

## FIGURAÇÕES DO ESTADO DE EXCEÇÃO EM ZÉLIA GATTAI: MEMÓRIAS DE UMA TESTEMUNHA ANARQUISTA-LIBERTÁRIA

Arlinda Santana Santos<sup>1</sup>

*Resumo:* Neste artigo, pretende-se realizar um estudo acerca das figurações do estado de exceção nas obras memorialísticas de Zélia Gattai bem como, da possibilidade de se vislumbrar a escrita de memórias como um testemunho dos horrores vividos. Para tanto, se tomará como objeto de análise as obras memorialísticas da autora.

*Palavras-Chave:* Estado de exceção. Memórias. Testemunho. Zélia Gattai.

## FIGURATIONS EXCEPTION OF STATE IN GATTAI ZÉLIA: MEMORIES OF A LIBERTARIAN ANARCHIST-WITNESS

*Abstract:* In this paper, we intend to conduct a study about the figurations of the exception state in Zélia Gattai's memorialistic works, as well as the chance to glimpse the written memories as a testimony of the experienced horrors. Therefore, we will take an analysis object the author's memorialistic works.

*Keywords:* Exception state. Memory. Testimony. Zélia Gattai.

### Uma breve reflexão acerca do estado de exceção

A concepção de estado de exceção aqui adotada fundamenta-se na obra *Estado de Exceção* de Giorgio Agamben (2004), onde o autor procura retratar as configurações do

---

<sup>1</sup> Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural da Universidade do Estado da Bahia (Pós-Crítica/UNEB); Professora de Língua Portuguesa e Literatura da Rede Estadual da Bahia. Endereço eletrônico: arlindas10@yahoo.com.br.

poder opressor fazendo um mapeamento do conceito de “estado de exceção” a partir da teoria do direito. Agamben destaca também a figura do soberano, sua vontade de poder e os reflexos dessa vontade agindo sobre os sujeitos. Para o autor, importará “interrogar o estatuto ontológico dessa violência em sua relação com o direito” (SANTOS, 2007, p. 13). A tese de Agamben é desenvolvida a partir da concepção de que “o estado de necessidade, sobre o qual se baseia a exceção, não pode ter forma jurídica; mas a própria definição do termo tornou-se difícil por situar-se no limite entre a política e o direito” (AGAMBEN, 2004, p. 11).

Sendo assim, a conduta dos governantes já não se guia a partir das leis do direito, mas se cria a partir de um “estado de necessidade”, decretos e/ou atos que mesmo não estando dentro da conformidade legislativa em vigor passam a vigorar com força de lei. Agamben ressalta que a importância de se construir uma teoria acerca do estado de exceção está na possibilidade de entender a zona incerta que liga o vivente ao direito:

Somente erguendo o véu que cobre essa zona incerta poderemos chegar a compreender o que está em jogo na diferença — ou na suposta diferença — entre o político e o jurídico e entre o direito e o vivente. E só então será possível [...] responder à pergunta que não para de ressoar na história da política ocidental: o que significa agir politicamente (AGAMBEN, 2004, p. 12).

Ao falar em vivente, Agamben põe o sujeito em ação afastando-o da noção abstrata e metafísica. Permite que o sujeito aja ativa e politicamente em sua vida e na luta por sobrevivência diante do estado de emergência. O vivente ativado em sua potência crítica e política tentará fugir da intenção do soberano de que o estado de exceção seja visto como algo necessário à manutenção não somente de uma ordem pública, mas de sua própria vida. O soberano age por necessidade. Age ironicamente em nome da paz.

Em nome dessa aparente paz faz-se a guerra. Uma guerra que nos dias atuais configura-se numa “guerra preventiva sistêmica” (ARANTES 2007, p. 27) e que “não só inverteu como perverteu de vez todo esse mortífero dispositivo moderno, intercambiando necessidade e liberdade, no caso, política e naturalização da máquina de guerra” (ARANTES 2007, p. 27). O estado de exceção passa a funcionar como regime político, surgindo de um problema típico da teoria do direito: suas lacunas e brechas (AGAMBEN, 2004). Mas a lacuna que permite a efetivação do estado de exceção

não se refere, aqui, a uma carência no texto legislativo que deve ser reparada pelo juiz; refere-se, antes, a uma *suspensão* do ordenamento vigente para garantir-lhe a existência. A lacuna não é interna à lei, mas diz respeito à sua relação com a realidade, à possibilidade mesma de sua aplicação (AGAMBEN, 2004, p. 48).

As lacunas existentes na teoria do direito agem sobre o vivente, põe-no em contato direto com o biopoder e diante da incerteza da vida nua. Faz-se fictícia, faz-se criação do poder soberano. E como soberano, segundo a concepção schmittiana apresentada (e criticada) por Agamben, compreenderemos aquele que decide sobre o estado de exceção. O soberano tem poder de inscrever uma anomia na ordem jurídica e com isso, o que era para ser, como o próprio nome diz, ações tomadas diante de um estado de emergência, logo um estado de exceção, passa a se dar como uma regra. Regra que nos dias atuais, ganha a dimensão de uma guerra cosmopolita.

Paulo Arantes (2007) trará uma atualização do conceito de exceção a partir de suas observações do cenário mundial pós 11 de setembro. Mesmo que neste trabalho se lance mais especificamente para as figurações do estado de exceção do início do século XX, cremos que as observações feitas por Arantes em muito contribuirão para a reflexão aqui apresentada. Arantes fala-nos de um estado não mais de exceção

mas de completa extinção da capacidade de se pensar e refletir acerca de nossa situação. Para ele, “as bombas inteligentes da nova guerra [...] produziram um outro efeito colateral, implodindo o que ainda restara de discernimento na *intelligentsia* da nova Ordem Mundial [...]” (ARANTES, 2007, p. 33, Grifos do autor).

A administração do estado de exceção, agora promovido a estado global ou ainda império global moldado pelos interesses e dogmas capitalistas, passa a se dar e a se constituir de forma a garantir uma paz que se baseia numa guerra constante, onde a política torna-se “mera continuação da guerra” (ARANTES, 2007, p. 29). O estado de exceção e o horror da guerra saem dos campos de batalha e todos assistem estáticos a uma guerra que se transmite na TV.

Para Slavoj Zizek (2003), esse espetáculo televisivo leva-nos a uma experiência de desrealização do horror. As visões dos campos de concentração da segunda guerra, vistas e posteriormente testemunhadas, hoje se refletem em programações televisivas que esvaziam e ficcionalizam (no sentido de afastamento do que se conceberia como real) a experiência do horror vivido pelo estado de exceção. Para o autor, tal situação exemplifica-se na “imagem exaustivamente repetida das pessoas correndo aterrorizadas em direção às câmeras seguidas pela nuvem de poeira da torre derrubada” nos episódios do 11 de Setembro, onde a mesma foi “enquadrada de forma a lembrar as tomadas espetaculares dos filmes de catástrofe, um efeito que superou todos os outros, pois [...] a realidade é a melhor aparência de si mesma” (ZIZEK, 2003, p 25).

