



Crítica da alteridade e experiência da judaicidade diaspórica nas obras: *No exílio*, de Elisa Lispector (1948) e *Arrancados da terra*, de Lira Neto (2021)

Critique of otherness and experience of diasporic Jewishness in the literary works: *No exílio*, de Elisa Lispector (1948) e *Arrancados da terra*, de Lira Neto (2021)

Dossiê

Julia Lucena*

ORCID: 0000-0001-9059-7928

E-mail: decampos.julia@gmail.com

Recebido: 30/10/2021

Aprovado: 15/04/2022

Resumo:

A ascensão dos regimes fascistas levou à desintegração política, moral e econômica dos Estados-nação europeus entre a primeira e a segunda guerra mundial. A falência evidente do modelo foi constatada pelo surgimento de um novo grupo de vítimas, “cujos sofrimentos eram muito diferentes”, pois perderam “aqueles direitos que até então eram tidos e definidos como inalienáveis [...] os Direitos do Homem” (ARENDT, 2012, p. 370). A análise da condição pária destes grupos e o contexto de ruptura dos poderes hegemônicos leva Arendt (2012) a concluir que é a própria humanidade, e não a História, o Estado ou a Tradição quem deve garantir o que ela chama de “direito a ter direitos”. Butler (2017), em sua crítica do sionismo, retoma essa constatação de Arendt e desenvolve, a partir dela e das propostas críticas de Freud, Walter Benjamin e Saïd uma crítica do sionismo que atribui à judaicidade, sobretudo à diaspórica, um potencial ético de compromisso com a humanidade, com a igualdade social, e de oposição à violência de Estado. Segundo Butler (2017), um novo paradigma para se pensar uma ética da pluralidade surge da experiência secular de diáspora, exílio e parianismo da história judaica. Sua tese pode ser verificada em representações literárias que nos permitem amparar essas reflexões em uma estrutura narrativa ficcional, e não, e em contextos historicamente situados. No caso, trata-se da biografia coletiva de Lira Neto (2021), *Arrancados da Terra*; e da biografia ficcional de Elisa Lispector (1948), *No exílio*. Neste artigo, pretende-se, primeiro, articular os autores citados em uma síntese da abordagem proposta por Butler (2017) para, então, analisar sua potencialidade nas obras de história e literatura selecionadas.

Palavras-chave:

Judaicidade. Diáspora. Alteridade. Lira Neto. Elisa Lispector.

Abstract:

The rise of fascist regimes led to the political, moral, and economic disintegration of European nation-states between the First and

* Doutoranda em Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Second World Wars. Their failure was evidenced by the emergence of a new group of victims, “whose sufferings were very different”, as they lost “those rights that until then were held and defined as inalienable [...] the Rights of Man” (ARENDT, 2012, p. 370). The analysis of the pariah condition of these groups and the context of rupture of hegemonic powers leads Arendt (2012) to conclude that it is humanity itself, and not History, State, or Tradition, who must guarantee what she calls the “right to have Rights”. Butler (2017), in his critique of Zionism, takes up this finding by Arendt and develops, based on it and the critical proposals of Freud, Walter Benjamin, and Saïd, a critique of Zionism that attributes to Judaicity, especially diasporic, an ethical potential of commitment to humanity, social equality, and opposition to state violence. According to Butler (2017), a new paradigm for thinking about ethics of plurality arises from the secular experience of diaspora, exile, and parianism in Jewish history. His thesis can be verified in literary representations that allow us to support these reflections in a fictional narrative structure, and not, and in historically situated contexts. In this case, it is the collective biography of Lira Neto (2021), *Arrancados da Terra*; and from the fictional biography of Elisa Lispector (1948), *No exílio*. In this article, it is intended, first, to articulate the cited authors in a synthesis of the approach proposed by Butler (2017) and then, to analyze their potential in the selected works of history and literature.

Keywords:

Jewishness. Diaspora. Alterity. Lira Neto. Elisa Lispector.

*onde a identidade se abre para a pluralidade
não um forte ou uma trincheira
Mahmoud Darwish (2018, s. p.)*

*Frequentemente esquecemos que, como todas as outras criações humanas, os Impérios
e os Estados são feitos de palavras: são fatos verbais.
Octávio Paz (1982, p. 36)*

Quando, em 1948, foi proclamada a independência do Estado de Israel, a história se viu diante de um evento sem precedentes. Nele, a estrutura de um Estado-nação era concebida ao reverso: a Organização das Nações Unidas amparou a instituição política do Estado de Israel, consolidando a existência de uma estrutura de governo internacionalmente reconhecida, porém, tanto o território quanto o povo – que constituem, junto com o governo, a tríade do Estado-nação –, haviam ainda de ser, mais do que consolidados e justificados, criados.

Israel tornou-se um Estado em 1948, mas sua construção enquanto nação é contínua. Há setenta anos, este é um processo que parece nunca se aproximar do fim e que aumenta cada vez mais suas apostas em uma proposta de Estado-nação em permanente guerra defensiva – há muito tendo vencido a disputa armamentista contra seu vizinho palestino, a desproporção de forças entre os dois lados do conflito gerou uma crise humanitária tão devastadora na região, que se tornou difícil fechar os olhos para o agressivo empreendimento expansionista e colonizador da assim chamada defesa de Israel.

Sob o potente *slogan* “uma terra sem povo para um povo sem terra”, o projeto sionista estruturou uma memória nacional e definiu um ponto de partida temporal e um território geográfico específicos para a estruturação de uma imagem nacional judaica. Nesta espécie de enredo de fundação nacional, a Palestina é retratada como uma terra vazia, um deserto que começava a ser fertilizado pelos primeiros imigrantes de Israel, que lá chegavam a partir de 1882. É um enredo mnemônico com graves consequências para ambos os lados, pois não apenas rejeita a presença palestina na região, mas também oblitera a presença de todos aqueles judeus que emigraram para lá antes de 1882 e daqueles que nunca deixaram a região.

O Ocidente acreditou nesta espécie de mito fundacional; os palestinos não existiam até, de repente, surgirem como invocações do mal na terra sagrada: eram os terroristas, os fanáticos religiosos, irreduzíveis antissemitas. A catástrofe a *Nakba*, que designa a desapropriação e expulsão de mais de 700 mil palestinos de suas casas durante a guerra civil árabe-israelense, entre 1947 e 1948, não ecoou no Ocidente. Tampouco os massacres de civis palestinos que dizimaram vilas inteiras, acometidos por forças paramilitares israelenses durante a guerra, que antecederam e impulsionaram (pelo medo) o êxodo palestino da região.

