

**ESQUECIMENTO E TESTEMUNHO EM “BIALYSTOK, A JORNADA”, DE
BERNARDO KUCINSKI****FORGETTING AND TESTIMONY IN “BIALYSTOK, A JORNADA”, BY
BERNARDO KUCINSKI****DOI 10.20873/uft2179-3948.2023v14n2p91-109****Weverson Dadalto¹
Nelson Martinelli Filho²**

Resumo: Este artigo propõe uma leitura de “Bialystok, a jornada”, de Bernardo Kucinski (2021), considerando alguns efeitos do totalitarismo nazista: a destruição da pluralidade humana, a recusa de um lugar no mundo para as vítimas e o apagamento de sua memória. A análise também discute a posterior necessidade do testemunho (im)possível, assim como as relações intertextuais entre esse conto e outras narrativas tanto do escritor quanto de seu pai, Meir Kucinski (2002). Alguns fundamentos teóricos sobre memória e esquecimento do horror dos campos de concentração são buscados em Arendt (1999, 2012, 2019), Agamben (2004, 2008, 2010) e Seligmann-Silva (2003), entre outros.

Palavras-chave: Bernardo Kucinski; “Bialystok, a jornada”; estado de exceção; esquecimento; testemunho.

Abstract: This article proposes a reading of “Bialystok, a jornada”, by Bernardo Kucinski (2021), considering some effects of Nazi totalitarianism: the destruction of human plurality, the refusal of a place in the world for the victims and the erasure of their memory. The analysis also discusses the subsequent need for (im)possible testimony, as well as the intertextual relationships between this tale and other narratives by both the writer and his father, Meir Kucinski (2002). Some theoretical foundations on memory and oblivion of the horror of the concentration camps are sought in Arendt (1999, 2012, 2019), Agamben (2004, 2008, 2010) and Seligmann-Silva (2003), among others.

Keywords: Bernardo Kucinski; “Bialystok, a jornada”; state of exception; forgetting; testimony.

No conto “Bialystok, a jornada”, que integra o volume *A cicatriz e outras histórias* (2021), de Bernardo Kucinski, o narrador encontra uma carta desesperada deixada por seu avô judeu a seu pai, o qual se refugiara pouco antes no Brasil. A missiva é datada de 1º de maio de 1939; nessa época, a perseguição antissemítica já era intensa em Bialystok, Polônia. Pouco tempo depois, os nazistas invadiram o país e toda a população judaica da cidade foi exterminada. Após

¹ Doutor em Letras, professor do Instituto Federal do Espírito Santo, e-mail: weversondadalto@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0597-1474>.

² Doutor em Letras, professor do Instituto Federal do Espírito Santo, Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq – PQ-2, e-mail: nelsonmfilho@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6956-5400>.

várias décadas, o personagem finalmente traduz a carta do iídiche para o português e investiga antigos rastros de memória, o que culmina numa viagem ao lugar onde ocorrera “o inimaginável”, termo usado na narrativa para interditar de antemão a representação da *Shoah*. Já em Bialystok, o narrador vai ao cemitério judaico e busca, sem sucesso, os túmulos de seus avós. Ele sabe que a avó fora assassinada num campo de concentração; quanto ao avô, o autor da carta, não há outro sinal. Finalmente, o viajante vai até o endereço dos antepassados e encontra a velha casa da família, da qual guardara uma foto. No entanto, quando entra no pátio para observar a construção, um homem iracundo aparece para ameaçar, em inglês: “*Private! Private!*”.

O conto é dividido em quatro partes, nas quais o narrador progressivamente descobre os fatos passados. Curiosamente, boa parte de suas descobertas ocorre por buscas na internet, e não por informações guardadas na tradição familiar, que é cheia de falhas, silêncios e lacunas no que se refere à vida de seus ascendentes na Polônia. Assim, na primeira parte ele se interroga sobre os misteriosos significados guardados pela carta escrita em caracteres hebraicos. Na segunda, já apresenta um resumo da expectativa desesperada do avô polonês frente à iminência da guerra. Na terceira parte, o narrador chega a Bialystok enquanto estuda a antiga foto da casa dos avós e se interroga sobre o motivo de seu pai nunca ter voltado à cidade natal. Por fim, na última seção, vai ao cemitério e ao endereço da casa vislumbrada na fotografia.

A jornada apontada no título do conto não é apenas uma viagem à cidade polonesa. Mais do que isso, é uma jornada do narrador por sua própria memória (buscando resgatar e ordenar as informações esparsas deixadas pelos pais e avós), assim como pela memória coletiva (buscando qualquer indício que lhe ajude a reconstruir a história familiar e explorando, para isso, páginas de internet, paisagens urbanas, monumentos públicos, folheto de prefeitura, lápides de cemitério e a arquitetura da antiga casa). Ao fim da leitura, é possível constatar, no retorno ao título, ao menos dois percursos interpretativos: a) “Bialystok, a jornada”, em que o segundo termo, “a jornada”, caracteriza e especifica o primeiro, levando a crer que o caminho – geográfico e memorialístico – até Bialystok se perfaz como jornada; e b) “Bialystok, a jornada” como termo bivalente, cuja vírgula não determina uma relação de dependência do segundo ao primeiro, mas sim uma equivalência entre ambas as partes, a narrativa de Bialystok e a narrativa da jornada.

Ao lembrar as histórias inconclusas do seu pai, o narrador diz que “uma história sem final não é uma boa história” (KUCINSKI, 2021, p. 329).³ O final do conto, contudo, repete as histórias paternas: a acusação de invasão de propriedade interrompe bruscamente a narrativa e mantém a perplexidade e a falta de respostas. Esse recurso formal é reforçado por outros: o grande número de frases interrogativas no decorrer da narrativa, a vacilação do narrador ao contar uma história que desconhece quase totalmente, as divagações em torno de fragmentos de memória, os avanços e recuos cronológicos, a inserção de pequenos episódios que não têm relação direta com a trama central. Esses recursos narrativos corroboram as grandes lacunas reveladas pelo narrador a respeito da memória familiar: a língua ídiche não transmitida pelos pais ao filho, as histórias não contadas, o silêncio mantido sempre que Bialystok é mencionada.