A visão desse mal cria no sujeito traumas se tornam impossíveis de esquecer na dura sobrevivência de quem vivenciou os horrores do estado de exceção. Mas já não podemos esquecer, pois a televisão e os demais veículos midiáticos não nos permitem. Nossa memória vê-se auxiliada pela repetição exaustiva do que não queremos ver. E como que diante de um magnetismo inexplicável, já não podemos parar

de ver as imagens reproduzidas. A guerra e seus horrores viraram espetáculo.

Talvez além de mais espetaculares, as imagens televisonadas em horário nobre, ao vivo e em tempo real, sejam mais higiênicas e reflitam a guerra que “civilizou-se a tal ponto que já não é mais guerra, mas uma operação de polícia mundial, algo como uma extensão global do processo de pacificação na origem das sociedades bem “policidadas de hoje” e que ao mesmo tempo, “barbarizou-se a tal ponto que a violência tornou-se um fim em si mesmo” (ARANTES, 2007, p. 49).

Não sabemos mais quem é o inimigo. Já não o reconhecemos. Não é mais necessariamente a polícia repressora que invade sua casa de madrugada, o inimigo não mais se cristaliza num governo opressor que nos leva ao exílio ou ainda em homens que carregam o SS na manga. Hoje, somos convidados a simpatizar, graças a apelos midiáticos, com homens que carregam caveiras em fardas; a nos sentirmos protegidos por grandes líderes, bem vestidos e sorridentes. Explicam-nos, como que a crianças, os motivos e a benevolência de uma guerra ao horror/terror e fazem-nos, ou tentam, pois sempre existirá a potência de resistir no sujeito, querer a morte do inimigo.

Mas não conhecemos o inimigo. Ele é invisível aos radares. Não sabemos mais onde ocorre a guerra, não vemos ou ouvimos de onde vêm as bombas/balas. Matam-nos e não nos damos conta. Vivemos e conhecemos as figurações de um estado de sítio mundial. Vivemos a efetiva banalização do mal. A sensação de horror do campo de concentração, o medo da ida iminente aos fornos acompanha-nos, mesmo com outras denominações. De onde virá a bala? Onde estará a bomba? Quem na multidão, sem rosto e sem nomes, a detonará? Se antes restaram os testemunhos, hoje nos resta a crueldade (ARANTES, 2007, p. 5).

Ao lermos as obras de Zélia Gattai não encontraremos a figuração apresentada por Arantes para o estado de exceção. Temos em suas memórias outros tempos e outras configurações, não menos perigosas, da vontade de poder do soberano exercida sobre os sujeitos viventes. Todavia, a intenção não é criar uma escala para se aferir o nível de terror vivenciado no início do século XX em comparação aos dias atuais.

Auschwitz, a São Paulo dos anos Vargas, a Lídice pós-bombardamentos... onde quer que se tenha vivido e sentido a mão pesada do soberano que nomeia e governa o estado de exceção sabe-se da concretude do horror. Todavia, mesmo diante do espanto e da sensação de caos total, mesmo diante do horror/terror, queremos resgatar e vivenciar a possibilidade de lirismo e poesia. Lirismo e poesia como forma de resistência e como reflexo de uma potência ativadora de subjetividades em suas singularidades ativas em luta contra poderes reativos. E isso se faz possível, como veremos a seguir, em Zélia e sua escrita floreada que permitir-nos ver e falar das rosas sem nos esquecer dos seus espinhos.

### **A possibilidade da memória como testemunho**

“O sobrevivente tem a vocação da memória, não pode deixar de recordar” (AGAMBEN, 2008, p. 36).

A História não se faz só de heróis. Ela se faz em sua grande parte, de rostos anônimos, de sujeitos perdidos sob a alcunha de “população”; por homens e mulheres sem rosto que vivem em seus cotidianos, simples e insignificantes, a vida nua. São esses sujeitos que nos tem o que dizer e não os heróis pois, não restaram heróis, todos foram mortos<sup>2</sup>. Como em Auschwitz, o que nos restou foram as testemunhas.

---

<sup>2</sup> Para um maior aprofundamento acerca da temática (morte do herói), sugere-se a leitura do prefácio de *Mil rosas roubadas*, de Silvano Santiago.

Em *O que resta de Auschwitz*, Giorgio Agamben (2008) nos leva a refletir sobre os conflitos éticos que perpassam pelas tragédias cotidianas vividas no campo de concentração. Convida-nos a conhecer o Estado de Exceção sob a ótica dos muçulmanos e apresentada a partir das narrativas dos que sobreviveram. Aponta ainda como sendo seu objetivo principal, “identificar o lugar e o sujeito do testemunho” (AGAMBEN, 2008, p. 21). Todavia, tal lugar e sujeito fogem à representação clássica do grande herói sobrevivente, principalmente porque os heróis morreram. Por isso, o autor busca a voz dos que sucumbiram a Auschwitz, busca a voz da testemunha do seu verdadeiro horror.

A concepção de testemunho trazida por Agamben na obra mencionada, trata portanto, da impossibilidade de testemunhar e fundamenta-se no paradoxo apresentado por Lyotard a respeito da impossibilidade de se saber da existência do fato narrado, tendo em vista, que ele é testemunhado/narrado por quem não o viveu. Ao apresentar a noção de “lacuna do testemunho”, constata que os depoimentos dados sobre o campo de concentração partem de sobreviventes, logo, um testemunho incompleto, um discurso dado em nome de terceiros, visto de perto mais não experimentado.

“Ninguém jamais voltou para contar a sua morte”, afirma Primo Levi, tido por Agamben como “tipo perfeito de testemunha”, a “testemunha dos submersos” (AGAMBEN, 2008, p. 76). Será a voz de Levi que se recusa calar e submeter-se à vergonha de ter sobrevivido a Auschwitz (uma espécie de mal-estar do sobrevivente) que servirá de fio condutor ao desenrolar das reflexões, mostrando o ato de testemunhar/rememorar os horrores vividos como uma forma de catarse.

Ao mesmo tempo, tal processo não pode isentar-se de equívocos que acabam por esconder o indizível (não, enquanto o que não se pode dizer, mas ao que não se quer dizer por esconder um mal que se quer esconder em si (AGAMBEN, 2008, p. 42). Esse lugar do indizível, a zona cinzenta que se

corporifica no SonderKommando, onde se dá a materialização e banalização do mal, também é zona de irresponsabilidade aquém do bem e do mal. Nesse ponto, Agamben desloca o pensamento nietzschiano e propõe que se pense não o super-homem, mas o sub-homem, o muçulmano.

“O intestemunhável tem nome. Chama-se no jargão do campo, der Muselmann, o muçulmano” (AGAMBEN, 2008, p. 49). Mais uma vez citando Levi, Agamben exhibe a não-história daqueles que sucumbiram a Auschwitz, dos que são as suas testemunhas integrais. Tais pessoas, reduzidas a figuras, esvaziadas do que se convencionou chamar de humano, representam mais uma das lacunas existentes nos testemunhos dados pelos sobreviventes de Auschwitz. Representam aquilo que ninguém queria ver por concretizarem o futuro próximo que todos temiam para si.

