

Negros, judeus, palestinos: do monopólio do sofrimento

Peter Pál Pelbart

Resumo A Escravidão, o Holocausto, a Naqba – eis três eventos históricos incomparáveis, cujas narrativas, contudo, disputam nossa imaginação, e cujas sequelas marcam indelevelmente nosso presente. A partir da perspectiva proposta pelo historiador camaronês Achille Mbembe a respeito do que ele chamou de necropolítica, trata-se de deslocar o ponto de gravidade do Impensável no contexto brasileiro.

Palavras-chave necropolítica; Mbembe; escravidão; negritude; Holocausto.

Peter Pál Pelbart é professor titular de filosofia na PUCSP. Escreveu principalmente sobre loucura, tempo, subjetividade e biopolítica. Publicou *O avesso do nihilismo: cartografias do esgotamento*, entre outros. Traduziu várias obras de Gilles Deleuze. É membro da Cia Teatral Ueinz, e coeditor da n-1 edições.

Até algumas décadas atrás, o judeu foi o paradigma do pária, do apátrida, do desterrado. Vítima de perseguição bimilenar, seu destino culminou no século xx na bifurcação a mais paradoxal. Por um lado, o extermínio empreendido pelo Estado nazista, nas câmaras de gás. Por outro, a fundação de um Estado próprio e soberano, na Palestina. Ainda que os palestinos tenham eles mesmos sido deslocados de sua terra em decorrência do surgimento do Estado de Israel, e encarnado para alguns a condição de desterrados antes atribuída sobretudo aos judeus, a historiografia e a reflexão filosófica continuou girando sobretudo em torno do Holocausto, de seus antecedentes, causas, condições de possibilidade, assim como efeitos, rememoração, singularidade. Que israelenses e palestinos tenham disputado entre si o lugar de vítima nas últimas décadas, como que duplicando o embate armado no plano narrativo, é um dos fenômenos mais intrigantes desse conflito. No filme *Nossa Música*, de Godard, uma jornalista israelense pergunta ao poeta Mahmud Darwish, já comparado, no plano poético, a Walter Benjamin, se os palestinos não teriam tomado o lugar simbólico dos judeus. Estamos em Sarajevo, capital da dor, onde se chocam lembranças dos vencidos da história, peles vermelhas, catalões, palestinos, e suas palavras antagonistas cruzam os espaços de uma Biblioteca devastada, enquanto alguns folheiam livros salvos dos bombardeios. Ora, o que diz o poeta palestino a sua interlocutora? Que nós sabemos do sofrimento da vítima através da poesia do vencedor. Literalmente, ele diz: “nós ouvimos a voz da vítima troiana pela boca do grego Eurípides”. E ele observa que “Troia não contou sua história”. E que ele, Darwish, “filho de um povo não reconhecido até pouco tempo atrás”,



como escapar da autovitimização competitiva, desse concurso dos horrores, e de sua utilização política, quando não diretamente bélica?

quer ser o poeta de Troia. Pois “aquele que escreve sua história herda a terra das palavras”. Ao que a jornalista israelense retruca, com humor: “cuidado, você começa a soar como judeu!” Sim, diz ele, foi um azar e uma sorte ter Israel como inimigo, “isso ofuscou nossa tragédia, mas também lhe deu visibilidade. Israel nos deu a derrota e o reconhecimento”. E quase que judaicamente ele faz o elogio da derrota: “Há muito mais inspiração e riqueza humana na derrota do que na vitória”. E acrescenta: “Ai de nós, porém, se também fomos derrotados no domínio da poesia”.

