

MEMÓRIAS SOBREVIVENTES À “SOLUÇÃO FINAL”: REFLEXÕES INSPIRADAS EM “A MULHER DE PÉS DESCALÇOS” DE SCHOLASTIQUE MUKASONGA¹

Anita Pequeno²

RESUMO

Compreender tragédias, como a que aconteceu em Ruanda em 1994, requer um olhar atento ao que o Ocidente fez com a África em termos práticos como também teóricos. Nesse ano, quase um milhão de ruandeses foram brutalmente assassinados nas lutas fratricidas entre os tutsis e os hutus. Os conflitos entre tais grupos já vinham escrevendo a história do país com letras de sangue e o mundo falhou em evitar a “solução final” perpetrada contra os tutsis. Em “A mulher de pés descalços” (2017), a escritora ruandesa Scholastique Mukasonga utiliza a arte para dar vazão às dores profundas que carrega. As memórias da autora são o fio condutor da história que retrata a vida de sua família no exílio em Bugesera, um distrito de Ruanda. Centrada na sua mãe, a obra busca perpetuar memórias de um povo fadado a um destino tão trágico. A autora traz, sobretudo, detalhes da vida de quem era, além de tutsi, mulher. Está presente, nas linhas escritas por Mukasonga, um olhar crítico à colonização e às suas consequências perversas. Inspirada por essa leitura, busquei compreender como os processos históricos que subjugarão o continente africano não apenas fazem do genocídio ruandês uma tragédia anunciada, bem como criaram uma lógica racista que permanece atual e que permitiu a inércia do mundo frente ao que acontecia no supracitado país africano.

PALAVRAS-CHAVE

Scholastique Mukasonga. Ruanda. Genocídio. Literatura.

¹ Este trabalho é resultado da Bolsa Doutorado Sanduiche realizado na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, no âmbito do Projeto “O pós-colonial” no mundo de língua portuguesa e o lugar das literaturas africanas na literatura-mundo”, sob orientação da Profa. Dra. Inocência Mata, com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- CAPES/PRINT-UFPE – Brasil. Cód.001.

² Anita Maria Pequeno Soares é formada com dupla-titulação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e em Sociologia pela Universität Hamburg, mestra em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE e, atualmente, doutoranda no mesmo programa, com bolsa do CNPq.

Introdução

O discurso racista pressupõe um gradiente de humanidade que desumaniza as pessoas negras³. Utilizado para o fim de gerir o território africano, esse enunciado associou África à natureza, distante da razão, e foi fundamental para a hegemonia do Ocidente. Construída como sendo “o passado do presente europeu” (MACAMO, 2013), a África foi o argumento perfeito escolhido a fim de reiterar o apogeu da Europa no momento em que esta proclamava o triunfo da razão (a mesma que alegava faltar aos africanos). Os europeus, então, proclamaram toda a sua “civilidade” às custas do suor e do sangue negros. Os africanos foram desumanizados pelo pensamento dito racional que, com base no racismo científico, criou as justificativas para a escravidão negra.

A partir de 1670, impunha-se a questão de saber como pôr para trabalhar uma grande quantidade de mão de obra a fim de viabilizar uma produção comercializada ao longo de enormes distâncias. A invenção do negro constitui a resposta a essa questão. O negro foi, de fato, o elemento central que, ao permitir a criação, por meio da *plantation*, de uma das formas mais eficazes de acumulação de riqueza na época, acelerou a integração do capitalismo mercantil, da mecanização e do controle do trabalho subordinado (MBEMBE, 2018, p. 45).

Como bem disse Paul Gilroy (2012), o supracitado pensamento expulsou a experiência da escravidão de suas narrativas sobre a modernidade, muito embora essa tenha sido um de seus alicerces. As sombras desse legado nefasto alastram-se aos dias atuais e o continente africano ainda é refém de um imaginário que o associa a uma série de estereótipos.

³ Importante dizer que, apesar de os negros não serem as únicas vítimas do racismo, este tipo específico de violência é particularmente relevante na “História do ocidente”, por razões que serão aprofundadas no decorrer do texto.

Por trás desses processos históricos que subjugarão o continente africano estão, também, as raízes que fazem do genocídio em Ruanda uma tragédia anunciada. Em 1994, quase um milhão de ruandeses foram brutalmente assassinados nas lutas fratricidas entre os tutsis e os hutus. O mundo assistiu ao desenrolar dessa tragédia com uma comoção limitada ao que os preconceitos que recaem sobre África permitiram. Para a confecção deste artigo, me inspirei na leitura do livro “A mulher de pés descalços” da escritora ruandesa Scholastique Mukasonga. Essa literatura, acredito, possibilita uma ruptura com a lógica racista redutora e incapaz de enxergar a dimensão humana daqueles que tiveram suas vidas tolhidas pelos horrores de um genocídio. Como um país africano profundamente marcado pelas feridas do colonialismo, Ruanda testemunhou as suas consequências mais drásticas. Mukasonga acompanhou, à distância, o assassinato de toda a sua família e a obra presta uma homenagem especial a sua mãe. Ela relata que a mãe, várias vezes, expressou sua preocupação em ter um enterro digno; algo que, naquele contexto trágico, a filha não pôde oferecer. O livro, então, é uma maneira de suprir essa ausência e de oferecer, à memória de sua mãe, a dignidade que ela não pôde oferecer ao seu corpo.

Mãezinha, eu não estava lá para cobrir o seu corpo e tenho apenas palavras – palavras de uma língua que você não entendia – para realizar aquilo que você me pediu. E estou sozinha com minhas pobres palavras e com minhas frases, na página do caderno, tecendo e retecendo a mortalha do seu corpo ausente (MUKASONGA, 2017, p. 7).

Ficções sobre a África

A configuração da África moderna é produto, em grande parte, das teorias que se dispuseram a pensá-la (APPIAH, 1997). Em um passado não tão distante, a ordem do mundo foi posta segundo uma lógica dualista alicerçada no mito da superioridade racial. O Ocidente considerava-se o centro do mundo, o local do triunfo da razão, da vida

universal e da verdadeira humanidade. O resto constituía, justamente, os outros polos nessa lógica dualista; constituía a manifestação, por excelência, de uma existência objetificada. Os indivíduos negros foram transformados nesse “ser-outro”, marcado pela negatividade: a “noite do mundo”, como diria Mbembe (2018). Desde a Antiguidade, as narrativas criadas sobre a África consistiam, sobretudo, em uma atividade de fabulação, uma ficção útil para o propósito de justificar a dominação racial segundo o argumento de que o negro, enquanto sujeito racial, não passa de um selvagem, passível de desqualificação moral e de instrumentalização prática. Essa premissa subjugou as pessoas negras a uma categoria de menos humanas e serviu de argumento em defesa do empreendimento colonial, o qual se transformou em uma obra fundamentalmente “civilizadora” e “humanitária”, cujo corolário da violência não era senão moral (MBEMBE, 2018).

Macamo (2002) nomeia as supracitadas narrativas sobre África de “saber colonial”. Fundamentado na invenção de uma sociedade africana passível de intervenção, esse “saber” foi utilizado, sobretudo, para a dominação colonizadora no continente. O seu território foi dividido de forma completamente arbitrária, aspecto essencial para a sua conquista. Várias instituições sociais emergiram daí e produziram uma sociedade africana fictícia e subjugada ao poder metropolitano. Importante frisar que o saber colonial continua a lançar a sua longa sombra. Até hoje, associamos a África ao conceito de “tradição”, essa categoria analítica que, via de regra, remete à imobilidade, estagnação e ao retrocesso (MACAMO, 2002).