Não que tenham sido feito poucos esforços para tal. Em 1948, o *New York Times* publicou uma carta aberta assinada por 24 intelectuais judeus de proeminência, entre eles Hannah Arendt e Albert Einstein. Eles protestavam contra a visita de Menachem Begin (na época, líder do partido Herut e posteriormente primeiro-ministro de Israel, que recebeu em 1978 um Prêmio Nobel da Paz). Segundo os intelectuais, o Tnuat HaHerut (Partido da Liberdade) era um “partido político muito parecido, na organização, nos métodos, na filosofia política e no apelo social, com os partidos nazis e fascistas [...] uma organização terrorista, de extrema-direita e chauvinista” (ARENDT, 2016, p. 691). Era inconcebível, ainda segundo estes intelectuais, que aqueles que se opunham ao fascismo no mundo pudessem juntar-se em apoio à Begin, caso estivessem “corretamente informados quanto ao registro político e às perspectivas de Begin”. O público americano precisava ser informado sobre o passado e os objetivos deste movimento, que, ao contrário de suas palavras, revelava seu “verdadeiro caráter”. Para tanto, eles relatam o ataque à aldeia de Deir Yassin nos seguintes termos:

Um exemplo chocante foi o seu comportamento na aldeia árabe de Deir Yassin. Esta aldeia, afastada das estradas principais e rodeada de terras judaicas, não tomou parte na guerra e até lutou contra grupos árabes que queriam utilizar a aldeia como sua base. A 9 de abril (The New York Times), bandos de terroristas atacaram esta aldeia pacífica, que não era um objetivo militar no conflito, mataram a maior parte dos seus habitantes – 240 homens, mulheres e crianças – e deixaram vivos alguns deles para os exibirem como cativos, pelas ruas de Jerusalém. A maior parte da comunidade judaica ficou horrorizada com esta proeza e a Agência Judaica enviou um telegrama de desculpas ao Rei Abdulah da Transjordânia. Mas os terroristas, longe de se envergonharem da sua ação, ficaram orgulhosos com este massacre, deram-lhe ampla publicidade e convidaram todos os correspondentes estrangeiros no país para verem as pilhas de cadáveres e o caos em Deir Yassin. O incidente de Deir Yassin exemplifica o caráter e as ações do Partido da Liberdade. (ARENDT, 2016, p. 692).

Eles acusam uma tendência de “ultranacionalismo, misticismo religioso e superioridade racial” que toma curso na instituição de Israel, e que tem o “carimbo inconfundível” do fascismo. Eles identificavam, na tríade nacionalismo, misticismo e superioridade racial, uma nova tragédia causada por um Estado-nação que almejava tornar-se um “Estado-líder”. Suas críticas e denúncias, assim como todas as muitas outras feitas por intelectuais e imigrantes palestinos, no entanto, não ganharam força no ocidente. Antes, ela foi filtrada por outra tragédia ainda demasiadamente recente e desmoralizante na memória social do ocidente, e para a qual não se encontrava, na justiça, resolução: a *Shoa*. Mas os augúrios não poderiam ter se materializado com mais exatidão, o processo de unificação territorial, cultural e identitária da comunidade judaica, que a agenda nacionalista israelense empreendeu, desde então, transformou Israel em uma das maiores e mais nocivas potências imperialistas do século XXI.

Mais do que um Estado criado ao revés, Israel é um Estado que nasce das ruínas deste sistema de Estado-nação que caracterizou a civilização europeia ocidental. Ele força sua existência precisamente enquanto se constata a ineficiência deste modelo de estrutura política. Suas

entranhas haviam sido expostas pelos regimes totalitários, na medida em que eles o elevaram à máxima potência, e no seu interior, revelou-se como constitutiva as hordas de identidades excluídas e continuamente jogadas para as fronteiras, tornando claro que o custo final para manter a homogeneidade de que necessita o Estado-nação pode convergir na eliminação física do elemento dissidente de seu interior.

Neste contexto, a solução das Nações Unidas é instituir um novo um Estado-nação para a população mais massivamente afetada pelas terríveis catástrofes na Europa. Não para acolher as centenas de milhares de judeus refugiados ainda espalhados pela Europa, em 1948: “refugiados que acabavam de escapar do inferno dos países europeus ocupados pelos alemães tentaram em vão entrar na Palestina: a pátria judaica era de fato menos hospitaleira do que outros países gentios” (ARENDT, 2016, p. 571); mas para resolver a crise de legitimidade moral do mundo europeu do pós-guerra.

O Estado de Israel é uma solução ocidental para um problema que o próprio Ocidente criou. A dívida do Ocidente para com os judeus – um povo, antes, dificilmente considerado ocidental – é paga, outorgando-se o direito a um Estado e à pertença ao conceito de Ocidente. Israel tornou-se um braço do imperialismo ocidental no mundo árabe, como se a contrapartida para os crimes sofridos fosse ter ganho a oportunidade de perpetrar os próprios crimes. Por fim, a capitulação final do nacional-socialismo: os judeus viram-se obrigados a abraçar o Estado-nação, que é “a consumação paradoxal da tragédia judaica; apesar de, como judeus, terem outrora pregado ‘a sociedade internacional de iguais, sendo os judeus livres de toda ortodoxia e nacionalismo judeu e não-judeu’” (SAÏD, 2004, p. 80). Não qualquer Estado-nação, mas, como identificou Arendt (2016), um Estado cercado

por uma população árabe totalmente hostil, isolado entre de fronteiras constantemente ameaçadas, absorvidos pela autodefesa física em um nível que afogaria todos os outros interesses e atividades [...] o pensamento político giraria em torno da estratégia militar; o desenvolvimento econômico seria determinado exclusivamente pelas necessidades da guerra. (ARENDT, 2016, p. 664).

A mais paradoxal tragédia do antissemitismo europeu é o fato e que ele forçou a estabilização e a oficialização de uma identidade judaica homogênea e isolada do não-judeu com a anexação, ao Ocidente, de um Estado-judeu em uma região não-europeia. Como se, ao fim, seu objetivo inicial: impedir a heterogeneidade e o multiculturalismo no interior dos Estados-nação.

[...] uma das contradições mais impressionantes e significativas da fundação do Estado de Israel foi estabelecer o Estado tendo como base o direito dos refugiados de buscar um santuário em decorrência de sua expulsão forçada da Europa, o que, por sua vez, e sem que houvesse recurso a esse mesmíssimo princípio, levou à expulsão forçada dos palestinos de suas terras. (BUTLER, 2017, p. 211).