O emprego desses recursos formais é coerente com as observações de Jaime Ginzburg, para quem a condição pós-traumática coletiva exige “uma reelaboração das formas de expressão, das concepções de emprego da linguagem” (2017, p. 202). Para Ginzburg, a representação da violência, da dor e da perda cede lugar, assim, a novas formas de expressão: “lapsos, suspensões de sentido, elipses, expressões fragmentárias ocupam o espaço da representação da destruição” (2017, p. 203). Além disso, ainda de acordo com Ginzburg, elementos formais como “lapsos, discontinuidades, contradições, subversões de convenções, rupturas com gêneros tradicionais, questionamentos a respeito da capacidade comunicativa e expressiva da literatura” muitas vezes não estão empregados apenas como experimentos formais, mas estão associados a temas que dizem respeito “ao impacto brutal da violência social” (2017, p. 216-217). No conto, o narrador ratifica as constatações de Ginzburg ao observar como os “monumentos ao inimaginável resultam quase sempre despropositados e até grotescos, como se o próprio artista tivesse enlouquecido frente à tarefa que lhe fora imposta” (p. 334). Observa-se, nesse sentido, uma discontinuidade entre a experiência vivida e a possibilidade de representação.

Falar de trauma nesse contexto, naturalmente, não é o mesmo que atribuir um diagnóstico ao personagem ou às vítimas – isso é tema para a clínica individual. Por outro lado, sabe-se que a violência dos regimes autoritários tem causado graves sequelas psíquicas naqueles que sobrevivem à experiência de excessiva violência, o que indica a importância de se detectarem tais traços lacunares na linguagem, mesmo nas criações artísticas, em especial

³ A seguir, todas as referências ao conto analisado serão indicadas apenas pelo número das páginas dessa mesma edição.

quando se tenta recuperar algo do passado. O trauma, portanto, não significa a impossibilidade de *recordar* o que se passou, mas sim que algo do estímulo externo excessivo – no caso, decorrente da violência pelo poder de Estado – não se inscreveu corretamente no aparelho psíquico, no entendimento que Freud dá ao tema a partir de *Além do princípio do prazer* (2010 [1920]). Enquanto o trauma, em termos psicanalíticos, pode ser entendido como uma *não memória*, pois não se estabelece como memória comum, e por isso não pode ser manejado de forma adequada, aquilo que se inscreveu psiquicamente tampouco tem por garantia um acesso livre e disponível, pois o traço mnêmico pode ser impedido, manipulado, recalcado. Assim, tanto a memória psíquica quanto a social, ambas em pauta no conto de Kucinski, dependem de processos de inscrição, seleção, conservação e disponibilidade, resultantes de disputas entre forças conflitantes, sejam ela endógenas ao sujeito, sejam elas ideológicas, no caso da sociedade. O traumático, então, é entendido como uma inundação do aparelho psíquico, como num curto-circuito, cuja retomada sempre acionará uma nova descarga de angústia.

Uma das estratégias narrativas em reação à violência consiste na inserção, no conto, de uma síntese, em discurso indireto livre, da mensagem do avô. Nessa “carta pungente”, o avô “relata o pavor dos judeus de Bialystok frente ao nazismo na vizinha Alemanha” (p. 330). O tom é de desespero diante da iminência da catástrofe. Enquanto informa sobre a enorme violência social e a derrocada econômica da família decorrentes do recrudescimento do antissemitismo, o avô se pergunta sobre o que fazer para escapar. Mas “não pergunta porque espera uma resposta. Pergunta como um lamento” (p. 330). Também escreve sobre sua procura de um lugar no mundo em que ele e sua família fossem acolhidos, quando a maioria dos países já não aceitava judeus. Mas sua esperança tardia de sair da cidade é ofuscada pelo medo, já que “a invasão é questão de dias” e, conforme lhe advertira o prefeito da cidade, “os judeus serão os primeiros a sofrer” (p. 331).

Na verdade, embora não formule nestes termos, o avô assiste horrorizado ao processo de desumanização dos judeus de Bialystok, já que eles perdem progressivamente seus direitos e são excluídos não apenas do lugar que ocupam no mundo, mas também de qualquer proteção legal. Instala-se, diante de seus olhos assustados, o estado de exceção.

Giorgio Agamben afirma que os totalitarismos modernos instauram, por meio do estado de exceção, “uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político” (2004, p. 13). Nesses regimes, segundo Agamben, ocorre a

suspensão da ordem jurídica constitucional, a indeterminação entre absolutismo e democracia e a abolição da distinção entre os poderes executivo, legislativo e judiciário, assumindo o primeiro a função dos outros dois (2004, p. 13-19). Para que isso seja possível, é preciso que os governos autoritários divulguem a ideia de um estado de necessidade, em que seria imprescindível proteger o país, ou a própria democracia, de supostos inimigos internos ou externos (AGAMBEN, 2004, p. 40-49). No caso do nazismo, esses inimigos são majoritariamente identificados com os judeus. Diante desse cenário, o Executivo passa a governar por decretos e atos legislativos alheios ou suplementares à ordem jurídica, que seriam necessários e urgentes para combater violentamente as pessoas declaradas perigosas: a constituição supostamente está em vigor, mas não se aplica, enquanto são aplicados decretos e atos legislativos que não têm valor legal. Portanto, “o estado de exceção é um espaço anômico onde o que está em jogo é uma força de lei sem lei” (AGAMBEN, 2004, p. 61). Nesse cenário, a manipulação do que se admite, do que se conserva e do que se disponibiliza no campo da memória se torna um traço determinante para a manutenção do poder e a eliminação das forças de resistência.

Os personagens avós – integrantes dessa parte da população marcada como não integrável ao sistema político, identificados com o inimigo objetivo a ser perseguido e punido – foram despidos de todos os direitos e reduzidos à condição de vida matável. O narrador afirma ter encontrado o registro de que a avó Tamara Lewinsky fora morta no campo de concentração de Treblinka; quanto ao avô Hennoch Lewinsky, não há registros, mas seu neto presume que ele tenha recebido o mesmo destino.

Agamben parte da distinção grega entre *bíos* e *zoé* para compreender a redução do ser humano à vida nua no estado de exceção. Para os gregos, *zoé* “exprimiu o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses)”, enquanto *bíos* “indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo” (2010, p. 9). Assim, enquanto a *bíos*, como vida qualificada, está associada à existência política e à inclusão, a *zoé*, como vida matável, se associa à vida nua e à exclusão. Para Agamben, “o hebreu sob o nazismo é o referente negativo privilegiado da nova soberania biopolítica e, como tal, um caso flagrante de *homo sacer*, no sentido de vida matável e insacriável”; seu assassinato não constitui, no contexto da exceção nazista, nem execução nem sacrifício, “mas apenas a realização de uma ‘matabilidade’ que é inerente à condição do hebreu como tal” (AGAMBEN, 2010, p. 113).

