernização ao desenvolvimento urbano e industrial e o medem em termos de lingotes, aparelhos e PIB.¹³

O que esta passagem retirada do artigo de Allardyce nos dá notícia é que as teorias da modernização parecem partir de alguma concepção inadequada, e esta inadequação torna-se notória quando é o caso de encarar os regimes ditatoriais e autoritários de Mussolini e Hitler dentro do mesmo processo de expansão tecnológica, industrial, científico e espiritual. Esta dificuldade mostra um sintoma em relação ao que se pode considerar um valor positivo para a modernidade. Allardyce mostra o artifício dos acadêmicos para tentar resolver tal nó. Por exemplo, em face do intenso avanço tecnológico do regime nazista, Organski considerará que este não poderia ser fascismo, na medida em que o fascismo permaneceu uma ideologia antimodernista. Por outro lado, Alan Cassel, segundo Allardyce, teria desenvolvido uma teoria de movimento duplo, onde, naquelas regiões onde haveria atraso, o fascismo fez avançar a modernização, e naqueles onde já haveria avanço, retomou um “passado lendário”:

Sobre a base do contraste Nazi-fascista, eu postulei um esquema geral: onde o fascismo apareceu em regiões menos avançadas, houve uma tendência a olhar para o futuro, para uma modernização acelerada da comunidade (...) enquanto em nações já modernizadas, o fascismo preferiu olhar de volta para um passado lendário.¹⁴

Estas questões trazem para frente um problema que talvez tenha permanecido por longo tempo secundário quando se trata de definir o fascismo, qual seja, o lugar da modernidade e o sentido da modernidade em relação à tipologia política do fascismo – e de outros fenômenos políticos violentos. Minha hipótese principal aqui é a de que o fascismo, enquanto tipo definível, se dilui e até certo

¹³ Allardyce, *What fascism is not*, p. 372, tradução minha.

¹⁴ Cassel, *Fascism apud Allardyce, What Fascism is not*, p. 373, tradução minha.

ponto se confunde com a própria modernidade. Há, óbvio, questões muito específicas relativas ao aparecimento do fascismo, mas este seu destaque ou até mesmo sua caricatura oclui o seu pertencimento à modernidade. A noção mal colocada de processos de modernização termina por, como demonstra Allardyce, sobrepor e ocultar o problema mesmo. Há algo acerca dos processos de modernização e da modernidade que escapa da concepção dos autores, e isto é notável quando é necessário lidar com o problema “civilizacional” do fascismo. Semelhante problema poderia ser convocado à mesa destas elaborações, mas que aparentemente não parecem constranger tais pesquisas, e que mais frequentemente são objetos de estudos encontrados em pesquisas contracoloniais, como é o problema da escravidão e do tráfico de pessoas retiradas da África para outros continentes.

Semelhante conclusão chegou Zygmunt Bauman em seu estudo acerca do holocausto. Enquanto Allardyce tem em foco a dissidência com seus colegas historiadores em relação à definição do fascismo, Bauman foca sua crítica à sociologia em relação aos estudos do holocausto. Para ele, também a sociologia erra ao tentar entender o holocausto, seja como uma exceção ou erro de percurso da modernidade, seja como um caso específico acontecido aos judeus. São todos casos semelhantes em que o valor da modernidade sequer é colocado como suspeito. Talvez a motivação de tal insuspeita resida na ocultação de algumas certezas íntimas, pressupostos inabalados, que figuram no horizonte de percepções de filósofos, historiadores e sociólogos quando o assunto é a avançada sociedade moderna. Não se suspeita que este avanço seja o elemento problemático da resolução.

O indizível horror que permeia nossa memória coletiva do Holocausto (ligado de maneira nada fortuita ao premente desejo de não encarar essa memória de frente) é a corrosiva suspeita de que o Holocausto possa ter sido mais do que uma aberração, mais do que um desvio no caminho de outra forma reto do progresso, mais do que um tumor canceroso no corpo de outra forma sadio da sociedade civilizada; a suspeita, em suma, de que o Holocausto não foi uma antítese da civilização moderna e de tudo o que ela representa (ou pensamos que representa). Suspeitamos (ainda que nos recusemos a admiti-lo) que o Holocausto pode ter meramente revelado um reverso da mesma sociedade moderna cujo verso, mais familiar, tanto admiramos. E que as duas faces estão presas confortavelmente e de forma perfeita ao mesmo corpo. O que a gente talvez mais tema é que as duas faces não possam mais existir uma sem a outra, como verso e reverso de uma moeda.¹⁵

Pouco se ganha em termos de um entendimento histórico-filosófico dos fenômenos de violência e do fascismo se não pudermos questionar o valor da modernidade. Não se trata de sobrepor ao moderno e à modernidade um valor, mas o de questionarmos o valor subjacente à modernidade. Como resultado, talvez em vez de uma negação ou afirmação dos modernos processos, tenhamos em conta uma compreensão mais precisa do que está em jogo nesta modernidade – suas crises, seus avanços tecnológicos, sua expansão, mas também, quem sabe, suas reais possibilidades de interação com o múltiplo, e também de uma resolução não violenta de conflitos.

¹⁵ Bauman, *Modernidade e Holocausto*, p. 26.

Entre os autores com quem lido no meu trabalho profissional, decerto é Walter Benjamin quem traz boa parte das melhores contribuições para o propósito de entender a modernidade. Isto porque a descrição benjaminiana da modernidade parte, não de um valor, nem de um avanço (ou de um progresso), mas, sobretudo, da perda. Ela tem a ver com os processos de modernização, certamente, mas antes mesmo dos processos advirem à consciência como conteúdos, o próprio epígono, a modernidade como epígono, é por si colocado na questão benjaminiana. Isto significa, em suma, tocar no tema da melancolia.

Benjamin recusa o estatuto meramente psicológico da melancolia, para cobri-lo com um teor histórico-político. A melancolia não é assunto de indivíduo, mas de história. A época moderna é melancólica por se constituir em epígono – há imagens do passado e, por isso, há uma distância entre significante e significado. Mas a modernidade é também melancólica porque promove a aceleração do tempo, o fim da experiência e da atividade de narrar. Podemos falar de uma dupla ambiência da melancolia, pois ela é um afeto de base na modernidade pelo seu lugar de epígono, mas ao mesmo tempo também é o próprio saber da modernidade que é melancólico. Se poderia objetar que outros tempos históricos também experimentaram o passado e se constituíram como epígonos, mas na modernidade há uma conjunção de fatores que intensificam a melancolia, seja por conta do desenvolvimento tecnológico, da individualização da memória, mas também pela maneira como a partir do iluminismo se passou a conceber o rompimento com a tradição e, concomitantemente, a se conceber a história como progresso.

No desenvolvimento de minhas ideias, após organizar o primeiro minicurso, em abril, cheguei a uma conclusão provisória, a de que poderíamos definir o fascismo como uma *negação moderna da modernidade*. Era importante para mim atribuir ao fascismo o caráter de invenção, visto que, enquanto política, foram eles quem de fato inventaram algo novo no século XX.¹⁶ No entanto esta novidade parece prescindir de alguns elementos que poderiam tornar mais estáveis e, portanto, fáceis, de compreender o fenômeno de maneira genérica. O que a posição de Benjamin em relação à modernidade torna possível para compreendermos é que esta invenção tem uma característica de reação à melancolia. Assim, se há uma negação moderna da modernidade, o que há nela de negação encontra-se na novidade que se fez ver a partir do momento em que a política passou a ser estetizada pelo cinema e pelo rádio, nas décadas de 1920 e 1930. Mas se para Walter Benjamin, morto em 1940, o desenvolvimento da questão sobre um possível fascismo genérico e consequentemente de uma ideologia fascista não chegaram propriamente até ele, parte desta resposta que tomamos a partir dele tem a ver não com um conceito rigoroso de fascismo, mas sim de entendimento a respeito da modernidade e de ideologias que estão demasiadamente agarradas a ela, como é o caso da ideologia do progresso na história e de uma historiografia oficial que concebe o passado a partir de uma objetividade positivista, vertendo-se numa narrativa de “vencedores”. É evidente que as contribuições diretas deste autor sobre o assunto são importantes, mas o que trago aqui é ainda um pouco diverso do que suas teorias sobre o fascismo, pois o que trago aqui são muito mais suas teorias sobre a modernidade e a história.

¹⁶ Paxton. *A anatomia do fascismo*.

Ou seja, talvez nem precisemos daqueles textos em que o próprio Benjamin efetiva estudos sobre o fascismo para conceber uma percepção benjaminiana do próprio fascismo. Seu texto é pleno destas elaborações, mesmo antes da ascensão do nazismo e de seu subsequente exílio em Paris. Ao dar um sentido histórico-filosófico à melancolia, retirando-a do seu invólucro psicológico conferido pela psicanálise, Benjamin expõe um problema relativo à patologização da melancolia a partir de sua contrafigura de normalidade, que seria o luto. Como diz Olgária Mattos,¹⁷ Benjamin coloca problemas na percepção freudiana de luto, pois para ele este guardaria uma relação perversa com a melancolia. Veja-se, do ponto de vista histórico-filosófico, este problema relativo à perversidade do luto é prenhe de significações, pois remete a perda a uma dimensão política que poderia ter ficado oculta na leitura psicanalítica. Não seria a modernidade uma época histórica inteiramente atravessada por relações perversas de luto, desde a escravidão dos povos africanos, do extermínio dos índios, da dominação colonial?

Deste ponto de vista, o nazifascismo seria uma dentre tantas formas perversas de negação da melancolia. Sua face mais plena e acabada teriam sido os resultados do holocausto. Aqui todas aquelas dificuldades apontadas acima para determinar o que e qual a extensão do fascismo retornam. Se o nazismo se sobrepôs ideologicamente¹⁸ ao fascismo ou se ele é o seu tipo "mais bem sucedido"¹⁹ dependerá sempre do tipo de critério adotado. Em nosso entendimento, Paxton ofereceu uma contribuição importante, embora tenha sido a partir da leitura de *Anatomia do fascismo* onde notei que poderia explorar o tema da modernidade, desviando-se da necessidade de tentar descrever e definir conceitualmente o fascismo. Se a negação da melancolia é um afeto recorrente entre modernos, como ela se manifesta? Sua manifestação sempre será de maneira violenta? Ela pode ocorrer entre indivíduos ou ela sempre aparece politicamente? O que parece imediatamente observável é que há uma retórica recorrente de agregação política em torno desta negação e o próprio fenômeno do nacionalismo parece fazer acompanhar este tipo de negação. *Slogans* como *Make America great again*, *Brasil acima de todos* remetem a esta percepção.

Se entendemos que o extermínio do holocausto é a forma mais bem-sucedida desta negação da melancolia, certamente o que pode constranger a tese de liberais e conservadores acerca da modernidade é o fato de que depois do nazifascismo algo inerente ao funcionamento da modernidade foi exposto através dele. A consequência maior, no entanto, não seria a de colocar algo como o holocausto na conta da modernidade, mas mais além, derrubar a crença fácil e intensamente propagada a partir de tantos filmes hollywoodianos e *best sellers* anualmente publicados de que o nazifascismo foi derrotado em 1945.

A consequência evidente desta constatação constitui a outra parte deste trabalho, aquela que concebe a civilização moderna não como algo que aplacou a violência, mas que de maneira proporcional intensificou a violência na medida em que intensificou o que se entenderia por civilização. A elaboração desta tese parte do pressuposto de que a modernização nada mais é do que um processo de monopólio da violência, algo que, à época do fascismo histórico de Mussolini se dava

¹⁷ Matos, *O iluminismo visionário*.

¹⁸ Allardyce, *What fascism is not*.

¹⁹ Paxton, *A anatomia do fascismo*.

majoritariamente através do Estado. Mas também a tecnologia é uma forma de monopólio da violência. Os fenômenos de monopólio da violência, que são vários, fazem mostrar que ao lado do fascismo há outros fenômenos, outros *ismos*, tão problemáticos e violentos quanto o assustador fenômeno que ocorreu nas décadas de 1930-1940.

Se do fascismo histórico para um fascismo genérico precisarmos admitir a dificuldade conceitual, não teremos mais tal dificuldade se a fonte primária de nossas observações for o modo como se constituiu a modernidade tanto dentro quanto fora da Europa. E isto se estende do passado até a atualidade. O que não me parece razoável é ser demasiado fiel ao criador do termo *fascismo*, Benito Mussolini, e apenas utilizar tal denominação para a sua criatura, qual seja, o fascismo italiano. Podemos entender que outros fenômenos de violência sustentam uma relação perversa com a melancolia, constituindo-se, para utilizar o termo de Peter Heft, em *grãos de fascismo* contra os quais devemos lutar.²⁰

3. Conclusão

Este texto começou a surgir com o intuito de se pensar a *atualidade*. No entanto, ainda não chegamos através dele até ela, a atualidade. Penso que atualmente vivemos compulsivamente. Decerto esta compulsão por viver tem a ver com o consumo – mas isto deverá ser deixado para outro texto.

Se olharmos para a sociedade moderna de cem anos atrás, e se também observarmos outras sociedades que tiveram seu percurso atravessado pelo sonho moderno, encontraremos outras disposições. A edificação moderna, sua *aventura* (para utilizarmos a expressão de Marshall Berman), não pode ser concebida sem a projeção futura do novo; tudo na modernidade compele para o novo, e o que compele para o novo carrega também um rompimento com o passado e com tradições. Tal direcionamento ocorre ao menos desde o século XVI, mas com certeza a partir do século XVIII, o século da grande novidade. Por isso, para observarmos as sociedades, teremos em conta, na grande diversidade de acontecimentos oferecidos pelo mundo moderno, o conteúdo destes sonhos. Neste sentido, ser moderno significaria portar em si as possibilidades, a criação do novo, politicamente, socialmente, individualmente, economicamente. É justamente a saturação desta novidade²¹ o que constituiria a nossa atualidade, expondo uma falência na percepção de alternativas e engendrando a ascensão de discursos extremos.²²

Decorre disto que, se em um viés mais iluminista se fizer o grande elogio da aventura moderna, não se pode²³ considerar o caráter arbitrário de instauração

²⁰ Heft, *Chiasma*.

²¹ Esta “saturação do novo” aparece em um trecho logo no início de *Realismo capitalista* que cito a seguir: “O novo se define como uma resposta ao canônico e, ao mesmo tempo, o canônico tem que se reconfigurar em resposta ao novo. A exaustão do futuro nos priva do passado. A tradição não tem valor se ela não é mais contestada e modificada. Uma cultura meramente preservada não é realmente cultura” (Fisher, *Realismo Capitalista*, p. 12).

²² Fisher, *Realismo capitalista*.

²³ Mas não se pode desde que momento? Desde o surgimento do próprio fascismo? Desde a Primeira Guerra? Desde o extermínio Armênio? Desde a escravidão dos negros? Quando o terror começou? E se em vez de olharmos estes grandes movimentos de genocídio, guerra e destruição, olharmos para os momentos cotidianos, os detalhes, as minúcias, não encontraremos também o terror? E quando não houver o terror e sim a maravilha do consumo, sua condição de aparecimento não estará condicionada pelo terror?

alguma coisa que por si seria um valor positivo e almejado, ao menos não como ele se deu neste processo de modernização.

A minha pergunta aqui é a seguinte: se o fascismo, coroado no tardio século XX, não pode ser pensado *sem* a modernidade (e nem dos processos de modernização, o que de certa forma agrava o problema), será que se pode pensar a modernidade sem o fascismo, ou, para sermos mais justos com as limitações definidoras que revisitamos aqui, com os fascismos em geral e os autoritarismos tão circunstanciais quanto sua inerência no mundo moderno?