Como escapar da autovitimização competitiva, desse concurso dos horrores, e de sua utilização política, quando não diretamente bélica? Como, nesse contexto, livrar-se da lógica da acusação, da culpabilização, da vingança, que unem a vítima e o algoz pelos grilhões da memória ressentida? Que os judeus continuem a reivindicar a condição exclusiva de vítimas, de enjeitados, de povo eleito também pela magnitude de seu sofrimento, deve ser lido à luz das estratégias de capitalização política da tragédia por razões de Estado – ao colocar-se como representante da totalidade do povo judeu, e por conseguinte supostamente incumbido de gerir sua memória e perpetuar a imagem de perseguido-mor da História, o Estado judeu justifica sua política de ocupação supostamente defensiva dos territórios desde a guerra de 1967, e sua recusa em aceitar a implantação de um Estado palestino ao seu lado. No sistemático confisco de terras palestinas, na política de assentamentos calculadíssima, vai se desenhando a progressiva expulsão e um preâmbulo de transferência de população, considerado um crime de guerra. Hannah Arendt acusou

Eichmann de querer escolher com quem coabitar a Terra. E para ela, o pecado capital do genocida é presumir que pode escolher com quem coabitar, numa Terra cuja exclusividade ninguém pode pretender.

Paradoxalmente, poucos povos foram vítimas, na história recente, de condições tão similares quanto judeus e palestinos: despossessão, desterro, exílio, diáspora, status de apátrida, de refugiado, concentração em campos, ameaça de extermínio ou extermínio de fato, por um lado. Por outro, a reivindicação pelo direito ao retorno à terra dita natal, pelo reconhecimento de sua existência nacional, pelo direito a um Estado soberano. Nos últimos anos, Edward Said se perguntava em vão se histórias tão similares não poderiam desembocar numa política comum. A cegueira do dominador quanto a essa similaridade com o dominado torna ainda mais doloroso o rumo desse conflito, e mais inquietante o seu desfecho. Pois toda a dificuldade está em reconhecer no adversário um similar humano, dada a demonização recíproca, tática do próprio conflito.

Tempos atrás a Fundação Gulbenkian atribuiu um prêmio a dois professores, um árabe e outro israelense, que entenderam que o caminho para a paz passa pelo conhecimento da narrativa que o outro povo se faz da tragédia que o assolou – pois é também um conflito entre narrativas rivais. É preciso que cada israelense conheça a narrativa palestina da Naqba, assim como cada palestino deveria conhecer a narrativa sobre a Shoá – sem o que são dois cegos se estapeando, cada um exibindo com mais veemência a sua própria chaga – a diferença é que um está armado até os dentes, o outro só tem o próprio corpo, e a memória. Como diz um estudioso palestino: “A memória é uma das poucas armas acessíveis a quem viu a maré da história se voltar contra si. Ela é capaz de se infiltrar furtivamente para chacoalhar o muro”.

O que de mais impactante, porém, apareceu nos últimos tempos a respeito não vem da Palestina nem de Portugal, mas dos Camarões. Desde o início de seu belíssimo estudo *Crítica da Razão*

Negra, o historiador africano Achille Mbembe sustenta que a constituição do pensamento europeu como um humanismo ou um discurso sobre a humanidade (e Israel é herdeiro deste horizonte europeu “humanista”) é indissociável do surgimento da figura do Negro como personagem racial (no caso israelense, foi o palestino/muçulmano que ocupou este lugar). A partir do século 18, lembra Mbembe, essa conjunção denegada entre humanismo e racismo teria sido o subsolo do projeto moderno, figuras gêmeas “do delírio que terá produzido a modernidade”. Ora, é onde comparece a citação de Deleuze, que teve que esperar décadas para receber seu sentido histórico radical: “há sempre um Negro, um Judeu, um Chinês, um Grande Mogol, um Ariano no delírio”, pois o que um delírio investe ou mistura são, entre outros, as raças. Eis contudo como Mbembe revela o avesso dessa frase: o racismo é um delírio. Escravos sempre houve, ao longo da história da humanidade, mas eram fruto em geral da vitória numa guerra e, portanto, ex-adversários. Nunca se tornariam escravos em virtude da cor da pele. Apenas com o trato atlântico de homens e mulheres originários da África, a partir do século XVI, os negros se transformaram em homens-objeto, homens-mercadoria e homens-moeda.