Para Agamben, o campo de concentração é o “puro, absoluto e insuperado espaço biopolítico” da modernidade, “fundado unicamente sobre o estado de exceção” (2010, p. 119). Como um pedaço do território colocado fora do ordenamento jurídico normal, sem que isso implique, contudo, a criação de um espaço externo, o campo se torna “a estrutura em que o estado de exceção, em cuja possível decisão se baseia o poder soberano, é realizado *normalmente*” (AGAMBEN, 2010, p. 166). Como espaço de exceção, “no qual não apenas a lei é integralmente suspensa, mas, além disso, fato e direito se confundem sem resíduos, neles [nos campos] tudo é verdadeiramente possível” (AGAMBEN, 2010, p. 166). Dessa maneira,

Quem entrava no campo movia-se em uma zona de indistinção entre externo e interno, exceção e regra, lícito e ilícito, na qual os próprios conceitos de direito subjetivo e de proteção jurídica não faziam mais sentido; além disso, se era um hebreu, ele já tinha sido privado, pelas leis de Nuremberg, dos seus direitos de cidadão e, posteriormente, no momento da “solução final”, completamente desnacionalizado. Na medida em que os seus habitantes foram despojados de todo estatuto político e reduzidos integralmente a vida nua, o campo é também o mais absoluto espaço biopolítico que jamais tenha sido realizado, no qual o poder não tem diante de si senão a pura vida sem qualquer mediação (AGAMBEN, 2010, p. 166-167).

O conto de Kucinski, contudo, não narra nada acerca desse horror. O cerne do evento é denominado como o “inimaginável”, aquilo que antes não se poderia imaginar e de que depois não se pode produzir uma imagem, nem mesmo uma representação literária. De fato, a carta do avô às vésperas da invasão nazista é seguida por uma enorme lacuna, um vazio narrativo sobre o que teria se passado na cidade de Bialystok e nos campos de concentração. Do ponto de vista da linearidade dos fatos narrados, a história só é retomada num tempo muito posterior, quando o narrador começa a perseguir as antigas pistas. Sobre o que se passou no tempo do “inimaginável” pesa um silêncio sombrio, como algo não inscrito na memória.

A história dos avós fica, assim, incompleta, e resta ao narrador, então, relatar sua própria jornada na busca das respostas. Mas estas também não são encontradas, já que o conto termina abruptamente com a acusação de invasão de propriedade privada, o que permite o levantamento de hipóteses interpretativas. A casa visitada pertencia ao avô, constava no endereço da carta e figurava em uma fotografia guardada pela família. O narrador, ao procurá-la, não pretendia recobrar a posse, e sim recobrar a memória; mesmo assim, citando o massacre de Kielce, já pressentira o risco de ser mal recebido, e lembra que alguns judeus sobreviventes dos campos de concentração foram perseguidos quando tentaram retornar a suas casas, já tomadas por poloneses. Mas o que significa a propriedade privada, no contexto do conto? A apropriação como uma das finalidades do horror, afinal efetivada? A continuidade da violência na

manutenção dos seus efeitos? A memória do sofrimento familiar relegada ao espaço privado? Ou ainda a impossibilidade de compartilhamento da dor das famílias?

Se a advertência final “*Private! Private!*” for interpretada metaforicamente, é possível enxergá-la tanto como uma delimitação da experiência traumática fora do espaço público quanto uma recusa permanente a conceder às vítimas um lugar no mundo. Para Hannah Arendt, tudo o que aparece no domínio público “pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível”; essa aparência constitui a realidade, em contraposição à existência incerta e obscura das forças da vida íntima (2019, p. 61). Além disso, “o termo ‘público’ significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele” (ARENDR, 2019, p. 64). Por outro lado, Arendt lembra que, na acepção original de “privativo”, “viver uma vida inteiramente privada significa, acima de tudo, estar privado de coisas essenciais a uma vida verdadeiramente humana”, já que isso implica a privação da realidade oriunda da possibilidade de ser visto e ouvido por outros, da relação “objetiva” com eles num mundo comum de coisas e “da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida”, ou seja, de deixar no mundo algo importante e que sobreviva à morte do indivíduo (2019, p. 72). Nesse sentido, o grito “*Private! Private!*” remete, de maneira figurada, às tentativas de excluir o debate sobre os efeitos do sofrimento para fora do domínio público e, por conseguinte, às tentativas de negar a realidade da permanência das consequências do horror, o qual é, então, relegado apenas à incerteza e à obscuridade da experiência privada.

Quanto à propriedade privada, Arendt explica que, originalmente, ela “significava nada mais nada menos que o indivíduo possuía seu lugar em determinada parte do mundo e, portanto, pertencia ao corpo político, isto é, que chefiava uma das famílias que constituíam em conjunto o domínio público” (2019, p. 76). Dessa forma, “nos tempos antigos, quem viesse a perder o seu lugar perdia quase automaticamente a cidadania, além da proteção da lei” (ARENDR, 2019, p. 76). Se esse sentido original for aplicado ao conto, a expropriação da casa dos personagens avós e a reapropriação da casa por outros poloneses sugerem uma recusa permanente a conceder às vítimas judias um lugar no mundo. De fato, a expropriação foi associada, no nazismo, à perda da cidadania e, em seguida, à perda de qualquer proteção legal, culminando na perda da própria vida nos campos de extermínio.

No caso do conto, é proveitoso também seguir a distinção arendtiana entre propriedade e riqueza. Aqui, a propriedade está sendo compreendida no sentido original de condição

garantidora de um lugar no mundo. A propriedade privada garante também os meios para a satisfação imediata das necessidades relativas a usos e consumos diários e o refúgio contra o mundo público comum, ou seja, “um lugar possuído privadamente para se esconder” (ARENDT, 2019, p. 86-88). Tudo isso foi retirado dos avós, assim como dos milhões de judeus assassinados, que esses personagens representam literariamente. Não se trata simplesmente, portanto, de posse privada de riqueza que pode ser comercializada ou herdada, por exemplo. Significativamente, o narrador não se preocupa com a riqueza do avô, quase toda perdida antes da invasão nazista, conforme informações da carta: o boicote aos comerciantes judeus, o altíssimo imposto compulsório instituído pelo governo, o oportunismo do concorrente que propôs comprar a tecelagem por um preço irrisório, as exigências descabidas dos funcionários. Nada disso é investigado pelo narrador: ele procura a casa, da qual tem apenas uma foto e um endereço. Ou seja, não é a riqueza perdida pelos avós que interessa ao narrador, e sim a restituição do lugar deles no mundo, lugar simbolizado pela antiga casa.