O projeto que pretendia honrar os direitos dos refugiados judeus produziu, e segue produzindo, uma nova classe de apátridas. Não se trata, aqui, de traçar analogias entre as experiências do Estado nazista com o sionista. Associar entre si os diferentes modelos de Estado-nação que promoveram, ou promovem, a perseguição declarada a partes de sua população não significa associá-los entre si como se fossem fenômenos correlatos. O sionismo não é tal qual o nazismo, nem este tal qual a Inquisição. Nem tampouco são análogos os processos de deslocamento dos judeus da Europa nazista ou Ibérica e os deslocamentos recentes dos palestinos. As formas de subjugação são claramente distintas, e elas impactam nas alternativas que cada grupo tem para sobreviver (os palestinos expulsos, por exemplo, hoje são muito mais protegidos pelas leis de

refúgio e permanecem apátridas por muito menos tempo do que os judeus que escaparam ao nazismo). Porém, há princípios de justiça social que são rompidos nestes eventos, e questões da estrutura da nossa organização social que se revelam.

Mas, além de identificar estas estruturas nocivas das instituições humanas, a análise histórica também pode se deparar com potências de mudança, ou, como coloca Walter Benjamin, com “faíscas de esperança” presas nos destroços do passado. Eles são como estilhaços incrustados no *continuum* histórico que interrompem sua homogeneidade e revelam uma possibilidade do passado que explode no presente. Na leitura de Butler (2017) das *Teses sobre o conceito da história*, estas são como “alguma coisa externa ao tempo homogêneo e vazio” que “encontra-se alojada na sua trajetória em partes, fragmentos, estilhaços, como se sua integridade material de objeto tivesse se rompido” (BUTLER, 2017, p. 107). Como uma pérola que deriva da intrusão de um elemento externo na cavidade da concha, causando uma lesão que, com o tempo, calcifica (Arendt usa a metáfora do caçador de pérolas para falar sobre Benjamin¹).

É o momento quando “um conjunto de histórias esquecidas [...] que pertencem à história dos oprimidos” interrompe a marcha dos conquistadores, “lampeja e impõe uma reivindicação repentina” (BUTLER, 2017, p. 107). Descobrir e revelar estes momentos exige um esforço “messiânico” do historiador, pois encontram-se soterradas pelos projetos nacionais e pelo progresso. Os estilhaços são, em si, o messiânico, que surge “como modo de mandar pelos ares essa cronologia e essa história específicas para restabelecer numa forma dispersa aqueles vestígios do passado de sofrimento que, de maneiras indiretas, nos servem para acabar com regimes cuja violência é, ao mesmo tempo, moral e física (BUTLER, 2017, p. 107)”.

Para Benjamin, é quase como uma aposta, um esforço para romper com o tempo homogêneo e vazio e com os regimes temporais violentos que encobrem a história dos oprimidos: uma “portinha por onde o Messias poderia entrar”.

Sabemos que os judeus eram proibidos de inquirir sobre o futuro. Ao contrário, a Torá e as preces ensinavam-lhes a reminiscência. Esta lhes desencantava o futuro, ao qual sucumbiam aqueles que buscavam sabê-lo com os adivinhos. Mas nem por isso, para os judeus, o futuro tornou-se um tempo homogêneo e vazio. Pois nele cada segundo era a portinha por onde o Messias poderia entrar. (BENJAMIN, 2020, p. 90).

Para Butler (2017), Saïd (2004), Arendt (2012) – e Freud (1969), talvez – os estilhaços com potencial de reverberar no presente para questionar a marcha dos acontecimentos na região de Israel e da Palestina estão na experiência judaica da alteridade inerradicável, do parianismo, da dispersão e da diáspora, e na identidade cindida na origem. Recuperados, estes elementos fazem da judaicidade um quadro de referência cultural secular e um religioso privilegiado para se refletir sobre a questão da alteridade, que implica os modelos de coabitação e de Estado soberano que privilegiamos na cultura ocidental.

Neste sentido, propõe-se, neste artigo, primeiro, articular entre si os textos de Freud (1969), Saïd (2004) e Butler (2017), a fim de elaborar uma crítica do que chamaremos – seguindo Saïd – de “alteridade inerradicável” da identidade judaica. Condição que decorre de sua experiência histórica de exílio, e do qual decorre um princípio ético de convivência com a diferença que desafia os ditames de exclusivismo do Estado-nação, abrindo um campo fecundo para sua crítica.

1. Cf: VALK, Eva. The pearl divers Hannah Arendt, Walter Benjamin and the demands of history. *Krisis*, Issue 1, 2010. Disponível em: <https://archive.krisis.eu/wp-content/uploads/2017/04/krisis-2010-1-04-devalk.pdf>. Acesso em: 29 out. 2021.

Principalmente, uma característica potente tanto para a teoria crítica e para a análise histórica quanto para a ação social.

Em seguida, observam-se duas obras da literatura de língua portuguesa nas quais se operam a tradução – que, como toda tradução, é repleta de ruínas – de uma episteme judaica da pluralidade social que “contesta as noções soberanas do sujeito e as afirmações ontológicas da identidade pessoal” (BUTLER, 2017, p. 20), e, dentro destas, traçar críticas às reiteraões passadas e contemporânea de violências do Estado. *No exílio* (1948), de Elisa Lispector, é a narrativa íntima de um exílio forçado pelo antisemitismo que do social estende-se para o íntimo e, ali, torna-se intransponível. Em sua diáspora íntima e social, para a personagem Lisa, o Estado de Israel é uma solução de redenção. Já a obra de Lira Neto, *Os arrancados da terra* (2021), relato histórico – e, como tal, oscilando nos limites do ficcional – sobre a saga de exílio e perseguição dos judeus sefarditas (oriundos de Portugal e Espanha) que, por onde passaram, deixaram sinais de que sua coesão interna enquanto grupo étnico não prescinde de práticas de convívio multiculturais, ainda que esforços sejam feitos neste sentido. Em conjunto, as obras nos dão acesso à duas representações: a primeira, em primeira pessoa, uma semiautobiografia intimista e escrita em primeira pessoa por uma testemunha ocular dos eventos narrados. A segunda, uma biografia coletiva escrita por um pesquisador que tenta reconstruir e amarrar uma narrativa repleta de vazios e apagamentos.