Referências

- ALLARDYCE, Gilbert. What fascism is not: thoughts on the deflation of a concept. *The American Historical Review*, Chicago, v. 84, n. 2, pp. 367-388, 1979. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1855138>. Acesso em: 31 out. 2025.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BENJAMIN, Walter. Arquivo N [Teoria do conhecimento, teoria do progresso]. In: BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Edição alemã de Rolf Tiedemann. Organização da edição brasileira de Willi Bolle. Colaboração de Olgária Matos. Trad. Irene Aron e Cleonice Mourão. Belo Horizonte: UFMG, 2018. v. 2, pp. 759-807.
- BENJAMIN, Walter. O surrealismo: o último instantâneo da inteligência europeia. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. pp. 21-35.
- BENJAMIN, Walter. Para a crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2013. p. 121-156.
- BENJAMIN, Walter. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas III: Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. Trad. José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989. pp. 103-149.
- BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de história*: edição crítica. Org. e trad. Alberto Müller e Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Alameda, 2020.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. pp. 222-232.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Trad. Carmen C. Varriale et al. Coordenação da tradução de João Ferreira. Brasília: UnB, 1998. v. 1.
- ECO, Umberto. *O fascismo eterno*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2025.
- FISHER, Mark. *Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?*. Trad. Rodrigo Gonsalves, Jorge Adeodato e Maikel da Silveira. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.
- GRIFFIN, Roger. *The nature of fascism*. New York: Routledge, 1993.
- GRIFFIN, Roger. What fascism is not and is: thoughts on the re-inflation of a concept. *Fascism*, Leiden, v. 2, n. 2, p. 259-261, 2013. DOI: 10.1163/22116257-00202008.
- HEFT, Peter. Introduction. *Chiasma: A Site for Thought*, London (Ontario), v. 9, n. 1, pp. 1-13, 2025. DOI: 10.5206/ch.2025.1.22306.
- HUI, Yuk. On the recurrence of neoreactionaries. *e-flux Journal*, New York, n. 149, 2025. Disponível em: <https://images-eflux.b-cdn.net/assets/c122e322-2ca0-45c5-a0f6-35008745f336>. Acesso em: 16 nov. 2025.
- KONDER, Leandro. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

LAGES, Susana Kampff. *Tradução e melancolia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2019.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.

MATOS, Olgária. *O iluminismo visionário: Benjamin leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

PAXTON, Robert O. *A anatomia do fascismo*. Trad. Patrícia Zimbres e Paula Zimbres. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2023.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Édipo e o anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה
וְאֶל אֶלְיָשָׁר
וְאֶל אֶלְיָשָׁר
וְאֶל אֶלְיָשָׁר
וְאֶל אֶלְיָשָׁר
וְאֶל אֶלְיָשָׁר

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה
וְאֶל אֶלְיָשָׁר
וְאֶל אֶלְיָשָׁר
וְאֶל אֶלְיָשָׁר
וְאֶל אֶלְיָשָׁר
וְאֶל אֶלְיָשָׁר

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה
וְאֶל אֶלְיָשָׁר
וְאֶל אֶלְיָשָׁר
וְאֶל אֶלְיָשָׁר
וְאֶל אֶלְיָשָׁר
וְאֶל אֶלְיָשָׁר

ENSAIOS

A DOUTRINA DE SATURNO: DO RENASCIMENTO
AO ANTROPOCENO*THE DOCTRINE OF SATURN: FROM THE RENAISSANCE TO THE ANTHROPOCENE**LA DOCTRINA DE SATURNO: DEL RENACIMIENTO AL ANTROPOCENO*Marco Antonio Valentim  

Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, PR, Brasil

Submetido em: 27/11/2025

Aceito em: 27/02/2026

Publicado em: 22/06/2026

Como citar: VALENTIM, Marco Antonio. A doutrina de Saturno: do Renascimento ao Antropoceno. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 7, n. 1, p. e63108, jan./jun. 2026.

DOI: [10.53981/destrocos.v7i1.63108](https://doi.org/10.53981/destrocos.v7i1.63108)Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Marco Antonio Valentim é professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná. É Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq - Nível 2.

Contribuição (CRediT)

M.A.V.: Conceituação; Investigação; Escrita (rascunho original).

Resumo

O ensaio esboça uma apresentação filosófica da ideia de Saturno. Para tanto, concentra-se no estudo do caráter saturnino na filosofia de Walter Benjamin, segundo as concepções que ela toma explicitamente como referência, tanto renascentistas quanto modernas. Tem-se por objetivo principal considerar, por meio da forma-Saturno, a transformação histórico-cósmica que conduziu do Renascimento ao Antropoceno.

Palavras-chave

Saturno; Antropoceno; astrologia; demonologia; cosmologia; modernidade.

Abstract

This essay outlines a philosophical presentation of the idea of Saturn. To this end, it focuses on the study of the Saturnian character in the philosophy of Walter Benjamin, according to the conceptions that it explicitly takes as a reference, both from the Renaissance and modernity. Its main objective is to consider, through the Saturn-form, the historical-cosmic transformation that led from the Renaissance to the Anthropocene.

Keywords

Saturn; Anthropocene; astrology; demonology; cosmology; modernity.

Resumen

Este ensayo presenta una perspectiva filosófica sobre la idea de Saturno. Para ello, se centra en el estudio del carácter saturnino en la filosofía de Walter Benjamin, según las concepciones que este toma explícitamente como referencia, tanto renacentistas como modernas. Su objetivo principal es considerar, a través de la forma de Saturno, la transformación histórico-cósmica que condujo del Renacimiento al Antropoceno.

Palabras clave

Saturno; Antropoceno; astrología; demonología; cosmología; modernidad.

CÉU. Em sonho saí de uma casa e olhei o céu noturno. Um selvagem resplandecer emanava dele. Pois, estrelado como ele estava, as imagens segundo as quais se formam conjunções de estrelas estavam ali, em sensível presença. Um leão, uma virgem, uma balança e muitas outras fixavam, como densas massas siderais, a Terra aqui embaixo. Nenhuma lua estava à vista.¹

I

Segundo Walter Benjamin, um "traço dialético da concepção de Saturno" manifesta-se na magia natural do Renascimento:

quando a distância que separa a Terra do planeta, e a correspondente longa duração da sua órbita, deixa de ser interpretada no sentido de um mau prenúncio para ser vista como sinal da razão divina que atribuíra esse lugar mais distante ao planeta ameaçador, como uma bênção.²

Isso significa nada menos que uma total reviravolta da cosmologia astrológica proveniente do neoplatonismo tardio, como a de Juliano, de orientação predominantemente solar.³ Em sua expressão psicológica, essa revolução implica o reconhecimento cabal do humor saturnino, a melancolia, como associada à potência espiritual da alma. Com isso, segue Benjamin, "o Renascimento levou a cabo, com um radicalismo nunca atingido pelos antigos, a reinterpretar a melancolia saturnina no sentido de uma doutrina do gênio".⁴ Por isso, a melancolia representa um problema sui generis: "A imagem do melancólico colocava a esse tempo, empenhado em aceder, a todo custo, às fontes ocultas do conhecimento da natureza, a questão de como seria possível roubar a Saturno as energias espirituais sem cair na loucura".⁵ Assim formulado por Benjamin, tal problema exprime a encruzilhada de magia e ciência na origem espiritual do Antropoceno.⁶ Ele indica um decisivo elemento anímico e cósmico para a emergência desastrosa, promovida pela ciência como magia experimental, da idade do homem na Terra. Esse elemento, um astro celeste, é Saturno.

II

Jean Starobinski afirma que *De vita coelitus comparanda* de Marsilio Ficino, tratado canônico da astrologia filosófica renascentista, tem por objetivo "ensinar a tirar partido da influência favorável da melancolia e a conjurar os perigos que não cessam de acompanhá-la"⁷ e assim promover a "restauração espiritual":

¹ Benjamin, *Rua de mão única*, "Lembranças de viagem", p. 79.

² Benjamin, *Origem do drama trágico alemão*, p. 155.

³ Cf. Juliano, *Discurso sobre o Rei Hélios*.

⁴ Benjamin, *Origem do drama trágico alemão*, p. 157.

⁵ Benjamin, *Origem do drama trágico alemão*, p. 158.

⁶ Para o significado filosófico do conceito de Antropoceno, cf. Danowski; Viveiros de Castro, *Há mundo por vir?*.

⁷ Starobinski, *A tinta da melancolia*, p. 52.

Um grave perigo espreita os intelectuais: a perda excessiva do espírito sutil (*spiritus*) que serve de instrumento à alma imaterial, e que a atividade intelectual consome em grandes quantidades. Essa combustão provoca uma discrasia melancólica extremamente perniciosa, nefasta sobretudo para os que lhe estão predestinados pelo astro que presidiu o seu nascimento — Saturno. Mas é igualmente a Saturno e à melancolia que o filósofo, o poeta, o intelectual devem seus dons contemplativos. O temperamento melancólico comporta uma profunda ambiguidade: gênio e doença podem igualmente decorrer dele. Ter nascido sob o signo de Saturno, como Ficino, implica a um só tempo privilégios soberanos e riscos consideráveis. Tudo deve ser posto em ação — higiene, dieta, remédios, orações — para conjurar os aspectos perigosos desse destino. A tarefa mais urgente é providenciar uma “recarga” de *spiritus*, que nos devolverá a energia substancial que perdemos.⁸

Uma exorbitante combustão anímica do *spiritus* demanda a obtenção e acumulação máxima das reservas cósmicas dessa mesma substância combustível. Corroborando a interpretação benjaminiana da dialética saturnina, Starobinski evoca a figura astrológica proveniente da antiga tradição mediterrânea e médio-oriental do *kakòs daímon*. Não é à toa que a metafísica moderna da subjetividade, com o seu início prototípico nas *Meditações* de Descartes, tenha principiado com a invocação ritualística dessa figura ancestral. A sua própria designação — *kakòs daímon*, literalmente “espírito ruim”, *malin génie* — explicita a dialética referida por Benjamin, pois reitera, mediante uma expressão supostamente unívoca, a permanente tensão entre bênção e doença, espiritualidade e loucura, genialidade e malignidade, na ideia mesma de Saturno.

III

No capítulo XXII de *De vita coelitus comparanda*, intitulado “Sete modos pelos quais podemos nos acomodar às coisas celestes; a quem Saturno é maléfico, a quem é propício; quem Júpiter defende de Saturno; de que modo o céu age no espírito, no corpo e na alma”,⁹ Ficino explicita bases cosmológicas e filosóficas da sua astrologia especulativa, elaborando uma imagem complexa e em si mesma controversa de Saturno:

Por sua vez, a mente contemplativa, visto que reclama para si uma vida separada não apenas do que sentimos mas também do que imaginamos conforme as maneiras humanas comuns, retirando-se em afeto e intenção, expõe-se de algum modo a Saturno. A ela somente Saturno é propício. Pois, assim como o Sol é inimigo dos animais noturnos, mas amigo dos diurnos, assim também Saturno é adverso aos seres humanos que levam uma vida pública ordinária e mesmo àqueles que, fugindo aos costumes do vulgo, não demitem, porém, o afeto vulgar. É que Saturno concede a Júpiter a vida comum e reivindica para si uma vida separada e divina. [...] E ele é ainda mais hostil aos seres humanos que simulam uma vida contemplativa mas não agem contemplativamente. [...] Tu não debes negligenciar o poder de Saturno. Os Árabes dizem que ele é o mais potente de todos. Os planetas submetem as suas forças aos de que se aproximam, e todos se aproximam dele, em vez do contrário; os planetas que estão conjuntos a ele agem de acordo com a sua natureza. De todos os planetas é ele que dirige a esfera mais ampla, sendo a sua cabeça, coração e olho (assim como os demais planetas com respeito às suas próprias esferas). Saturno é também próximo das inúmeras estrelas fixas, e é muito semelhante ao *primum mobile*, pois transita por um longo circuito. Ele é o mais

⁸ Starobinski, *A tinta da melancolia*, pp. 96-97.

⁹ Ficino, *Three Books on Life*, pp. 362-363.

V

Como "grande feito" astrológico e filosófico de Ficino, Angela Voss ressalta a transfiguração anímica da ideia de Saturno: da maldição do *kakòs daímon* em benção do *agathòs daímon*, consistindo esta última na melancolia genial realizada na forma da contemplação mística da divindade na natureza.¹² Mas tal feito pressupõe igualmente o seu oposto complementar. É neste segundo sentido que Saxl & Panofsky reconstroem a doutrina saturnina renascentista:

O sistema de Ficino — e este foi talvez o seu grande feito — intencionava dar à imanente contradição de Saturno um poder redentor: o melancólico por dom — o qual sofria sob Saturno, enquanto este atormenta o corpo e as faculdades inferiores com tristeza, medo e depressão — pode se salvar voltando-se ativa e voluntariamente para o mesmo Saturno. O melancólico deveria, em outras palavras, aplicar-se por sua própria vontade àquela atividade que é o domínio particular da estrela sublime da contemplação, e que o planeta promove tão poderosamente quanto impede e fere as funções ordinárias do corpo e da alma — ou seja, a contemplação criativa da *mens*. Como inimigo opressor de toda vida que esteja de algum modo sujeito ao mundo presente, Saturno gera melancolia; porém como amigo e protetor da existência intelectual mais pura e elevada, ele também pode curá-la.¹³

O recurso aos astros benéficos para o tratamento da melancolia seria, no final das contas, "meramente paliativo": "Em última instância, o ser humano saturnino não pode fazer nada mais — e certamente nada melhor — senão abraçar o seu destino e resignar o seu coração e a sua alma à vontade dessa estrela".¹⁴

VI

Dorian Greenbaum afirma que o "lugar [celeste] do mau espírito"¹⁵ — a Casa XII do horóscopo natal, interpretada na Antiguidade mediterrânea como o "templo" no qual Saturno se rejubila — constitui um "espaço liminar entre luz e treva (que pode ser ocupado pela presença do divino, maravilhoso ou desastroso)", "lugar de incerteza e perigo, de coisas sobre as quais não se tem nenhum controle": "Para a astrologia, esse é o lado escuro [*the dark side*] do *daímon*".¹⁶ Greenbaum dedica-se a elucidar as razões astrocosmológicas pelas quais a Casa XII é, via de regra, tida como um lugar maldito. O capítulo inicia-se com uma "breve história dos maus espíritos" — mesopotâmicos (*utukke lemnuti*), egípcios (*ntr.w*), gregos (*ker*), judaicos (*sedim*) e cristãos (*daimonion*)¹⁷ — para, em seguida, interpretar o significado do seu posicionamento estrutural angular no esquema da natividade. No sistema antigo de domificação por signos inteiros, trata-se dos últimos trinta graus do círculo zodiacal, contados em sentido anti-horário. Por que a Casa XII, que consoma a aventura da alma pelo zodíaco tropical, coincide com o lugar do mau espírito? Em primeiro lugar, explica Greenbaum, há "razões geométricas para ser mau [*for being bad*]": esse lugar, a Casa XII, é "*apóstrophos* e *asúndetos*, aversivo e

¹² Cf. Voss, *The Astrology of Marsilio Ficino*.

¹³ Saxl; Panofsky, *Saturn and Melancholy*, pp. 270-271.

¹⁴ Saxl; Panofsky, *Saturn and Melancholy*, p. 271.

¹⁵ Greenbaum, *The Daimon in Hellenistic Astrology*, p. 154.

¹⁶ Greenbaum, *The Daimon in Hellenistic Astrology*, p. 155.