É que a Europa se considerava o centro do mundo civilizado, e se contrapunha ao Resto, cujo símbolo maior foi a África e o Negro, figura do ser-outro, poderosamente trabalhado pelo vazio, perigo, destruição – era a noite do mundo, conforme a expressão de Aimé Césaire. Mas é quando o princípio da raça é submetido ao capital que tudo isso ganha fôlego histórico. Pois o Atlântico se tornou o epicentro de uma nova “concatenação dos mundos, o lugar de onde emerge uma nova consciência planetária”¹. Depois de 1492 ele se torna o feixe que reúne a África, as Américas, o Caribe e a Europa, e essa economia que exige capitais colossais inclui toda uma circulação inédita, um tráfico entre religiões, línguas,

»»

*escravos sempre houve,
mas eram fruto em geral da vitória
numa guerra e, portanto, ex-adversários.
Nunca se tornariam escravos
em virtude da cor da pele*

tecnologias. A transnacionalização da condição negra é um momento constitutivo da modernidade. E o conceito de raça serve para diagnosticar as populações longínquas, sua “degradação”, e um déficit ontológico – são “menos” ser. Ou misto de monstros e fósseis. Em suma, produzir o Negro é produzir uma submissão e um *corpo de extração*. O Negro é também o nome de uma injúria, de uma calúnia, do perigo, do revoltoso a ser domado incessantemente – no contexto da *plantation* isso tudo é como que uma condição da produção, permite uma das formas mais eficazes de acumulação. A racialização foi um elemento central na acumulação colonial que deu origem ao capitalismo. Capitalismo, colonialismo, racismo são peças de uma mesma engrenagem da qual somos herdeiros diretos – herdeiros dos colonos ou de suas vítimas.

Por essa e outras razões, Mbembe retoma a questão de como se opera a passagem do estatuto de escravo em direção a uma nova comunidade, a dos homens livres, sendo que a condição que lhes é comum é a de serem estrangeiros a si mesmos, e o desafio consiste em conjurar a estrutura de assujeitamento que eles carregam. A ideia de que a raça seja um excedente, uma vida que pode ser despendida sem reserva, embora a ciência postule a extraordinária homogeneidade genética dos humanos, continua a produzir efeitos de mutilação em nome da qual se operam cesuras². A utopia de Mbembe, de uma extrema beleza, consiste em imaginar que a cultura branca, que se vê assediada pela ameaça de uma “revolta dos escravos”, seja capaz não apenas de “liberá-los” de fato, não apenas formalmente, mas sobretudo seja capaz de refundar seu próprio sistema da propriedade,

1 A. Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 28.

2 A. Mbembe, *op. cit.*, p. 68.



qualquer fronteira enunciativa é também uma gama de vozes e histórias dissonantes, dissidentes, de mulheres, colonizados, grupos minoritários, portadores de sexualidades policiadas

do trabalho, dos mecanismos de redistribuição, e com isso modificar os fundamentos da própria reprodução da vida – removendo os fantasmas que desde o início acompanhavam a construção da condição negra.

Talvez seja este, ao menos em parte, o motivo pelo qual “a Revolução Haitiana tem sido tão negligenciada na história moderna... [pois foi] a primeira revolução moderna contra a escravidão, e por isto poderia ser considerada a primeira revolução propriamente moderna”, como diz Antonio Negri³. Que isso tenha passado despercebido aos olhos de Hegel, o filósofo que fez da dialética entre o senhor/escravo um dos eixos de seu pensamento sobre a liberdade, só mostra a que ponto um episódio concreto, radical, porém ocorrido em terras longínquas, e de que Hegel teve notícia pelo jornal, foi insuficiente para deslocá-lo de seu atávico eurocentrismo⁴. É o calcanhar de Aquiles da historiografia europeia, haja vista o lugar secundário que ocupa a “revolução negra” na história das revoluções, esta que teve por objetivo destruir de vez a “plantation escravagista”⁵. Talvez diante da crescente provincialização da Europa, estejamos assistindo a um dos efeitos de um deslocamento de placas tectônicas cujos efeitos ainda mal se deixam perceber.