1 “Alteridade inerradicável”, um fundamento ético para a pluralidade

O estabelecimento de Israel, um estado para judeus em um território ocupado e cercado por não-judeus, exigiu um Estado que assumisse uma identidade legal e política que isolasse a identidade judaica do seu entorno. Começou-se, então, a forjar uma expressão capaz de se acomodar às demandas de homogeneização do *ethos* nacionalista. Homogeneização pressupõe padronização e, consequentemente, redução. O “judeu” precisava diferenciar, o máximo possível, do “não judeu” para legitimar um modelo de Estado feito, exclusivamente, para ele.

Neste processo, determinadas narrativas de origem foram privilegiadas pelo discurso público em detrimento de outras. Não apenas a identidade judaica foi apartada da não-judaica, mas de traços dela mesma foram obliterados na medida em que as narrativas hegemônicas promoviam apagamentos dentro da própria comunidade. Os judeus de origem asquenaze, por exemplo, provenientes do Centro e Leste europeu, protagonizaram a construção do imaginário nacional e sobrepuseram-se aos de origem sefarditas, os judeus ibéricos, e aos *mizrahim*, judeus árabes/orientais. Ao privilegiar uma tribo de suas tribos (notadamente, a de traços mais europeus), a “Israel oficial” acentuava sua distinção para com os vizinhos árabes e consolidava uma identidade europeia – no meio do Oriente –, porém, simultaneamente, eliminava camadas complexas de sua própria história e comunidade em nome da oficialização de uma história pátria.

Diretamente ligado ao controle hegemônico de uma identidade judaica está a manutenção da soberania da nação de Israel no Oriente, em um território que é, também, de palestinos, cristãos e muçulmanos. Invariavelmente, um Estado-nação sustentado por critérios de homogeneidade e hegemonia identitária está fadado a produzir excessos, estes “excessos” são aqueles que, dentro de seu território, não se conformam ao quadro estabelecido e são expulsos para fora das fronteiras territoriais ou legais. Esta é, segundo Arendt (2012), uma relação estrutural e inescapável: o Estado-nação está fadado a produzir apátridas.

Sem avançar, no entanto, em críticas de política contemporânea – o assunto é muito mais complexo do que caberia medir aqui –, o que se quer argumentar é que estes “excessos” gerados pelo modelo do Estado-nação são produzidos, também, na ordem da constituição interna das identidades que ele tem como objetivo assegurar. Quer dizer, se contra o palestino, o Outro externo, o projeto sionista exerce sua força de subjugação colonial, contra si mesmo, isto é, contra sua própria comunidade, ele exerce uma força de apagamento de “excedentes”.

No caso da judaicidade, o excedente que uma narrativa homogênea e isolacionista de Estado-nação tenta apagar, é a experiência pária, multicultural e diaspórica, que não começa com o antissemitismo moderno, nem com o do medievo. Mas é parte integrante de sua identidade desde a sua origem, representada pela figura dupla de Moisés, recuperada pelas leituras de Freud (1969) e Saïd (2004), textos que reverberam na crítica ao sionismo de Butler (2017).

Moisés e o monoteísmo é um dos últimos livros de Freud. Começou a ser escrito na iminência do exílio, em 1934, na Áustria, e foi concluído nele, em 1938, em Londres. Como tantos textos dessa geração de escritores judeus, o texto deixa transparecer as marcas do momento político e de seu reflexo na trajetória do autor: deslocamento forçado, despossessões e, sobretudo, perseguição e humilhação, tanto de sua vida íntima, quanto de seu trabalho intelectual. Saïd (2004) chama atenção para os traços estilísticos de Freud, neste texto – que nos faz lembrar a proposta estética fragmentada da crítica histórica benjaminiana: “Tudo nesse tratado sugere, não resolução e reconciliação [...], mas, pelo contrário, mais complexidade e uma disposição para deixar os elementos inconciliáveis do trabalho assim como estão: episódicos, fragmentados, não terminados (SAÏD, 2004, p. 59)”.

Despossando-se da pretensão de autoridade, “não sou etnólogo, mas psicanalista. Tenho o direito de extrair, da literatura etnológica, o que possa necessitar para o trabalho de análise” (FREUD, 1975, p. 56), e com a “audácia daquele que tem pouco ou nada a perder” (FREUD, 1975, p. 71), Freud empreende uma reflexão que nada tem da debilidade que “acompanha a velhice”, como ele se avalia. *Moisés e o monoteísmo* é um texto criativo, ousado, cuja potência política segue reverberando.

Ele volta-se para a história de sua comunidade de origem para tentar entender o que a faz atrair para si tamanho ódio e intolerância. Porém, ele não ataca a intolerância dos perseguidores de modo direto, e sua crítica enviesada faz parecer que é a própria judeidade que ele está atacando em um momento de delírio. A tese, anunciada logo no título do primeiro capítulo da obra, é a de que, diferente do que diz a Bíblia, Moisés, o fundador e legislador do judaísmo, era um egípcio. Ele sabe dos efeitos de sua afirmação:

Privar um povo do homem de quem se orgulha como o maior de seus filhos não é algo a ser alegre ou descuidadamente empreendido, e muito menos por alguém que, ele próprio, é um deles. Mas não podemos permitir que uma reflexão como esta nos induza a pôr de lado a verdade, em favor do que se supõe serem interesses nacionais; além disso, pode-se esperar que o esclarecimento de um conjunto de fatos nos traga um ganho em conhecimento. (FREUD, 1975, p. 19).

Os interesses nacionais aos quais ele se refere não são os interesses sionistas (ainda que a estes caibam a crítica); mas as intenções de pureza e o mito do nacional-socialismo de consolidar um corpo nacional homogêneo, que pressupunha uma identidade ideal, linear e concreta. Freud desapropria o judaísmo da figura de Moisés, rompe com sua narrativa de origem, e, ao fazê-lo, destrutura a tentativa do nacional-socialismo de estabilizar uma identidade alemã, testemunhando contra a mera possibilidade de uma significação fixa e imutável da identidade (qualquer identidade, pessoal ou coletiva).

Moisés torna-se uma aspiração política contemporânea para Saïd (2004). Ele é uma recusa à possibilidade de organizar um Estado a partir de uma identidade nacional, religiosa ou étnica homogênea, uma vez que afirma que a impureza e a mistura são condições irreversíveis do corpo social e da história de qualquer destas categorias.