A interdição a um lugar no mundo para as vítimas do terror totalitário se mostra ainda mais nefasta quando se considera que a destruição nazista pretendia ir além do genocídio: o alvo era a própria pluralidade humana. Isso é destacado pelo narrador, que ressalta: “Bialystok tinha tradição multiétnica e de tolerância, ali convivendo desde tempos imemoriais muçulmanos, católicos, cristão ortodoxos e judeus” (p. 332). A continuidade dos efeitos dessa destruição é sugerida pela descrição, no mesmo parágrafo, da uniformidade da paisagem urbana moderna: a profusão de edifícios “de mesmo tamanho e de construção recente, centenas deles, dispostos em várias áreas, como peças de um grande dominó” (p. 332). A seguir, uma hipótese: “uma Polônia que quer esquecer o passado, veio-me à mente” (p. 332).

De acordo com Arendt, a pluralidade – que se relaciona com “o fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” – é a condição de toda vida política (2019, p. 9). Isso não significa simples desigualdade: “a pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá” (2019, p. 10). Ou seja, para Arendt, “a pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção”: por serem iguais, os homens podem compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, podem planejar o futuro e prever necessidades dos que virão depois; por serem distintos, precisam da ação e do discurso para se fazerem compreender (2019, p. 217). Como a condição humana da pluralidade “é a condição *sine qua non* daquele espaço da aparência que é

o domínio público”, “a tentativa de eliminar essa pluralidade equivale sempre à supressão do próprio domínio público” (ARENDR, 2019, p. 273).

Assim, a alusão, no conto, à destruição da pluralidade humana ecoa as palavras finais da sentença que Arendt redigiu contra Adolf Eichmann por ele “ter executado, e portanto apoiado ativamente, uma política de assassinato em massa”: “você apoiou e executou uma política de não partilhar a Terra com o povo judeu e com o povo de diversas outras nações — como se você e seus superiores tivessem o direito de determinar quem devia e quem não devia habitar o mundo” (ARENDR, 1999, p. 302). É claro que a acusação de Arendt contra Eichmann não se restringe apenas a um indivíduo particular, já que ele representava, no período da Segunda Guerra, um comportamento generalizado e banalizado em meio ao povo alemão, entre o qual se percebia uma “cumplicidade quase ubíqua” com os nazistas, especialmente entre funcionários e autoridades da administração pública (ARENDR, 1999, p. 28-29). Arendt afirma: “a sociedade alemã de 80 milhões de pessoas se protegeu contra a realidade e os fatos exatamente da mesma maneira, com os mesmos auto-engano, mentira e estupidez que agora se viam impregnados na mentalidade de Eichmann” (1999, p. 65). Ou seja, a destruição da pluralidade humana em Bialystok, mencionada pelo narrador kucinskiano, foi consequência da intolerância radical dos alemães quanto a qualquer traço diferencial – relativo a etnia, religião, cultura, ideologia política, sexualidade ou condição de saúde – que se verificasse entre o próprio povo alemão ou nas populações de regiões vizinhas. No caso específico do Leste, a região (que abarcava a Polônia, os Estados Bálticos e o território russo ocupado) “era o cenário central do sofrimento judeu, terminal de horrores de todas as deportações, lugar de onde não havia escapatória e onde o número de sobreviventes raramente chegava a mais de 5%” (ARENDR, 1999, p. 227). Além disso, Arendt explica ainda que o Leste constituía, para Hitler, um “espaço vazio”, ou seja, um lugar em que deveria haver uma ““evacuação” de toda a população nativa” em caso de uma vitória alemã; essa “evacuação” significaria, evidentemente, o extermínio de toda a população polonesa, não restrita a sua parcela judaica: “as medidas contra os judeus orientais não foram apenas resultado de anti-semitismo, mas parte de uma política demográfica abrangente, no curso da qual, se a Alemanha tivesse vencido a guerra, os poloneses teriam sofrido a mesma sorte que os judeus – genocídio” (1999, p. 239).

Para Eichmann e seus superiores, como explica Judith Butler, “a tentativa de escolher com quem coabitar a Terra era uma tentativa de aniquilar parte da população; portanto, o exercício da liberdade no qual ele insistia era genocídio” (2017, p. 155). Depois de ter advogado

pela possibilidade de coabitação e criticado a violência ilegítima do Estado-nação israelense no contexto do conflito Israel-Palestina, Butler retoma Arendt para reafirmar: “nós não só vivemos com quem não escolhemos e com quem podemos não compartilhar nenhum sentido social de pertencimento, como também somos obrigados a preservar suas vidas e a pluralidade da qual fazem parte” (2017, p. 155). Butler ainda esclarece que, para Arendt, o próprio modelo de Estado-nação implica a redução da heterogeneidade da população: “por razões estruturais, o Estado-nação produz multidões de refugiados e *deve* produzi-los para manter a hegemonia da nação que busca representar – em outras palavras, para sustentar o nacionalismo do Estado-nação” (2017, p. 125). Na Alemanha nazista, isso foi levado à extrema radicalidade, de forma que a decretação da apatridia constituía o primeiro passo para o desnudamento do indivíduo de qualquer direito cidadão e de qualquer proteção legal; ou seja, a destituição da nacionalidade, na prática, instaurava a escalada do extermínio judaico: “o primeiro passo essencial no caminho do domínio total é matar a pessoa jurídica do homem” (ARENDR, 2012, p. 594). Dessa forma, se estabelecia uma homogeneidade da população por meio da eliminação de todos os que eram assinalados com um signo de diferença.