A África foi pensada como uma explicação para o suposto progresso do Ocidente. Tornou-se, então, o passado do presente europeu na medida em que foi estudada para se entender a falaciosa evolução europeia. É aí que a oposição entre tradição e modernidade

se torna fundadora do estudo de África (e da Europa). A consequência desse olhar é a impossibilidade de pensarmos sobre toda a história que constitui o continente africano, tido como uma “cópia mal feita” do modelo idealizado de desenvolvimento europeu. Essas são as raízes de um conhecimento que reproduz a África como espaço de intervenção, como um problema a ser resolvido. A insistência em vê-la como um problema, segundo Macamo, não só produz representações do continente africano dignas de objeção, como também prejudica o desenvolvimento de uma tradição acadêmica real no continente (MACAMO, 2013).

Essa visão redutora acarreta, também, aquilo que o filósofo beninense Paulin Hountondji chamou “unanimismo”: a visão de que toda a África é culturalmente homogênea, de que há uma espécie de corpo central da filosofia popular compartilhado pelos africanos negros em geral (cf. APPIAH, 1997, p. 48). Sendo um saber calcado em fabulações, omite e nega o fato da tamanha e extraordinária diversidade dos seus povos e culturas. O discurso que testemunha o conhecimento sobre o continente tem sido, durante muito tempo, geográfico ou antropológico, em todo o caso um “discurso de competência” sobre sociedades desconhecidas sem os seus próprios “textos” (MUDIMBE, 2013). Essas percepções foram calcadas na objetificação desses territórios, tidos como algo estranho, porém passível de escrutínio; diverso, mas possível de ser reintegrado em um modelo inteiriço (BORGES et al, 2015).

Em resposta a esse primeiro discurso redutor da dimensão humana dos negros, surgem outras narrativas que reivindicam uma identidade (MBEMBE, 2018). Esses textos são parte do que Macamo (2002) chamou, com ambiguidade propositada, de “saber africano” e são baseados numa projeção de uma ideia de África no futuro a partir da confrontação entre o indivíduo e as condições objetivas da sua existência no momento

atual. As ideias pan-africanistas, assim como o movimento da negritude, definiram a África como uma comunidade de valores e de destino; projetaram, assim, para o futuro, aspirações que lhes surgiram na sua experiência cotidiana. Essas novas narrativas produziram uma ideia acerca do continente africano baseada na perspectiva de encontrar ali um espaço identitário próprio (MACAMO, 2002).

Esse segundo discurso, para Mbembe (2018), é também face do que ele chama de “razão negra”, a qual remete a essas diferentes versões de um mesmo enredo, de uma mesma constelação. Essas novas escritas, no entanto, apresentam características próprias, são dotadas de cunho mais literário, biográfico, histórico, político e são o produto de um internacionalismo poliglota. São textos marcados, essencialmente, pela luta dos povos submetidos à colonização e à segregação, que tentam se libertar das hierarquias raciais e são oriundos das grandes metrópoles dos EUA e do Caribe, seguindo-se as da Europa e, mais tarde, as da África. Como observa Mbembe:

A declaração de identidade característica dessa segunda escrita provém, contudo, de uma profunda ambiguidade. Ainda que escrito em primeira pessoa, seu autor é um sujeito tomado pela obsessão de ter se tornado estranho a si mesmo, mas que, mesmo assim, busca assumir o mundo com responsabilidade, proporcionando a si mesmo o seu próprio fundamento (MBEMBE, 2018, p. 64).

Alexander Crummell foi uma das primeiras pessoas a falar como negro na África e pode-se dizer que seus textos, efetivamente, inauguram o discurso do pan-africanismo. Afro-americano de nascimento, liberiano por adoção e padre episcopal com formação na Universidade de Cambridge, Crummell se propôs a falar em nome do continente africano e, no cerne da sua visão, há um só conceito norteador: a raça. A África projetada por ele é a pátria da raça negra, daí o seu direito reivindicado de, como negro, agir dentro dela, falar por ela e arquitetar seu futuro. Influenciado pelo nacionalismo do século XIX, a

África aparece aqui como unidade política natural e esse é o pressuposto do pan-africanismo (APPIAH, 1997). Infelizmente, mesmo o discurso de Crummell, que deu início ao discurso nacionalista sobre a África, herdou pressupostos conceituais que o impossibilitaram de ver qualquer virtude no continente. A África de Crummel é, por um lado, o membro amputado da humanidade, prostrada na idolatria e nas trevas e que vive à espera da Revelação; por outro, é a terra de riquezas naturais insondáveis cuja salvação viria através de sua transformação num Estado cristão. Além disso, ao conceber os africanos em termos raciais, sua opinião negativa sobre a África não tardou em refletir uma opinião negativa sobre os próprios negros (APPIAH, 1997; MBEMBE, 2018).

Assim como o pan-africanismo, o movimento da negritude parte da suposição da solidariedade racial dos negros. Principal movimento literário francófono, africano e afro-caribenho, a “negritude” foi protagonizada pelo escritor e político francês, nascido na Martinica em 1913, Aimé Césaire e por Léopold Senghor, político e escritor senegalês que foi presidente do Senegal de 1960 a 1981 (APPIAH, 1997). Aqui, a invocação da raça ou a tentativa de estabelecer uma comunidade racial visava, primeiro, a criação de um vínculo e o surgimento de um lugar como base em resposta a uma longa história de sujeição. Nos poetas da negritude, por exemplo, a exaltação da “raça negra” é um imenso grito cuja função é salvar da degradação absoluta os indivíduos que haviam sido subjugados à desumanização própria da lógica racista. Para Mbembe (2018), essa invocação da raça nasce de um profundo sentimento de perda.

Uma semântica racial foi colocada, então, como base para as já citadas narrativas produzidas, basicamente, por cidadãos negros do chamado “Novo Mundo”. Esses textos prestaram considerável contribuição para a expansão do radicalismo nos EUA e na África, além de todo o mérito em termos de reivindicação de uma humanidade negada. Acontece

que esse uso da raça como denominador comum é considerado passível de algumas críticas. O conceito de raça, que sabemos advir inicialmente da esfera animal, serviu, durante vários séculos, para nomear as civilizações fora da Europa. Esses movimentos, então, ao alicerçarem seu argumento na raça, tiveram de lidar com a tênue linha entre a superação e a manutenção da lógica racista (MBEMBE, 2018). Essa discussão retoma uma preocupação da feminista negra Audre Lorde (1968), segundo a qual “as ferramentas do mestre nunca dismantelarão a casa do mestre” (LANDSON-BILLINGS, 2006). Esses limites recaem no debate que existe sobre se a ressignificação do que é negado pelo racismo pode ter, malgrado todo benefício em termos de autoestima e autorrealização, o efeito perverso de reiterar as assunções racistas daqueles que impõem o estigma (NEVES, 2005; COSTA, 2006).