Saïd (2004) conversa com Isaac Deutscher, recuperando o que ele chama de “uma tradição de dissensão no interior do judaísmo”, representada por pensadores como Espinosa, Marx, Heine e Freud, que foram perseguidos e rejeitados por suas comunidades, pois:

Suas ideias constituíram críticas poderosas da sociedade; eram pessimistas que acreditavam que o comportamento humano era governado por leis científicas; seu pensamento era dialético e concebia a realidade como dinâmica, não estática, e a realidade humana era para eles (como no caso de Freud) tipificada pelo *homme moyen sensuel*, ‘cujos desejos e anseios, escrúpulos e inibições, ansiedades e dificuldades, são essencialmente os mesmos, não importando a que raça, religião ou não ele pertença’, eles ‘concordam na relatividade dos padrões orais’, sem atribuir a nenhuma raça, cultura ou Deus o monopólio da razão ou da virtude [...] e acreditavam na solidariedade ulterior do homem. (SAÏD, 2004, p. 80, grifo do autor).

E contribui com algo que Deutscher deixa de mencionar e que, na sua visão, é o componente essencial da comunidade judaica: “seu caráter irremediavelmente diaspórico, desalojado” (SAÏD, 2004, p. 81). Para Saïd (2004), esta não é uma característica apenas judaica,

em nossa era de vastas transferências populacionais, de refugiados, exilados, expatriados e imigrantes, ela também pode ser encontrada na consciência diaspórica, errada vacilante, cosmopolita, de alguém que está tanto dentro como fora de sua comunidade. Atualmente, esse é um fenômeno relativamente disseminado, ainda que seja rara a compreensão do significado dessa condição. Sem simplificar a identidade em alguns dos rebanhos religiosos ou nacionalistas para os quais tantas pessoas correm desesperadas, a insistência e as meditações de Freud sobre os não-europeus, a partir de um ponto de vista judaico, fornecem um esboço admirável do que acarreta semelhante condição. Mais ousada é a exemplificação profunda de Freud do *insight* de que até para as mais definíveis, as mais identificáveis, as mais obstinadas identidade comuns — para ele, esta era a identidade judaica — existem limites inerentes, que as impedem de ser totalmente incorporadas em uma, e apenas uma, Identidade. (SAÏD, 2004, p. 81, grifo do autor).

Moisés, é, portanto, uma figura de catexia para Saïd (2004) que retorna do passado como uma faísca de esperança para o presente. Se a origem da judaicidade está na dispersão original de sua identidade, se não é possível definir o judaico sem uma relação com o não judaico, se “Moisés era egípcio e, portanto, sempre esteve fora da identidade dentro da qual tantos se posicionaram e sofreram” (SAÏD, 2004, p. 82), então não há como esta nação se fechar em si mesma perpetuamente. E mais, esta articulação pode e deve ser estendida à outras identidades sitiadas. Ele transpõe os termos da reflexão para uma política da coabitação, uma política de vida na diáspora. E propõe não desistir da tarefa impossível, que é pensar a “fundação não-tão-precária, na terra de judeus e palestinos, de um Estado binacional no qual Israel e Palestina sejam partes e não antagonistas da história e da realidade subjacentes um do outro” (SAÏD, 2004, p. 82). Ele acredita nessa possibilidade, “devido tanto à riqueza do exemplo do sentido de identidade não resolvida de Freud como ao fato de que a condição que ele tanto se esforçou para elucidar é na realidade mais generalizada no mundo não-europeu do que ele mesmo suspeitava (SAÏD, 2004, p. 82)”.

Butler (2017) parte da constatação de Saïd (2004) e a articula junto às críticas políticas de Hannah Arendt (2012). Para a autora, a alteridade inerradicável constatada por Saïd define não apenas a situação diaspórica da judeidade, mas suas próprias relações éticas. Segundo Butler

(2017), “existem recursos judaicos”, derivados de sua tradição cultural secular e religiosa, “para a crítica da violência de Estado, da subjugação colonial das populações, da expulsão, e da despossessão”, pois “alguns valores judaicos de coabitação com os não judeus são parte da própria substância ética da judaicidade diaspórica” (BUTLER, 2017, p. 11).

Saïd (2004) pede ao povo judeu que recupere essa sua substância ética para formar uma aliança com os povos despossuídos por Israel. Porém, isso só pode ser feito a partir de uma crítica judaica do sionismo que, ao mesmo tempo em que afirma a singularidade de sua história, admite que se comprometer com a singularidade de uma história “é implicitamente se comprometer com a singularidade de todas as histórias” (BUTLER, 2017, p. 38).

Estes valores judaicos são a base de sustentação da crítica da violência de Estado, afinal, fazer esta crítica é uma obrigatoriedade ética demandada no interior de um quadro de referências diaspórico da judaicidade, compreendida em termos religiosos ou seculares. Para a autora,

a judaicidade pode e deve ser entendida como um projeto anti-identitário na medida em que podemos dizer até que ser judeu supõe assumir uma relação ética para com o não judeu, e isso decorre da condição diaspórica da judaicidade, segundo a qual a vida em condições de igualdade em um mundo socialmente plural é um ideal ético e político. [...] não se trata de especificar a ontologia do judeu em contraposição a algum outro grupo cultural ou religioso – temos todas as razões para suspeita de qualquer tentativa de fazer isso. Antes, trata-se de entender a própria relação com o não judeu como uma maneira de configurar a religião na vida pública dentro do judaísmo. A questão não é simplesmente se dispersar geograficamente, mas derivar da existência dispersa uma série de princípios que possam fornecer uma nova concepção de justiça política. Essa concepção implicaria uma doutrina justa sobre os direitos dos refugiados e uma crítica dos modos nacionalistas de violência de Estado que sustentam a ocupação, o confisco de terras e a prisão política e o exílio dos palestinos. Envolveria também uma ideia de coabitação cuja condição de surgimento seria o fim do colonialismo de povoamento. Dito de maneira mais geral, é com base nesse conceito de coabitação que a crítica da violência ilegítima do Estado-nação pode e deve ser realizada – sem exceções. (BUTLER, 2017, p. 123).

Da alteridade inerradicável surge a possibilidade, ou dever, da crítica contra a violência ilegítima que, segundo Arendt (2012), todo Estado-nação está fadado a cometer a fim de manter a homogeneidade de que necessita, e que toda tradição fundada em uma única história promove.

2 Representações literárias da pluralidade da judaicidade diaspórica

*O mundo exterior é exílio,
Exílio é o mundo interior.
O que é você no meio dos dois?
Mahmoud Darwish (2018, s. p.)*

Sempre postos no limiar entre duas (ou mais) identidades, sem conseguir abandonar suas heranças de origem, mas, nem por isso, deixando de abraçar novos hábitos, línguas e mesmo nomes nas comunidades às quais o destino – e por destino, lê-se Inquisição, Nazismo e antissemitismo – os carregou. Dos judeus sefarditas que desembarcaram em Amsterdã, no Recife e em Nova Iorque entre os séculos XVI e XVII, aos judeus asquenazes que fugiram da perseguição nazista e da perseguição soviética no século XX, as trajetórias do exílio descritas nas três obras

tratadas neste artigo são histórias sobre a potência de reinvenção de uma identidade cultural fundada na diversidade de formas e origens. E talvez justamente por esta característica, são também histórias de uma comunidade que durante estes séculos ocupou um constante não-lugar em qualquer nação que desembarcasse, o que fazia recair sobre ela toda frustração de grupos mais ou menos adaptados a estes territórios e, todavia, não a impedia de escolher para si seus próprios bodes expiatórios.