Ao falar sobre o “muçulmano”, o autor tratará dos limites entre o humano e o inumano, entre o homem e o não homem, entre vida e morte: “Antes de ser o campo da morte, Auschwitz é o lugar de um experimento ainda impensado, no qual, para além da vida e da morte, o judeu se transforma em muçulmano, e o homem em não-homem” (AGAMBEN, 2008, p. 60). Partindo da análise de “É isto um homem?”, de Levi, tem-se que o muçulmano é aquele que já não pode suportar a situação extrema vivida no campo de concentração, que vive o embate de “continuar sendo ou não um ser humano”. E por fim, abriu mão de sua humanidade diante da situação extrema.

Questionando o “continuar sendo homem”, o autor nos leva a refletir os conceitos de “vergonha”, “decência”, “dignidade humana”, chegando ao que considera ser a aporia ética de Auschwitz: um “lugar onde não é decente continuar sendo decente, onde os que ainda acreditam que conservam dignidade e respeito de si, sentem vergonha dos que de imediato a haviam perdido” (AGAMBEN, 2008, p. 67). Tais conceitos, criados distante dessa situação extrema vivida em Auschwitz já não se fazem valer. Para Agamben, tais refle-

xões já não servem e, portanto, prefere as considerações traçadas por Primo Levi sobre a condição do muçulmano enquanto “lugar de experimento, em que a própria moral, a própria humanidade são postas em questão” (AGAMBEN, 2008, p. 70), criando assim, uma outra região do humano.

Todavia, Agamben foge do discurso hipócrita que classifica Auschwitz como um lugar além da ética, que tenta fundamentar-se em argumentos tais como a impossibilidade do falante de “subtrair-se à comunicação” (AGAMBEN, 2008, p. 71), dando ao sujeito a obrigação/“exigência” de falar. Para ele, Auschwitz esvazia do sujeito a fala, a obrigação de fala se “esvai em poucos dias” diante das atrocidades dos carrascos da SS e “com a língua o pensamento” (p. 72). Com isso, mostra que o judeu no campo de concentração vive em situação de “dignidade ausente”, reduzido apenas a um homem que vive uma “vida nua”, a vida de não-homem que “começa onde acaba a dignidade” (p. 76).

Ao se tornar um não-homem, o judeu passa a ter uma não-morte, uma morte abortada, trazendo as palavras de Rilke. Ao morrerem em série há uma anulação da morte do sujeito. Deixa-se de ser um sujeito e se passa a integrar a “fabricação de cadáveres”: “Em Auschwitz não se morria: produziam-se cadáveres” (AGAMBEN, 2008, p. 78). Com isso, tem-se uma não-morte esvaziada da sacralidade cultural da morte. Para o autor, tomando para tanto o pensamento foucaultiano, o rompimento com o humano se dá quando a situação extrema vivida quebra a sacralidade da morte e da vida, configurada no exercício do soberano do poder de “fazer morrer e fazer viver”, no biopoder.

O sobrevivente carrega consigo a vergonha de se ter enquadrado no “fazer viver”. Vive sob o “signo da vergonha”, tomando a “vergonha” como algo atrelado ao sentimento de culpa por se ter sobrevivido (por se ter sido feito viver). Mas caberá ao sobrevivente, assim como faz Primo Levi, lutar contra esse sentimento de culpa/vergonha: “Ninguém mor-

reu em meu lugar. Ninguém. Nunca se está no lugar de um outro” (AGAMBEN, 2008, p. 97).

Mas quem é o sobrevivente? O que seria necessário ao sujeito para sobreviver ao Lager? Ao tentar responder a essas questões, Agamben apresenta o embate entre duas teses. A primeira, defendida por Bettelheim volta-se ao sobrevivente/herói e a segunda, defendida por De Pres, foge desta figura buscando o sobrevivente não como herói, mas como “suficientemente forte”. Percebe-se que o “suficientemente” liberta o sujeito da necessidade de ser forte, de buscar para si o enquadrar-se numa categoria de herói, que viria a aniquilar ainda mais sua (então parca) pulsão de vida.

Para Agamben, as duas figuras acabam por ser opostas e ao mesmo tempo ligadas ao sobrevivente. O fato de ser ou não herói, não excluirá nem a culpa nem a vergonha. Vergonha não é culpa, ou melhor, culpa e vergonha acabam por ser categorias que já não se permitem explicar a partir de conceitos clássicos (herói, vilão, culpado, inocente). Para o autor, “qualquer conflito trágico” é “impossível em Auschwitz” (AGAMBEN, 2008, p. 102).

Com isso, faz uma crítica ao pensamento moral judaico-cristão a partir da ideia de eterno retorno como uma vitória sobre o ressentimento. Ao mesmo tempo, não é uma vontade de retorno ao que foi Auschwitz, apesar de que ele “nunca deixou de acontecer, já se está repetindo sempre” (AGAMBEN, 2008, p. 106) nas marcas deixadas. As testemunhas convivem com o medo do retorno. Vivem no lugar de desconforto marcado pela lembrança do que foi a vida nua do campo e do sentimento de incapacidade de reação. Talvez não se devesse falar em eterno retorno, mas em eterno estado de alerta, como se observa nesta poesia de Levi (apud AGAMBEN, 2008, p. 107):

Sonhávamos nas noites ferozes  
sonhos densos e violentos  
sonhados com alma e corpo:

voltar, comer; contar o que aconteceu.  
Até que soava breve a abafada  
a voz de comando do amanhecer:  
“Wstawác”;  
e no peito se rompia o coração.  
Agora reencontramos a casa, o  
nosso estômago está saciado,  
acabamos de contar o que aconteceu.  
Chegou a hora. Logo ouviremos ainda  
a voz de comando estrangeira:  
“Wstawác”.

Ao buscar o sobrevivente sem rosto, o autor mostra que todos morrem e vivem no lugar do outro. Anula-se a identidade do sujeito que se resume a um número aleatório marcado em corpos a serem apagados nos fornos. A vergonha do sobrevivente está no olhar que o outro lança sobre ele. Consiste no olhar que o sobrevivente escusa em lançar sobre si. Esse olhar do outro sobre si, que resulta no olhar de si sobre si, passa a ser refletido sobre a ótica do passividade X atividade, não como polos excludentes, como uma completude que resultará no processo de subjetivação do sujeito. Tal processo se faz nesse jogo, onde o eu não o domina unicamente, ao mesmo tempo em que não o é totalmente dominado.

Chega-se ao embate entre subjetivação X dessubjetivação, onde o eu de quem narra/testemunha passa a ser também os “eus” de todos que estavam no campo de concentração. Uma espécie de eu coletivo dentro de um eu individual, também associado aos heterônimos pessoais.

Esse sujeito/testemunha vem marcado pela impossibilidade de falar uma palavra que já não fala e que não dá conta do indizível vivido no campo de concentração. Para Agamben, o sujeito do testemunho “dá testemunho de uma dessubjetivação” (2008, p. 124), ou seja, não há um “titular” do testemunho. Ao mesmo tempo, esse sujeito se constrói no

seu momento de fala: eu preciso falar para ser eu, lembra o autor, parafraseando Benveniste.