Enquanto Negri, ainda preso, debruçado sobre a história de Jó, através do escravo e da dor, tentava pensar as condições do “comum” contemporâneo⁶, que só bem mais tarde ele elaborou com Michael Hardt, Achille Mbembe, através da condição da negritude, e de um horizonte de redenção histórica, pensa hoje no “em-comum”, contra a utopia racista de uma “comunidade sem estrangeiros”⁷. Assim como se pode pensar uma

vontade de poder, se deve postular uma *vontade de comunidade*, mas uma *comunidade descolonizada*. E não mais concebida em termos étnicos. Como diz Homi Bhaba: qualquer cultura já é uma mistura, uma hibridação de elementos muito díspares, uma negociação entre fronteiras, uma composição heterogênea. Tome-se o próprio americano, o que é ele sem os chicanos, os negros, os italianos, os judeus, os próprios índios que ele dizimou e/ou incorporou? No caso do Brasil essa perspectiva é ainda mais pertinente, para nem mencionar o quanto isso vale para pensar a história judaica. Qualquer fronteira enunciativa é também uma gama de vozes e histórias dissonantes, dissidentes, de mulheres, colonizados, grupos minoritários, portadores de sexualidades policiadas. Então o que é um sujeito, nesse contexto, senão aquele que se forma nos entrelugares, nas fronteiras, na itinerância? Daí os vários estudos mostrando que, nos trânsitos e fluxos de população contemporâneos, nos deslocamentos de massa a que assistimos com a derrocada dos Estados-nação, criam-se novas comunidades sensíveis, novos sentidos de mundo, novas terras imaginadas (Benedict Anderson). A desterritorialização brutal dos últimos anos faz com que as pessoas não só recorram a reterritorializações fundamentalistas, mas também inventem, por meios os mais diversos, inclusive através do cinema e das imagens, mas por que não através da Internet, da música, da dança, dos protestos políticos, novas formas de associação e aglutinação, novas ‘terras’, novas ‘nações’, novos ‘povos’. Não se trata de ‘terras’ geográficas, mas de territórios sensíveis e afetivos, espaços de solidariedade, novos mapas de pertencimento e de afiliação translocais. Nesse caso, contrariamente à purificação civilizacional de Samuel Huntington⁸, diante dos fluxos incessantes de mobilidade que o mercado mundial suscita, trata-se de defender as misturas sacrílegas, as hibridações linguísticas e culturais. As mestiçagens que se incorporam nos corpos dos homens talvez prescindam do fator nacional para poderem efetuar a força de utopia que em outros momentos a própria ideia de nação veiculava.



Para dizê-lo em termos mais filosóficos, talvez o desafio seja abandonar a dialética do Mesmo e do Outro, da Identidade e da Alteridade, e resgatar a lógica da Multiplicidade. Não se trata mais, apenas, do meu direito de ser diferente do Outro ou do direito do Outro de ser diferente de mim, preservando em todo caso entre nós uma oposição, nem mesmo se trata de uma relação de apaziguada coexistência entre nós, onde cada um está preso à sua identidade feito um cachorro ao poste, e portanto nela encastelado. Trata-se de algo mais radical, nesses encontros, de também embarcar e assumir traços do outro, e com isso às vezes até diferir de si mesmo, descolar-se de si, desprender-se da identidade própria e construir sua deriva inusitada. Subjetividade multitudinária, processual, aberta às alteridades. É o devir-judeu do palestino, ou o devir-palestino da culinária judaica, ou o devir-árabe da música-israelense, ou o devir-índio da filosofia ocidental (Viveiros de Castro), ou o devir-vegetal da cosmologia europeia (Emanuele Coccia), etc. Tudo isso não é um preciosismo poético, mas um desafio micropolítico e macropolítico, no horizonte de um perspectivismo cosmopolítico. Ou simplesmente um modo de acolher uma movência real nos mais diversos planos, e que tem a ver com um termo caído em desuso e que seria preciso resgatar – a simpatia.