A biografia coletiva de Lira Neto é uma fantástica odisseia que oferece ao leitor um panorama geral não apenas da história dos judeus sefarditas, mas da perseguição aos dissidentes como recurso de escoamento de frustrações gerais. Perseguidos pela Inquisição na Península Ibérica, muitos judeus buscaram refúgio na ascendente e cosmopolita Holanda. Mais especificamente, em Amsterdã, que, à época, era uma das maiores economias do mundo, aberta para imigrantes de diferentes origens, onde havia já estabelecida uma florescente comunidade judaica. A Inquisição havia de tal modo forçado à obscuridade a prática da religião judaica, que muitos destes judeus, quando chegaram à Amsterdã, eram cristãos-novos – o que não os livrara da perseguição – com pouco ou nenhum conhecimento dos ritos sagrados.

Entre os “novos-judeus” portugueses e os judeus ortodoxos da comunidade judaica de Amsterdã surgem conflitos ideológicos e de interpretação litúrgica. O judeu herético Uriel da Costa (ou Uriel Abadat) é o personagem que, no livro de Lira Neto, faz irromper o conflito que cindiu a comunidade judaica de Amsterdã. Formado em direito em Coimbra, com ideias pré-iluministas, Uriel escreve sobre a possibilidade da não imortalidade da alma. O manuscrito de *Tratado da imortalidade da alma* é publicado clandestinamente por Samuel da Silva, que assumia tê-lo roubado como uma lição ao autor, “para ver se tornava em contrição e emenda seus erros” (NETO, 2021, p. 96):

‘Por algum tempo, ele frequentou nossas congregações, fingindo estar pela santas ordens e estatutos delas’, deplorou Samuel, para acrescentar logo aquela ‘ovelha desgarrada e perdida’ teria dado ‘mostras do veneno que trazia’. Por isso, o autor do *Tratado da imortalidade da alma* comparava Uriel a uma espécie e ‘empestado’, metáfora expressiva em uma época na qual a sombra recorrente da peste negra rondava o continente. De tal modo, para evitar que a ‘alma leprosa’ viesse a contaminar os demais membros da comunidade, o autor recomendava a aplicação de remédios severos ‘contra a peçonha que [ele] vai vomitando’. (NETO, 2021, p. 96, grifo do autor).

Uriel assumia-se um dissidente, rejeitava tradição talmúdica e foi, por isso, excomungado pela comunidade judaica e, quando denunciado às autoridades civis, preso “e posto a ferros, sob acusação de blasfêmia” (NETO, 2021, p. 101).

Não se atiravam hereges à fogueira em Amsterdam. Mas o livro de Uriel, após todos os exemplares terem sido confiscados da oficina de Ravesteyn, foi queimado em praça pública, em enorme pira, debaixo de clamor popular. ‘Ó gente cega e miserável, não te queixes dos tiranos do mundo nem te queixes dos inquisidores; queixa-te de ti mesma’, dizia um dos trechos da obra incinerada. (NETO, 2021, p. 102).

A narrativa de Lima Neto é emoldurada pela trajetória de Menasseh ben Israel (1604-1657). A começar pela descrição lancinante da prisão e tortura de seu pai, Joseph ben Israel, pela Inquisição de Portugal. Menasseh emigrou com o pai para Amsterdã, onde se casou com Rachel Abravanel, neta do filósofo estadista lisboense Issac Abravanel (1437-1508). Menasseh era um homem ilustrado, de ideias próprias, que estudou para tornar-se rabino. Porém, alguns golpes de azar e um relacionamento não muito cordial com a congregação judaica local fez com que

seus negócios tomassem outro rumo. Muito atento à circulação editorial, em crescente ascensão na cosmopolita Amsterdã, ele percebe uma oportunidade de negócio: “praticamente inexístiam livros com temática judaica escritos em português e espanhol, devido às proibições da Inquisição na Península Ibérica” (NETO, 2021, p. 136). De modo que ele se tornou o fundador da primeira impressora portuguesa em Amsterdã. Seus livros autorais em que ele confrontava exegeses clássicas fizeram dele um dos autores mais lidos e seu tempo e, simultaneamente, o líder de “uma conspiração judaica para perverter almas desavisadas”, para os antissemitas, e um polemista para os líderes ortodoxos. Mais uma vez, a proeminente comunidade judaica de Amsterdã expulsaria uma voz dissidente: eram findas as perspectivas de Menasseh, era preciso partir. Despontava a possibilidade de fazer a vida na recém-conquistada potencial colonial da Holanda, no período: o Brasil.

Menasseh nunca chegou ao Brasil, seus caminhos o levam à Londres, onde ele acabou falecendo cedo. Não sem antes ter sido pintado por Rembrandt e lamentado a excomunhão de um de seus alunos, Spinoza. Mas seu irmão veio ao Brasil e aqui desenvolveu rotas comerciais. Lima Neto, passa, então a contar como a comunidade judaica de origens portuguesas encontrou uma nova possibilidade de retornar, se não ao seu país, ao menos à sua língua de origem, no Brasil.

Os judeus sefarditas que partiram para a nova-Amsterdã de Recife, adaptaram-se muito bem. Estabeleceram rapidamente novas rotas comerciais, conectando a costa holandesa com o mundo – a herança do exílio, contatos esparramados pelas mais diversas cidades, lhes vinha a calhar na terra nova. Como era de se esperar, uma vez que partilhavam a mesma identidade linguística que os aqui residentes e mantinham vínculos de parentela e amizade com a comunidade portuguesa. Foram capazes de obter postos de trabalho, atrair negócios, relacionar-se com senhores de engenho, principalmente, a partir dos contatos que ainda mantinham com amigos e parentes em Portugal.