¹⁷ Greenbaum, *The Daimon in Hellenistic Astrology*, pp. 116-139.

inconjuncto, sem aspecto com o Ascendente, uma condição pior que a quadratura e a oposição [aspectos 'maléficos'], pois ausência de aspecto significa impossibilidade de relação com o Ascendente, o qual representa a vida mesma (zoé)"; e complementa: "Essa pode ser uma razão pela qual a Casa XII, em particular, representa o parto, com todos os seus riscos inerentes e falta de controle".¹⁸ A isso a autora acrescenta o fato de que a Casa XII é "um dos quatro lugares chamados *apoklímata* ('declínios'), isto é, cadentes dos ângulos principais do horóscopo", "geralmente associados aos aspectos mais desagradáveis da vida, embora haja 'bons declínios', as Casas III e IX, os lugares da Deusa Lua e do Deus Sol, respectivamente".¹⁹ Greenbaum procede então a um levantamento dos significados principais da Casa XII desde as fontes primárias da astrologia helenística (Manílio, Vettius Valens, Paulo de Alexandria, Dorotheus, Firmicus Maternus, Rethorius, entre outros), as quais concordam quase unanimemente na tomada desse setor horoscópico como sendo o lugar do *bad daímon* (a grande exceção é Manílio, que entende ser a Casa IV, o Fundo do Céu, o lugar do júbilo de Saturno). Eis alguns dos significados da Casa XII coligidos por Greenbaum: término, vício, queda, exílio, parto, doença mental, terra estrangeira, grandes animais, inimigos ocultos, confinamento, morte violenta — e, talvez o mais significativo de todos, lugar "metacósmico". Esse último significado consta da obra de Rethorius:

Ele oferece uma compreensão mais profunda dos lugares cadentes, chamando-os *metakósmios*, entre-mundos. Reconhece que esse lugares são todos transições entre diferentes condições espaciais e temporais: dia e noite, levante e queda, escuridão e luminosidade. Eles correspondem aos espaços liminares tão amados pelos gregos como aqueles em que sonhos proféticos e contatos divinos podem acontecer. Mas esses estados podem ser não só arrebatadores como também terríficos. As Casas III e IX representam, o mais das vezes, o lado positivo dessa numinosidade, ao passo que as Casas VI e XII o seu lado obscuro, no qual os medos e terrores da vida psíquica ganham realidade física. [...] É por isso que Dorotheus os chama de "o pior do pior" (*kákistos*).²⁰

Eis, portanto, a conclusão sumária de Greenbaum sobre o templo astrológico de Saturno: "A Casa XII representa o laço com algo que é divino, mas incognoscível e misterioso, sobre o qual não há controle", de modo que "os eventos negativos que ela representa conduzem frequentemente ao desespero e à incapacidade, devido a essa desesperança, de ver qualquer saída ou escape daqueles estados desafortunados".²¹ Em vista das considerações de Benjamin e Starobinski sobre a terapêutica astral de Ficino contra a melancolia, temos nada menos que "desespero" abissal e inconsolável como fator saturnino de vinculação entre genialidade e loucura, espiritualidade e malignidade, divindade e catástrofe, no limite mais extremo da existência cósmica. O que se encontra no fim de tudo? O numinoso ou o nefasto? Haverá diferença?

¹⁸ Greenbaum, *The Daimon in Hellenistic Astrology*, p. 142.

¹⁹ Greenbaum, *The Daimon in Hellenistic Astrology*, p. 140.

²⁰ Greenbaum, *The Daimon in Hellenistic Astrology*, p. 145.

²¹ Greenbaum, *The Daimon in Hellenistic Astrology*, p. 146.

VII

Há uma simpatia profunda entre a doutrina de Saturno e a "tradição hermética".²² Comprovamos essa relação a propósito de Ficino, que se serve grandemente do hermetismo para estabelecer uma afinidade espiritual com Saturno. Segundo Benjamin, em *Origem do drama barroco alemão*, o pensamento especulativo de Jakob Böhme transcorre no mesmo registro hermético, com a "doutrina da linguagem natural": "a linguagem falada é a esfera da manifestação livre e primordial da criatura"; "contra ela, a imagem da escrita escraviza as coisas nos labirintos excêntricos da significação".²³ A linguagem "criaturas" reside nos sons e nas vozes, e não nas palavras nem nos significados. A "assinatura" de uma coisa — a saber, a marca nela impressa de sua situação cósmica — não é de ordem literal, mas puramente musical. A palavra não é senão o canto de cada criatura. Benjamin cita a *Signatura rerum*: "Todas as coisas têm a sua boca para se revelarem. Essa é a linguagem da natureza, pela qual cada coisa fala a partir dos seus atributos e se revela sempre em si mesma".²⁴ No décimo capítulo de *Aurora*, obra cujo subtítulo diz "A raiz ou mãe da filosofia, da astrologia e da teologia a partir de fundamento certo",²⁵ Böhme identifica o sexto "espírito originário divino" a Mercúrio, compreendido como "o eco e o som, em que tudo ecoa e soa, de que resulta a fala e a distinção das coisas, assim como o tom e o canto dos santos anjos, e em que reside a formação de todas as cores e da beleza e, com isso, o reino celestial das alegrias".²⁶ O eco, o som, o tom e o canto, justamente com a voz, perfazem nada menos que o "raio de luz e vida" das coisas, a sua "assinatura" ou forma criatural. A essência de algo é a sua canção. E quanto a Saturno? Qual é a sua assinatura? O que ele é enquanto "espírito originário"? Qual é a sua canção? O último capítulo de *Aurora* intitula-se justamente "Sobre o planeta Saturno", a encerrar provisoriamente o seu itinerário de "investigação da essência divina na natureza". Característica marcante da especulação mística de Böhme é a indistinção espiritual entre conceito e imagem. Espíritos, sabores, sons, elementos são todos concomitantes na ordem do seu discurso, explicando-se uns pelos outros. Mas esses componentes de naturezas qualitativamente tão diversas são relacionados segundo três planos de significação bastante definidos, as "três gerações da divindade", éons sobrepostos de manifestação da "essência divina na natureza": espiritual, astral e corporal. Essa natureza tríplice compõe o cosmos em todas as suas instâncias, formando-o como "o corpo vivo de deus". Assim, os três primeiros parágrafos do último capítulo, sobre a natureza específica de Saturno, explicitam as suas características principais enquanto espírito, astro e corpo:

1. Saturno, o regente frio, acre e severo, austero, toma o seu começo e origem não do Sol, pois ele tem em seu poder a câmara da morte, sendo um ressecador de todas as forças; disso resulta a corporalidade. 2. Assim como o Sol é coração da vida e uma fonte de todos os espíritos no corpo deste mundo, Saturno é o precursor de toda corporalidade e apreensibilidade; e encontra-se no poder desses dois planetas o corpo inteiro deste mundo, e nenhuma criatura ou formação, bem como nenhuma mobilidade, pode surgir fora do poder

²² Cf. Yates, *Giordano Bruno e a tradição hermética*.

²³ Benjamin, *Origem do drama trágico alemão*, pp. 218-219.

²⁴ Benjamin, *Origem do drama trágico alemão*, pp. 218-219.

²⁵ Böhme, *Aurora oder Morgenröte im Aufgang*, p. 5.

²⁶ Böhme, *Aurora oder Morgenröte im Aufgang*, p. 106.

corporalidade, constitui a marca de sua pertença à tradição hermética. E, mais importante, trata-se de uma variante dessa tradição por princípio refratária ao ideal humanista de dominação e controle da natureza, igualmente disseminado no Renascimento europeu. No parágrafo 131, um dos últimos de *Aurora*, lemos: "o leitor deve ter em conta que não está no poder de um ser humano conhecer ou saber essas coisas, a não ser que a aurora irrompa no centro da alma".²⁹ Em seus próprios termos, a atitude espiritual de Böhme é refratária ao exercício pretensamente autônomo da racionalidade humana no conhecimento da natureza enquanto corpo vivo da divindade: "Pois estes são mistérios divinos, que homem nenhum pode investigar a partir da sua razão".³⁰ E o místico vai ainda mais longe, identificando na configuração atual do corpo divino o motivo para a limitação essencial da sua própria racionalidade: "Pois eu não posso apreender os espíritos originários enquanto eles estiverem na câmara angustiosa".³¹ É preciso que o dia nasça, que a aurora finalmente ascenda.

VIII

Ele era o que os franceses chamam *un triste*. Em sua juventude, parecia marcado por uma "tristeza profunda", escreveu Scholem. Considerava-se um melancólico, desdenhando os rótulos psicológicos modernos e invocando a tradição astrológica: "Vim ao mundo sob o signo de Saturno — o astro da revolução mais lenta, o planeta dos desvios e atrasos". Seus principais projetos [...] não podem ser plenamente compreendidos a menos que se entenda a que ponto se alicerçam em uma teoria da melancolia. Benjamin projetou a si mesmo, seu temperamento, em todos os seus temas principais, e seu temperamento determinava os assuntos sobre os quais escrevia.³²

É assim que Susan Sontag comenta a caracterização saturnina que Benjamin faz de si mesmo. Três testemunhos astrológicos poderiam justificá-la: (i) o nativo vem à luz sob o signo zodiacal de Capricórnio, regido por Saturno, no Meio do Céu, ponto culminante da sua natividade; (ii) posicionado na Casa VI, no signo de Virgem, esse mesmo planeta faz uma perfeita antíscia (conjunção por grau de luminosidade) com o grau do Ascendente em Áries; (iii) o planeta regente do Ascendente, Marte, está posicionado na Casa XI, em Aquário, signo também regido por Saturno, que o acolhe em seu domínio. Isso significa que Benjamin nasce sob Saturno, com Saturno e em Saturno; sua natividade horoscópica é exponencialmente saturnina. O texto citado por Sontag pertence a um breve e enigmático ensaio autobiográfico intitulado "*Agesilaus Santander*". Ela o comenta: "O título do texto — que se converte na figura do desenho de Paul Klee de que era dono, *Angelus Novus* — é, como Scholem apontou, quase um anagrama de *Der Angelus Satanas*".³³ Benjamin menciona explicitamente o desenho de Klee como imagem projetada pelo seu próprio *daímon*:

No quarto em que por último morei, aquele que viera à luz vestido com a armadura do antigo nome logo fixou a sua imagem junto a mim: Anjo Novo. A Cabala conta que Deus cria a cada

²⁹ Böhme, *Aurora oder Morgenröte im Aufgang*, p. 357.

³⁰ Böhme, *Aurora oder Morgenröte im Aufgang*, p. 357.

³¹ Böhme, *Aurora oder Morgenröte im Aufgang*, p. 357.

³² Sontag, *Sob o signo de Saturno*, p. 107-108.

³³ Sontag, *Sob o signo de Saturno*, p. 115.

instante inúmeros anjos novos, destinados, antes de se desfazerem no nada, a cantar em louvor diante do seu trono. O meu foi interrompido nisso: os seus traços não tinham nada de humano. Além disso, retribuiu-me por ter sido perturbado em sua obra. Aproveitando-se da circunstância de que vim ao mundo sob Saturno — o planeta da revolução lenta, o astro da hesitação e do atraso —, ele expediu a sua forma feminina, o duplo da forma masculina na imagem, pelo desvio mais longo e funesto, embora tenham estado sempre tão próximas.³⁴

Trata-se, sem dúvida, da figuração mais íntima e profana, amorosa, do protagonista angélico da Tese IX, de *Sobre o conceito da história*.³⁵ Em linguagem cabalística, o elemento comum às três figurações — *Angelus Novus*, *Der Angelus Satanas*, *Agesilaus Santander* — consiste em sua referência ao processo cosmogônico do “exílio místico da *Shechinah*, causado pela ruptura dos vasos”, como explica Gershom Scholem:

Parte da luz que estivera nos vasos retomou o caminho de volta à sua fonte, mas o resto foi lançado para baixo com os próprios vasos e, a partir desses cacos, as forças obscuras ganharam substância. Esses cacos são também a origem da matéria grosseira. A pressão irresistível da luz nos vasos também obrigou todas as hierarquias do mundo a descenderem de seus lugares até então atribuídos. Todo o processo do mundo tal como o conhecemos, portanto, variou sua ordem e sua posição originalmente pretendidas. Nada, nem a luz, nem os vasos, permaneceu no lugar apropriado, e esse desenvolvimento — “a morte dos reis primordiais” — foi nada mais, nada menos que uma catástrofe cósmica.³⁶

Assim também, puxado pela tempestade que “sopra do paraíso” em sentido contrário ao seu ímpeto redentor de “acordar os mortos e juntar os fragmentos”³⁷ — isto é, promover o *tikkun* —,³⁸ o “Anjo da História” percorre a curva dialética de Saturno. Ele é Agesilaus Santander: “Assim, mal te vi pela primeira vez e retornei contigo para o lugar de onde vim”.³⁹

IX

Se, como afirma Voss a propósito de Ficino, “quanto mais se está livre do literal, menos a alma é limitada por definições”,⁴⁰ de modo que, mediante uma operação antes divinatória que cognitiva, a maldição de Saturno se transforma em benção e a melancolia destrutiva em contemplação divina, Benjamin vai mais longe em sua interpretação da imaginação astrológica predominante no Renascimento ao discernir na “faculdade mimética” a condição existencial de possibilidade para a influência dos astros sob a forma do destino. Embora não vise especificamente a filosofia renascentista, mas antes o pensamento quase imemorial de “povos antigos e primitivos”, as considerações de Benjamin são extremamente

³⁴ Benjamin, “Agesilaus Santander” [Erste Fassung], in: *Gesammelte Schriften* VI, p. 521.

³⁵ Benjamin, *Sobre o conceito da história*, p. 226.

³⁶ Scholem, *Cabala*, p. 177.

³⁷ Benjamin, *Sobre o conceito da história*, p. 226.

³⁸ “Essa doutrina mística, que Benjamin conhecia por intermédio de conversas com o amigo Scholem, a meu ver parece ter deixado traços profundos em sua concepção da história. Para ele, também, o mundo está em pedaços e a história se assemelha a um ‘amontoado de ruínas’. A salvação não consiste em uma recriação inteiramente nova, mas em um longo e paciente recolhimento desses pedaços perdidos e dispersos” (Gagnebin, *Walter Benjamin*, p. 77).

³⁹ Benjamin, “Agesilaus Santander” [Erste Fassung], in: *Gesammelte Schriften* VI, p. 521.

⁴⁰ Voss, *The Astrology of Marsilio Ficino*, p. 40.

pertinentes com respeito, sobretudo, à passagem metacósmica do Renascimento à modernidade. A “doutrina das semelhanças” se extingue ou, no mínimo, se desfigura por completo com o advento da crítica moderna, pois esta rejeita a semelhança, substituindo-a pela representação, como operador da imaginação cosmológica, então transcendental. O ensaio que Benjamin dedica a essa “doutrina”, que, não por acaso, coincide com a de Saturno, parte da seguinte constatação: “Um olhar lançado à esfera do ‘semelhante’ é de importância fundamental para a compreensão de grandes setores do saber oculto. Porém, esse olhar deve consistir menos no registro das semelhanças encontradas que na reprodução dos processos que engendram tais semelhanças. A natureza engendra semelhanças”.⁴¹ Alguns pontos se destacam dessa colocação de princípio: a tomada do “saber oculto” como referência epistemológica principal; a proposição de que, no conhecimento, importam acima de tudo os processos que geram semelhanças; e a compreensão de que esses processos são naturais, porque desencadeados por forças cósmicas que não se restringem à capacidade humana de apreensão e produção de semelhanças. Mas a tese central da reflexão de Benjamin é a de que a doutrina das semelhanças tem por condição a faculdade mimética, a “imitabilidade”⁴² intrínseca a todos os seres que fazem parte do cosmos:

[...] aquilo que podemos perceber em termos de semelhanças, por exemplo, entre muitas faces, em arquiteturas e formas vegetais, em certas formas nefélicas e erupções cutâneas, não são senão minúsculos aspectos parciais de um cosmos de semelhança. Prossegue-se e busca-se tornar claro que essas semelhanças não são só comparações acidentais inseridas de nossa parte nas coisas, mas que todas elas – como a semelhança entre pais e filhos – são impactos de uma força que age propriamente nas coisas, uma força mimética.⁴³

Em outros termos, se a semelhança resulta da simpatia (é, aliás, também a tese de Foucault),⁴⁴ a simpatia resulta da mimese, a saber, da faculdade de percepção e produção de afinidade por meio de “um ajustamento perfeito à ordem cósmica”.⁴⁵ Segundo Benjamin, a própria linguagem humana é resultado da aplicação da faculdade mimética a um tipo de “semelhança extra-sensível”, tanto entre palavra e coisa quanto entre palavra falada e palavra escrita.⁴⁶ Trata-se aqui da “magia da linguagem”,⁴⁷ tão cara a Benjamin: sem mimese, não há semiose. Nisto se fundamenta o “caráter de experiência” da astrologia:

Foi a semelhança que permitiu, há milênios, que a posição dos astros produzisse efeitos sobre a existência humana no instante do nascimento. [...] Para compreendermos esse exemplo, temos que conceber o horóscopo como uma totalidade espiritual, cuja análise cabe à interpretação astrológica. Devemos aceitar o princípio de que os processos celestes fossem imitáveis pelos antigos, tanto individual quanto coletivamente, e de que essa imitabilidade contivesse prescrições para o manejo de uma semelhança já existente, preexistente. Essa imitabilidade pelo ser humano, ou a faculdade mimética que este possui, constitui, por ora, a única instância capaz de assegurar à astrologia o seu caráter de experiência. Se o gênio

⁴¹ Benjamin, “A doutrina das semelhanças”, p. 108.