No conto “Bialystok, a jornada”, a destruição da pluralidade é reforçada pela narração da ausência de túmulos para os avós, o último lugar concedido aos mortos. Como é possível guardar uma memória mínima da passagem de pessoas pelo mundo se seus corpos sequer tiveram direito a lápides? Por isso os cemitérios são muito significativos no conto. Ao visitar o cemitério judaico, o narrador observa: “uma aura de morte dupla paira sobre o lugar, a morte primeira, dos que ali foram sepultados, e a morte segunda, do próprio cemitério” (p. 334). Há uma diferença entre o cemitério judaico e os demais: o narrador nota que os poloneses não cercam seus cemitérios com altos muros e as lápides “podem ser vistas da estrada, das ruas, na entrada dos povoados” (p. 333). Ele completa: “é como se quisessem conviver quotidianamente com seus mortos” (p. 333). Mas depois constata: “já o cemitério judaico de Bialystok é cercado por um muro, embora não alto”. Dessa maneira, os judeus mortos são diferenciados dos demais, ou seja, são afastados da convivência cotidiana. A exclusividade do cerco ao cemitério judaico levanta outras hipóteses: talvez isso simbolicamente indique a segregação eterna dos judeus vitimados pelos nazistas, ou a necessidade permanente de proteção das vítimas mesmo após a morte, ou ainda uma tentativa de ocultação dos crimes bárbaros e insuportáveis.

De fato, ao totalitarismo não bastava exterminar os sujeitos assinalados por traços diferenciais definidos pelos nazistas: também era preciso eliminar da face da Terra todos os

rastros que pudessem assegurar uma memória mínima de sua passagem pelo mundo. Nesse sentido, Arendt cita o relato do médico alemão Peter Bamm, que diz: “faz parte dos refinamentos dos governos totalitários de nosso século que eles não permitam que seus oponentes morram a morte grandiosa, dramática dos mártires. O Estado totalitário deixa seus oponentes desaparecerem em silencioso anonimato” (1999, p. 253-254). Arendt explica que “a dominação totalitária tentou estabelecer esses buracos de esquecimento nos quais todos os feitos, bons e maus, desapareceriam” (1999, p. 254). É claro que esse apagamento se aplicava não apenas aos opositores, mas a todas as demais vítimas, especialmente os judeus.

Para Arendt, esses “poços de esquecimento” em que se constituem os locais de detenção administrados pela polícia totalitária não permitem que as pessoas deixem atrás de si “os vestígios tão naturais de uma existência anterior como um cadáver ou uma sepultura”; isso faz parecer antiquado o método do homicídio: “o assassino deixa atrás de si um cadáver e, embora tente apagar os traços da sua própria identidade, não pode apagar da memória dos que ficaram vivos a identidade da vítima. A operação da polícia secreta, ao contrário, faz com que a vítima simplesmente jamais tenha existido” (2012, p. 577). Trata-se de um impedimento também no campo da memória, na medida em que um traço não se inscreve e, dessa forma, não pode ser retomado/relembrado. Ao totalitarismo, portanto, não basta eliminar as vítimas do mundo dos vivos: é preciso também apagar sua memória do mundo dos mortos (ARENDR, 2012, p. 578). Dessa maneira, os campos de concentração, para Arendt, operam um esquecimento sistemático que impede até a dor e a recordação por parte dos familiares e dos amigos das vítimas. Isso, de acordo com a autora, é algo inédito no mundo ocidental, que, mesmo em seus períodos mais obscuros, sempre concedeu ao inimigo morto o direito de ser lembrado, de forma que sua vida não parecia ter sido em vão. Já “os campos de concentração, tornando anônima a própria morte e tornando impossível saber se um prisioneiro está vivo ou morto, roubaram da morte o significado de desfecho de uma vida realizada” (ARENDR, 2012, p. 599-600).

Mas, em outro momento, Arendt também pondera que as tentativas nazistas de eliminar os vestígios dos massacres e de impor o absoluto anonimato das vítimas não poderiam ter êxito completo, já que “os buracos de esquecimento não existem”: “nada humano é tão perfeito, e simplesmente existem no mundo pessoas demais para que seja possível o esquecimento. Sempre sobra um homem para contar a história” (1999, p. 254). É isso o que faz o narrador kucinskiano ao perseguir antigos rastros e buscar reconstituir a memória da vida e da morte de

seus avós. Narrar, nesse caso, significa franquear acesso a uma memória obstruída pelo regime autoritário ou, em outros casos, até mesmo operar o registro de algo não inscrito anteriormente.

Ganha sentido, assim, o esforço do narrador por reconstituir e contar o final da vida dos avós, embora o momento de sua morte propriamente dita, nos campos nazistas, seja inenarrável. Para Arendt, a principal característica da vida especificamente humana, que compreende o intervalo de tempo entre o nascimento e a morte, “é que ela é plena de eventos que no fim podem ser narrados como uma estória [*story*] e estabelecer uma biografia; era essa vida, *bios*, em contraposição à mera *zōē*, que Aristóteles dizia ser, ‘de certa forma, uma espécie de *práxis*’ (2019, p. 119). Essa constatação, que Arendt vê difundida no antigo pensamento grego, supõe que a identidade de uma pessoa só se torna tangível quando se conta sua história, a qual só pode ser conhecida depois que chega ao fim: “a essência humana – não a natureza humana em geral (que não existe), nem a soma total de qualidades e imperfeições do indivíduo, mas a essência de quem alguém é – só pode passar a existir depois que a vida se acaba, deixando atrás de si nada além de uma estória” (ARENDDT, 2019, p. 240). Uma transposição livre dessa reflexão para o contexto do conto permite imaginar que o narrador, ao perseguir a narrativa do fim da vida dos personagens avós, busca garantir o estabelecimento de uma biografia, e, por conseguinte, resgatar a humanidade das vidas dos avós, retirando-as da condição de mera *zoé* a que foram submetidos na morte anônima nos campos de concentração.

O próprio texto pode ser pensado, na verdade, como uma forma simbólica de dar um túmulo aos que não o tiveram, uma vez que o túmulo, bem como os demais ritos funerários, ocupa o lugar de um significante, um traço de memória que demarca, ao mesmo tempo, a presentificação de uma ausência e o contorno àquilo que é essencialmente inacessível – a morte. Márcio Seligmann-Silva lembra que “a necessidade de testemunhar Auschwitz fica clara se nos lembrarmos dos inúmeros *livros de memória* redigidos logo após o fim daquela tragédia” (2003, p. 54); a seguir, o crítico continua: “escritura e morte reencontram-se aqui nos livros de memória, [...] na medida em que o texto deve manter a memória, a presença dos mortos e dar um túmulo a eles (2003, p. 55). Assim, também ao caso das vítimas dos campos nazistas se pode aplicar aquilo que Jeanne Marie Gagnebin observa respeito dos antigos heróis:

Como a estela funerária, erguida em memória do morto, o canto poético luta igualmente para manter viva a memória dos heróis. Túmulo e palavra se revezam nesse trabalho de memória que, justamente por se fundar na luta contra o esquecimento, é também o reconhecimento implícito da força deste último: o reconhecimento do poder da morte. O fato da palavra grega *sēma* significar, ao mesmo tempo, *túmulo* e *signo* é um indício evidente de que todo o trabalho de pesquisa simbólica e de criação de significação é também um trabalho de luto. E que as

inscrições funerárias estejam entre os primeiros rastros de signos escritos confirmados, igualmente, quão inseparáveis são memória, escrita e morte (2009, p. 45).