O que é simpatizar? Alguns diriam, é acolher o outro, na sua identidade, e reconhecer uma certa identidade de fundo com esse outro. Isso pode ser bonito, e até necessário, mas também tem seus riscos – se aceito o outro na sua identidade visível, ele está fadado a sustentar e reiterar aquilo que eu lhe atribuo ou que ele mostra. Mas há outra ideia de simpatia, que vai além desse

simpatizar é simpatizar não só com o outro, mas com o seu movimento, com sua deriva, com o seu devir, inclusive com o devir-outro do outro

reconhecimento da alteridade, e também além dessa ideia um pouco trivial, embora necessária, claro, de que somos todos humanos. Simpatizar é simpatizar não só com o outro, mas com o seu movimento, com sua deriva, com o seu devir, inclusive com o devir-outro do outro, acompanhá-lo na sua movência, mesmo ali onde ele se livra dele mesmo, ou das amarras de sua identidade. Posso ter uma imagem razoavelmente cristalizada dos meus amigos, mas a verdadeira amizade seria não encarcerar meus amigos na imagem que deles tenho desde sempre, mas conseguir, num gesto de simpatia, acompanhá-los até mesmo nas suas bifurcações loucas, nos seus movimentos imprevistos, ali onde eles se liberam deles mesmos e assumem um rumo insuspeitado, mesmo que desconcertante.

Quão longe está tudo isso das polarizações identitárias de hoje, e que repousam às vezes em abissais assimetrias sociais! Sobretudo num contexto de tamanha privatização do mundo, com o respectivo esquadrinhamento hierárquico sob a égide do neoliberalismo, nessa junção entre economia financeira, complexo militar e tecnologias digitais, quando “já não há trabalhadores enquanto tal”, mas “apenas nômades do trabalho”, espécie de “animal” pronto para vestir todo tipo de roupa que o mercado solicita, transformável no que dele for pedido, “sujeito neuroeconômico absorvido pela dupla preocupação exclusiva de sua animalidade (a reprodução biológica de sua vida) e de sua coisidade (o desfrute dos bens desse mundo)”, este *homem-coisa*, *homem-máquina*, *homem-código* e *homem-fluxo*. Ou seja, tudo aquilo que antes era exclusivo do negro no primeiro capitalismo passou a ser senão a norma, ao menos “o

3 A. Negri; M. Hardt, *Bem-estar comum*, p. 91.

4 S. Buck-Morss, *Hegel e o Haiti*.

5 É. Alliez; M. Lazzarato, *Guerres et capital*, p. 120.

6 A. Negri, *Jó, a força do escravo*.

7 A. Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, p. 14.

8 S. Huntington, *O choque de civilizações*.

9 A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, p. 15, bem como *Necropolítica*.



*a Europa supunha deter uma cultura
única, que lhe dava o direito –
e até a missão – de dirigir o mundo
segundo sua vontade*

lote de todas as humanidades subalternas”. Trata-se de uma universalização tendencial da condição negra, aliada ao surgimento de práticas imperiais inéditas, que utilizam tanto lógicas escravagistas de captura e predação quanto lógicas coloniais de ocupação e extração, para não falar de guerras civis ou *razzias* das épocas anteriores⁹. Donde essa ideia muito forte: “Pela primeira vez na história humana, o nome negro não remete mais somente à condição imposta às pessoas de origem africana na época do primeiro capitalismo. É essa fungibilidade nova, essa solubilidade, sua institucionalização enquanto nova norma de existência e sua generalização ao conjunto do planeta que nós designamos de *dever-negro do mundo*”¹⁰.