⁴² Benjamin, “A doutrina das semelhanças”, pp. 109-110.

⁴³ Benjamin, “Sobre a astrologia”, in: *Gesammelte Schriften* VI, p. 192.

⁴⁴ Foucault, *As palavras e as coisas*, p. 83-114.

⁴⁵ Benjamin, “A doutrina das semelhanças”, p. 110.

⁴⁶ Benjamin, “A doutrina das semelhanças”, p. 111.

⁴⁷ Benjamin, “Sobre a linguagem em geral e a linguagem do homem”, pp. 53-54.

mimético foi verdadeiramente uma força determinante na vida dos antigos, eles não poderiam deixar de atribuir ao recém-nascido a plenitude desse dom, concebido sobretudo como um ajustamento perfeito à ordem cósmica.⁴⁸

Logo, a faculdade mimética constitui, por sua plena eficácia simbólica, base suficiente para a verificação do valor divinatório e mesmo epistêmico da astrologia como saber oculto ancestral. É porque os seres humanos imitam em todos os seus atos os processos cósmicos que o saber astrológico é não apenas válido, como também, "para os antigos", cosmologicamente necessário. Para lembrarmos a distinção feita por Plotino na Segunda Enéada, "os astros não fazem mas significam",⁴⁹ pois a sua influência é efetiva somente sob a condição de que os seres sobre os quais exercem a sua influência sejam capazes de imitá-los. Ao influxo celeste, a semelhança preexistente, responde concomitantemente o refluxo terrestre, a imitabilidade. Isso não se aplica historicamente apenas aos antigos: "O dom de ser semelhante do qual dispomos nada mais é que um fraco resíduo da violenta compulsão, a que estava sujeito o ser humano, de tornar-se semelhante e agir segundo a lei da semelhança".⁵⁰ Significa que os modernos somos mais livres do que eles perante a lei do destino? Muito pelo contrário:

A faculdade extinta de tornar-se semelhante ia muito além do estreito universo em que hoje podemos ainda ver as semelhanças. [...] nossa percepção não mais dispõe do que antes permitia falar de uma semelhança entre uma constelação e um ser humano. [...] Sabe-se que o círculo existencial regido pela lei da semelhança era outrora muito mais vasto. Era o domínio do micro- e do macrocosmos [...]. Para os homens dos nossos dias, pode-se afirmar que os episódios cotidianos em que eles percebem conscientemente as semelhanças são apenas uma fração dos inúmeros casos em que a semelhança os determina, sem que eles disso tenham consciência. [...] O universo do homem moderno parece conter aquelas correspondências mágicas em muito menor quantidade que a dos povos antigos ou primitivos.⁵¹

Ocorre, portanto, uma defasagem radical da experiência moderna, em relação à antiga e à renascentista, com a redução da semelhança à significação como forma de linguagem exclusivamente humana. Com ela, está posta a alienação cósmica do espírito humano.

X

À saída, o último "número" de *Rua de mão única*, "A caminho do planetário", expõe a ruptura desastrosa e catastrófica entre mimese e semiose na modernidade:

Nada distingue tanto o homem antigo do moderno quanto sua entrega a uma experiência cósmica que este último mal conhece. O naufrágio dela anuncia-se já no florescimento da astronomia, no começo da Idade Moderna. Kepler, Copérnico, Tycho Brahe certamente não eram movidos unicamente por seus impulsos científicos. Mas, no entanto, há no acentuar exclusivo de uma vinculação óptica com o universo, ao qual a astronomia muito em breve

⁴⁸ Benjamin, "A doutrina das semelhanças", pp. 109-110.

⁴⁹ Plotino, *Enéadas* II-3.

⁵⁰ Benjamin, "A doutrina das semelhanças", p. 113.

⁵¹ Benjamin, "A doutrina das semelhanças", pp. 108-109.

conduziu, um signo precursor daquilo que tinha de vir. [...] É o estranho descaminho dos modernos considerar essa experiência como irrelevante, como descartável, e deixá-la por conta do indivíduo como devaneio místico em belas noites estreladas. Não, ela chega sempre de novo a seu termo de vencimento, e então povos e gerações lhe escapam tão pouco como se patenteou da maneira mais terrível na última guerra, que foi um ensaio de novos, inauditos esponsais com as potências cósmicas. Massas humanas, gases, forças elétricas foram lançadas ao campo aberto, correntes de alta frequência atravessaram a paisagem, novos astros ergueram-se no céu, espaço aéreo e profundezas marítimas ferveram de propulsores, e por toda a parte cavaram-se poços sacrificiais na Mãe Terra.⁵²

A doutrina das semelhanças colapsa com a conversão da faculdade mimética em faculdade de representação. Tal colapso espiritual possui como inevitável consequência a devastação irreversível do cosmos, uma vez que a antropização ilimitada do ambiente cósmico não é possível sem aquela conversão anímica, da qual resulta a determinação da natureza cósmica pelas formas do entendimento humano. Desponta o crepúsculo luciferino.

XI

Por volta de 1921, Benjamin redige um fragmento intitulado "O capitalismo como religião", texto filosófico-profético que indica a natureza espiritual do Antropoceno. Em lugar de sistema econômico, o capitalismo é interpretado pelo filósofo saturnino como religião do "desespero universal", "religião puramente cultural", "sem dogmática nem teologia", "culto de danação permanente", culpabilizador: "Tal sistema religioso é decorrente de um movimento monstruoso. Uma monstruosa consciência de culpa lança mão do culto, não para expiá-la mas para torná-la universal, para martelá-la na consciência. [...] Ela é a expansão do desespero ao estado religioso universal".⁵³ Benjamin chega a uma proposição definitiva sobre a dialética histórica de Saturno, que não é de todo inteligível se não se considera o seu teor astrológico: "a passagem do planeta 'ser humano' pela casa do desespero na solidão absoluta de sua órbita" — uma "situação sem saída".⁵⁴ Logo, ele não só projeta o seu temperamento em sua filosofia, como também se vale da tradição astrológica antiga, na qual era decerto bastante versado, para descrever cosmologicamente a espiritualidade maligna do Capital mediante uma reativação extemporânea da antiga doutrina das semelhanças. Trata-se então da entrada da humanidade errante na Casa XII de sua natividade ancestral, com a promessa de autodestruição devido à sua aversão e inconjunção com a vida em geral, provocada pela culpa capital. Temos nisso a terapêutica sobriamente alucinada de Benjamin, que redimensiona a de Ficino para um diagnóstico profético da situação cósmica da humanidade na "época capitalista". É justamente neste sentido que Saturno consiste em agente decisivo na conformação mítica do Antropoceno. Como se brandisse a foice de Crono, "o ser humano histórico", sob a figura do "super-homem" de Nietzsche, provocou a "arrebentação do céu".⁵⁵

⁵² Benjamin, *Rua de mão única*, pp. 103-104.

⁵³ Benjamin, "O capitalismo como religião", pp. 21-22.

⁵⁴ Benjamin, "O capitalismo como religião", p. 22.

⁵⁵ Benjamin, "O capitalismo como religião", p. 23.

XII

O fragmento de 1921 ecoa nas *Passagens*, desdobrando-se em uma exegese da especulação cosmológica de Auguste Blanqui em *A eternidade pelos astros*. Benjamin afirma que essa obra encerra a “acusação mais terrível contra uma sociedade que projeta no céu a imagem do cosmos como imagem de si mesma”.⁵⁶ Aprisionado no Forte do Touro, Blanqui denuncia o encarceramento generalizado da humanidade moderna para dentro da “casa do desespero”: “[Ele], que à beira do túmulo sabe que o Forte do Touro será a sua derradeira prisão, escreve este livro para abrir a si mesmo as portas de novos cárceres”, delineando com isso “o céu no qual os homens do século XIX veem as estrelas”.⁵⁷ E mais: “A visão cósmica que expõe Blanqui, tomando seus dados à ciência natural mecanicista da sociedade burguesa, é uma visão do inferno”.⁵⁸ Nas palavras de Blanqui selecionadas por Benjamin:

Sempre e em todo lugar, no campo terrestre, o mesmo drama, o mesmo cenário, no mesmo palco estreito, uma humanidade barulhenta, enfiada de sua grandeza, acreditando-se ser o universo e vivendo na sua prisão como em uma imensidão, para logo desaparecer com o planeta, que carregou com o mais profundo desprezo o fardo do seu orgulho.⁵⁹

É a humanidade desejosamente à mercê do seu *kakòs daímon*, presa para sempre em sua armadilha, uma masmorra sem limites: “A visão de Blanqui faz entrar na modernidade — da qual os sete velhos aparecem como arautos — o universo inteiro”.⁶⁰ O Antropoceno é, por conseguinte, tanto a Casa XII da humanidade moderna, o lugar do desespero absoluto, quanto a Casa VI da Terra viva, o lugar da devastação irreversível. Por sua parte, os “sete velhos” de Baudelaire formam, como os “sete arcontes” da cosmologia hermético-gnóstica da Antiguidade tardia,⁶¹ o cortejo funesto de Saturno em configuração maximamente trevosa e maléfica, “hostil ao universo, mais que indiferente” — tal qual laldabaoth.⁶²

[...]

Súbito, um velho cujos trapos de esmoler
Imitavam aquela cor de céu chuvoso
E poderiam ter feito esmolas chover,
Mas sem o que em seus olhos luzia danoso,

Surgiu-me — a pupila como que encharcada
No fel; o olhar até parecia que afiava
A geada; e a barba, longa e rija como espada,
Semelhante à de Judas se pronunciava.

Não era arqueado, mas quebrado, pois seu dorso
Formava com a perna ângulo reto acabado,

⁵⁶ Benjamin, “Paris, capital do século XIX” (1939), p. 66.

⁵⁷ Benjamin, “Paris, capital do século XIX” (1939), p. 66.

⁵⁸ Benjamin, “Paris, capital do século XIX” (1939), p. 66.

⁵⁹ Benjamin, “Paris, capital do século XIX” (1939), pp. 66-67.

⁶⁰ Benjamin, “Paris, capital do século XIX” (1939), p. 67.

⁶¹ Cf. Jonas, *A religião gnóstica*, pp. 169-173.

⁶² Cf. Jonas, *A religião gnóstica*, pp. 135-140.

De modo que um bastão, completando-lhe o escorço,
Lhe dava o jeito, seu passo desajeitado

De quadrúpede enfermo ou judeu com três patas.
Atolava-se em neve e lama persistente,
Como esmagando mortos sob suas sapatas,
Hostil ao universo, mais que indiferente.

Seu igual o seguia: sem sequer um traço,
Nada, que distinguisse o gêmeo centenário;
Os espectros barrocos iam a um só passo,
Vindos de um inferno só, para um ponto arbitrário.

Estaria eu exposto a algum conluio arguto?
Algum mesquinho acaso tanto me humilhava?
Pois contei sete vezes, a cada minuto,
Esse sinistro ancião que se multiplicava!

Quem quer que venha a rir dessa minha inquietude,
Sem que nem mesmo o tome um frêmito fraterno,
Pense que, não obstante tal decrepitude,
Os sete horríveis monstros tinham ar eterno!

Eu, sem morrer, teria entrevisto o oitavo ente,
Implacável e irônico, sócia fatal,
Filho e pai de si mesmo, Fênix repelente?
— Mas dei as costas para o séquito infernal.
[...]⁶³

Todavia, assim como Blanqui parece guardar um resto de esperança no poder vivificador da matéria contra o vazio da morte — “De modo algum ela se deixará ultrapassar pelo vazio. O espaço não se tornará sua masmorra. Ela saberá invadi-lo para vivificá-lo”⁶⁴ (esperança que por certo não concerne especificamente à humanidade) —, assim também Baudelaire dá as costas ao “séquito infernal” para em seguida ultrapassar a vertigem do choque urbano na embriaguez satúrnica da imensidão cósmica:

[...]
Aterrado, tal bêbado que vê em dobro,
Entrei, fechei a porta, cansado, aturdido,
E, enfraquecido, o espírito febril, soçobro,
Por todo esse mistério e esse absurdo ferido!

Minha razão queria ter o leme em vão;
Seus esforços venciam os o temporal,
E dançava, dançava a alma, embarcação
Sem mastros, num monstruoso mar sem litoral!⁶⁵

⁶³ Baudelaire, “Os sete velhos”, in: *As flores do mal*, pp. 278-281.

⁶⁴ Blanqui, *A eternidade pelos astros*, p. 73.

⁶⁵ Baudelaire, “Os sete velhos”, in: *As flores do mal*, pp. 280-283.

XIII

Lembro muito pouco. Fazia parte de um grupo numeroso de pessoas, algumas próximas, mas a imensa maioria desconhecida. O grupo era coeso. Reinava entre nós grande silêncio, motivado pelo empenho comum em sobreviver, o que demandava enorme esforço físico e controle mental. Atravessávamos uma montanha altíssima da base ao cume, escalando estreitas galerias sem fim, por dentro da rocha. Não sei o que esperávamos encontrar. Uma saída para o espaço exterior, alguma luz interna à pedra oca? Sim, procurávamos um lugar para viver. Não estávamos em fuga, não éramos perseguidos. Mas havia também grande temor do que se encontrasse a cada vez pela frente, ao passarmos, sob o risco da queda fatal, de uma galeria a outra. Havia sobretudo a suspeita terrificante de que a montanha fosse tão profunda acima quanto a interioridade da terra abaixo. Nosso propósito era subir ao céu, que bem poderia nada mais ser que o topo cerrado de uma pirâmide planetária. Era como se jamais pudéssemos chegar lá fora, ao céu que sabíamos estrelado. A esperança menos remota estava nas nunca antes vistas luzes interiores. Todos sonhávamos com elas. Como seriam? Gigantescos lustres, astros diminutos? — Assim reza a profecia tão longamente desacreditada: “A Terra pertencerá exclusivamente aos que vivem das forças do cosmos”.⁶⁶ Isso era, no sonho, um fato.

⁶⁶ Benjamin, *Rua de mão única*, “A caminho do Planetário”, p. 103.