Baseando-se em Derrida, Agamben também afirma que a subjetividade, e a própria consciência do sujeito, estão na linguagem: uma escritura da pura consciência. O lugar do testemunho de Auschwitz se dá onde há a cisão entre o ser vivo e a linguagem: “O testemunho tem lugar no não-lugar da articulação” (AGAMBEN, 2008, p. 133), onde a vida nua diferencia-se da vida humana, onde o homem e o não-homem convivem.

E o que resta de Auschwitz? O que resta é a testemunha, que já não é uma mera subjetivação, mas um ser resultante de um processo de dessubjetivação que faz ecoar sua voz e as vozes dos que submergiram. A narrativa de testemunho não comporta mais a definição clássica de autor e para corroborar suas afirmações, Agamben traz Foucault para fazer uma crítica não somente à noção de autor/único/herói, mas da própria arqueologia do saber que se torna impossível diante desse sujeito dessubjetivado. O arquivo do saber, ou do que se sabe, entre a langue e a parole obscuras dos que sobreviveram a Auschwitz.

A língua do testemunho traz a contingência, enquanto acontecer da língua no sujeito, a prova, pois a língua do testemunho não representa a língua de quem fala, mas a língua dos que já não podem falar. É no âmbito da linguagem e da subjetividade que se trava a luta pelo biopoder: “o sujeito é [...] o campo de forças sempre já atravessado pelas correntes incandescentes e historicamente determinadas da potência e da impotência” (AGAMBEN, 2008, p. 149). Já não se faz morrer ou faz viver apenas faz sobreviver. O sujeito só sobrevive.

E este sobrevivente/testemunha fala pelo “não poder dizer” do muçulmano, torna-se o lugar da potência de dizer daquele que aparentemente é a figuração da potência de não dizer. A língua da testemunha é a língua que resta “a possibilidade — ou à impossibilidade — de falar” (AGAMBEN, 2008,

p. 160). O Testemunho é o que resta de Auschwitz. Restam assim, a testemunha e suas memórias.

Os horrores promovidos por qualquer forma de poder soberano causam no sujeito marcas (visíveis e invisíveis) que o acompanharão ao longo de sua vida, passando a ser parte de sua identidade. Ao mesmo tempo, as figurações de um Estado de Exceção se mostram/ocultam num jogo onde o ser humano luta para não perder sua condição de humanidade. É nessa linha tênue que se encontra o Muçulmano e é dele, da materialização de um futuro que não se queria para si e de um passado que se quer esquecer, que o testemunho, o possível e o indizível, tratará.

O ato de testemunhar vem aliado ao ato de rememorar, não somente pelo dever da memória, uma espécie de compromisso de fala, mas sim, pelo rememorar enquanto forma de catarse de um estado de horror vivenciado. No mais, “parece haver um passado que se recusa a ser passado” (GUIMARÃES, 2010, p. 27) permanecendo vivo e, portanto, não acabado no presente daqueles que o testemunharam.

Ao mesmo tempo, o lembrar implica o esquecer. Não um esquecimento inocente e sim o esquecimento do recalque, o esquecimento que lembra aquilo que não se quer lembrar. Talvez, se “preferiria não” lembrar como *Bartleby*, personagem do conto *Bartleby, o escrivão*, de Melville (2014).

E o que se fazer com as memórias do que se quer esquecer? São as memórias das atrocidades vividas que constroem um lugar de fala para os homens e mulheres sem rosto que se depararam com a seguinte questão: o que se fazer com aquilo que se lembra?

No embate entre lembrar/esquecer, o testemunho do sobrevivente é posto a prova a todo o momento. Sua fala se dá a partir de um não lugar. Suas lembranças dão conta de um testemunho incompleto. Fala-se em nome de terceiros ou ainda, o testemunho dado pelos que sobreviveram às atrocidades do estado de exceção fala de “coisas vistas de

perto, mas não experimentadas pessoalmente” (LEVI apud AGAMBEN, 2008, p. 43).

O sujeito que fala já não fala por si. As memórias dos que viveram a vida nua do Estado de Exceção em sua figuração mais tirana, o campo de concentração, já não são de quem dá o testemunho, pois passam a se constituir numa voz que faz ecoar as vozes dos que submergiram. A identidade do sujeito, constituída em seu momento de fala, ou seja, o eu que enuncia e que se (im)põe enquanto ser que fala, já não serve para contemplar a fala da memória. Ele lembra (e (não)esquece) por si, pelo muçulmano, pelos heróis.

Sua identidade deixa de ser individual e passa a ser coletiva. O sujeito deixa de ser individual e passa a formar uma massa de corpos a serem encaminhados a fornos, a departamentos de controle social ou simplesmente reduzidos à alcunha de desaparecidos, criando assim, uma situação ambivalente: até que ponto essa identidade coletiva pode ser vista enquanto potência de ativação de uma subjetividade massacrada no campo? Até que ponto seu eu, negado juntamente com seu lugar de fala, marca a morte de sua subjetividade? Que sujeito emerge desse contexto de dessubjetivação caótica gerada pelo Estado de Exceção? Que memórias são essas que nascem da vontade/necessidade de se testemunhar?

Para tais questões não há respostas prontas. Não há verdade ou verdades sobre o que se viveu. Isso porque ao apresentar tentativas de respostas, de explicações para os horrores vividos e cometidos em nome de uma ordem criada para manter um aparente Estado de Exceção, colabora-se com este, com sua vontade de poder soberano e aniquilador de identidades que teimam em não calarem-se. As memórias coletivas, individuais, vividas ou presenciadas não são respostas, não encerram o fato vivido, mas possibilitam a cada escrita, reescrita e leitura, que as figurações do Estado de Exceção não sejam esquecidas.

Sendo assim, o “ato de lembrança, realizado num presente, torna-se a condição de fazer visível o invisível do passado” (GUIMARÃES, 2010, p. 27). As lembranças, os testemunhos, darão conta daquilo que muitas vezes não nos damos conta. Trazem a possibilidade do ser visível ao cotidiano, ao menor, ao muçulmano, ao subalterno.

Como dito anteriormente, a intenção não é buscar o testemunho de heróis, pois isso já foi feito à exaustão. Quer-se o comum, o “homem sem rosto” do qual nos fala Agamben (2008), perdido na multidão, em suas atividades cotidianas, na (não tão) simples tarefa de sobreviver a um governo opressor.

Estamos diante de homens e mulheres sem rosto, de sujeitos reduzidos indiscriminadamente, sejam eles poetas, cientistas, ricos, pobres, operários, burgueses, à possibilidade do não-humano, do muçulmano, destruídos e destituídos de seus lugares de conforto e lançados a um campo de tentativa de aniquilamento do pensamento crítico, bem como da própria vida humana.

Ao longo das obras lidas, observa-se que Zélia Gattai trata de suas memórias familiares bem como, de sua vida ao lado do escritor Jorge Amado em seus anos de exílio político. Nas narrativas construídas em seus textos de memórias, podemos perceber marcas da presença de um poder opressor. A sombra do Estado de Exceção sempre esteve presente na vida de Gattai, como de todo ser vivente, conviver com suas figurações sempre lhe foi cobrado.