A raça também não existe enquanto fato natural físico, antropológico ou genético; como bem disse Mbembe (2018), ela não passa de uma ficção útil. Corresponde a uma ficção, inclusive, ao pressupor uma ideia de solidariedade racial, negligenciando o fato – central a este artigo – de a racialização, dentro do continente africano, ter produzido fronteiras arbitrárias e tensões exacerbadas. Além disso, segundo Appiah (1997), o que a raça significava emocionalmente para os africanos não era, de modo geral, o que significava para os negros do Novo Mundo. Esse fato é de importância crucial para compreender a “psicologia” da África pós-colonial, já que, em geral, se presume uma comparação com a situação dos negros dos países da diáspora africana. As ideias europeias só começaram, de fato, a afetar a vida cultural, na “África negra”, nos últimos anos do século XIX e muitas culturas iniciaram o século XX com estilos de vida pouco moldados pelo contato direto com a Europa. Na maior parte da África Oriental, assim como na Ocidental, o extenso contato direto com os europeus foi um fenômeno do fim

do século XIX e a colonização só ocorreu, essencialmente, depois de 1885 (APPIAH, 1997).

É fundamental, portanto, para quem quer compreender a realidade das sociedades africanas, recordar a variedade das “culturas pré-coloniais”. É, também, importante atentar às diferenças na experiência colonial, as quais acarretaram especificidades no continente. Aliás, mesmo políticas coloniais idênticas, identicamente implementadas, influenciando sobre materiais culturais muito diferentes, certamente produziriam resultados amplamente variáveis. A identidade africana, então, é produto de uma história cujas bases têm sido teorizadas até hoje: a raça, uma experiência histórica comum, uma metafísica compartilhada etc. Todas essas, segundo Appiah, pressupõem falsidades sérias demais. Ele propõe, por isso, que a unidade e a identidade africanas precisam de bases mais seguras (APPIAH, 1997).

A tragédia de Ruanda relaciona-se, diretamente, com as consequências da empreitada colonial no continente africano. É um exemplo prático de como o conhecimento e o poder foram capazes de gerir um território até as últimas consequências. Os horrores ocorridos em 1994 só podem ser compreendidos com um olhar atento aos discursos que produziram a África e às verdadeiras faces da colonização. A obra de Scholastique Mukasonga é resposta a uma história perversa que levou Ruanda a testemunhar um destino tão trágico. Reflete o esforço de tentar se afirmar em mundo hostil, de contar histórias silenciadas pelo colonialismo e de honrar as memórias dos seus.

Breve história de Ruanda

A primeira grande metrópole colonial a exercer influência em Ruanda foi a Alemanha. Antes mesmo dessa influência externa, Ruanda já era um país administrado e hierárquico cuja população era dividida em três grupos: os twa (em menor número), os hutus (que eram a grande maioria) e os tutsis (que compunham cerca de 17% da população). Ainda que não se negue a existência de quaisquer conflitos, os pesquisadores afirmam que, antes da colonização, a linha divisória entre os grupos não era tão rígida como é comumente presumida pela leitura externa. Nos tempos pré-coloniais, apesar de diversos, esses grupos não eram vistos como inimigos; ao contrário, falavam (e ainda falam) a mesma língua, o Kinyarwanda, compartilhavam a mesma religião, o casamento entre eles acontecia por vezes e compartilhavam os mesmos lugares. Não há, então, nenhuma referência a qualquer tipo de ódio que pudessem carregar uns contra os outros antes da influência europeia (GRÜNFELD; HUIJBOOM, 2007; MOGHALU, 2005).

Com uma presença pouco significativa em termos numéricos, os alemães seguiram uma política de governo indireto e permitiram que a monarquia já existente em Ruanda continuasse. À época, os tutsis detinham o poder monárquico e a potência colonial não só permitiu a sua continuidade como o reforçou. Após a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), a Alemanha perdeu o território Ruandês. A partir de 1926, a Bélgica implementou a sua política de colonização – muito mais ativa do que a do antigo colonizador (GRÜNFELD; HUIJBOOM, 2007; MOGHALU, 2005).

Para sustentar e fortalecer seu domínio sobre o país, os belgas usaram um método clássico de “divisão e conquista”. As medidas adotadas apoiaram a classe dominante tutsi na expansão da sua hegemonia. Para citar alguns exemplos, os tutsis – na posição de poder como representantes do “Estado” – passaram a ter controle das

propriedades tradicionais hutus no Noroeste e no Sudoeste do país; a educação de algumas crianças tutsis em escolas de estilo europeu também foi encorajada e os hutus foram excluídos do acesso ao ensino superior, que era a educação necessária, principalmente, para carreiras em cargos de autoridade pública. Para o fim de garantir as regras favoráveis à manutenção da supremacia tutsi, os belgas criaram, ainda, mecanismos para identificá-los: em 1933, todos os ruandeses receberam cartões de identidade pelos quais foram classificados como hutu, tutsi ou twa. Os critérios para essa diferenciação eram pautados na diferença física que, via de regra, existia entre os grupos (muito embora, por vezes, o “cartão” de tutsi fosse entregue a quem, simplesmente, usufruísse de uma boa situação financeira). O resultado dessas medidas, em síntese, foi a remoção sistemática dos hutus das posições de poder (GRÜNFELD; HUIJBOOM, 2007; MOGHALU, 2005).

Além da lógica do “dividir para conquistar”, essas políticas foram baseadas em percepções de uma suposta superioridade racial dos tutsis sobre os hutus. Os belgas alegavam essa suposição a partir dos critérios postulados pelo racismo científico, ou seja, era a instrumentalização prática das supracitadas ficções sobre a África. Com base na assunção de que as características fenotípicas refletiam um “gradiente” de humanidade cujo ápice eram os padrões brancos/europeus, os belgas defendiam a superioridade racial dos tutsis por esses serem mais altos, mais magros e com traços considerados mais “brancos”. Ao passo que esse padrão fenotípico os aproximava dos europeus, os hutus, geralmente mais baixos e de lábios e narizes considerados mais “negros”, eram ainda mais inferiorizados. Os belgas chegaram, inclusive, a enviar cientistas para Ruanda. Com suas balanças e fitas métricas, pesaram e mediram toda a anatomia dos ruandeses: as dimensões cranianas, análises comparativas dos narizes etc. Os cientistas, então, dotados da autoridade dada à ciência, afirmaram o que os belgas já defendiam: os tutsis tinham

dimensões ditas aristocráticas, “mais nobres”... enquanto os hutus foram taxados de “grosseiros” e “bestiais”. Entusiasmados com esses mitos pseudocientíficos, os tutsis utilizaram-nos para o fim de perpetuar seu domínio político, econômico e social em Ruanda. Esta situação, claro, fomentou o aumento progressivo do ressentimento por parte da população hutu (MOGHALU, 2005).

Mukasonga fala, na sua obra “A mulher de pés descalços”, sobre como as características físicas dos tutsis foram manipuladas pelos colonizadores:

Os brancos jogaram, em cima dos tutsis, os monstros famintos de seus próprios pesadelos. Eles nos ofereceram espelhos que distorciam a farsa deles e, em nome da ciência e da religião, nós tínhamos que nos reconhecer nesse duplo perverso nascido de seus fantasmas. Os brancos pretendiam saber melhor do que nós quem éramos e de onde vínhamos. Eles nos apalpam, nos pesaram, nos mediram. As conclusões a que chegaram foram categóricas: nossos crânios eram caucasianos, nossos perfis, semíticos, nossa estatura, nilótica (MUKASONGA, 2017, p. 121).