Referências

- BAUDELAIRE, Charles. *As flores do mal*. Trad. Júlio Castañon Guimarães. São Paulo: Penguin-Companhia, 2019.
- BENJAMIN, Walter. Agesilaus Santander [Erste Fassung]. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Band VI: *Fragmente vermischten Inhalts, Autobiographische Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. pp. 520-521.
- BENJAMIN, Walter. Zur Astrologie. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Band VI: *Fragmente vermischten Inhalts, Autobiographische Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. pp. 192-193.
- BENJAMIN, Walter. A doutrina das semelhanças. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985. pp. 108-113.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985. pp. 222-232.
- BENJAMIN, Walter. Paris, capital do século XIX (1939). In: BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Org. Willi Bolle. Belo Horizonte: UFMG, 2009. pp. 53-67.
- BENJAMIN, Walter. O capitalismo como religião. In: BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Trad. Nélcio Schneider; Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013. pp. 21-25.
- BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampff Lages. São Paulo: 34, 2013. pp. 49-73.
- BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora 34, 2023.
- BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2024.
- BLANQUI, Auguste. *A eternidade pelos astros*. Trad. Takashi Wakamatsu. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2017.
- BÖHME, Jakob. *Aurora oder Morgenröte im Aufgang*. Berlin: Hofenberg Sonderausgabe, 2016.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.
- FICINO, Marsilio. *Three Books on Life*. Trad. Carol V. Kaske; John R. Clarke. Tempe: The Renaissance Society of America, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Trad. António Ramos Rosa. Lisboa: 70, 1989.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: os cacos da história*. São Paulo: n-1, 2018.
- GREENBAUM, Dorian. *The Daimon in Hellenistic Astrology*. Leiden; Boston: Brill, 2016.
- JONAS, Hans. *A religião gnóstica*. Trad. Ana Maria Pereirinha. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2019.



TRADUÇÕES

THE ANARCHY OF THE COMMAND*

*LA ANARQUÍA DEL MANDO**A ANARQUIA DO COMANDO*Ricardo Evandro Santos Martins  

Federal University of Pará (UFPA), Belém, PA, Brazil

* This text is an English translation, carried out by the author, of a presentation originally delivered at the Thematic Panel “Anarchía y anarquismos: tensiones, rupturas y ontologías” during the IV Latin American Congress of Social Theory, held in Santiago de Chile and Valparaíso on March 7-10, 2023. The paper addresses post-anarchist ontology, engaging in dialogue with authors such as Giorgio Agamben, Reiner Schürmann, Jacques Derrida, and Andityas Soares de Moura Costa Matos, and explores questions at the intersection of fundamental ontology, legal theory, and political philosophy.

Submetido em: 20/10/2025

Aceito em: 30/11/2025

Publicado em: 31/01/2026

Como citar: MARTINS, Ricardo Evandro Santos. The anarchy of the command. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 7, n. 1, p. e62427, jan./jun. 2026.

DOI: [10.53981/destrocos.v7i1.62427](https://doi.org/10.53981/destrocos.v7i1.62427)Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Ricardo Evandro Santos Martins is professor of Legal Theory and History of Law at Federal University of Pará (UFPA), Brazil. He is the author of 4 books: *Legal Science as Human Science* (2016); *Legal Science and Hermeneutics* (2018); *Six essays on Agamben* (2020); *Law, Cinema and Biopolitics* (2022).

Abstract

The primary objective of this essay is to develop the interpretation made by Giorgio Agamben in his *Criation and Anarchy* (2017) around the aporia of the Greek word *arché*. As a secondary objective, this essay also seeks to develop into the underlying anarchy of the act of commanding, giving orders, and issuing rules. The question-problem of this essay is: What ontologically grounds a command? The hypothesis arises from the discussion surrounding two distinct interpretations of the anarchic nature of the "ontology of command." Between Reiner Schürmann and Jacques Derrida, Agamben differentiates the anarchic interpretation and the democratic interpretation of post-Heideggerian philosophy, respectively. From this, the conclusion is drawn to a reading that combines these two interpretations, revealing the mystical, hidden, but also unfounded, and, therefore, "an-archic" (Andityas Matos) nature of the act of commanding, of giving an order, as this subject can also be understood from the analytical philosophy of John L. Austin and his theory of the "act of speech." The study method adopted in this essay is hermeneutic-philosophical, based on studies of bibliographic and theoretical-qualitative sources.

Keywords

Anarchy; ontology; Giorgio Agamben; Reiner Schürmann; Jacques Derrida.

Resumen

El objetivo principal de este ensayo es desarrollar la interpretación realizada por Giorgio Agamben en *Creación y anarquía* (2017) en torno a la aporía del término griego *arché*. Como objetivo secundario, el ensayo también busca profundizar en la anarquía subyacente al acto de mandar, dar órdenes y emitir normas. La pregunta-problema que orienta este trabajo es: ¿qué fundamenta ontológicamente un mandato? La hipótesis surge de la discusión en torno a dos interpretaciones distintas del carácter anárquico de la "ontología del mandato". Entre Reiner Schürmann y Jacques Derrida, Agamben distingue, respectivamente, la interpretación anárquica y la interpretación democrática de la filosofía posheideggeriana. A partir de ello, se llega a una lectura que combina ambas interpretaciones, revelando la naturaleza mística, oculta, pero también infundada y, por tanto, "an-árquica" (Andityas Matos), del acto de mandar, de dar una orden, tal como este tema también puede ser comprendido desde la filosofía analítica de John L. Austin y su teoría del "acto de habla". El método de estudio adoptado en este ensayo es hermenéutico-filosófico, basado en el análisis de fuentes bibliográficas y teórico-cualitativas.

Palabras clave

Anarquía; ontología; Giorgio Agamben; Reiner Schürmann; Jacques Derrida.

Resumo

O ensaio tem como objetivo principal desenvolver a interpretação de Giorgio Agamben no seu *Criação e Anarquia* (2017) acerca da aporia da palavra grega *arché*. Com objetivo secundário, este ensaio também pretende aprofundar o tema da anarquia de fundo do ato de comandar, dar ordens e emitir regras. A pergunta-problema deste ensaio é: O que fundamenta ontologicamente um comando? A hipótese se dá a partir da discussão em torno de duas distintas interpretações quanto ao caráter anárquico da "ontologia do comando". Entre Reiner Schürmann e Jacques Derrida, Agamben diferencia a interpretação anárquica e a interpretação democrática da Filosofia pós-Heideggeriana, respectivamente, sobre o tema. A partir disto, conclui-se por uma leitura que combina aquelas duas interpretações, mostrando o caráter místico, ocultado, mas também sem fundamento, e, por isto, "an-árquico" (Andityas Matos) do ato de comandar, de dar uma ordem, conforme, também, pode-se entender este assunto a partir da filosofia analítica de John L. Austin e sua teoria do "ato de fala". O método de estudo adotado neste ensaio é o hermenêutico-filosófico, desde estudos de fontes bibliográficas e teórico-qualitativas.

Palavras-chave

Anarquia; ontologia; Giorgio Agamben; Reiner Schürmann; Jacques Derrida.

For Giorgio Agamben, many texts speak of the true mystery around the act of obedience. In this regard, in addition to the classic text of La Boétie *Discourse of Voluntary Servitude* (1576), it is possible to remember the writings of Hannah Arendt, as the work *Eichmann in Jerusalem* (1963), and the book of Judith Butler called *The Psychic Life of Power* (1997). Through different ways, all those works share a concern with servitude, obedience and subjection. But none of these texts concern themselves with the act of commanding, giving orders, imperative language, or simply with the act of commanding, or, simply, with the command.

In Chapter IV of his book called *Creation and Anarchy: The Work of Art and the Religion of Capitalism* (2019), Agamben begins an investigation into the theme of the command, on its nature and its ontology. In fact, the Italian philosopher's proposal is an attempt to conduct an "archeology of command." But, as he said, "two unexpected preliminary difficulties" confront his investigation:¹ 1) the aporia of the Greek word corresponding to the idea of command (*arché*), divided between two distinct meanings; and 2) the absence of an archeology of command in the Western philosophical tradition.

In an essayistic style, Agamben develops a series of hypotheses in Chapter IV of *Creation and Anarchy* (2019). However, in this essay, I will focus on the problem of the ontology of command through the following question: What ontologically grounds a mandate, an order, a duty, a command, in short, a command, and its *arché*?

Therefore, this investigation is an attempt to explore the foundation of command or, at least, the lack of its foundation. From that "two unexpected preliminary difficulties" encountered by Agamben, the objective here is to address the aporia of the word *arché*, especially in relation to the ways how Reiner Schürmann and Jacques Derrida dealt with the hypothesis that the foundation of command is empty, anomic, or rather, anarchic, in the sense of "without *arché*", or also by the term used by the Brazilian philosopher Andityas Matos in his *A an-arquia que vem* [*The an-archy that comes*] (2022): "an-*arché*".²

Agamben reminds us that the Greek word *arché* can have at least two meanings: 1) the meaning of beginning, foundation, principle, or, in other words, the meaning of temporal beginning; and 2) the meaning of governing principle, of a command that is actualized in time, not being, therefore, just an initial command, but being a principle that does not cease to generate effects in the present, as it is actualized in historicity.

Thus, if Agamben proposes to conduct an "archaeology of command," the first hypothesis of his reading highlights that such an investigation implies a redundancy: archaeology is already an investigation, not of the beginning, but of the command (*arché*). Therefore, proposing to conduct an "archaeology of command", Agamben wants to research what governs, in a certain historicity and in a certain tradition, and what is the meaning of commands and orders. And this would necessarily lead to a kind of "ontology of the *arché*" itself – the "arche-ontology" –, implied by a historical investigation, within the so-called Western philosophical tradition.

¹ Agamben, *Creation and anarchy*, p. 51.

² Matos, *A an-arquia que vem*, p. 75.

And to accomplish this task, it is necessary to work on the "archeology of command" in these terms: the investigation of the *arché* of command, in truth, is not only an investigation on a foundation, as a founding, as the initial principle of command; if command and *arché* are synonymous, then an "archeology of command" is also a study of the "command of command" – a kind of a study on the regent principle of the regency. Therefore, the question of the foundation of command leads to the aporia of also knowing the command about – or even better, "below" – the command.

In summary, the aporia of the *arché* ultimately leads to the following question: What grounds the command? What governs it, what commands it? At long last, what is the command of the command?

In *Creation and Anarchy* (2019), Agamben mentions two post-Heideggerian thinkers who dealt with the ontological notion of ground in distinct ways: Schürmann, "(...) which we could define as the anarchic interpretation of Heidegger"; and Derrida, "(...) which it will not be illegitimate to define as the democratic interpretation of Heidegger".³ But, unfortunately, neither Agamben, Schürmann nor Derrida provided further explanation in their texts. Therefore, this essay is an attempt to understand those two post-Heideggerian readings that Agamben briefly has presented to us, concerning the problematic of the "archeology of command," or rather, ontological investigation, within the historicity of the philosophical tradition, regarding the ground of command — which is, in the end, an investigation of the "*arché* of the *arché*".

After all, why would Schürmann's and Derrida's readings be so distinct? In what sense is one reading anarchic, while the other is democratic? How does this distinction between Schürmann and Derrida is sustained?

Maybe it is not necessary to do a long exposition about the "ontological turn" backgrounding the "ontological difference" (*Differenz*) between "being" and "entity", and the meaning of being as be-ing (*Seyn*) for the later Heidegger. I will assume from here the late Heideggerian sense of the fundamental ontology, accepting that the Being must be read as an "epochal sending", the "en-ownment" (*Ereignis*). According to *Contributions to Philosophy (From Enowning)* (GA 65) (1936–1940), Martin Heidegger said: "Differentiation of 'being' and 'a being' – that be-ing [*Seyn*] distinguishes itself from a being – can have its origin only in the essential swaying of be-ing [*Seyn*], if indeed a being as such is also grounded by be-ing [*Seyn*] (...) What is ownmost to this distinction and its ground is be-ing [*Seyn*] as en-ownment [*Ereignis*]." ⁴

Therefore, *Seyn* must be understood as a kind of epochal manifestation in distinct ontic forms, comprehended not only as a foundation, but also as a governing principle — in exact accordance with that second meaning of *arché*. And to be able to reflect about Schürmann and his "anarchic interpretation of Heidegger", it is also necessary to assume that we live in the time that Benedito Nunes – another Brazilian philosopher – called once about our age as the "time of nihilism".⁵

After the eras in which being was understood as an idea, substance, God, a mere position of equivalence between subject and predicate etc., this actual time

³ Agamben, *Creation and anarchy*, p. 53.

⁴ Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, §266, p. 327.

⁵ Nunes, *Heidegger e a poesia*, p. 14.

could be the age when/in which be-ing (Seyn) "gives itself" (*es gibt*), or even manifests or sends itself through the "abandonment" of the entity by the be-ing itself (Seyn). It is the time of the abandonment of the supreme values, of the specific goals and foundations: once more, the "time of nihilism" (Nunes).

Continuing the argument based on the notion of "ontological turn" or *Differenz*, even in the late Heidegger, in his *Post-Anarchism* (2016) Saul Newman says that contemporary anarchism has undergone an "ontological shift" also in the sense given by Schürmann, especially when it became aware of "the experience of anarchy, which he relates to Heidegger's idea of the closure of metaphysics, a fading away of epochal principles."⁶ In Newman's reading, however, this "fading away" would not necessarily imply in nihilism, in its strong sense of a complete absence of possibilities to come or of a lack of possible meaning to think and to do. As Newman said, for Schürmann "[t]he moment of ontological anarchy is thus an experience of freedom and, indeed, intense ethical reflection (...) Action becomes 'anarchic' – that is to say, groundless and without predetermined ends."⁷ Because of this Schürmann says in his *On being and acting: From principles to anarchy* (1987) that "(...) anarchy does not mean anomie".⁸

While for Derrida, according to Agamben claims that the Franco-Algerian philosopher made a "similarly opposite attempt" to the reading developed by Schürmann on the Heideggerian idea of *arché*. Instead of understanding it as an "epochal sending"/"en-ownment", rather than as a pure origin, or as a pure beginning, its meaning would be now that of an imperative, which says: "interpret!" (2017, p. 95).

But, unfortunately, Agamben offers no further explanation for the apparent opposition between Schürmann and Derrida. In his already quoted *Postanarchism* (2016), even Newman found a common characteristic between Schürmann and Derrida, precisely in the "[t]his gesture of de-grounding, removing or questioning the absolute authority of the *arché*",⁹ Agamben, however, placed the two post-Heideggerians philosophers in opposite similarity: between the "pure origin" and the imperative "interpret!".

But what does this really mean?

It is worth noting that, along with Schürmann, Agamben is showing how we are now living in the time of the lack of *arché* and that, therefore, we are experiencing anarchy in its ontological sense: nothing grounds our actions; there is no *télos* (end, goal). And it is worth remembering that this does not mean that we are living in a paralyzing nihilism, which could be unable to conceive of a *nómos* (rule, law). We simply lack predetermination, ontological principles for our existence and our political organizations.

The central hypothesis of this essay is that Agamben does not attempt to resolve the aporia of the archaeology of command, as if he had chosen a path between Schürmann and Derrida, between the "pure origin" and the fundamental command, the imperative as *arché*. In fact, Agamben is showing that, with these two paths, it is possible to conclude two things: 1) that there is no foundation anymore;

⁶ Newman, *Postanarchism*, p. 22.

⁷ Newman, *Postanarchism*, p. 22.

⁸ Schürmann, *On being and acting*, p. 290.

⁹ Newman, *Postanarchism*, p. 22.

2) but, at the same time, this does not imply a "nullifying" nihilism – the nothing that "nothing" – because the foundation maintains the archaic aporia. The ground founds itself. It is already expressed by a command, given by a blow, by an action, by an act that is a command. The experience with the *an-arché* (Matos) can be imperative, already endowed with a dimension, or rather, a mandating potentiality.