Ora, num momento em que se alastra um racismo sem raça, reinventando-se discriminações, hierarquias, assimetrias, quando a religião ou a cultura vão tomando o lugar da biologia como fundamento da discriminação, o que fazer com o Negro? Esquecê-lo? Ou ao contrário, preservar sua “potência do falso”, seu caráter luminoso, fluido e cristalino, esse “estranho sujeito escorregadio, serial e plástico, constantemente mascarado, firmemente instalado dos dois lados do espelho, ao longo de uma fronteira que ele não cessa de seguir”¹¹? E se o Negro devesse sobreviver, e, por uma dessas reviravoltas da história, os subalternos da humanidade se tornassem “negros” e, a partir daí, se desencadeasse uma reviravolta que extrapolasse a própria condição dos negros?

* * *

Começamos com o judeu, continuamos com o palestino e terminamos com o negro. O mais óbvio

é lembrar que cada um carrega seu lote de des-terro, tragédia, impasse, sem que se possa colocá-los numa balança comparativa, quantitativa ou qualitativa. Mas talvez a conexão mais insólita, e a mais escandalosa, entre uns e outros, está alhures. Consiste em dizer que o laboratório biopolítico do campo de concentração europeu, e seus sucedâneos vários, foi a *plantation* das Américas – foi ali que se experimentaram com os negros as técnicas que desembocaram séculos depois no refinamento biopolítico e necropolítico nazista.

Mbembe reconstitui brevemente esta relação entre colonialismo, fascismo e nazismo a partir dos mitos que compartilharam. Pois a Europa supunha deter uma cultura única, que lhe dava o direito – e até a missão – de dirigir o mundo segundo sua vontade. Para usar as palavras do poeta, ela possuía “o mais intenso poder *emissivo* unido ao mais intenso poder *absorvente*. Tudo veio à Europa e tudo dela saiu”¹². Assim como se justificava a dominação, também se naturalizaram as técnicas que a asseguravam.

Para combater as guerras de resistência, sabe-se que o colonialismo do século 19 inventou a forma-campo, sobretudo em Cuba, nas Filipinas, na África do Sul. Obviamente, historiadores tentam diferenciar *campos de reagrupamento*, *campos de concentração* destinados aos não judeus, *campos de extermínio* onde foi perpetrado o judeocídio. Todos eles, porém, partiam da separação entre as vidas dignas de serem vividas daquelas “inúteis”, “nocivas” ou “supranumerárias”. Do regime escravagista das *plantations* até a invenção dos campos ainda nas colônias, exerce-se uma mesma partilha entre o que Agamben chamaria de “vida qualificada” (*biós*) e a “vida nua” (*zoé*), divisão a partir da qual são isoladas vidas consideradas “matáveis” sem que isso constitua crime algum: é possível então a deportação, a tortura, a decapitação, o desmembramento, as sevícias sexuais, o terror puro, a eliminação pura e simples.

Se rebobinarmos o filme da história do campo nazista até o tráfico atlântico, podemos dizer que o “negro” terá sido o primeiro “judeu”

das Américas, ou o colono branco foi, em parte pelo menos, um protonazista *avant la lettre*. E que fatalmente, sejamos judeus, negros, mestiços, somos descendentes de um ou de outro – ou de suas misturas. Dificilmente se há de derrubar nossas práticas de Casa Grande, das quais os golpes recentes são uma manifestação, sem um tal reconhecimento e uma tal reviravolta de perspectiva. Seria preciso repensar nosso contexto escravagista, que teima em reafirmar-se a cada dia, à luz dessas práticas que remontam longe no tempo.