Longe de querer afirmar que a Ruanda pré-colonial era completamente pacífica e harmoniosa, o fato é que não há indícios de qualquer violência sistemática entre os tutsi e hutus. Os belgas, então, desempenharam um papel essencial para a criação de uma divisão étnica alicerçada no ódio e na alegação da importância do pertencimento a um grupo.

Embora o genocídio perpetrado contra os tutsi em 1994 constitua, de longe, o pior episódio da história do país, esse não foi o primeiro massacre. Em 1957, a fim de acabar com sua subjugação sob a elite tutsi, os hutus iniciaram um violento combate político. Uma mobilização culminou na publicação de um “manifesto” que pedia o domínio da maioria hutu e a emancipação política. Eles encorajaram a crença de que os tutsis não eram ruandeses, mas invasores do norte que haviam conquistado o poder e escravizado os hutus. Em 1959, após uma série de incidentes, eclodiu uma onda de violência dos hutus

contra os tutsis. Os primeiros, que haviam conquistado mais poder nos últimos anos, começaram a perseguir a minoria numérica tutsi. A violência se espalhou rapidamente e, até hoje, o número de pessoas assassinadas não é claro. Esses últimos episódios foram liderados por Grégoire Kayibanda, que mais tarde se tornou presidente da nova república quando, em 1962, Ruanda se torna independente (GRÜNFELD; HUIJBOOM, 2007; MOGHALU, 2005).

Primeiro presidente eleito – com grande maioria –, Gregoire Kayibanda era hutu e utilizou as diferenças étnicas como uma forma de consolidar o seu poder. Ele é tido como o pai fundador do “nacionalismo hutu” e instalou um sistema de cotas que previa que apenas nove por cento dos tutsi tivessem acesso à educação e a empregos; muitos outros foram, conseqüentemente, expulsos de seus trabalhos. O único ataque tutsi que, verdadeiramente, ameaçou o regime de Kayibanda ocorreu em dezembro de 1963. Como resultado, o presidente iniciou uma campanha para matá-los, começando com a eliminação de opositores políticos. Estima-se que dez mil tutsis foram mortos entre dezembro de 1963 e janeiro de 1964. Esse processo foi acompanhado pela fuga de dezenas de milhares de tutsi para os países vizinhos do Burundi, Tanzânia, Uganda e Congo Belga. Esses episódios representam as primeiras ondas de atrocidades em massa que continuariam, impunemente, pelas próximas décadas (GRÜNFELD; HUIJBOOM, 2007; MOGHALU, 2005).

Em consequência de um golpe, Kayibanda foi removido do poder em julho de 1973. Em seu lugar, assumiu Juvenal Habyarimana. Ele foi bem recebido pela população tutsi, porque prometeu unir o país e, de fato, sob seu governo, a violência diminuiu, trazendo certa estabilidade (ainda que breve) a Ruanda. O custo, no entanto, foi alto. O regime implementado era totalitário e, mesmo sem as ondas de violência, a discriminação

contra os tutsi continuou. O presidente manteve a carteira de identidade e o sistema de cotas para educação e, embora alguns tutsis tenham conseguido ascender naquele contexto, a regra era clara: “fiquem fora da política”. Habyarimana também concentrou o poder e o acesso à riqueza nas mãos de um pequeno grupo de hutus de sua região natal, especialmente um núcleo de relações de sua esposa – esse grupo viria a desempenhar um papel importante no genocídio de 1994 (GRÜNFELD; HUIJBOOM, 2007; MOGHALU, 2005).

Durante a década de 1980, a segunda geração de refugiados tutsis nos países vizinhos começou a se organizar. Inúmeros jovens refugiados ruandeses que viviam em Uganda posicionaram-se dentro do Exército de Resistência Nacional de Uganda (NRA), liderado por Museveni⁴. Na época em que a NRA assumiu o poder em Uganda, mediante uma revolta em 1986, um quarto dos quatorze mil soldados eram refugiados ruandeses. Eles criaram a Frente Patriótica Ruandesa, a RPF, um partido tanto político quanto militar, e decidiram retornar a Ruanda. No dia primeiro de outubro de 1990, a RPF invadiu violentamente o país, o que deu início a uma guerra civil de três anos. Um aspecto que não pode ser negligenciado é o “auxílio” que o exército ruandês recebeu da França imediatamente após a invasão da RPF. Quais as razões por trás dessa “ajuda”? Essa não é uma questão fácil de responder. Fato é que a França substituiu, ao longo dos anos, a Bélgica como o “aliado” mais importante de Ruanda com o objetivo de tornar o país africano parte da “família francesa”, um grupo de Estados que, se esperava, manteria a proteção do idioma francês (GRÜNFELD; HUIJBOOM, 2007; MOGHALU, 2005).

⁴ Yoweri Kaguta Museveni é presidente do Uganda desde 1986, quando tomou o poder através de uma revolta conduzida pelo Exército de Resistência Nacional. Em 1996, no entanto, ele foi eleito democraticamente.

O atual presidente de Ruanda, Paul Kagame, representou papel importantíssimo ao lado da RPF. Como uma criança sobrevivente aos massacres contra os tutsis ruandeses em 1959, Kagame foi, ainda na infância, exilado em Uganda. Em janeiro de 1991, a RPF atacou uma prisão na cidade de Northwestern de Ruhengeri. Previsivelmente, a invasão da RPF desencadeou uma nova onda de massacres de tutsis em Ruanda nos meses seguintes. Nesse transcurso, ocorreram algumas tentativas de cessar-fogo: uma ainda em outubro de 1990, outra em fevereiro de 1991, em março de 1991, setembro de 1991 e 12 de julho de 1992. Todos os acordos foram assinados após a ocorrência de novas ondas de violência (GRÜNFELD; HUIJBOOM, 2007).

As conversações internacionais de paz para acabar com o conflito ruandês começaram na cidade de Arusha, na Tanzânia, em 1992. Em agosto de 1993, foram assinados, entre o governo ruandês e a Frente Patriótica Ruandesa (RPF), os Acordos de Paz de Arusha, o que representou um triunfo para a diplomacia internacional. Tais acordos consistiam em um Acordo de Paz, um Acordo de Cessar-Fogo e cinco Protocolos adicionais. O acordo incluiu, por exemplo, protocolos sobre o retorno de refugiados, bem como compartilhamento de poder político e participação compartilhada e comando das forças armadas. Para desespero do presidente Habyarimana, os Acordos de Arusha deram à RPF e aos partidos de oposição a maioria dos assentos no gabinete provisório e no parlamento, além de influência no exército. Os extremistas hutus logo sentiram-se traídos por Habyarimana e ficaram extremamente apreensivos com a inevitável perda de poder e privilégio. De sua perspectiva, os acordos equivaliam ao suicídio de sua classe política. O acordo de paz não poderia ser permitido. Após o Acordo de Arusha, o Conselho de Segurança das Nações Unidas (ONU) estabeleceu, ainda, uma operação de paz: a Missão de Assistência da ONU para Ruanda (UNAMIR), em 1993 (MOGHALU, 2005).