Não demorou para seu sucesso atrair a ira dos calvinistas, que sofriam o idioma, o clima, o isolamento. Uma petição enviada a Maurício de Nassau acusava mentiras, enganos, usura, conspiração; e chegava a sugerir distintivos estigmatizantes. Segundo Lira Neto (2021):

A petição evoca preconceitos históricos, repetidos à exaustão por séculos a fio, a respeito da hipotética propensão judaica para acumular fortunas à custa do logro, do parasitismo e da exploração alheia. A rigor, a situação privilegiada dos sefarditas oriundos de Amsterdam em Pernambuco não derivava da condição étnica ou religiosa, e sim da herança cultural compartilhada com os lusitanos instalados na colônia atlântica. Era o que admitia um trecho do próprio documento entregue ao conde: ‘A principal razão da preferência que os judeus gozam aqui procede do fato de serem da mesma nação e da mesma língua dos moradores do país’. (NETO, 2021, p. 196).

Os princípios libertários de Maurício de Nassau (e o evidente sucesso dos imigrantes judeus) permite que estes ainda vivam um tempo de paz nos trópicos. Havia liberdade de culto e prosperidade. No entanto, a retomada das capitânias por Portugal e o retorno da Inquisição à costa brasileira de Pernambuco dá fim ao idílio. Muitos fogem para o interior, trocam (novamente) de nome, retornam para a Europa, ou tentam a sorte em outro novo mundo – ao que se especula que alguns destes judeus recifenses tenham seguido sua diáspora rumo à Ilha de Manhattan.

A habilidade de adaptação e de coabitação dos judeus sefarditas portugueses que desembarcaram primeiro em Amsterdã, depois no Brasil e depois em Manhattan (ou onde quer que tenha seguido) só é limitada pela intolerância que os momentos de penúria – neste caso, os anos finais da ocupação holandesa – intensificam. O “caráter irremediavelmente diaspórico” da comunidade

judaica, para o qual Saïd (2004, p. 81) chama atenção, fica evidenciado neste texto não apenas pela perseguição que força à imigração, mas, principalmente, pela capacidade de inserção e prosperidade das famílias judaicas. Sua diáspora não era, por essência, solitária, uma vez que as conexões do grupo eram mantidas e recuperadas ao quer que chegassem. O fenômeno difere enormemente da situação em que se encontram os imigrantes da época moderna, enclausurados em grandes campos de refúgio, forçados a cortar todo laço de pertença pela simples negação dela (no caso dos palestinos, que são diluídos em um conceito “árabe” impossível de materializar).

No exílio, de Elisa Lispector, é uma narrativa que intercala autobiografia e ficção, ao contar a história da fuga e exílio da família Lispector para o Brasil. O romance é narrado em terceira pessoa, mas a perspectiva predominante é a da protagonista, Lizza. A narrativa inicia em 1948, quando Lizza, que retorna de uma temporada em um sanatório, escuta, de dentro de sua cabine de trem, um jornaleiro anunciar a manchete do dia: “Proclamado o Estado Judeu”. A notícia faz com que Lizza sinta uma “serenidade demasiada para quem passara os derradeiros dias de sanatório uma ansiedade sem tréguas, acompanhando [...] o desenrolar dos acontecimentos [...] relativos ao problema da Palestina” (LISPECTOR, 1971, p. 8). De repente, as rodas nos trilhos cantam: “não morreram em vão”, e ela suspira: “a humanidade estava se redimindo”. O livro nos leva, então, de volta para a Ucrânia, para uma cena, em 1921, quando a família de Pinkhas e Márim foge da perseguição contra os judeus na Ucrânia.

Estas duas cenas iniciais conectam o início e o fim do cenário histórico-político da narrativa: os pogroms e a Revolução Russa do início do século XX, e a independência do Estado de Israel, em 1948. O período se estende, mais ou menos, pelo tempo de vida de Lizza, que fecha, em torno de si, a moldura do relato. Já no cenário familiar, a história também começa e termina com um paralelo: do casamento tradicional de Pinkhas e Márim dentro de uma comunidade de judeus ortodoxos, na Ucrânia, à recusa de Lizza, já no Brasil, em casar-se. No centro da narrativa, cujos núcleos são o pai e a filha: os efeitos do exílio, condição que é tanto geográfica e social quanto psíquica, para os personagens.

Lizza e Pinkhas nutrem uma forte ligação entre si. Eles compartilham do mesmo mundo. Apesar das diferenças geracionais, o pai enxerga a filha, e vice-versa. Eles comunicam-se um com o outro em seus silêncios e em seus exílios. Quando morre a mãe, Márim – que, exilada também pela doença, tornara-se apática –, Lizza é responsável por dar continuidade às tradições judaicas, ela toma para si parte dos ideais do pai. Pinkhas é um homem de educação iluminista, que acredita na consciência dos homens e dos povos. As notícias das guerras e revoluções que voltam a assolar o mundo os atormenta a ambos.

—... China, Índia, Palestina, Espanha, guerras, revoluções, epidemias, dissera Vicente — que pode você contra todas essas calamidades? Em nome de que você se atormenta e desperdiça sua vida?

— Tudo quanto ocorre no mundo inteiro, respondeu, tem um significado profundo para o judeu. Onde quer que o vendaval irrompa, é primeiramente ao judeu que ele castiga.

— Mas você não está radicada aqui? Minha terra não é a sua? Não está você integrada na nossa vida, e entre nossa gente?

— Sim, isto é verdade. Tanto eu quanto os meus estamos radicados aqui, e este é agora o nosso lar. Mas será que você não compreende que não é de nós que se trata? É o problema no seu aspecto global que eu encaro. (LISPECTOR, 1971, p. 151).

Pinkhas toma parte na luta, à distância. Trabalha em comitês de salvamento, na Cruz Vermelha. Acompanha com atenção os acontecimentos do mundo e com angústia o irromper da guerra, em 1939. Morre, por fim, como que por esgotamento de corpo e alma diante das notícias:

“seu sofrimento era tanto maior quanto se sentia impotente para clamar, para agir” (LISPECTOR, 1971, p. 169). Lizza, quando ouviu as rodas do trem cantarem “eles não morreram em vão”, certamente lembrava, também, o pai.

A questão da criação de um lar para o povo judaico, na Palestina, é, pois, como uma solução. Com a segunda guerra em curso e as notícias que chegavam dos campos nazistas, o Estado de Israel era toda esperança que restava. Era intensa a campanha sionista e grande a mística em torno da resistência judaica na colonização da Palestina:

– [...] É uma luta ingente a queles travam contra o solo há milênios relegado ao abandono. Pedras, aridez e pântanos repletos de focos de mosquito, foi o que os nossos rapazes saíram a reconquistar na antiga Terra da Promissão.

– Herr Josef, interpelava Pinkhas, – e os árabes, que dizem eles?