A pós-modernidade nos permite (re)lançar um olhar sobre nosso passado, não mais a partir da vontade de uma história oficial una e alicerçada por verdades absolutas, mas de forma que se consiga estabelecer “[...] uma nova relação do historiador com o passado. Por meio dos códigos literários os documentos evocam lembranças e as memórias ganham movimento” (SINHORI, 2010, p. 4). Temos a possibilidade de conjugar história e literatura, de aliar estratégias que nos

permitam não só lembrar mas (re)criar através da memória um passado (recente), quem sabe para muitos, ainda desconhecido. Todavia, esse *descobrimento* não se dá por um viés histórico e sim por caminhos éticos e poéticos, como propôs Agamben.

Busca-se então, romper com o olhar que vê a escrita de memórias como mera reprodutora de fatos históricos. Uma escrita que nas palavras de Barthes (2007), é feita não pelo escritor, mas pelo escrevente que ao desenvolver sua atividade limita-se à escrita de verdades. No entanto, o lugar de subserviência à uma vontade de verdade reservada ao exercício da prática de escrevente põe-se por terra quando nos deparamos com a fórmula apresentada por Bartleby: “Preferriria não” (MELVILLE, 2014).

Sua escrita, ou não escrita, passando a escritura, torna-se manifestação da vontade de ação do sujeito. Quem se manifesta é Bartleby, o escrevente, do lugar do subalterno, contra uma força de poder reacionário que o manda buscar a verdade em sua escrita. Com isso, a própria atividade do escrevente transfigura-se na atividade do escritor ao contrariar e não querer para si a doutrina e a vontade de verdade do testemunho; sendo esta última, a própria negação da ideia de testemunha apresentada por Agamben, já que a fala do testemunho traz em si algo do que não se quer testemunhar, mas que se faz num processo de catarse, como já dito.

O próprio Barthes traz uma figuração para tal fato, o *escritor-escrevente*, apresentado como “um tipo bastardo”, como

um excluído integrado por sua própria exclusão, um herdeiro longínquo do Maldito: sua função na sociedade global não está talvez muito longe daquela que Claude Lévi-Strauss atribuiu ao Feiticeiro: função de complementariedade, já que o feiticeiro e o intelectual lixam de certo modo uma doença necessária à economia coletiva da saúde. E naturalmente, não é espantoso que tal conflito (tal contrato, se quiser) se

trave no nível da linguagem; pois a linguagem é este paradoxo: a institucionalização da subjetividade (BARTHES, 2007, p. 38-39).

Tal institucionalização da subjetividade através da linguagem, aqui configurada na linguagem da escrita de memórias, não se dará de forma passiva, mas como uma força ativa e (re)criadora de fatos vividos. Personagens ilustres e sujeitos sem rosto ganham o mesmo lugar de fala que se encontra sobre um terreno movediço onde a própria autora não se sente segura. Sua condição de escritora também é posta à prova por si mesma.

E ainda assim, Zélia escreve. A mulher escreve. Traz à luz sua escrita e sua escritura, pulsando vida e refletindo, subliminarmente ou não, as relações que são travadas em seu dia-a-dia. De maneira aparentemente despreziosa, sua escrita se dá num processo semelhante ao apresentado por Virginia Woolf em *Um teto todo seu* (1991), sem sequer meia hora para si e em meio ao caos das atividades domésticas.

Sua ousadia de “menina atrevida”, tão bem prevista por sua mãe, nos permite conhecer o cotidiano de anarquistas e socialistas sem mitos ou preconceitos, bem como o exílio de ilustres conhecidos e desconhecidos. Através de suas memórias e testemunho distinguimos diversas figurações do Estado de Exceção, diversas máscaras que a vontade de poder usa para dominar a subjetividade humana.

Para Barthes (2007, p. 19), “a escritura é com efeito, a fala de um outro”, e partindo dessa fala, podemos dizer que Gattai permite o lugar de fala/testemunho em sua escrita não só a si mas a sua mãe, D. Angelina, a D. Lalu, seu Ernesto e ao inúmeros “personagens” que povoam suas histórias. Considerando que alguns dos personagens que falam através da escrita de Zélia Gattai dificilmente teriam lugar de voz, seria possível traçar um paralelo com a afirmação de Agamben (2008) de que a voz da testemunha no momento de teste-

munhar deixa de ser somente sua e passa a ser daqueles que sucumbiram, ou que neste caso, não tiveram oportunidade de voz.

Em *Anarquistas, graças a Deus* (GATTAI, 2009 [1979]), rememora não somente sua infância, mas sua formação libertária dentro de um lar anarquista. Os episódios narrados pela autora falam do início da divulgação do pensamento anarquista no Brasil. O seu testemunho, na condição de descendente direta de uma família que veio da Itália para a consolidação da ideia formulada por Giovanni Rossi, uma “colônia socialista Experimental”, nos dá notícias de um movimento utópico, porém não menos revolucionário, que se propunha “a tornar realidade um sonho” fundamentado “nos ensinamentos de Bakunin e Kropotkin, à procura de um caminho novo para a humanidade faminta, esfarrapada, ensanguentada, talvez esquecida por Deus” (GATTAI, 2009 [1979], p. 178), conforme as palavras de Arnaldo Gattai, um dos fundadores da Colônia Cecília, e que ganham voz na escrita/testemunho de sua neta Zélia.

Embalada pelo sonho de um mundo justo e igualitário, em meio à competição de vendas de jornais anarquistas, brincadeira de criança que culmina com sua militância política na fase adulta, a menina Zélia também é apresentada à força do Estado opressor. Nas reuniões das Classes Laboriosas e da Lega Lombarda é discutido o caso Sacco e Vanzetti, “dois anarquistas italianos, condenados à morte nos Estados Unidos” (GATTAI, 2009 [1979], p. 196-197).

Havia mais de três anos que se encontravam encarcerados, embora houvesse provas suficientes — até de sobra — da inocência dos dois. Os condenados aguardavam no corredor da morte, o momento da execução. [...] se eles ainda não haviam sido executados — assassinados [...] — era porque existia um movimento mundial cada vez maior de protesto, organizado por pessoas idôneas, pertencentes a todos os

partidos de todas as tendências filosóficas — não apenas os anarquistas (GATTAI, 2009 [1979], p. 197).

Observa-se que a luta pela libertação dos prisioneiros lhe é apresentada não somente como uma questão anarquista, mas como uma luta por liberdade e democracia a ser travada por todos. Em *Anarquistas, graças a Deus* (2009 [1979]), estão refletidas as impressões de uma criança sobre temas “de adulto”, sua assimilação e as contradições de valores familiares, bem como, o olhar da sociedade sobre aquela família anarquista:

A primeira vez que ouvi dona Carolina empregar a palavra anarquia para designar desordem, fiquei chocada. Será possível? Será que ela está se referindo a mim.

Ao chegar em casa, nesse dia, relatei o acontecido à mamãe. Ao contrário do que esperava, mamãe não se indignou, riu de minha ingenuidade, explicou-me então que a maioria das pessoas pensava assim, usando a palavra anarquia naquele sentido, nada sabendo sobre a verdade do anarquismo (GATTAI, 2009 [1979], p. 223).