The argument may seem strange, but it can be better understood if we remember that, as Agamben says: "There is not an *arché* of the command, because the command itself is the *arché*; it is the origin, or, at least, it is in the place of the origin."¹⁰ What the Italian philosopher is perhaps insinuating is that the "un-founding" alleged by Schürmann may have an imperative, commanding, mandatory dimension, which is, logically, also unfounded, since this command is the foundation of itself. It is an imperative act that grounds itself without, therefore, a former foundation – or, at least, without a foundation that is comprehensible to us, in the common language dimension.

This is in this way maybe because there can be no *arché* of the *arché*, or even the command of the command, nor the foundation of the command. We are dealing here with the wordplay produced by this ambiguity, or with the aporetic duality of the word *arché*, localized between foundation and command. And the person who can better explain this other dimension of the "ontological experience", developed by Schürmann, ironically, is Derrida with his speech delivered at the Cardozo Law School, under the title *Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority"* (1989). And in his speech, Derrida said this on the foundation of Law, of the command:

the operation that amounts to founding, inaugurating, justifying law (*droit*), making law, would consist of a *coup de force*, of a performative and therefore interpretative violence that in itself is neither just nor unjust and that no justice and no previous law with its founding anterior moment could guarantee or contradict or invalidate.¹¹

The *coup de force* mentioned by Derrida is unfounded because what is the ground, the fundamental element, is the coup itself. What gave rise to such an act is hidden from us. Or, at most, it is in the realm of the ineffable, the mystical, of the "pure" or the divine languageless violence to which Walter Benjamin had referred to in his *Critique of Violence* (1921): "(...) divine violence is pure power over all life for the sake of the living".¹² Regarding this, Derrida says: "Here the discourse comes up against its limit: in itself, in its performative power itself. It is what I here propose to call the mystical. Here a silence is walled up in the violent structure of the founding act."¹³

There is no cause, no beginning and no end to our existence, our actions, or our political-community organizations. However, what for us is hidden in language, which presents itself as a mystical and ineffable foundation, does not prevent us from acting in an "act of speech", in an imperative performance that can gestalt a tactic or a political organization. There are, therefore, no more "foundationalist" or

¹⁰ Agamben, *Creation and anarchy*, p. 54.

¹¹ DERRIDA, *Force of Law*, p. 13.

¹² Benjamin, *Critique of violence*, p. 250.

¹³ DERRIDA, *Force of Law*, pp. 13-14.

fundamentalist illusions, which, as Schürmann said, would only "*displace* the origin" to some substitute, exchanging "(...) one focal point with another".¹⁴

In his *How to do things with words?* (1955), the British analytical philosopher John L. Austin gave to us a possible explanation of why he used the term "performance", and his clarification on the subject helps us to better understand the meaning of *coup de force*, which Derrida referred. Austin can also help us to understand the aporetic meanings of *arché* found by Agamben in his archaeology of command. According to Austin: "The name is derived, of course, from 'perform', the usual verb with the noun 'action': it indicates that the issuing of the utterance is the performing of an action is not normally thought of as just saying something".¹⁵

To conclude this essay, it is necessary to return to the central question made by Agamben, in *Creation and Anarchy* (2017), and its consequent answer. Because his answer seems to conciliate, in one hand, the Schürmann's "anarchic" reading of Heidegger's fundamental ontology, and, in the other, Derrida's "democratic" reading of what grounds the foundation of a command — or even of the magic, the religion and the Law. Agamben asks: "What grants words the power to transform into facts? Linguists do not explain it, as if here they had truly hit upon a sort of magical power of language".¹⁶

This is the same power that exists when one makes a swearing, an oath, a contract, a spell, a witchcraft, a blasphemy or when one blames or absolves someone: the power to overcome the duality between speaking and saying, theory and practice, language and thing, expectation and present, identity and any singularity, program and revolution, *tópos* and *u-topia*.

¹⁴ Schürmann, *On being and acting*, p. 6.

¹⁵ Austin, *How to do things with words?*, pp. 06-07.

¹⁶ Agamben, *Creation and anarchy*, p. 105.

References

- AGAMBEN, Giorgio. *Creation and anarchy: the work of art and the religion of capitalism*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2019.
- AUSTIN, John L. *How to do things with words*. London: Oxford University Press, 1962.
- BENJAMIN, Walter. Critique of violence. In: BENJAMIN, Walter. *Walter Benjamin: selected writings*. v. 1: 1913–1926. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1996.
- DERRIDA, Jacques. Force of law: the "mystical foundation of authority". In: CARLSON, David Gray; CORNELL, Drucilla; ROSENFELD, Michel (Org.). *Deconstruction and the possibility of justice*. New York: Routledge, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. *Contributions to philosophy (from enowning)*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1999. (GA 65).
- MATOS, Andityas. *A na-arquia que vem: fragmentos de um dicionário de política radical*. São Paulo: Sob Influência, 2022.
- NEWMAN, Saul. *Postanarchism*. Cambridge: Polity Press, 2016.
- NUNES, Benedito. Heidegger e a poesia. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 103–127, 2000.
- SCHÜRMANN, Reiner. *On being and acting: from principles to anarchy*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1987.



היינו לפרעה כמזרים דר
ויוציאתנו ממצרים
בדחוקה ובזרוע נטויה
ואולי אחוץ אהקמה את
אבותינו ממזרי סרד'אנו
בנינו ובני בנינו משועבדי

RESENHAS

COMO DAR NOME AO HOLOCAUSTO, ENTRE MUDEZ, *SILÊNCIO* E GRITO?*HOW TO NAME THE HOLOCAUST, BETWEEN, MUTENESS, SILENCE AND OUTCRY?**CÓMO NOMBRAR EL HOLOCAUSTO, ENTRE EL MUTISMO, EL SILENCIO Y EL GRITO?*Dirk Michael Hennrich  

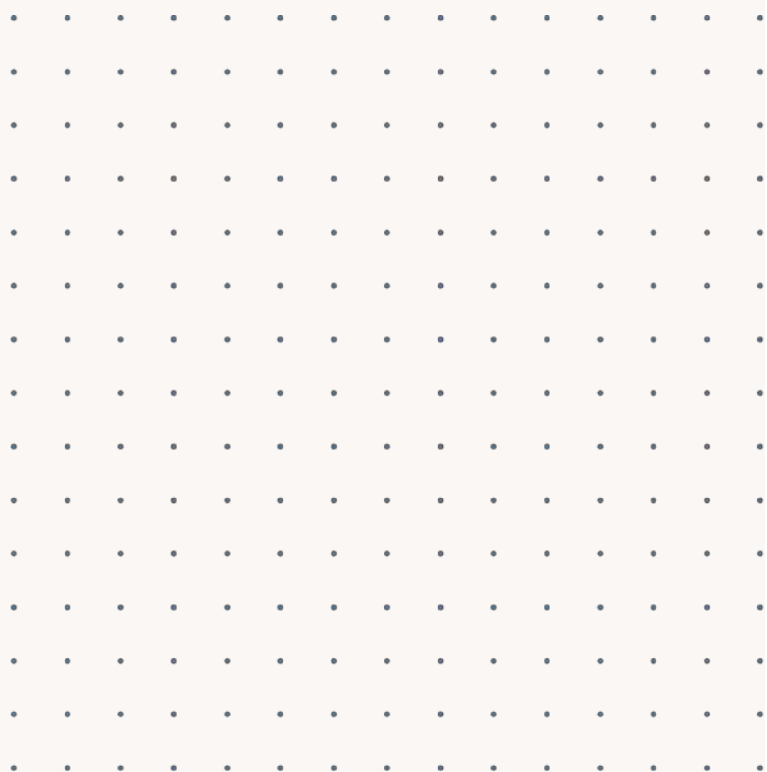
Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

Submetido em: 06/02/2026

Aceito em: 07/02/2026

Publicado em: 06/04/2026

Como citar: HENNRICH, Dirk Michael. Como dar nome ao Holocausto, entre mudez, silêncio e grito?. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 7, n. 1, p. e64287, jan./jun. 2026.

DOI: [10.53981/destrocos.v7i1.64287](https://doi.org/10.53981/destrocos.v7i1.64287)Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Dirk Michael Hennrich é filósofo e co-fundador da série internacional Antropocênica. A sua produção científica concentra-se principalmente no âmbito da Filosofia da Paisagem, da Filosofia Animal e dos Estudos do Antropoceno. Últimas publicações no Journal Topoi da Springer Nature (nov. 2025) e na Revista PIXO v.8 n.29 (2024).

Contribuição (CRediT):

D.M.H.: Conceituação; Investigação; Metodologia; Escrita (original)

Resumo

O presente ensaio foi proferido durante a conferência *O que foi o Holocausto? Uma abordagem transdisciplinar?* no painel *O Holocausto visto pelos Alemães* em Lisboa em janeiro 2016 e significativamente reelaborado depois da leitura do ensaio *Mudar de nome: hitlerismos, disseminações e a Schuldfrage judaica* de Shajara Néehilan Bensusan publicado no Vol. 1., N 1. (2026) da revista (Des)troços. Não se trata de uma crítica, mas de um comentário, no sentido de que o tema em questão, o Holocausto, atinge a nossa atualidade em diferentes níveis ontológicos e existenciais, perpetuado conscientemente e inconscientemente contra uma multiplicidade de seres e fenômenos. Até seria possível dizer que o Holocausto é uma das expressões centrais do nosso tempo, o Antropoceno.

Palavras-chave

Fascismo; cinzas; responsabilidade; mito; grito.

Abstract

This essay was delivered during the conference 'What was the Holocaust? A transdisciplinary approach?' on the panel *The Holocaust as seen by Germans* in Lisbon in January 2016 and was significantly reworked after reading the essay *Changing the name: hiltlerisms, disseminations, and the jewish Schuldfrage* by Shajara Néehilan Bensusan, published in Vol. 1, No. 1 (2026) of the journal (Des)troços. This is not a criticism, but rather a comment, in the sense that the subject in question, the Holocaust, affects our present day on different ontological and existential levels, consciously and unconsciously perpetuated against a multiplicity of beings and phenomena. It could even be said that the Holocaust is one of the central expressions of our time, the Anthropocene.

Keywords

Fascism; ashes; responsibility; myth; cry.

Resumen

El presente ensayo fue presentado durante la conferencia ¿«Qué fue el Holocausto? Un enfoque transdisciplinario?» en el panel «El Holocausto visto por los alemanes» en Lisboa, en enero de 2016 y reelaborado significativamente tras la lectura del ensayo *Cambiar el nombre: hitlerismos, disseminações y la Schuldfrage judia*, de Shajara Néehilan Bensusan, publicado en el vol. 1, n.º 1 (2026) de la revista (Des)troços. No se trata de una crítica, sino de un comentario, en el sentido de que el tema en cuestión, el Holocausto, afecta a nuestra actualidad en diferentes niveles ontológicos y existenciales, perpetuado consciente e inconscientemente contra una multiplicidad de seres y fenómenos. Incluso se podría decir que el Holocausto es una de las expresiones centrales de nuestra época, el Antropoceno.

Palabras clave

Fascismo; cenizas; responsabilidad; mito; grito.

Querida Mãe, sobre a palavra me surpreendo. A minha germanidade seria exatamente aquilo que é, se não existisse mais nenhum Império Alemão. A língua é mesmo mais do que sangue.¹

Franz Rosenzweig

A dificuldade de iniciar qualquer fala sobre a questão aqui colocada, reside não apenas na problemática do tema central, o *Holocausto*, mas também na dificuldade de definir aquilo que é, aqui e em geral, indispensavelmente incluído sob a designação "*Os Alemães*". Decerto, é necessário constatar, que esta designação se torna hoje ainda mais difícil do que na época do nazismo, mas o que na verdade agrava tudo muito mais é o fato de que a própria tentativa de designar uma certa população estatal com algum significado nacional e/ou racial, é justamente um dos elementos fundamentais e mais sombrios do próprio *Holocausto* e da história não só do *Fascismo* e *Nacionalismo Alemão*, mas de todos os possíveis fascismos e nacionalismos do passado, do presente e do futuro. Sem dúvida haverá, enquanto houver ainda consciência histórica, uma perpétua ligação e associação entre "*Os Alemães*" e *O Holocausto* e assim designadamente com "*Os Judeus*", mesmo sem poder saber exatamente, o que são e quem eram aqueles que estarão relacionados, no futuro, e no âmbito da memória coletiva da humanidade, com um acontecimento que excede todo o imaginário, mas que não é, ao mesmo tempo, privado, e não é um acontecimento apenas do passado. O Holocausto é, como a própria palavra grega *ὁλόκαυστος* (*holókaustos*) sugere um sacrifício perante os deuses, em que o sacrificado, sempre na sua compreensão mais ampla do sentido, e sempre para além de qualquer definição específica e especista, é completamente queimado, transformado em cinzas, com o intuito de apagar a sua presença, de negar a sua existência histórica e futura, e, justamente assim, eternizá-lo, presenciá-lo, visibilizá-lo para sempre.

Mesmo durante o nacional-socialismo não existia na população alemã uma consciência 'preestabelecida', clara e determinada sobre aquilo que seria o germânico [*das Deutsche*] ou o judaico [*das Jüdische*] em si, mas o discurso, a propaganda e as circunstâncias cotidianas criaram um clima irracional, pseudo-religioso e/ou mítico que se sustentava, em grande medida, no antissemitismo já presente desde séculos, para construir um inimigo interno, sem o qual o nazismo não teria conseguido concentrar e manipular uma grande parte da população. As leis de Nuremberg de 1935, principalmente a *Lei para a proteção do sangue alemão e da honra alemã*, desencadearam, neste contexto, um dos primeiros passos da exclusão e extinção do, assim chamado, 'sangue semita', através de decretos oficialmente estabelecidos e institucionalizados. Esta contínua intoxicação [*Vergiftung*], ou mais precisamente contaminação [*Kontamination*], da língua alemã com uma certa visão do mundo [*Weltanschauung*]; a distorção e instrumentalização da língua alemã em comícios, emissões radiofônicas, livros, artigos, nas organizações para a juventude e para as mulheres e no próprio militar; o contínuo preenchimento da população com a cacofonia ideológica do nazismo, muito bem documentada na obra de Victor Klemperer no seu livro *LTI – A linguagem do terceiro*

¹ Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk*, p. 1230.

reich de 1947, criou uma atmosfera em que a perseguição, a deportação e, provavelmente mais subconscientemente do que conscientemente, a extinção, eram consideradas como uma consequência e um processo inevitável, como uma parte 'necessária' de 'defesa' nacional.

A crença de uma grande parte da população com nacionalidade alemã nas promessas do partido nazista, a força demagógica da sua ideologia, as primeiras conquistas econômicas, o oportunismo e a possibilidade de ganhar bens ou substituir cargos através da expropriação e deportação dos judeus e muitos outros aspetos, entre eles também, e muito importante, a atuação da polícia secreta do estado, a *Gestapo*, e dos seus ajudantes civis, os denunciantes, possibilitaram uma paisagem política e social sem precedentes. As promessas [*Versprechen*] se transformaram em crimes [*Verbrechen*], foram *lapsus linguae* [*Versprecher*] voluntários no ato de prometer algo [*etwas versprechen*]. Era o crime por via da promessa [*das Verbrechen durch das Versprechen*]. Era o voluntário ato de cometer um ato falho [*sich versprechen*] que causará justamente duas responsabilidades fundamentais: de se desculpar pela promessa [*sich für das Versprechen entschuldigen*]; e, conseqüentemente, de se desculpar pelo crime [*sich für das Verbrechen entschuldigen*], que é a autêntica resposta à questão da culpa [*Schuldfrage*] e da responsabilidade, mas que não se resume e nem se pode resumir, isto é, resolver numa simples des-culpa [*Ent-schuldigung*]. Enquanto houver uma língua alemã, a culpa ressoará nela e será transmissível para todas as outras línguas devido a sua tradutibilidade, sem poder retirar jamais a culpa com um mero pretexto.