Enquanto isso, Habyarimana estava ocupado tentando atrapalhar ou atrasar a implementação dos Acordos de Arusha. Ele subornou, coagiu e reuniu os políticos hutus, incluindo seus adversários políticos mais moderados, lançando todos os tutsis como o inimigo comum. Esses eventos ameaçadores foram alimentados pela influência da propaganda de ódio anti-tutsi difundida pela *Radio Télévision Libre des Mille Collines* (RTLM), pelo jornal Kangura e pela militarização e transformação de alas jovens dos principais partidos políticos hutus em milícias. A RPF, sentindo um colapso iminente dos Acordos de Arusha, preparou-se para uma insurreição decisiva contra o governo de Habyarimana. Os extremistas hutus, por outro lado, estavam planejando uma “solução final” igualmente decisiva para o “problema dos tutsis”: o genocídio (MOGHALU, 2005).

Ali Melchior Ndadaye, um presidente hutu eleito pelo povo, em Burundi, foi assassinado em outubro de 1993 por soldados tutsis, o que alimentou a ira dos extremistas hutus de Ruanda. Em viagem de volta a Kigali, o jato do presidente Habyarimana foi atingido por dois mísseis enquanto circulava para pousar. Menos de uma hora depois do acidente de avião, as milícias hutus e a Guarda Presidencial estabeleceram barreiras em volta de Kigali e começaram massacres contra os tutsis. Um dos primeiros alvos foi a primeira-ministra de Ruanda, Agathe Uwilingiyimana, uma política hutu moderada que defendia a coexistência pacífica com os tutsis. Ela foi morta por membros da Guarda Presidencial que teriam agido sob ordens do coronel Theoneste Bagosora, chefe de gabinete do Ministério da Defesa de Ruanda. Bagosora é amplamente acreditado como o mentor do genocídio e foi julgado no Tribunal Criminal Internacional para Ruanda (ICTR) em Arusha (GRÜNFELD; HUIJBOOM, 2007; MOGHALU, 2005).

Além disso, soldados de manutenção da paz da UNAMIR, designados para proteger Uwilingiyimana, também foram assassinados junto com ela. Isso acarretou a retirada do contingente belga da UNAMIR de Ruanda – um resultado que foi, evidentemente, planejado por Bagosora. Nos próximos 100 dias, estima-se que oitocentos mil tutsis e hutus moderados, cerca de 10% da população ruandesa de sete milhões, foram massacrados em todas as regiões do país. Trata-se do genocídio mais rápido da história, ocorrendo três vezes mais rápido do que as câmaras de gás nazistas. As vítimas do horror em Ruanda foram mortas a uma taxa calculada de trezentos e trinta e três assassinatos por hora – ou cinco vidas e meia por minuto. O mundo fracassou em evitar essa tragédia e assistiu a um genocídio friamente calculado cujas raízes remontam ao desejo colonial de manutenção do poder político (MOGHALU, 2005).

A mulher de pés descalços

Nascida em Ruanda, em 1956, Scholastique Mukasonga conheceu, desde muito cedo, os sofrimentos destinados a quem era tutsi. O terror e o medo fazem parte das suas memórias de infância, já que, ainda em 1960, toda a sua família foi obrigada a se exilar em Nyamata, localizada em Bugesera, um distrito de Ruanda. Ela conta que essa região era tão hostil que não havia sequer a presença de animais. Ao relatar as memórias desse tempo difícil, o que faz com maestria em “A Mulher de Pés Descalços” (2017), fica evidente que ela e as demais crianças tutsis aprendiam, diariamente, lições difíceis sobre como continuarem vivas. Esse cotidiano de violências era alicerçado em uma construção já bastante enraizada que associava os tutsis a toda sorte de estereótipos e que, em última instância, buscava legitimar o seu extermínio.

Apesar de todas essas limitações, Mukasonga teve acesso ao ensino formal e essa oportunidade foi decisiva para a sua trajetória. Em 1972, ela passou a frequentar o sofisticado Liceu Notre-Dame de Cîteaux. Nesse local bastante elitista, ela também era vista como diferente, já que era uma estudante cotista e, sobretudo, tutsi. As dores do preconceito cotidiano sofridas nesse espaço foram tantas que a inspiraram a escrever a obra “Nossa Senhora do Nilo” (2012). Ela também conseguiu frequentar o curso de assistência social. A escolha da profissão alinha-se à sua vontade de um dia poder voltar para casa e ajudar os seus. Pouco tempo depois, no entanto, todos os cotistas tutsis foram expulsos das escolas. Fugindo da perseguição, Mukasonga voltou para Nyamata, onde já estava claro para todos que um projeto perverso de extermínio acabara de entrar em um novo patamar. Eles sabiam que iam morrer. Graças ao estudo formal a que teve acesso e ao domínio da língua francesa, ela conseguiu partir, junto com seu irmão André, para conservar a memória dos que ficaram. Com dezoito anos de idade, Mukasonga deixou Ruanda e, em 1994, assistiu, à distância, o assassinato brutal de toda a sua família. Ela conta que recebeu, em Paris, uma carta onde constavam apenas os nomes dos seus trinta e sete entes perdidos. Mukasonga tornou-se, então, guardiã dessas memórias e decidiu torná-las públicas através da literatura.

Meu primeiro sentimento foi o de uma enorme culpa. Por que teria eu sobrevivido? Por que eles e não eu? Como me juntar a eles? Estava à beira da loucura. Então inventei o que talvez se pareça a um mito, uma bela história para sobreviver, na qual gosto de acreditar: se meu pai me escolheu para partir em exílio, não foi somente para salvar minha vida, mas para perpetuar a memória de todos os que estavam fadados a um extermínio programado (*apud* RODRIGUES, 2018).

Somente dez anos depois do genocídio ela conseguiu escrever sobre sua história. Em seu primeiro livro, “Baratas” (2006), traz relatos testemunhais que precisavam ser externalizados como parte do seu aprendizado acerca da sobrevivência. Como uma mulher

que cresceu tentando manter-se viva, a sua escrita é como uma continuidade desse propósito, já que ela se sentiu completamente impelida a escrever suas memórias segundo uma perspectiva que ressignifica uma série de olhares sobre a África e sobre a tragédia de Ruanda. A literatura foi a maneira através da qual ela conseguiu significar o seu destino de sobrevivente. A obra de Mukasonga traz críticas à colonização, mostra a forma como esta instrumentalizou as identidades tutsi e hutu a fim de facilitar sua dominação e, sobretudo, mostra as subjetividades de pessoas que tiveram de aprender a olhar para si mesmas como inferiores, tal qual baratas. Ela tenta romper com esse reducionismo perverso através de uma narrativa que é um testemunho das dores profundas de quem conheceu a pior face da capacidade humana. Ela diz que, quando recebeu, em Paris, a carta com os nomes dos seus mortos, sentiu uma dor muito específica por não poder velá-los. A escrita, então, foi a maneira de “ressuscitar como memória” os corpos dessas pessoas. Os livros são os seus “túmulos de papel” (*apud* MOREIRA, 2018).