Seu testemunho dá conta, de maneira leve, de embates travados no cotidiano de uma família aparentemente (in)comum: qual o tratamento dado por livres pensadores à religião? Há liberdade de se optar por uma religião? Com cinco filhos, como não se pensar em dinheiro? Em casa própria? Como educar uma menina/mulher aliando ideais anarquistas e valores morais conservadores? Qual o lugar da mulher nesse contexto libertário?

Misturando um senso crítico autodidata com um sentimento romântico-revolucionário, seus pais são os responsáveis por sua educação política e intelectual, complementada parcamente pela educação formal que era dispensada às meninas e mulheres do início do século XX. As leituras de mundo e dos livros que formavam a biblioteca da família Gattai, “livros proibidos” escondidos por D. Angelina, a

mesma leitora dos romances em fascículos, serão lembradas ao longo de suas memórias. Esses livros proibidos, que juntos figuram como uma espécie de *index* do Estado de Exceção, traçaram para o Estado Novo de Getúlio Vargas o perfil de anarquista, e mais precisamente “comunista perigoso”, de Ernesto Gattai.

Mesmo tendo se afastado da utopia anarquista por “problemas mais concretos [...]: a luta antifascista, antirracista e anti-imperialista” (GATTAI, 2009 [1979], p. 312), o pai de Zélia Gattai é preso em 1938. Tal fato é narrado/lembrado em seu segundo livro, *Um chapéu para viagem* (GATTAI, 1993 [1982], p. 17):

Meu pai ficou preso mais de um ano, um longo e sofrido tempo de ansiedade e aflição, para ele e para nós.

A princípio, nos primeiros 40 dias, não tivemos notícias suas, por mais que as buscássemos. Todas as investidas, todos os esforços para vê-lo, saber de seu paradeiro, foram inúteis. Vivíamos num clima de ameaça e medo, era difícil conseguir advogado disposto a defender preso político. Ao aceitar a questão, o causídico arriscava-se a ser fichado e perseguido, a sofrer sanções.

São as leis do Estado de Exceção, “leis anti-anarquistas”, que permitem a invasão do lar e a prisão de uma pessoa pelo período de um ano, diante de uma acusação baseada na transmissão de um recado telefônico suspeito. São essas mesmas leis que cerceiam o direito de defesa do indivíduo:

No clima de insegurança do Estado Novo, a Polícia Política e Social de São Paulo, de posse de uma denúncia, deu uma batida em casa de meus pais, em 1938. Os policiais chegaram de madrugada, alguns cercaram a casa enquanto outros a invadiam. Meu pai dormia, foi arrastado da cama. A família, apanhada de surpresa, perguntava-se assustada o que estava acontecendo.

Com rapidez os tiras vasculhavam tudo. Não deixavam gavetas no lugar, esvaziaram completamente os armários [...], mas a mina, procurada com sofreguidão, os policiais encontraram-na debaixo do colchão de dona Angelina, não dentro dele: pastas com recortes de jornais e revistas. Alguns amarelecidos pelos anos, ainda dos tempos de Sacco e Vanzetti; outros mais recentes, reportagens ilustradas com fotografias sobre prisões e expulsões do Brasil de italianos antifascistas, alguns deles amigos nossos (GATTAL, 1993 [1982], p. 16).

Durante sua prisão, e sob o poder massacrante da Polícia Política e Social de São Paulo, permaneceu por “mais de 40 dias no porão escuro e úmido da delegacia, sob a lei dos policiais, a mesma de sempre: ‘ou confessa ou aguenta as consequências’. Ernesto Gattai não confessou nada, aguentou as consequências” (GATTAL, 1993 [1982], p. 18).

Todavia, a sua vontade de não falar, como forma de resistência ao poder opressor, ou ainda, a potência trazida na fórmula de Bartleby do “preferiria não”, acaba por se tornar, após a vivência dos horrores do Estado de Exceção, após a anulação de seu sujeito frente às inúmeras agressões e seções de tortura, uma impossibilidade de fala. Ernesto Gattai torna-se um sobrevivente, mas não suporta o peso do testemunho: “Fraco, depauperado, a saúde para sempre comprometida, meu pai não resistiu à febre tifoide que o acometeu, tempos depois de ter saído da prisão. Morreu em 1940, aos 54 anos” (GATTAL, 1993 [1982], p. 18-19).

Ainda neste livro, a autora apresenta a sua convivência com célebres comunistas brasileiros, bem como o início de sua união com o escritor Jorge Amado. Ao narrar sua convivência com Jorge Amado neste período, a autora já se permite a possibilidade de reflexão sobre a conduta adotada pelo partido comunista. A interferência nas escolhas e vidas dos seus partidários era algo que sempre a incomodou, mesmo

diante de sua militância e da concordância com “as causas do partido”:

Convocado meses antes pelo Partido Comunista, do qual era membro, foi-lhe comunicado ter sido seu nome um dos escolhidos para compor a chapa de candidatos do Partido a deputado federal por São Paulo, nas eleições marcadas para 2 de dezembro daquele ano de 1945. Jorge relutara em aceitar, não nascera para ser político profissional, a atuação parlamentar não o tentava. O que desejava era escrever — sua única vocação —, viajar, ser dono do seu tempo. Não conseguiu, no entanto, safar-se da tarefa; os argumentos apresentados convenceram-no: seu renome de escritor ampliaria a chapa, sua popularidade arrastaria votos. Concordou em ser candidato, com uma condição: eleito, renunciaria em seguida ao mandato, cedendo a cadeira no Parlamento ao seu suplente (GATTAL, 1993 [1982], p. 11).

Ao mesmo tempo em que narra o cotidiano dos partidários comunistas e luta pela democracia no país que culminaria com a ilegalidade do partido, a autora nos leva a conhecer a infância de Jorge Amado, seus pais e mais uma vez às relações diárias vividas sob o peso de um poder reacionário.

O livro *Senhora Dona do Baile* (GATTAL, 1984) inicia-se em meio às lembranças de seus últimos dias no Brasil e da invasão de sua casa pela polícia. Fala também, do período que a autora viveu em Paris e das viagens que realizou pela Europa em companhia de Jorge Amado. Nessas excursões, participa de inúmeros encontros políticos que divulgavam não somente o ideário socialista, mas também uma vontade de paz para um mundo que convivia com o pós-Segunda Guerra Mundial e com as incertezas da Guerra Fria.

Neste livro, temos notícias da figuração mais sombria do Estado de Exceção e dos absurdos cometidos por Hitler durante a Segunda Guerra Mundial:

Encontrávamo-nos em Lídice, aldeia arrasada pelos nazistas, exatamente devido à morte de Heydrich.

A destruição de Lídice, em junho de 1942, revoltara o mundo inteiro pela monstruosidade incomensurável cometida pelos nazistas. [...]

Agora ali estávamos e me dava conta de que ouvir falar de uma tragédia ou apenas ler sobre ela era muito diferente de vê-la de perto, *in locu*.

[...]