Por isto seria mais oportuno ampliar o ponto de vista sobre o *Holocausto* para todos aqueles que falam alemão ou, mais decisivamente, a língua alemã, isto é, aquele meio de comunicação que deve ser considerado como um dos instrumentos principais da perseguição e da tentativa de extinção, da solução final [*Endlösung*], sob uma construção fictícia e diabólica (compreendendo diabólico como o princípio que cinde) de uma "*raça judaica*" em pleno contraste com uma "*raça ariana*", uma "*raça germânica*". Isto significa, ao mesmo tempo, que todos aqueles que aprendem e articulam a língua alemã hoje e no futuro, no mundo inteiro, se tornam imediatamente alemães, são alemães, porque respondem a um idioma específico, instrumento não apenas de Goethe, de Nietzsche, de Marx, de Wagner, de Rilke, de Adorno, de Habermas, de Celan, mas também de Hitler, de Himmler, de Göring, de Goebbels e de todos os outros que possibilitaram e viabilizaram o *Holocausto*. Esta resposta a um idioma específico, que atinge todos – e também a mim próprio, no momento enquanto falo ou escrevo em alemão ou em português – exige uma certa identificação e, mais ainda, uma responsabilidade crucial perante a história do idioma, perante o conteúdo implícito e explícito da linguagem compreendida como um organismo vivo e autônomo; compreendida como um corpo carregado de significados, um corpo sofrido e em chamas, um corpo cheio de feridas inesperadas. Cada língua não é apenas um instrumento de comunicação, mas decisivamente um organismo, um parasita, que se alimenta do seu hospedeiro, que o domina e, afinal, sobrevive. Falar uma certa língua não dispensa o falante da história dela, não dispensa de uma certa e bem determinada responsabilidade, seja esta língua a sua língua materna ou não. Eu, escrevendo em português, como toda a minha incerteza e incapacidade linguística, me transformo em um sujeito e um agente tardio da história colonial dos portugueses, me transformo em um membro

da PIDE (Polícia Internacional e de Defesa do Estado) ou do DOPS (Departamento de Ordem Política e Social), me transformo no opressor e naquele herdeiro da língua portuguesa que organizou durante séculos o tráfico de escravos ou que assassinava os habitantes nativos nos territórios invadidos e anexados. Estamos sempre reféns das línguas, mas através da possibilidade de transitar *entre* as línguas, conseguimos a liberdade de escolher e de sair de determinadas posições.

A dificuldade de responder à questão sobre *Holocausto* e “*Os Alemães*” reside, em segundo plano, também na questão do tempo ou da geração que teria ou deveria ter algo a dizer e que hoje se refere a três ou quatro gerações com diferentes pontos de vista, com diferentes posições a partir de que poderíamos ou deveríamos falar sobre o *Holocausto*. Embora a questão da vista e do ângulo implica, simultaneamente, a possibilidade de que o *Holocausto* poderia ter sido e poderia ser uma *Ansichtssache*, um objeto de ponto de vista, um aspecto de um certo olhar ou, e ainda menos oportuno, um objeto de uma certa *Weltanschauung*, de uma certa visão do mundo, seguindo assim, voluntaria ou involuntariamente, mais uma vez um mecanismo que conduziu diretamente à deportação e extinção, porque o *Holocausto*, em si, era nada menos do que o produto de uma *Weltanschauung* de um lado, e, de outro lado, o desdobramento sombrio de uma racionalidade tecnológica, de uma ontologia dicotômica, de um relação reificante e assim da vontade de *cindir*, de *criticar* e de *manipular*, que domina uma grande parte da cultura ocidental até os nossos dias. Essa atitude, de se posicionar num certo ponto de vista, mesmo se for um ponto de vista aparentemente íntegro, é sem dúvida possível e ocorre ainda em várias circunstâncias e é praticada por vários grupos de interesse, mas é, e não apenas eticamente, mais uma objetivação cruel daqueles que foram e ainda são os objetos da perseguição e da extinção em muitos lugares do nosso mundo globalizado, através das mais diversas mercadorias, mas, em primeiro lugar, através da *violência* e da *opressão*, provavelmente as mercadorias mais distribuídas e mais ‘desejadas’ ainda, do que qualquer outra mercadoria existente. Quem fala sobre o *Holocausto* deve se questionar assim, sempre em primeiro lugar, se o seu discurso é apenas mais um agravamento daquela racionalidade objetivante, daquela reificação, daquela *Verdinglichung* que possibilitou o extermínio mecânico e a contabilização de cadáveres, a fabricação de cinza em primeiro plano, e depois um pesadelo, cujo signo é mais uma vez numérico. Neste sentido não é apenas aconselhável de evitar o discurso numérico sobre o *Holocausto*, mas também questionar sempre a razão com que nos referimos ao *Holocausto* e o que encobre este discurso na tentativa de compreender algo que se fecha imediatamente de qualquer compreensão, que é, para dizer em termos alemães *unbegreiflich*, incompreensível, e que não pode ser compreendido, [*kann nicht begriffen werden*] sem usar conceitos [*Begriffe*], sem objetivar aquilo que já foi alvo de uma objetivação radical e eliminatória. Quem conhece o pensamento de Theodor W. Adorno saberá que este impasse, este paradoxo, esta impossibilidade de falar sobre o *Holocausto*, sem o perigo de identificar e objetivar o mesmo, conduzi-lo à sua noção do *não-idêntico*, à sua convicção sobre a impossibilidade de cultura e de poesia depois de Auschwitz. Aquilo que ocorreu e que se desvia de qualquer compreensão, que foge de qualquer conceitualização [*Verbegrifflichung*], ocorreu no âmago da cultura alemã, num lugar, em que um dos maiores campos de concentração no território da Alemanha, *Buchenwald*, se situava ao lado de Weimar,

da cidade de Goethe e Schiller. Este é justamente o dualismo mais perturbador de toda a história em si, mas especificamente aqui, no contexto da tentativa de extinção da "raça judaica" no coração da língua alemã, onde o *Denker*, o pensador, e o *Dichter*, o poeta, é o vizinho íntimo e o espelho revelador, do *Henker* (o carrasco) e o *Vernichter* (o destruidor).

Todavia, para poder exemplificar a questão dos alemães e do *Holocausto* visto pelos alemães, é possível e decerto inevitável se aproximar desta situação a partir de três gerações que, por razões justas, só podem ser representadas por indivíduos próximos e familiares, sem poder asseverar que os mais próximos são os mais inteligíveis, mais conhecidos, mas próximos do que os mais distantes e desconhecidos. É obvio hoje poder afirmar, depois de muitos estudos e pesquisas sobre a questão da *Schuldfrage*, que nem ontem, nem hoje, nenhum alemão poderia justificar sem covardia que não sabia nada do *Holocausto* e não sabe nada sobre o *Holocausto*, que tudo isto aconteceu despercebido, que tudo isso já não era inteligível deste o início da perseguição historicamente marcada pela *Kristallnacht*, o *pogrom* contra os judeus na noite do dia 9 e 10 de novembro 1938.

Neste ano de 1938, no mês de Fevereiro, o meu avô materno, nascido em 1917 na Alemanha e emigrado em 1924 com os seus pais para Rio de Janeiro, entrou com 21 anos de idade, pela segunda vez na sua vida, e pela primeira vez consciente e responsável, no território alemão, iniciando um estudo de engenharia na Universidade Técnica de Berlim, financiado por uma das bolsas de estudo concedidas para os jovens alemães que viveram no exterior, filhos de emigrantes já radicados em outros países no mundo inteiro. Esse retorno temporário, justamente um ano antes do início da guerra, fazia provavelmente parte do apelo *Heim ins Reich!* (*Regresso ao Império!*) iniciado pelo regime nazista, e mais explicitamente em relação aos países vizinhos da Alemanha, em 1938. Com o início da guerra, o meu avô foi chamado para combater e ele participou em todas as grandes ofensivas das tropas alemães, na Polónia em 1939, na França em 1940 e na União Soviética 1941, combatendo 1944 perto de então Leningrado e preso durante uma troca de prisioneiros entre Finlândia e a União Soviética em 1947 para depois ser transferido para um campo de prisioneiros chamado Borowitschi, onde permaneceu entre 1947 e 1948. Devido a esta longa participação na guerra sem ter sofrido qualquer ferimento grave, é impossível que ele não tivesse conhecimento da deportação e dos campos de concentração durante a sua atividade militar. Embora nunca, pelo menos para mim, ele se pronunciou sobre o *Holocausto* ou sobre qualquer outra crueldade da guerra. A única coisa que sempre ressaltou, até numa autobiografia bem curta, escrita no fim dos anos 80, era a camaradagem, a aventura e a sorte de ter sido considerado um alemão brasileiro durante a sua prisão perto de Leningrado. Depois do seu regresso para a Alemanha em 1948, ele embarcou logo com a sua família alemã de volta para o Rio de Janeiro, sem nunca mais pisar em solo alemão outra vez na sua vida, que findou em 2005 na cidade de Manaus, no Estado do Amazonas.

A minha mãe, nascida em 1942, emigrou junto com o meu avô em 1948 para Brasil, frequentou a escola no Rio de Janeiro e vivia com a minha bisavó numa casa antiga, que também era uma pensão, na Rua Francisco Sá nº 12, em Copacabana, até 1952, quando voltou com a sua irmã e a sua mãe, mas sem o pai (o meu avô) para Alemanha. Igual o meu pai, nascido também em plena guerra 1944 em Česká Kamenice na República Checa, ela não teve a oportunidade de ingressar para a

Universidade, começando bem cedo a trabalhar e sem se ocupar muito com o passado, e ainda menos com o passado que não lhe pertencia, consciente e pessoalmente, da época da guerra e da política da Alemanha do Terceiro Reich. Nunca houve por parte dos meus pais uma pronúncia mais detalhada sobre o *Holocausto*, nenhuma necessidade de discursar sobre este acontecimento, embora sim, houvesse um conhecimento opaco e uma posição espontânea, como se tudo isso tivesse acontecido em outro país, em outro mundo, aliás, e sem nenhuma ligação com uma certa história ou até inseparavelmente entrelaçado com a língua alemã.

À terceira geração, enfim, pertenço eu mesmo, nascido em 1973 e crescido a partir dos 8 até os 19 anos num internato, uma escola progressiva situada numa floresta perto de Heidelberg, com fortes influências da esquerda, do pacifismo, do movimento ecológico e antinuclear e, neste contexto, nas aulas de História, com uma intensa atenção sobre o *Holocausto*, a *Guerra*, o *Fascismo* e a Alemanha entre 1933 e 1945.

Na tentativa de descrever então os três diferentes distanciamentos e/ou as três diferentes aproximações perante o *Holocausto*, e em continuidade com a importância da língua na construção de uma identidade nacional e, ao mesmo tempo, de estereótipos raciais, é preciso constatar que existe, no perpasso das gerações acima mencionadas, um certo desdobramento da *mudez* [*Schweigen/Stummheit*] do meu avô, para o *silêncio* [*Stille*] dos meus pais até a minha própria *fala* [*Rede*] e enfim o *grito* [*Schrei*], perante todos os possíveis *Holocaustos*. O grito das vítimas do *Holocausto* trespassa a *mudez*, o *silêncio* e a *fala* e está presente na sua ausência, como também na tentativa, muitas vezes falhada, de dar voz a algo que nem as vítimas poderiam expressar. A dificuldade de falar sobre esses acontecimentos deve ser considerada como um dos principais agravamentos para expressar o *Holocausto*, deixando pelo menos duas gerações em suspenso, mesmo havendo muitas tentativas e muitas formas de pronunciar uma certa compreensão, um entendimento ou, antes de mais nada, um *grito* próprio daquilo que ocorreu. Mas, em geral, todas as tentativas, todas as vozes se esvaziam perante o *Holocausto*, todas as vozes não atingem o *grito* que será preciso ouvir; todas as vozes são fracas enquanto pretendem exprimir o *grito* dos outros, pois somente o nosso próprio *grito* pode fazer-nos ouvir o que será preciso ouvir. Mesmo sabendo da dor do outro, aceitando-a como a nossa, perante aquilo que está em aberto, não sabemos o que conta e não sabemos o que contar. Não sabemos nada, enquanto não somos ainda capazes de *gritar*. Mas temos a memória coletiva dos acontecimentos do passado e um imperativo que nos sobressalta. Um imperativo de não repetir os mesmos erros do passado. Um imperativo que é, na verdade, o imperativo da história em si. A história não quer ser repetida e não pode ser repetida, não apenas no sentido exato, como cópia, o que nem sequer é possível, mas como o mesmo, o mesmo acerca do mesmo, que é a característica do mito e não da história. Se e quando repetimos a história com o mesmo gesto já inscrito no passado, produzimos o mito e produzimos aquilo que Horkheimer e Adorno descreveram com a *Dialética do Esclarecimento*.

A *mudez* do meu avô poderia ter havido várias razões, excluindo aquela de ter agido direta e ativamente na deportação e extinção dos judeus, sendo comprovado no processo da desnazificação [*Entnazifizierung*] que não pertencia ao

partido nazista e nem a uma das suas organizações. Ele era um dos muitos soldados das forças armadas alemãs, embora seja bem provável que viu algumas ações contra civis ou até contra judeus, mas o que deve ter sido mais grave para ele era ver os combatentes morrerem, e de matar os adversários em combate, e ver e perceber a destruição da guerra e de ser preso num campo de prisioneiros na União Soviética, sempre com a expectativa de nunca mais poder voltar para o Brasil. A sua *mudez* era provavelmente essa *mudez* que a muitos soldados, depois de qualquer conflito bélico, infecta: a impossibilidade de digerir os acontecimentos e a incapacidade de perceber a própria responsabilidade. Mas ele era, mesmo sem poder ou querer entender, completamente *responsável* pelo o que aconteceu e este saber de não ter feito nada contra, e assim tudo a favor da guerra, provavelmente também era uma das razões da sua *mudez*.

O *silêncio* dos meus pais deve ser compreendido de modo muito diferente, vendo-os de certo modo como filhos de uma guerra que não era a guerra deles. Eles, como todas as outras crianças da guerra, eram confrontados diretamente com algo que foi gravado na própria memória, mas que já não fazia parte da própria vida. Confrontados com o passado, estavam conscientes do passado, mas sem um sentimento de *responsabilidade*. Eles pertencem mais ou menos à mesma geração que pronunciou a ideia da *Graça do nascimento tardio* [*Die Gnade der späten Geburt*], uma expressão popularizada pelo antigo chanceler Helmut Kohl e sustentada também, por exemplo, perante a Knesset em Tel'Aviv em 24 de Janeiro 1984, e que é, de certo modo, uma ideia em que o *tempo* parece novamente divinizado e personalizado, sendo o tempo considerado como uma autoridade que pode libertar os homens das suas responsabilidades, enquanto sabemos, pelo menos desde a época da luzes, que ninguém pode libertar o homem da sua responsabilidade, porque a responsabilidade, a capacidade e tentativa de responder, é o autêntico fundamento da sua liberdade e da sua autonomia. De um lado, o *silêncio* dos meus pais era, provavelmente, também um efeito da *mudez* dos meus avôs, e por outro lado, era o silêncio de um *não-saber-o-que-dizer* perante os fatos, perante os acontecimentos, perante uma destruição e uma matança sem precedentes. Este *silêncio* não era um resultado de não poder ou querer falar, como a *mudez* do meu avô, mas sim o resultado de não saber *como* falar, de não *ter a fala*, de não *ter as palavras* para integrar o incompreensível de forma responsável, livre e autônoma na própria vida.