A escrita e a *publicação* do texto literário, além disso, aponta para a necessidade de que a memória das vítimas e o luto pelos mortos sejam *públicos*, e não privados, para que dessa forma se combata permanentemente o horror. Nesse sentido, o conto de Kucinski, ao contrastar descrições de um cenário anterior e outro posterior ao “inimaginável”, oportuniza o debate sobre a permanência dos efeitos da violência na vida não apenas dos familiares e dos descendentes das vítimas, mas na própria ordem social.

Nesse sentido, a leitura proposta até aqui para “Bialystok, a jornada” é reforçada pela observação, no volume *A cicatriz e outras histórias*, dos outros doze contos reunidos na seção “Judaica”. Nessas histórias, o autor apresenta episódios que, de modos variados, rememoram a perseguição contra os judeus vitimados pelo antissemitismo e os efeitos da transformação brutal que a catástrofe dos campos provocou em suas vidas. Por exemplo, há relatos que mencionam a imigração de judeus para o Brasil, as ofensas sofridas por estudantes judeus nos colégios brasileiros, o horror da recepção das notícias vagas sobre a Guerra e o aliciamento enganoso de moças judias para prostituição na América do Sul.

Tais histórias testemunham experiências vividas por familiares do autor. No relato intitulado “Alguma memória”, catalogado como não ficção, Kucinski conta brevemente sua história, destacando sua infância como filho de imigrantes judeus poloneses, e revela: “a família de minha mãe, os Mayerczak, foi toda morta” (2010, p. 189). Em outro trecho, ele discorre sobre a família de seu pai: “os Kucinskis eram nove irmãos. Sete vieram para o Brasil, um de cada vez, como era o sistema da época: os que já estavam, se cotizavam para trazer o seguinte. Duas irmãs desapareceram na guerra” (2010, p. 189).

A terrível história da família de Kucinski é retomada em vários momentos de sua obra literária. Nesse sentido, merece destaque o infantojuvenil *Imigrantes e mascates* (2016), catalogado como “memórias autobiográficas”. Sobre o Holocausto⁴, um dos assuntos principais

⁴ Agamben recusa o emprego do termo “Holocausto” para se referir ao horror relacionado aos campos de concentração nazistas. Para o filósofo, a “aura sacrificial” dessa palavra estaria associada a uma “irresponsável cegueira historiográfica”: “a verdade difícil de ser aceita pelas próprias vítimas, mas que mesmo assim devemos ter a coragem de não cobrir com véus sacrificiais, é que os hebreus não foram exterminados no curso de um louco e gigantesco holocausto, mas literalmente, como Hitler havia anunciado, ‘como piolhos’, ou seja, como vida nua” (2010, p. 113). Em outro lugar, Agamben é ainda mais veemente: “no caso do termo ‘holocausto’, estabelecer uma vinculação, mesmo distante, entre Auschwitz e o *olah* bíblico, e entre a morte nas câmaras de gás e a ‘entrega total a causas sagradas e superiores’ não pode deixar de soar como uma zombaria. O termo não só supõe uma inaceitável equiparação entre fornos crematórios e altares, mas acolhe uma herança semântica que desde o início traz uma conotação antijudaica. Por isso, nunca faremos uso desse termo. Quem continua a fazê-lo, demonstra ignorância ou

do livro, o narrador de Kucinski afirma: “era algo tão terrível que meus pais não falavam disso. Hoje, atribuo ao Holocausto as crises de melancolia de minha mãe, que nele perdeu seus pais, seus irmãos e quase todos os seus primos” (2016, p. 7). Ele conta que seus pais e avós viviam em Wloclawek, e que seu avô paterno era um sapateiro judeu pobre que conseguiu fugir para o Brasil. Mas o narrador também adverte: “tudo isso eu só fiquei sabendo depois da morte do meu pai, ao mexer em seus papéis e conversar com meus primos mais velhos, porque ele mesmo nunca nos contou” (2016, p. 48). Da parte da mãe, o mesmo silêncio: “minha mãe jamais falou sobre a tragédia que se abateu sobre sua família. Nem mesmo quantos irmãos e primos e tios perdeu” (2016, p. 54).

Como se pode observar, há muitos pontos de contato entre essas memórias e o conto “Bialystok, a jornada”. Mas há também muitas incongruências: parece que a história real dos avós desaparecidos diz respeito mais à família materna do autor do que à paterna. Além disso, informações relacionadas a cidades e profissões foram alteradas. O núcleo das narrativas, contudo, é o mesmo: o horror do extermínio dos familiares, o silêncio diante da catástrofe, a incapacidade dos pais de transmitir a própria história familiar. Essas obras de Kucinski se inscrevem, conforme circunscrições teóricas propostas por Seligmann-Silva, no “campo de forças sobre o qual a literatura de testemunho se articula” (2003, p. 46). Em tal campo, Seligmann-Silva nota, “de um lado, a necessidade premente de narrar a experiência vivida; do outro, a percepção tanto da insuficiência da linguagem diante dos fatos (inenarráveis) como também [...] a percepção do caráter inimaginável dos mesmos e da sua conseqüente inverossimilhança” (2003, p. 46). É necessário assinalar que a insuficiência é uma característica determinante da linguagem, mesmo quando se trata de outros temas. No entanto, a intensidade da violência e do horror, nesse caso, escancara a limitação do significante diante da realidade ao mesmo tempo em que incita ao desejo de narrar o vivenciado por completo, de não deixar nada de fora, de transmitir integralmente a experiência.