Esse seria meu primeiro choque, diante dos fatos que começavam a dar-me a dimensão precisa da bestialidade nazista e do horror da guerra (GATTAI, 1984, p. 66-67).

Nesta obra, fica mais evidente a presença da testemunha Zélia e de seu encontro com inúmeras outras testemunhas em seu caminho. A visão dos horrores causados pela Segunda Guerra, as marcas deixadas e cravadas nos sujeitos passam a ser comprovadas, vistas e partilhadas por ela: “Não foi preciso me dizer de onde vinha, compreendi logo ao ver em seu braço o número tatuado, identificação do campo de concentração” (GATTAI, 1984, p. 96).

Em uma de suas viagens pela Europa, Zélia Gattai hospeda-se juntamente com seu filho em “uma casa de repouso destinada a ex-prisioneiros dos campos de concentração, ainda em tratamento” (1984, p. 93), localizada em Wisla, Polônia. A visão dos sobreviventes a chocou. A personificação dos campos de concentração a fez crer na dimensão da crueldade do poder opressor. Os olhos da autora vislumbra-ram a possibilidade do inumano.

São essas pessoas que lhe dão notícia da necessidade e do compromisso de falar sobre as atrocidades vividas:

À sombra de um caramanchão, todas as tardes, Monika me contava fatos que lhe vinham à memória desordenadamente. A única que restara de numerosa família judia, queixava-se de não ter ficado ninguém: nem marido, nem mãe, nem pai, nem irmãos, nem tios, nem sobrinhos... “Não sobrou nenhum retrato.”

Estava sozinha num mundo de recordações e saudades (GATTAL, 1984, p. 100).

A história mais triste de Monika foi a de como perdera sua irmã, última parenta que lhe restava, asfixiada na câmara de gás. Trabalhavam no campo, plantando e colhendo [...]. De volta ao acampamento, certa noite, receberam ordem para que se pusessem em fila. Todos sabiam o que isso significava: muitas delas iam ser sacrificadas na câmara de gás para dar espaço às prisioneiras recém-chegadas, em melhores condições para o trabalho. [...] A guarda foi contando as prisioneiras até chegar ao número 100, que era Eva. Monika ainda tentou trocar de lugar com a irmã mas ela não aceitou (GATTAL, 1984, p. 101).

O processo de catarse da sobrevivente Monika, apresentada como um *cadáver que fala*, uma espécie de entre-lugar do mulçumano e do sobrevivente, onde ainda há a possibilidade de linguagem e portanto, da constituição do sujeito na fala, surge-nos como um rememorar desordenado. Surge-nos principalmente, como “uma ideia fixa: deixar seu testemunho num livro que estava escrevendo, uma denúncia sobre o inferno dos campos de concentração. “Nada mais me interessa da vida... sou um cadáver que fala...” (GATTAL, 1984, p. 100). E seu único desejo é “não morrer antes de terminar meu livro” (GATTAL, 1984, p. 102).

As vozes das testemunhas se confundem. Zélia e Monika falam. Cada qual do seu horror: horror de sobrevivente, horror lançado sobre o estado do sobrevivente. As duas sabem que há nas suas falas um “objetivo, um dever a cumprir: contar, divulgar a experiência vivida” (GATTAL, 1984, p. 100), seja como ex-prisioneira de campos de concentração, seja como exilada.

O testemunho da fome, da morte de parentes, das torturas, do processo de desumanização, da vontade de vingança e de sua concretização, levam a autora a refletir sobre seu papel de ouvinte/testemunha e a partilhar do sentimento de necessidade de falar da experiência da vida nua: “Eu lhe pro-

meti repetir sua história, sempre que tivesse oportunidade. O que mais uma vez faço aqui” (GATTAL, 1984, p. 102).

Na sua quarta obra, *Jardim de Inverno* (1989), a autora também nos apresenta mais uma sobrevivente dos campos de concentração: “Helena dos olhos tristes, que trazia no braço a marca do campo de concentração” (GATTAL, 1989, p. 34). Sem aprofundar-se em sua história, Zélia Gattai nos deixa com essa imagem: uma mulher de olhos tristes marcada a ferro. Ao mesmo tempo em que pouco diz não se pode deixar de perceber a perturbação causada por sua presença de sobrevivente, bem como do mal-estar gerado pela marca trazida em seu corpo: eu sobrevivi.

Assim como sobreviveram Artur London e Lise, enviados a campos de concentração como deportados da Guerra Civil Espanhola:

O fuzilamento de Frederico García Lorca, por um pelotão das tropas franquistas, logo no início do conflito — em agosto de 1936 —, comoveu o mundo, causou revolta, provocou protestos veementes. Insuportável admitir o assassinato do grande poeta, insuportável ver a Espanha transformada em campo de experiências dos nazistas a provar novas técnicas, a experimentar novas armas em bombardeios e destruição de cidades [...].

Brigadas internacionais foram organizadas, integradas por voluntários do mundo inteiro. Homens e mulheres partiram para as trincheiras da Espanha, Artur e Lise London, entre eles (GATTAL, 1989, p. 26).

Neste livro, a autora conta seu período de exílio na antiga Tchecoslováquia, no Castelo dos Escritores de Dobris. Seu exílio é comparado a uma estufa, “a um cativeiro, imenso e abafado jardim de inverno” (GATTAL, 1984, p. 20), belo e artificial. Suas memórias mostram sua vida transcórrendo diante das incertezas de sua condição política, da validação de vistos, condição de estrangeiros em um país socialista, falta de comunicação com a família, dentre outros.

Ao lado das denúncias sobre as atrocidades nazistas, percebemos que há na autora ao longo de seus livros, uma reflexão sobre as práticas socialistas adotadas nos países onde viveu exilada. O milagre comunista começa a perder o brilho diante da luta diária por itens básicos e perante uma vigilância sobre o que se diz e se pensa sobre o regime e sobre a necessidade de “engajar-se” na causa sem direito a perguntas.

A autora expõe seus questionamentos e críticas acerca da literatura engajada, fiscalizada de perto por uma espécie de “patrulha ideológica” socialista que acabava por cercar a própria potência criadora da literatura, limitada à mera reprodutora ideológica.

Vivíamos num tempo em que a literatura e arte nos países socialistas eram dirigidos e orientados por uma ideologia dogmática, coincidente com o stalinismo que as limitava ao impor-lhes regras políticas e morais. O resultado foi uma literatura e uma arte reduzidas em sua força criadora, literatura e arte anêmicas, postas a serviço da política dos partidos comunistas no poder. Era a época das teorias de Jdanov, sobre o realismo socialista e o formalismo. Uma literatura insípida e uma arte acadêmica ganharam foros de literatura e artes revolucionárias, tudo o mais era objeto de crítica violenta e de censura rígida (GATTAI, 1989, p. 46-47).

Em sua obra “Marxismo e crítica literária”, Eagleton (1976) apresenta as conexões existentes entre a literatura e posicionamentos ideológicos, frisando aí, a linha marxista. Para ele, a partir da leitura de textos originais de Marx e Engels, observa-se que eles não deixam traduzir em seus escritos a intenção de se propagar o ideal de comprometimento da literatura com o pensamento por eles desenvolvido. Eagleton mostra que os textos e as ideias que fundamentam o ideal socialista foram deturpados a favor do projeto desenvolvido pelo partido.