A minha geração, enfim, pelo menos aquela que perpassou uma educação parecida, não nasceu nem com a *mudez* nem com o *silêncio*, mas nasceu dentro e com uma contínua *fala* sobre o *Nazismo* e o *Holocausto*. Esta fala incessante, nas aulas de história, de literatura alemã, de política e filosofia, com os amigos e conhecidos, e na vida pública e depois também na universidade, teve como intenção a criação de uma consciência e até de uma atitude coletiva, uma *responsabilidade*, uma capacidade de responder perante o passado para impedir para sempre a repetição. Mas perante o indizível, a fala também não necessariamente liberta, e mesmo em nossa fala podemos ser capazes de permanecermos *mudos* perante o passado, escolhendo temas que afastam, que desviam a nossa falta de palavras para um terreno mais científico, mais sólido e objetivado, enquanto sabemos que só a poesia e a música talvez sejam capazes de expressar o inexprimível. As articulações temáticas e necessariamente históricas talvez ajudem para se aproximar do indizível, para tentar compreender algo incompreensível, mas

também encobrem o essencial e deixam tudo igual, pois dentro de uma certa fenomenologia das articulações do indizível, da *mudez* até a *fala*, é possível afirmar que a *fala* pode ser mais do que qualquer *mudez* ou qualquer *silêncio* cheio de insignificâncias, de redundâncias, de afastamentos e, o que é mais grave, de objetivações e aniquilações.

Mudez e silêncio por seu turno, se retiram de uma ação direta, embora não fujam também do agir, da intencionalidade que faz parte de tudo enquanto percebido pelo humano, este produtor voluntário e involuntário de sentidos. A *mudez* é o *silêncio* carregado de *sentido*. É o *falar* engolido ou até o *grito* reprimido, enquanto o *silêncio* não está rendido ao *gritar*, mas sempre com a possibilidade dele. No *silêncio*, ainda temos a liberdade de *falar*; na *mudez* já não. Mas o *silêncio* pode ser desprovido de *razão*, de uma *razão* para falar, permanecendo apenas em *silêncio*. A *mudez* nunca é algo sem *razão*, sempre haverá uma, a falta da língua, a falta da voz ou a falta do sentir e do sentido. O *silêncio* não. O *silêncio* pode ser algo sem razão, pode ser racional ou não, mas nunca pretende fugir da voz, vê a possibilidade de dizer, mas optou por não dizer nada. Mas e a *fala*? A *fala* diz mais do que a *mudez*, e o discurso aqui aberto, ajudará mesmo a compreender aquilo que aconteceu? Quem não *fala* não pode ser responsabilizado? Talvez. Mas mesmo se não falo, sabendo falar, falo ou até *grito*. No contexto do nosso tema, todas estas articulações podem ser consideradas como articulações do indizível e todas lembram a importância da *linguagem* que um *pharmakon*, que é um remédio e um veneno ao mesmo tempo.

Como mote do seu livro *LTI – A linguagem do Terceiro Reich* Victor Klemperer escolheu uma frase do filósofo judeu Franz Rosenzweig que diz “A *linguagem é mais forte do que o sangue*”. Esta frase, ou este trecho induzido como se fosse um aforismo, provém de uma carta de Rosenzweig dirigida à sua mãe em 1929 e que diz numa versão mais completa e aqui traduzida por mim: “Querida Mãe, sobre a palavra me surpreendo. A minha germanidade seria exatamente aquilo que é, se não existisse mais nenhum Império Alemão. A língua é mesmo mais do que sangue.”² A língua que é dada para nós, a língua materna, é sempre muito mais do que uma mera descendência territorial, política ou até cultural e encontrar-se lançado numa determinada língua inclui sempre uma profunda *responsabilidade* por ela. Ser criado por uma certa língua significa ser refém da mesma e, por isso, é sempre importante tornar-se refém de mais de uma única língua, no meu caso, da língua alemã e da língua portuguesa. Mas a língua alemã é, sem dúvida, mais profundamente radicada em mim e é possível que não sou apenas refém dela, mas infectado e possuído por ela, pela sua história, pela sua beleza e pela sua crueldade – tudo ao mesmo tempo. Eu terei até o fim da minha fala, o fim da minha vida, a *responsabilidade* de responder a uma língua que possibilitou um dos maiores desastres da humanidade. Mas serei também responsável por outros desastres da mesma humanidade. E por isto é necessário viver não apenas com uma língua; é necessário ser refém de outras línguas, porque somente assim diminuimos a possibilidade de nos tornarmos objeto também, objeto de um discurso fechado, de um discurso circular – de um círculo vicioso.

² Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk*, p. 1230.

Referências

KLEMPERER, Victor. *LTI: a linguagem do Terceiro Reich*. Tradução, apresentação e notas de Miriam Bettina Paulina Oelsner. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

ROSENZWEIG, Franz. *Der Mensch und sein Werk: gesammelte Schriften*. Bd. 1: Briefe und Tagebücher. Ed. Rachel Rosenzweig e Edith Rosenzweig-Scheinmann, em colaboração com Bernhard Casper. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1979.

אוֹתֵנוּ חֲמִיצִים כִּמְה שֶׁנִּ
חֲבֵה נִתְחַכְמָה לָּךְ פֶּן יִזְכֶּה
וְהָיָה כִּי תִקְרָאנָה מִלְחָמָה
וְנִסְכֶּךָ נִסְ הוּא עַל שְׁנֵאֵינוּ
וְנִלְחַם בָּנוּ יַעַל חֶמֶן הָאָרֶץ

וַיַּעֲזֹבוּ

כִּמְה שְׁנֵי שִׁמּוֹ עַל־יוֹ

PRODUÇÕES ARTÍSTICAS

À MESA DE ALKARMÁ

*AT ALKARMÁ'S TABLE**A LA MESA DE ALKARMÁ*Luciano José Alvarenga  

Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, MG, Brasil

Luciano José Alvarenga é doutor e mestre em Ciências Naturais pela UFOP. Doutor em Ciências Jurídicas pela Universidade do Minho. Bacharel em Direito pela UFMG. Membro da Sociedade de Ética Ambiental.

Submetido em: 08/05/2025

Aceito em: 09/05/2026

Publicado em: 22/06/2026

Como citar: ALVARENGA, Luciano José. À mesa de Alkarmá. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 7, n. 1, p. e66054, jan./jun. 2026.

DOI: [10.53981/destrocos.v7i1.66054](https://doi.org/10.53981/destrocos.v7i1.66054)Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Ar londrino, clima tropical,
 trajes assépticos, gestos simétricos.
 No teatro pós-apocalíptico da lama,
 hão de se reunir os anjos de Alkarmá.
 Janelas fechadas, para que não exibam o seu voar!

À mesa polida para a polidez,
 antes do de-liberar, lisonjas a Narciso:
 prenúncio litúrgico do dis[com]por.
 Tudo é puro, espe[ta]cular, solene,
 na confraria dos emissários de Alkarmá.
 Mas há um *khrónos* preciso a ponderar:
 o Galo vai jogar!
 E o campo da bola importa mais que o rupestre.

No [o]culto, os núncios de Alkarmá,
 entre sutis anelos fálicos,
 banqueteiam-se do comum:
 — Risos cafés
 (de terras e riachos raros);
 — Sucos naturais
 (de frutas estéreis);
 — Pãezinhos recheados
 (de animais mortos);
 — Coxinhas artesanais
 (de extermínios em massa);
 — Quitutinhos veganos
 (de plantas tóxicas);
 — Bolos com camadas
 (de serras devastadas);
 — Brindes personalizados
 (de identidades desfeitas).

No *karma* biopolido dos regentes de Alkarmá,
 aos ternos e termos herméticos,
 celebram-se
 [as certezas],
 [o consenso],
 [a bondade].
 E, com assinaturas digitais
 (de águas exauridas)
 e poses acólitas
 [mãos cruzadas ao \ventre/],
 todos suspiram e dizem:
 “Amém!”.

REGRAS DE SUBMISSÃO (PT)

1. Normas gerais

- **Originalidade e ineditismo:** A *(Des)troços* só avalia e aceita contribuições originais e inéditas que versem sobre a linha editorial da revista.
- **Modalidades:** As submissões podem ser feitas, a qualquer momento, por meio da [plataforma OJS](#) do periódico, assinalando se fazem parte de um dossiê temático ou não, e a modalidade do trabalho dentre: artigo científico, ensaio, entrevista, resenha, tradução ou produções artísticas.
- **Titulação:** Exige-se titulação mínima de mestra ou doutora. Serão aceitas contribuições de mestrandas em coautoria com doutora. Contribuições de autoras sem titulação — incluindo trabalhos anônimos, assinados por coletivos, grupos de pesquisa, movimentos sociais etc. —, em coautoria ou não, poderão ser excepcionalmente admitidas por decisão editorial. A exigência não se aplica às produções artísticas.
- **Critérios de autoria e colaboração:** o periódico segue integralmente os critérios de autoria e colaboração definidos pelo [International Committee of Medical Journal Editors \(ICMJE\)](#), desde que não pretendam ser de responsabilidade coletiva ou permanecer no anonimato. A autoria deve ser atribuída àquelas que: contribuíram substancialmente para a concepção ou o projeto do trabalho; ou para a coleta, análise ou interpretação de dados; e participaram na redação do trabalho ou na revisão crítica do conteúdo intelectual. Todas as autoras devem ter aprovado a versão final a ser publicada e concordo em assumir a responsabilidade por todos os aspectos do trabalho, garantindo a investigação e resolução adequadas de quaisquer questões relacionadas à precisão ou integridade do trabalho. Além disso, a autora principal deve garantir que todas as coautoras apropriadas tenham participação nas etapas de submissão do material. Qualquer pessoa que tenha contribuído em aspectos externos ao mencionado acima deve ser identificada como colaboradora.
- **Extensão (incluindo referências):** artigos entre 15 e 30 páginas; ensaios entre 10 e 20 páginas; resenhas entre 3 e 10 páginas; para outras produções, o tamanho é livre.
- **Idiomas aceitos:** português, inglês, castelhano, francês ou italiano.
- **Padrão de formatação:** as contribuições devem seguir as normas de formato e o modelo disponibilizados nas regras de formatação para as autoras.

2. Regras de formatação

Para acessar as diretrizes de formatação da *(Des)troços*, clique [AQUI](#).

Todas as submissões, exceto os experimentos artísticos, devem seguir o [Modelo de submissão de trabalho](#) disponibilizado.

Além disso, é obrigatório preencher e carregar a [Ficha de autoria](#), contendo: modalidade de trabalho, título; nome completo da(s) autora(s); titulação acadêmica; registro ORCID; vínculo institucional (cidade/Estado); minibiografia de até 3 linhas; endereço eletrônico e agência financiadora da pesquisa (se existentes).

SUBMISSION GUIDELINES (EN)

1. General guidelines

- **Originality and Uniqueness:** *(Des)troços* only evaluates and accepts original and unpublished contributions that align with the editorial line of the magazine.
- **Submission Types:** Submissions can be made at any time through the journal's [OJS platform](#). Authors should indicate whether their submissions are part of a thematic dossier or not, and specify the type of work, which can be a scientific article, essay, interview, review, translation, or artistic production.
- **Author's Qualifications:** Authors must hold a PhD or master's degree. Contributions by master's students will be accepted only when co-authored with a holder of a doctoral degree. Contributions by authors without an academic degree—including anonymous works or works signed by collectives, research groups, social movements, and similar entities—whether co-authored or not, may be exceptionally accepted at the discretion of the editors. This requirement does not apply to artistic submissions.
- **Authorship and Collaboration Criteria:** The journal adheres to the authorship and collaboration criteria established by the [International Committee of Medical Journal Editors \(ICMJE\)](#), unless the intention is collective responsibility or anonymity. Authorship should be attributed to those who substantially contributed to the conception or design of the work; or to the collection, analysis, or interpretation of data; and participated in writing the paper or critically reviewing its intellectual content. Authors should have approved the final version to be published and agreed to take responsibility for all aspects of the work, ensuring the proper investigation and resolution of any issues regarding accuracy or completeness. In addition, the lead author must ensure that all appropriate co-authors participate in the submission process. Any individual who has made contributions beyond those mentioned above should be identified as a contributor.
- **Length (including references):** Articles should be between 15 and 30 pages; essays between 10 and 20 pages; reviews between 3 and 10 pages. Other types of productions have no specific length requirements.
- **Accepted Languages:** Portuguese, English, Spanish, French, or Italian.
- **Formatting Standards:** Contributions must adhere to the formatting rules and guidelines provided for authors.

2. Formatting rules

To access the *(Des)troços* formatting guidelines, click [HERE](#).

All submissions, except for artistic experiments, must adhere to the [Submission Template](#) provided. Furthermore, it is mandatory to complete and upload the [Authorship Form](#), which includes the following information: type of work, title; full name(s) of the author(s); academic title; ORCID record; institutional link (city/state); a brief biography of up to 3 lines; email address; and research funding agency (if applicable).

DIRECTRICES PARA ENVÍOS (ES)

1. Reglas generales

- **Originalidad y novedad:** *(Des)troços* solo evalúa y acepta contribuciones originales e inéditas que aborden la línea editorial de la revista.
- **Modalidades:** Los envíos se pueden realizar en cualquier momento a través de la [plataforma OJS](#) de la revista, indicando si forman parte o no de un dossier temático, y la modalidad del trabajo, ya sea artículo científico, ensayo, entrevista, reseña, traducción o producciones artísticas.
- **Título:** Se exige como titulación mínima una maestría o un doctorado. Se aceptarán contribuciones de estudiantes de maestría únicamente cuando sean en coautoría con una persona que posea el grado de doctorado. Las contribuciones de autoras sin titulación académica —incluidos trabajos anónimos o firmados por colectivos, grupos de investigación, movimientos sociales, etc.—, en coautoría o no, podrán ser admitidas excepcionalmente por decisión editorial. Este requisito no se aplica a las producciones artísticas.
- **Criterios de autoría y colaboración:** la revista sigue íntegramente los criterios de autoría y colaboración definidos por el [Comité Internacional de Editores de Revistas Médicas \(ICMJE\)](#), siempre que no se pretenda responsabilidad colectiva o permanecer en el anonimato. La autoría debe atribuirse a quienes: contribuyeron sustancialmente a la concepción o diseño de la obra; o a la recopilación, análisis o interpretación de datos; y participaron en la redacción del trabajo o en la revisión crítica del contenido intelectual. Todos los autores deben haber aprobado la versión final que se publicará y aceptan asumir la responsabilidad de todos los aspectos del trabajo, asegurando una investigación adecuada y la resolución de cualquier problema relacionado con la precisión o integridad del trabajo. Además, el autor principal debe asegurarse de que todos los coautores apropiados participen en los pasos de envío del material. Toda persona que haya contribuido en aspectos ajenos a los anteriores deberá identificarse como colaborador.
- **Extensión (incluyendo referencias):** artículos entre 15 y 30 páginas; ensayos entre 10 y 20 páginas; reseñas entre 3 y 10 páginas; para otras producciones, el tamaño es libre.
- **Idiomas aceptados:** portugués, inglés, español, francés o italiano.
- **Estándar de formato:** Las contribuciones deben seguir las reglas de formato y el modelo disponibles en las reglas de formato para autores.

2. Reglas de formato

Para acceder a las pautas de formato de *(Des)troços*, haga clic [AQUÍ](#).

Todos los envíos, excepto los experimentos artísticos, deben seguir la [Plantilla de Envío de Trabajo](#) proporcionada.

Además, es obligatorio completar y cargar el [Formulario de Autoría](#), que incluye: tipo de obra, título; nombre completo del autor(es); título académico; registro ORCID; vínculo institucional (ciudad/estado); mini biografía de hasta 3 líneas; dirección de correo electrónico y agencia de financiación de la investigación (si corresponde).