Para a escrita deste artigo, me inspirei na sua obra “A mulher de pés descalços” (2017). Escrito em primeira pessoa, esse livro narra toda a miséria, a humilhação e a experiência do exílio vividas pela autora desde a infância em Bugesera. Como uma homenagem para a sua mãe, a mulher de pés descalços, podemos conhecer a fundo alguém cuja existência foi marcada pela tentativa desesperada de salvar a vida dos filhos. As histórias trazidas no livro são marcadas pelas tentativas da matriarca de reerguer a si e aos seus diante daquele destino totalmente incompreensível.

Mukasonga também nos presenteia com uma infinidade de relatos que embalaram a sua infância em Ruanda, o “país das histórias”, que teve o infortúnio de “hospedar a morte”. Por anos, Stefania, sua mãe, criou esconderijos, idealizou planos de fugas e permaneceu vigilante. Todo esse empenho funcionou por um tempo, mas não pôde

impedir a tragédia que os acometeria em 1994. Foi Stefania quem forçou Mukasonga a fugir de Ruanda em 1973. Em entrevista, ela afirma que a mãe foi sua protetora, foi quem a elegeu guardiã de memórias e, apesar de não saber ler nem escrever, Stefania conhecia a cultura tutsi como poucos e lutava para que não fosse esquecida. Ele era uma famosa contadora de histórias e Mukasonga atribui a ela o seu talento com as letras (GABRIEL, 2017).

No exílio em Bugesera, dentre tantos sofrimentos, as mulheres não podiam sequer cuidar dos filhos como antigamente. Era preciso, antes de tudo, arrumar um jeito de não morrer de fome ou das doenças que os acometiam em um contexto insalubre; um jeito de desafiar a tentativa dos hutus de lembrar aos tutsi que “eles não eram mais seres humanos e que era justo persegui-los e, no fim, exterminá-los”. O medo do pior os assombrava.

Está presente, na obra, um olhar crítico à colonização e às suas consequências perversas. O embate entre a cultura de Ruanda e o que era imposto de fora está fortemente entrelaçado nas linhas escritas por Mukasonga. A própria razão de ser de seu nome ilustra essas tensões: Scholastique é o seu nome de batismo e Mukasonga seu “nome de verdade”, preferido da sua mãe. Os conflitos se davam também no plano religioso: o catolicismo, religião sinônimo da civilidade, era apreciado por todos, tido como caminho mais viável de ingresso na civilização. Os espíritos ancestrais, no entanto, estão sempre presentes nas narrativas e fica evidente que, mesmo subjugada ao *status* de “atrasada”, essa crença não pretendia ser abandonada. A influência europeia é retratada em vários exemplos e o *sorgo* aparece no livro como um “ruandês legítimo”, símbolo de resistência, assim como o *inzu*, a morada ancestral. O pão também norteia alguns episódios do livro. Artigo de luxo e supervalorizado, era tão desejado e inacessível que inspirava as crianças a imaginar que as nuvens do céu eram feitas dele.

Protagonizado por uma mulher, o livro traz a especificidade do drama enfrentado pelas mulheres naquele contexto de tanta violência. Passagens mostram como elas eram marcadas pelo fato de gerarem a vida de novos tutsis: “eles queriam dizer a nós, mulheres tutsis: ‘não deem vida a mais ninguém, pois, na verdade, se colocarem mais alguém no mundo, vocês vão acabar trazendo a morte. Vocês não são mais portadoras de vida, são portadoras de morte’” (MUKASONGA, 2017, p. 22). A tragédia dessas mulheres também se relaciona ao fato de o estupro ter sido usado como uma grande arma durante o genocídio. Mukasonga discorre, também, sobre o cotidiano delas enquanto tentavam sobreviver e dar algum norte às suas vidas. Ela fala sobre o quintal, um espaço de diálogo e troca, os vínculos de solidariedade criados, o casamento, os padrões de beleza. Sobre tais padrões, Mukasonga não deixa de ser crítica à forma como os colonizadores belgas manipularam as características físicas dos tutsis para o fim de alegar a sua superioridade em relação aos hutus. Ela também fala sobre o cabelo: os *amasunzus*, tufos cortados geometricamente que conotavam uma idade já própria para o casamento... antes da chegada do alisamento, o qual passou a imperar embora fosse inacessível para a maioria das mulheres. O alisamento também refletia o progresso. Não posso deixar de mencionar os pés, inspiração para o nome do livro. O padrão de beleza também idealizava pés pequenos e macios, contrários aos da mulher de pés descalços, que eram marcados pelo trabalho incessante sobre a terra. Marcados pelas lutas travadas por um corpo feminino, africano e tutsi.

Apesar de todo o esforço para trapacear o destino que os condenava, nem mesmo os nove netos de Stefania, filhos do irmão de Mukasonga, corresponderam à esperança de sobreviver e perpetuar a família. Nenhum deles sobreviveu à “solução final”.

O genocídio

Longe de ser um acontecimento isolado, um genocídio tem suas raízes na história e suas consequências não só se alastram no futuro como ultrapassam os limites geográficos e temporais da eliminação física das vítimas. A própria Mukasonga, em entrevista, afirmou que um genocídio não se faz da noite para o dia. É algo que demanda anos (MOREIRA, 2018). Pode-se dizer, sobre o que aconteceu em Ruanda, que a história e a política do país foram mais importantes do que propriamente os conflitos étnicos. Além do passado histórico, instrumentalizado pelos extremistas segundo a ideia de que a minoria tutsi seria invasora e opressora da maioria hutu, houve também a influência de uma tradição de obediência enraizada na história ruandesa, associada a um Estado forte e estruturado, onde praticamente não existem registros de rebelião ou revolta contra o poder instituído. A ordem de eliminação de todos os tutsis se consolidou graças à força coercitiva do Estado, ao seu aparelho administrativo e à propaganda. Em 1994, logo após a morte do presidente Habyarimana, não foi difícil para a população hutu aderir à “solução final” (NOGUEIRA PINTO, 2011).

Segundo Nogueira Pinto (2011), a característica mais singular e perversa da barbárie em Ruanda foi ter sido um genocídio de proximidade. No transcurso das ondas de assassinatos, professores mataram alunos, médicos mataram pacientes, padres mataram fiéis, irmãos mataram irmãos. O país transformou-se num cemitério a céu aberto, num cenário de banalização das violências mais cruéis (NOGUEIRA PINTO, 2011). Outro aspecto dramático relaciona-se ao que Mukasonga descreve em seu primeiro romance, “Baratas” (2006). Os tutsis foram tão condicionados a olharem para si como se não valessem nada que muitos deles passaram a se enxergar a partir desse prisma. Chamados de baratas, Mukasonga diz que ela mesma, quando mais nova, viveu a experiência extremamente violenta

de não se reconhecer como humana ao se olhar no espelho. Essa interiorização de um sentimento de inferioridade, ou mesmo de não humanidade, acarretava, ainda segundo a autora, uma espécie de aceitação do destino trágico que se aproximava. Ou seja, funcionava como uma maneira de tentar conseguir a convivência das suas próprias vítimas no propósito de seu extermínio programado. A autora reflete sobre isso, porque disse haver relatos de que, em 1994, muitos tutsis não lutaram, como se tivessem aceitado aquele destino após décadas sendo condicionados a ele (MOREIRA, 2018).