A arte engajada, aparentemente promotora da ideologia marxista, acabou por cercear a produção artística. “Os livros [...] sofriam cortes e, pior ainda, enxertos para que se adaptassem à linha oficial: capítulos inteiros eram cortados, frases e palavras eram acrescentadas” (GATTAL, 1989, p. 47). Ao impor a exclusão de temas, tidos como superficiais e burgueses, ao fazer leituras prévias de originais antes de publicação, o partido comunista acaba por se constituir como uma espécie de censura militante e finda por usar de armas antes combatidas.

A doutrina ensinava que era dever do escritor ‘dar um retrato verídico, histórico concreto, da realidade do seu desenvolvimento revolucionário’, tomando em conta ‘o problema da transformação ideológica e da educação dos trabalhadores no espírito do socialismo’. A literatura tinha que ser tendenciosa, ‘com espírito de partido’, otimista e heroica; deveria estar imbuída de um ‘romantismo revolucionário’, retratando heróis soviéticos e prefigurando o futuro (EAGLETON, 1976, p. 54).

Tudo isso era pensado, mas muitas vezes não verbalizado. Quem iria de encontro ao partido? O incômodo foi sentido não somente por Zélia, mas por inúmeros outros companheiros de causa. Porém, como rebelar-se contra aqueles que lutavam pela mesma causa? Como ir de encontro a algo tão nobre?

Era preciso analisar a situação à luz dos interesses das classes trabalhadoras e compreender que a construção de uma sociedade justa exigia sacrifícios. Fazia-se necessário, pois, ter compreensão e paciência, sobretudo muita paciência, e colaborar com o governo, pois não tardaria a chegar o dia da recompensa: em vez de carência haveria fartura, abundância para todo o povo. Em lugar de constrangimento e medo, haveria descontração e liberdade total, assim como deve existir num regime socialista. Convencidos, íamos em frente (GATTAL, 1989, p. 44).

E Gattai segue em frente comungando de ideias sem esquecer-se de questioná-los. Vivenciando utopias e ideologias sem esquecer-se de suas falhas. Em sua escrita revela o peso do estado de exceção e da figura do soberano que também pairava sobre o sonho socialista. Mostra-nos toda a opressão existente em seu comando. Mais uma vez, lemos uma escrita floreada que mostra-nos os espinhos.

Zélia despe-se do suposto romantismo de sua escrita de memórias e mostra-nos o fim das utopias. Não há o sonho socialista, não há o paraíso soviético. Há múltiplas figurações do estado de exceção, há o horror dos campos de concentrações, há o medo de ser denunciado, há o medo de se morrer em nome da ordem. E ainda há poesia ao se sobreviver ao caos.

Intencionamos fugir da ingenuidade que polariza o bem e o mal, o herói e o vilão. Vemos que os polos não se constituem como lugares fixos. O jogo e a vontade de poder estremecem e abalam superfícies e certezas. Tal constatação também pode ser percebida na fala de Gattai, pois esta traz os reflexos da sua formação libertária que a permite atentar-se para o perigo existente em toda e qualquer forma de poder, de *vontade* de poder e, por conseguinte, de controle sobre o outro. Sendo assim, cremos que haja em Zélia Gattai um discurso naïf, como afirma Lilia Moriz Schwarcz (apud GATTAI, 2009). Não há ingenuidade na fala de uma testemunha.

As lacunas, a parcialidade, o esquecimento, o descompromisso ou qualquer outro ponto apresentado contra sua fala, não suportam o peso do testemunho. Por isso, antes de memórias a autora escreve seu testemunho individual e coletivo sobre o Estado de Exceção. Sua escrita fala de uma intolerância sobre o outro, sobre um lugar de potência de um Estado soberano que oprime, mata e aniquila a humanidade do sujeito, em nome da sua manutenção no poder.

A escrita de memórias de Zélia Gattai fala das estratégias do homem comum e mais precisamente da mulher comum para sobreviver ao estado de exceção, ao exílio, ao sentimento de perseguição, à destruição de sua identidade, nacionalidade e de sua humanidade. Suas memórias, escritas do lugar do escritor/escrevente, marginal e marginalizado, nos mostram que não há heróis, não há vencedores, restam sobreviventes, memórias e testemunhas.

## Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. Bartleby o de la contingencia. In: G. Deleuze, G. Agamben, J. L. Pardo. *Preferiria no hacerlo*. Valencia: Pre-textos, 2005, p. 93-136.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha — Homo sacer III*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- ARANTES, Paulo Eduardo. *Extinção*. São Paulo: Boitempo, 2007. (Estado de Sítio).
- BARTHES, Roland. *Crítica e verdade*. Trad. Leyla Perrone Moisés. São Paulo: Perspectiva, 2007. (Col. Debates).
- BRANCO, Lúcia Castello. *O que é escrita feminina*. São Paulo: Brasiliense, 1991. (Coleção Primeiros Passos).
- DELEUZE, Gilles. Bartleby, ou a fórmula. In: DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997, p. 80-103.
- EAGLETON, Terry. *Marxismo e crítica literária*. Porto/Portugal: Edições Afrontamento, 1976.
- GATTAI, Zélia. *Anarquistas, graças a Deus*. São Paulo: Cia. das Letras, 2009 [1979].
- GATTAI, Zélia. *Um chapéu para a viagem*. 10. ed. Rio de Janeiro: Record, 1993 [1982].

GATTAI, Zélia. *Jardim de inverno*. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 1989.

GATTAI, Zélia. *Senhora dona do baile*. São Paulo: Círculo do Livro, 1984.

GUIMARÃES, Manuel Luiz Salgado. O presente do passado: as artes de Clio em tempos de memória. In: ABREU, Martha, SOIHET, Rachel, TEIXEIRA, Rebeca. *Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2010.

MELVILLE, Herman. *Bartleby, o escriturário*. Disponível em: <http://claudioulpiano.org.br.s87743.gridserver.com/?p=3772>. Acesso em: 10/15/2014.

SANTOS, Laymert Garcia dos. *A exceção à regra*. In: ARANTES, Paulo Eduardo. *Extinção*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 7-21. (Estado de Sítio).

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Histórias que nunca terminam. In: GATTAI, Zélia. *Anarquistas, graças a Deus*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 319-323.

SINHORI, João, GOMES, Cerize Aparecida Nascimento. *Literatura Testemunhal na Ditadura Militar: conexões entre história e literatura*. 2010, p. 4. Disponível em: <[http://revistas.unicentro.br/index.php/revista\\_interfaces/article/viewFile/913/959](http://revistas.unicentro.br/index.php/revista_interfaces/article/viewFile/913/959)>. Acesso em: 20 dez. 2012

WOOLF, Virgínia. *Um teto todo seu*. São Paulo: Círculo do Livro, 1991.

ZIZEK, Slavoj. *Bem vindo ao deserto do real: cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas*. São Paulo: Boitempo, 2003.

[Recebido: 28 agos. 2015 — Aceito: 8 nov. 2015]