Num outro contexto, Aimé Césaire escreveu: “Sim, valeria a pena estudar, clinicamente, no detalhe, as trajetórias de Hitler e do hitlerismo e revelar ao burguês do século xx, muito distinto, muito humanista, muito cristão, que ele carrega um Hitler que se ignora, que Hitler *mora nele*, que Hitler é seu *demônio*, que se ele o vitupera é por falta de lógica, e que no fundo, o que ele não perdoa a Hitler não é o *crime em si*, o *crime contra o homem*, não é a *humilhação do homem em si*, é o crime contra o homem branco, e de ter aplicado à Europa procedimentos colonialistas que até agora eram exclusividade dos árabes da Argélia, dos *collies* da Índia e dos negros da África”¹³.

Ou seja, a Europa suportou bem os crimes contra os negros, e só se scandalizou quando os mesmos crimes, aumentados, certamente, se voltaram contra brancos europeus. Mas pensemos o avesso dessa história. Apesar de que tudo parece separá-los, entre o negro e o judeu há um parentesco de fundo, pois foram vítimas, ambos,

»
*há algo de espantoso em constatar
com que dificuldade se traça
um diálogo entre pensadores judeus,
palestinos e negros*

da mesma “racionalidade” ou “humanismo” cujo avesso Aimé Césaire revela e condena. E ambos, assim como os palestinos, tiveram que se haver com todo o calvário da diáspora, cada qual a seu modo e com seu lote de morte e servidão. Se o movimento negro utilizou o relato bíblico para pensar as condições do êxodo e da liberação, e até produziu uma espécie de “sionismo negro”, num sonho de retorno à África, como os judeus o fizeram com a Palestina, e como os palestinos ainda o sustentam com relação a Israel, com todos os riscos de essencialização da raça, também presentes entre os judeus, há algo de espantoso em constatar com que dificuldade se traça um diálogo entre pensadores judeus, palestinos e negros – como se eles ainda competissem pela medalha do povo mais sofrido da terra – numa espécie de Olimpíada do horror.

Diante disso, a melhor resposta está ainda no poema de Darwish, que a coloca na boca de Saïd. “Se eu morrer antes de você, deixo como legado o impossível”. E Darwish pergunta: “Está muito longe o impossível?”, e a voz de Saïd responde: “a uma geração de distância”. É quase Kafka: “Há muita esperança, uma esperança infinita, mas não para nós”.

10 A. Mbembe, *op. cit.*, p. 17.

11 A. Mbembe, *op. cit.*, p. 18.

12 P. Valéry, *La crise de l'esprit*, cit. por Mbembe in *Politiques de l'initié*, *op. cit.*, p. 98.

13 A. Césaire, *Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la Négritude*, p. 18.

Referências bibliográficas

- Alliez É.; Lazzarato M. (2016). *Guerres et capital*. Paris: Amsterdam.
- Buck-Morss S. (2017). *Hegel e o Haiti*. São Paulo: n-1 Edições.
- Césaire A. (1955/2004). *Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la Négritude*. Paris: Présence Africaine.
- Mbembe A. (2016). *Politiques de l'inimitié*. Paris: La Découverte.
- _____. (2018). *Necropolítica*. São Paulo: n-1 Edições.
- _____. (2018). *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 Edições.
- Huntington S. (2011). *O choque de civilizações*. São Paulo: Objetiva.
- Negri A. (2007). *Jó, a força do escravo*. São Paulo: Record.
- Negri A.; Hardt M. (2016). *Bem-estar comum*. Rio de Janeiro: Record.
- Valéry P. (2016). *La crise de l'esprit*. In A. Mbembe. *Politiques de l'inimitié*. Paris: La Découverte, p. 98.

Blacks, Jews Palestinians: on suffering monopoly

Abstract Blacks, Jews, Palestinians: from the monopoly of suffering. Slavery, the Holocaust, the Naqba – these are three incomparable historical events, whose narratives, however, dispute our imagination, and whose sequels mark indelibly our present. From the perspective proposed by the Cameroonian historian Achille Mbembe about what he called the necropolitics, it is a question of displacing the gravity point of the Unthinkable in the Brazilian context.

Keywords necropolitics; Mbembe; slavery; blackness; holocaust.

Texto recebido: 08/2018

Aprovdo: 09/2018