O mundo foi telespectador passivo desses horrores e a sua comoção foi bastante limitada em virtude das representações históricas que enxergam os negros como o antônimo da humanidade. O holocausto nazista, o terror materializado em câmaras de gás e campos de concentração, o extermínio gratuito e a imposição do sofrimento dentro da Europa acrescentaram outras dimensões para o significado da humanidade. O fato de as vítimas do holocausto terem sido, majoritariamente, brancas, teve um impacto definitivo sobre a estrutura da justiça penal internacional e, particularmente, sobre a administração judicial do que seria um genocídio. Segundo Flauzina (2014), o holocausto foi reconhecido como uma “tragédia branca”, o que permite ser pensado em termos da individualidade de suas vítimas. Já no caso de Ruanda, a retórica é conectada à imagem do primitivismo e da selvageria. As narrativas retratam vítimas e autores como uma espécie de “massa perdida de seres humanos” lutando guerras irracionais (FLAUZINA, 2014).

Kilomba (2010) já havia atentado sobre como o racismo priva os negros e negras do direito à subjetividade; passam a ser vistos como a personificação de toda a raça. Mbembe (2018) também cita Hegel para mostrar como as ideias produzidas sobre a África criaram imagens dos africanos como “povos isolados e insociáveis, que em seu ódio se

combatem até a morte, se trucidam e se destroem como animais”. Esse pensamento viabiliza as narrativas sobre uma suposta animalidade das guerras no continente e foi condição *sine qua non* para a sua conquista. Desse ponto de vista, são apagadas as razões por trás do genocídio, os verdadeiros culpados são ocultados e crimes bárbaros tornam-se reflexo de um “mundo incivilizado” e da “natureza inerentemente violenta dos africanos”.

Outro aspecto que potencializa o horror de 1994 é o estupro ter sido utilizado como uma estratégia genocida. Diria que essa foi das faces mais terríveis para as mulheres tutsis: a violação dos seus corpos, o estupro massivo e as suas consequências igualmente perversas. A obra literária que inspirou a escrita deste artigo tem, como fio condutor, as memórias da infância da autora: um olhar cheio de dor e de saudade. Mukasonga centra a sua obra em personagens femininas, sobretudo sua mãe, e traz detalhes da vida de quem tinha o destino marcado não só por ser tutsi, mas também por ser mulher. O fim do livro discorre sobre alguém que carrega a marca de um estupro e sua conseqüente gravidez. Segundo Mukasonga, esse crime as transformava em uma “maldição viva, de quem todos querem fugir”. Famílias inteiras se questionavam sobre quais desgraças traria um filho nascido de tanto ódio. Ela relembra o estupro a essa moça do vilarejo, Viviane, que, apesar de todo o sofrimento, conseguiu a solidariedade da comunidade para si e para o filho que gerava. O estupro de Viviane fez com que todas as mulheres questionassem o comportamento que a tradição impunha. Mãe e filho passaram por um ritual de purificação através da água e o menino foi considerado um irmão, batizado como Umutoni – aquele-que-está-conosco. Esse episódio dramático foi anterior ao ano de 1994, quando o estupro foi usado em larga escala como arma genocida.

Em 1994, o estupro foi uma das armas usadas pelo genocídio. Quase todos os estupradores eram portadores do vírus HIV. Nem toda a água de Rwakibirizi e de todas as nascentes de Ruanda teriam bastado para “lavar” as vítimas da vergonha pelas perversidades que sofreram (MUKASONGA, 2017, p. 153).

Os crimes de violência sexual contra as tutsis retratam também, dramaticamente, a falta de solidariedade das mulheres hutus. O fato em comum de serem mulheres não superou o ódio étnico e pesquisas mostram que as hutus participaram ativamente do genocídio. Centenas de mulheres e crianças tutsis (e algumas mulheres hutu que se associaram ou casaram-se com o grupo rival) morreram e/ou foram violentadas em 1994. O estupro massivo e outras formas de violação dos direitos humanos encaixam-se perfeitamente ao esquema de mulheres como vítimas do militarismo patriarcal (SHARLACH, 1999).

O já mencionado *Radio Télévision Libre des Mille Collines* (RTL), por exemplo, prestou papel fundamental ao disseminar, como parte de sua propaganda anti-tutsi, instruções sobre como perseguir e matar... e muitos dos seus radialistas eram mulheres. A mídia também propagou ideias degradantes que hipersexualizavam as tutsis. Estereótipos foram exacerbados, a fim de criar uma atmosfera na qual a violência sexual fosse legitimada. O nacionalismo hutu anulou qualquer senso de irmandade entre as hutus e as tutsis: a etnicidade, literalmente, se tornou uma questão de vida e morte, dentro da qual gênero e classe social assumiram um peso menor (SHARLACH, 1999).

Era comum que essas mulheres tutsis fossem tidas como “esposas” dos homens que mataram seus familiares. Os ruandeses se referiam às mulheres capturadas como “esposas de soldados”, ou “esposas do teto”, porque alguns homens hutus, para evitar que suas reféns fossem mortas pelos outros criminosos, esconderam-nas no espaço entre o teto e o telhado. Essa prática consistia, na verdade, no crime de “escravidão sexual”. As

tutsi sobreviventes à “solução final” haviam, provavelmente, sido estupradas e carregavam nas costas os pesos de traumas da violência, gravidez, aborto ilegal, HIV, problemas psicológicos etc. (SHARLACH, 1999).

As mudanças sócio-políticas, principalmente a partir do início da década de 1990 – e particularmente a ameaça que a maioria hutu temia dos tutsis no exílio e em Ruanda –, levaram a sociedade a colocar uma ênfase muito maior na suposta diferença étnica. As emissoras de rádio nacionalistas enfatizaram que todos os hutus, sejam do sexo feminino ou masculino, capazes de matar tutsis tinham a obrigação cívica de fazê-lo. Esse contexto testemunhou a violação específica dos corpos femininos e a impossibilidade de laços entre as mulheres hutus e tutsis. O estupro massivo utilizado naquele contexto reflete suas sombras até hoje (SHARLACH, 1999). Por isso, Mukasonga diz que “a Ruanda de hoje é o país das mães-coragem”.

Conclusão

Em julho de 1994, chega ao fim, oficialmente, o genocídio contra os tutsis em Ruanda. A RPF conquistou Kigali sem grandes dificuldades, o Governo interino caiu, seus membros já tinham abandonado o país e cerca de dois milhões de hutus haviam fugido. As marcas do horror eram evidentes: destruição, falta de água, inúmeros corpos mutilados pelo chão... O país teria de lidar com as tantas consequências de uma história escrita com letras de sangue: reconciliação nacional, promoção da justiça, redução da pobreza etc. O grande princípio orientador passou a ser a reconciliação: já não existiam hutus, tutsis ou twas, apenas ruandeses. Em nome da construção de um novo país, as referências públicas aos grupos étnicos foram proibidas e o termo “raça” foi banido dos discursos oficiais (NOGUEIRA PINTO, 2011).

A análise que me propus a fazer percorreu, iluminada pelas linhas da literatura de Scholastique Mukasonga, sobre as maneiras como a “identidade” africana foi negociada, ora por europeus, ora por africanos. Esses conhecimentos são constitutivos do próprio continente e das histórias de suas sociedades. Questões acerca do conhecimento e poder, em África, são cruciais para desmascarar como tais conhecimentos foram produzidos para gerir o seu território (MUDIMBE, 2013). A invenção da fixação de pessoas em territórios foi essencial para a conquista, a usurpação e o genocídio no continente africano e a análise desses processos, bem como da história de Ruanda, mostra como a “solução final”, de 1994, foi uma tragédia anunciada.