Seligmann-Silva também observa que, para a testemunha de um evento-limite, posta diante da impossibilidade de recobrir o vivido com o verbal, impõe-se a questão da “[...] ‘opção’ entre a ‘literalidade’ e a ‘ficção’ da narrativa” (2003, p. 47). Dessa maneira, para o crítico, a literatura de testemunho demandaria uma revisão da própria questão da distinção entre literatura

insensibilidade (ou uma e outra coisa ao mesmo tempo)” (2008, p. 40). Kucinski, no entanto, emprega essa palavra em algumas de suas obras, e ele não parece ignorante ou insensível em relação ao que se passou com seus avós, com vários outros de seus familiares e com todo o povo judeu, do qual faz parte. Por isso, mesmo frente à ressalva de Agamben, foi mantido, neste artigo, o uso do termo Holocausto, alternado com “*Shoah*” e outros, sempre insuficientes, como “inimaginável”, “Auschwitz” e “genocídio nazista”.

e “realidade” (2003, p. 46-47). Em outro momento, Seligmann-Silva complementa: “Apenas a passagem pela imaginação poderia dar conta daquilo que escapa ao conceito” (2003, p. 380). Didi-Huberman, ao discutir sobre o problema ético da reprodução de fotografias dos campos de concentração, argumenta que, se a representação da experiência do Holocausto é incontornavelmente lacunar, fragmentária, não se pode dizer que *Auschwitz é inimaginável*, mas, ao contrário, que *Auschwitz não é senão imaginável* (2020, p. 71).

Esse tema aparece também no romance mais conhecido de Kucinski, *K.* (2011). A mãe da militante desaparecida (designada apenas como A.), sofrera intensa melancolia causada pelo extermínio de sua família no Holocausto. Já o protagonista K. (o pai de A.) é um judeu escritor da língua iídiche, refugiado no Brasil pouco antes da Segunda Guerra. Para ele, o drama do desaparecimento da filha pelos agentes da ditadura, já em si catastrófico, reaviva o trauma do genocídio do povo judeu na Europa. Em *Os visitantes* (2016), no capítulo “A velha com o número no braço”, o assunto é retomado: uma senhora procura o autor de *K.* (agora ficcionalizado) para protestar contra trechos que ela considerada errados ou desrespeitosos no que se refere aos campos de concentração nazistas. Ou seja, é possível observar que a discussão relacionada à memória dos mortos no Holocausto e aos efeitos desse evento é recorrente na obra do escritor, não se restringindo, portanto, ao conto “Bialystok, a jornada”.

Por fim, cabe lembrar que essa dimensão da obra de Bernardo Kucinski se relaciona intimamente com a literatura produzida por seu pai, o escritor da língua iídiche Meir Kucinski. Alguns de seus textos foram traduzidos para o português e publicados na coletânea *Imigrantes, mascates & doutores* (2002). Entre esses contos, merecem destaque os que compõem a seção “Ecos do Holocausto”. São histórias de judeus que, no Brasil, recebem horrorizados os fragmentos de notícias sobre os acontecimentos na Europa durante a guerra, ou acolhem conterrâneos refugiados que chegam traumatizados, ou, ainda, sofrem pelos seus parentes e conhecidos que não conseguiram fugir a tempo. Esses relatos testemunham a catástrofe a partir de suas margens, ou de seus “ecos”, isto é, de seus efeitos num continente longínquo. Tais textos não encaram diretamente, por exemplo, o horror do extermínio da família da esposa do escritor. Essa herança é, depois, assumida por Bernardo Kucinski.

Mas o que Bernardo Kucinski testemunha em “Bialystok, a jornada” e nas demais obras mencionadas acima? Nascido no Brasil em 1937, ele era criança na época da Segunda Guerra Mundial. Sua literatura sobre a *Shoah* é herdeira de histórias familiares, e, mais ainda, de interditos relacionados a traumas que se insinuam na melancolia e no rastro de sofrimento

silencioso ao longo de gerações. Ou seja, seu testemunho não diz respeito diretamente ao horror dos campos de concentração, mas a outros traumas subsequentes: o apagamento das raízes familiares, os efeitos devastadores das notícias sobre genocídio nazista na família refugiada no Brasil, o sofrimento do esquecimento impossível.

Mas, além disso, Kucinski também procura dar voz àqueles que não puderam testemunhar. Ao contar a história dos personagens Hennoch Lewinsky e Tamara Lewinsky, o autor retoma, pela ficção, a catástrofe de todos os milhões de vítimas que foram reduzidas ao mais profundo silêncio e sobre cuja história pesa o esquecimento. Nesses casos, testemunhar é conceder a palavra, mesmo que pela ficção, aos que não puderam falar.

Agamben lembra os dois termos usados em latim para representar a testemunha: enquanto *testis* significa etimologicamente “aquele que se põe como terceiro (**terstis*) em um processo ou em um litígio entre dois contendores”, *superstes* “indica aquele que viveu algo, atravessou até o final um evento e pode, portanto, dar testemunho disso” (2008, p. 27). No segundo sentido, de acordo com Agamben, as verdadeiras testemunhas não são simplesmente os sobreviventes, mas as “testemunhas integrais” que não puderam testemunhar porque “tocaram o fundo”, foram “submersos”: são os chamados “muçulmanos”, que como mortos-vivos, chegaram ao último nível da degradação nos campos de concentração e foram exterminados quase sem exceção (2008, p. 43). Os sobreviventes falam em seu lugar: “testemunham sobre um testemunho que falta” (AGAMBEN, 2008, p. 43). Mas “os submersos nada têm a dizer, nem têm instruções ou memórias a transmitir. Não têm ‘história’, nem ‘rosto’ e, menos ainda, ‘pensamento’. Quem assume para si o ônus de testemunhar por eles, sabe que deve testemunhar pela impossibilidade de testemunhar” (AGAMBEN, 2008, p. 43).

Para explicar a dupla dificuldade e necessidade de testemunho, tanto para os sobreviventes quanto para o terceiro, Agamben recupera a história do menino Hurbinek, que, sobrevivente de um campo de concentração, não conseguia articular nenhuma palavra além de sons confusos, e, dessa maneira, impunha aos outros sobreviventes o dever de falar por ele (2008, p. 48). Hurbinek, assim como os “muçulmanos”, não pode falar porque não tem língua e profere apenas sons incertos. Mas o sobrevivente também não pode testemunhar integralmente, porque, se por um lado o que lhes aconteceu nos campos lhes aparece como “a única coisa verdadeira e, como tal, absolutamente inesquecível”, por outro lado “tal verdade é, exatamente na mesma medida, inimaginável, ou seja, irredutível aos elementos reais que a constituem” (AGAMBEN, 2008, p. 20). Dessa forma, “o testemunho é o encontro entre duas

impossibilidades de testemunhar”, e “a língua, para testemunhar, deve ceder o lugar a uma não-língua, mostrar a impossibilidade de testemunhar” (AGAMBEN, 2008, p. 48). Para Agamben, “a impossibilidade de testemunhar, a ‘lacuna’ que constitui a língua humana, desaba sobre si mesma para dar lugar a uma outra impossibilidade de testemunhar – a daquilo que não tem língua” (2008, p. 48). O enfrentamento da violência e do horror expõe diante do sujeito a limitação do campo simbólico, via linguagem, na tentativa de dar conta da experiência vivida, restando apenas o contorno, como um pálido esboço daquilo que se pretenderia narrar.