– Sois criança, permiti-me, apesar da vossa idade. Que tem eles a perder? Acaso devemos-lhes alguma coisa? E, contrariamente, não saem eles ganhando conosco? [...] A gente se aproxima com respeito e religiosidade. E o elemento homem ali vive uma realidade única com senso de responsabilidade definido e um novo sentimento de dignidade. Lá não precisa o judeu, como o da Diáspora, bipartir-se entre a moral e as convicções próprias e a conduta que lhe impõe as conveniências dos não-judeus. (LISPECTOR, 1971, p. 125).

Mas Pinkhas tem suas dúvidas, “toda violência lhe ora odiosa” (LISPECTOR, 1971, p. 127). Para a filha, ele explica:

— Nossa fé e nossa conduta são incompatíveis com a violência e o morticínio. Onde quer que as forças do desmando e da prepotência ergam o cutelo, é preciso, antes, amordaçar as vozes da decência, da justiça, da piedade, de judeus e de não-judeus.” [...]

Os ideais e os preceitos judaicos não são de exclusivismo, nem de “racismo”, ou “isolacionismo”, como dizem hoje. O ideal judaico, nossa religião que, em síntese, é nossa ética, é de extrema humanidade e da mais larga confraternização com todos os povos. Se os judeus conservam feição própria, acaso não lhes assiste este direito? E não são necessárias as diferenças de um indivíduo para indivíduo e de nação para nação, para a harmonia de todos? [...] “Quando sacudires tua oliveira”, diz a Bíblia, “não tornarás atrás de ti, a sacudir os ramos; para o estrangeiro, para o órfão, para a viúva será”, aduziu. E mais “...amareis ao estrangeiro, pois fostes estrangeiros na terra do Egito”. Um povo que professa tal doutrina, não pode ser nocivo ao próximo, que esteja em terra alheia, quer tenha o estrangeiro o seu lar. (LISPECTOR, 1971, p. 144-145).

Mas, diante dos questionamentos de Pinkhas, Herr Josef se exalta: “Morrer e matar dói menos que tão somente morrer” (LISPECTOR, 1971, p. 127). A *Nakba*, expulsão definitiva dos palestinos e limpeza étnica que virou política do Estado de Israel, a partir de 1948, não poderia estar mais distante dos preceitos que de Pinkhas. Mas Israel é, ao mesmo tempo, o lugar em que o “elemento homem” judeu pode, enfim, sentir-se um sujeito unificado. Não mais bipartido pela Diáspora. A solução é social, mas também psíquica. É o que resta para a personagem, para quem a primeira fonte de amargura era a advertência “de que o judeu é um ser a parte” (LISPECTOR, 1971, p. 128).

A narrativa de Elisa Lispector, em oposição à de Lira Neto, é pessoal e intimista e, por isso, dá acesso a uma perspectiva completamente distinta. Qualquer crítica que se possa tecer sobre o Estado-nação esbarra no fato de que uma estrutura coletiva de reconhecimento é absolutamente imprescindível. Talvez o invólucro do nacional não seja a melhor opção, mas é opção a qual, ao menos desde a modernidade, recorremos quase instintivamente. Por mais evidentes que sejam suas falhas, e as falhas dos assim chamados direitos humanos, é incontestavelmente a estes direitos e a esta estrutura que recorremos. Não à toa, a demanda da população palestina é o direito a

um Estado reconhecido e o direito ao retorno às suas casas. São basicamente prerrogativas para o direito primordial de existir. O slogan da resistência palestina diz que “existir é resistir” porque os palestinos insistem em resistir apesar de estarem à mercê das estruturas que asseguram sua existência: um estado e um lugar. Curiosamente semelhante à forma resistiram e existiram os judeus pelas dezenas de séculos de diáspora.

Algo, porém, há de estar muito equivocado em uma concepção de direitos para a qual o indivíduo, em si, não é o pressuposto absoluto. A necessidade de se adequar a um regime nacional sempre prescindirá da possibilidade de exclusão. A análise da condição apátrida e a ruptura dos poderes hegemônicos levam Arendt a concluir que é a própria humanidade, e não a História, o Estado ou a Tradição, quem deve garantir o que ela chama “direito a ter direitos”. Ela escreve que “o direito de cada indivíduo de pertencer à humanidade, deveria ser garantido pela própria humanidade” (ARENDT, 2012, p. 400). Mas essa apenas será capaz do feito quando comprometer-se com todas as histórias, no singular e no plural.

Referências

- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ARENDT, Hannah. Para salvar a pátria judaica. In: ARENDT, Hannah. *Escritos Judaicos*. Barueri: Amariyls, 2016. p. 643-654
- ARENDT, Hannah. Novo partido palestino: A visita de Menachem Begin e os objetivos do movimento político discutidos. In: ARENDT, Hannah *Escritos Judaicos*. Barueri, Sp: Amariyls, 2016. p. 691-698.
- ARENDT, Hannah. Sionismo reconsiderado. In: ARENDT, Hannah *Escritos Judaicos*. Barueri: Amariyls, 2016. p. 591-634.
- ARENDT, Hannah. Novo partido palestino: A crise do sionismo. In: ARENDT, Hannah *Escritos Judaicos*. Barueri: Amariyls, 2016. p. 569-581.
- BENJAMIN, Walter. Tese XIIa. In: MÜLLER, Adalberto; SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *Sobre o conceito de História*. Edição crítica. São Paulo: Alameda, 2020.
- BUTLER, Judith. *Caminhos divergentes: Judaicidade e crítica do sionismo*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- FREUD, Sigmund. *Moisés e o monoteísmo, Esboço de psicanálise e Outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1969.
- FREUD, Sigmund. *Moisés e o monoteísmo, Esboço de psicanálise e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1975.
- LISPECTOR, Elisa. *No exílio*. Brasília: Editora de Brasília, 1971.
- M. DARWISH on Edward Said: Antithesis to Edward Said. [s.l.]: *Lisan Arabi*, 2018. 1 vídeo (2'35min). Publicado pelo canal Lisan Arabi LTD. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=WZ_3Nucq7zM. Acesso em 29 out. 2021.
- NETO, Lira. *Arrancados da terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- PAZ, Octávio. *O arco e a lira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- SAÏD, Edward. *Freud e os não-europeus*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- VALK, Eva. The pearl divers Hannah Arendt, Walter Benjamin and the demands of history. *Krisis*, Issue 1, 2010. Disponível em: <https://archive.krisis.eu/wp-content/uploads/2017/04/krisis-2010-1-04-devalk.pdf>. Acesso em: 29 out. 2021.