Mesmo diante dessas enormes dificuldades, dessa impossibilidade de atingir um núcleo da experiência, é preciso testemunhar, não só para restituir a memória aos mortos, mas também para contestar os discursos negacionistas:

Que Auschwitz seja aquilo de que não é possível dar testemunho e que, ao mesmo tempo, o muçulmano seja a absoluta impossibilidade de dar testemunho. Se a testemunha dá testemunho pelo muçulmano, se ele consegue trazer à palavra a impossibilidade de falar – se, dito de outro modo, o muçulmano é constituído como testemunha integral – então o negacionismo é refutado em seu próprio fundamento. No muçulmano, a impossibilidade de dar testemunho já não é, realmente, uma simples privação, mas tornou-se real, existe como tal. Se o sobrevivente dá testemunho não da câmara a gás ou de Auschwitz, mas pelo muçulmano; se ele fala apenas a partir de uma impossibilidade de falar, então o seu testemunho não pode ser negado. Auschwitz – de que não é possível dar testemunho – fica provado de modo absoluto e irrefutável (AGAMBEN, 2008, p. 163).

Em sentido complementar, Gagnebin advoga pela ampliação do sentido sobre testemunha para incluir também aquele que não vai embora e é capaz de ouvir:

Nesse sentido, uma ampliação do conceito de *testemunha* se torna necessária; testemunha não seria somente aquele que viu com seus próprios olhos, o *histor* de Heródoto, a testemunha direta. Testemunha também seria aquele que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro e que aceita que suas palavras levem adiante, como num revezamento, a história do outro: não por culpabilidade ou por compaixão, mas porque somente a transmissão simbólica, assumida apesar e por causa do sofrimento indizível, somente essa retomada reflexiva do passado pode nos ajudar a não repeti-lo infinitamente, mas a ousar esboçar uma outra história, a inventar o presente (2009, p. 57).

Assim, também o narrador do conto de Kucinski, disposto a recuperar e a transmitir a memória das vítimas, testemunha a impossibilidade de que seus avós falem por si mesmos, já que eles possivelmente foram reduzidos à condição de muçulmanos, o que resultou no silêncio da morte anônima. O narrador assume o lugar de herdeiro da tarefa ética de testemunhar e precisa, portanto, contar a história de sua família, mesmo sem ter experienciado diretamente o horror. A assunção dessa tarefa já é sugerida na síntese da carta do avô, transmitida ao leitor por meio do discurso indireto. A falta de uma transcrição direta é indício de que o narrador se

coloca na posição de quem testemunha como um terceiro, de quem busca dar voz às vítimas brutalmente exterminadas e que perderam absolutamente a possibilidade de testemunhar. É claro que isso só ocorreria depois da redação da carta pelo avô, quando o que ele prenunciava no escrito enfim se consumaria, mas já no momento do relato da carta se anuncia o gesto de assumir o dever de manter-se como a voz daqueles que serão silenciados.

Por meio desse narrador ficcional, o próprio escritor Bernardo Kucinski testemunha a impossibilidade do testemunho de seus avós e familiares reais. O silêncio dos mortos – a incapacidade dos mortos de contarem sua própria história e completarem sua biografia – fica, assim, ao mesmo tempo preservado e contestado. Dessa maneira, Kucinski assume a tarefa de retirá-los dos “poços de esquecimento”.

Essa breve leitura de “Bialystok, a jornada” aponta para a discussão sobre a rememoração da história traumática por várias gerações familiares, sobre a permanência do trauma e sobre as lacunas na (im)possibilidade de testemunhar – seja por impedimentos psíquicos, seja por forças de controle sociais –, assim como assinala a herança da tarefa do testemunho. Do ponto de vista mais especificamente literário, o conto evidencia uma distinta chave de leitura do conjunto da obra de Kucinski, que aborda múltiplas faces da violência, inclusive o horror dos campos de extermínio nazistas. Assim, nesse conto, a narrativa da viagem do narrador kucinskiano em busca dos vestígios do passado e dos túmulos dos avós expressa não apenas uma angustiante herança pessoal, mas também uma reafirmação da necessidade de impedir que a catástrofe coletiva seja relegada ao esquecimento.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. 2. ed. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

ARENDRT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDRT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Revisão de Adriano Correia. 13. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2019.
- BUTLER, Judith. *Caminhos divergentes: judaicidade e crítica do sionismo*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2017.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Imagens apesar de tudo*. Tradução de Vanessa Brito e João Pedro Cachopo. São Paulo: Editora 34, 2020.
- FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 14: História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”)*, Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 161-239.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. 2. ed. São Paulo: 34, 2009.
- GINZBURG, Jaime. *Crítica em tempos de violência*. 2. ed. São Paulo: Edusp; Fapesp, 2017.
- KUCINSKI, Bernardo. Alguma memória. In: MILGRAM, Avraham (Org.). *Fragmentos de memórias*. Rio de Janeiro: Imago, 2010.
- KUCINSKI, Bernardo. *K*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- KUCINSKI, Bernardo. *Os visitantes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- KUCINSKI, Bernardo. *Imigrantes e mascates*. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2016b.
- KUCINSKI, Bernardo. *A cicatriz e outras histórias: (quase) todos os contos de B. Kucinski*. São Paulo: Alameda, 2021.
- KUCINSKI, Meir. *Imigrantes, mascates & doutores*. Organização e seleção de Rifka Berezin e Hadassa Cytrynowicz. Tradução de Genha Migdal et all. Cotia, SP: Ateliê, 2002.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. Apresentação da questão: a literatura do trauma. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.) *História, memória, literatura: o testemunho na Era das Catástrofes*. Campinas: Unicamp, 2003. p. 45-58.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. O testemunho: entre a ficção e o real. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.) *História, memória, literatura: o testemunho na Era das Catástrofes*. Campinas: Unicamp, 2003. p. 371-385.

*Recebido em 28 de março de 2023
Aceito em 23 de setembro de 2023*