As ficções produzidas sobre a África foram utilizadas como justificativa para a desqualificação moral dos africanos e, claro, para instrumentalizar as identidades lá existentes ao bel prazer dos interesses coloniais. A tragédia contra os tutsis representa um dos semblantes mais drásticos desse projeto de poder. Em resposta a essa empreitada colonial, que buscou negar aos africanos qualquer tipo de humanidade e, conseqüentemente, de agência, o antropólogo sul-africano Archie Mafeje propõe a negação da negação. Ele parte de uma ontologia atribuída pelo colonizador para ressignificá-la no que chama de “ontologia combativa”: um ser-no-mundo não acabado, uma constatação da transformação do mundo e do devir constante das pessoas. Essa ontologia reflete um ser em combate que só pode se individualizar na medida em que se reconhece e se reivindica como tal. Ou seja, a ontologia combativa é resposta a uma classificação exterior imposta assimetricamente (BORGES et al, 2015).

A obra de Scholastique Mukasonga, composta por sete livros, também reflete uma existência em combate. Ela mesma relatou ter questionado sua própria humanidade após anos sob o estigma relacionado aos tutsis. Nos seus livros, ela busca mostrar aos leitores

não simplesmente o horror que seu país viveu. Se seu propósito fosse apenas esse, correria o risco de recair no velho reducionismo que não consegue enxergar o continente africano para além de suas feridas. Ao contrário, Mukasonga afirma que não quis fazer dos seus livros obras sobre o horror. É por isso que ela não traz detalhes das atrocidades perpetradas contra os tutsis. Mesmo em sua obra mais sombria, “Baratas”, ela afirma que não quis deixar de trazer algum senso de humor. Até porque suas memórias de Ruanda não podem ser resumidas ao sofrimento. Apesar de tudo, ela viveu momentos felizes ao lado de sua família e, na impossibilidade de poder revivê-los, coube a ela preservá-los (RODRIGUES, 2018). Assim, podemos compreender melhor a beleza que se faz presente em “A Mulher de Pés Descalços”; mesmo tendo como pano de fundo um cenário que culminou na morte de quase um milhão de pessoas, é sobre a vida que Mukasonga nos fala.

REFERÊNCIAS

- APPIAH, Kwami Anthony. 1997. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- BORGES, Antonádia et al. 2015. Pós-Antropologia: as críticas de Archie Mafeje ao conceito de alteridade e sua proposta de uma ontologia combativa. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 30, n. 2, p. 347-369.
- COSTA, Sergio. 2006. *Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. 2014. As fronteiras raciais do genocídio. *Revista de Direito da Universidade de Brasília*, Brasília, v. 01, n. 01.
- GABRIEL, Ruan de Sousa. 2017. Scholastique Mukasonga: “Me tornei a guardiã da memória do meu povo”. *Época*, 27 de julho de 2017. Disponível em: <<https://epoca.globo.com/cultura/noticia/2017/07/scholastique-mukasonga-me-tornei-guardia-da-memoria-do-meu-povo.html>>. Acesso em: março de 2020.
- GILROY, Paul. 2012. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34.
- GRÜNFELD, Fred; HUIJBOOM, Anke. 2007. *The Failure to Prevent Genocide in Rwanda: the role of bystander*. Boston: Martinus Nijhoff Publishers.

- KILOMBA, Grada. 2010. *Plantation Memories: Episodes of everyday Racism*. Münster: Unrast.
- LADSON-BILLINGS, Gloria. 2006. Discursos racializados e epistemologias étnicas. In: DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens*. Porto Alegre: Artmed. p. 259-279.
- LORDE, Audre. *The First Cities*. Published by The Poets Press, Inc, New York (1968).
- MBEMBE, Achille. 2018. *Crítica da Razão Negra*. São Paulo: N-1 Edições.
- MACAMO, Elísio. 2002. A constituição de uma sociologia das sociedades africanas. *Estudos Moçambicanos*, Maputo, n. 19, p. 5-26.
- _____. 2013. Respostas sem perguntas, ou: porque África não é um problema por resolver. In: *Progress 2º Seminário Internacional sobre Ciências Sociais e Desenvolvimento em África*. Lisboa. p. 255-254.
- MOGHALU, Kingsley. 2005. *Rwanda's Genocide: the politics of global justice*. New York: Palgrave Macmillan.
- MOREIRA, Carlos André. Scholastique Mukasonga: “Quando você esquece, está matando as vítimas uma segunda vez”. *GaúchaZH*, 29 de novembro de 2018. Disponível em: <<https://tinyurl.com/y8o8l5jb>>. Acesso em: março de 2020.
- MUDIMBE, Valentin-Yves. 2013. *A invenção de África: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento*. Mangualde. Edições Pedagogo; Luanda, Edições Mulemba.
- MUKASONGA, Scholastique. 2017. *A Mulher de Pés Descalços*. São Paulo. Editora Nós.
- NEVES, Paulo Sérgio da C. 2005. Luta Anti-Racista: entre reconhecimento e redistribuição. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 20, n. 59, p.81-96.
- NOGUEIRA PINTO, Teresa. 2011. Ruanda: entre a segurança e a liberdade. *Relações Internacionais*, Lisboa, v. 32, p. 45-57.
- RODRIGUES, Maria Fernanda. Scholastique Mukasonga não quis escrever livros sobre o horror, mas ele está em todo lugar. *O Estado de São Paulo*, 30 de junho de 2018. Disponível em: <<https://cultura.estadao.com.br/noticias/literatura,scholastique-mukasonga-nao-quis-escrever-livros-sobre-o-horror-mas-ele-esta-em-todo-lugar,70002377321>>. Acesso em: 17 de março de 2020.
- SHARLACH, Lisa. 1999. Gender and Genocide in Rwanda: women as agents and objects of genocide. *Journal of Genocide Research*, 1(3), p. 387-399.

**SURVIVING MEMORIES OF THE “FINAL SOLUTION”:
REFLECTIONS INSPIRED BY “THE BAREFOOT WOMAN” BY
SCHOLASTIQUE MUKASONGA**

ABSTRACT

Understanding tragedies such as the one that took place in Rwanda in 1994 requires a close look at what the Western world has done to Africa in both practical and theoretical terms. In that year, nearly 1 Million Rwandans were brutally murdered in the fratricidal conflict between the tutsis and hutus. Disputes between such groups had already been writing the country's bloody History and the world failed to avoid the so called “final solution” perpetrated against the tutsis. In “A Mulher de Pés Descalços” (2017), Rwandan writer Scholastique Mukasonga uses art to work through the deep pain she carries. The author's memories underpin the story that portrays her family's life in exile in Bugesera, a district of Rwanda. The work centers on her mother and aims to perpetuate memories of a population doomed to such a tragic destiny. The author notably brings up details of the life of someone that, besides being tutsi, is also a woman. In the lines written by Mukasonga there is a critical eye at colonization and its perverse consequences. Inspired by this reading, I sought to understand how the historical processes that subjugated the African continent not only made Rwandan genocide a foretold tragedy, but also created a racist logic that persists and allowed the world to remain still in face of what was happening in Rwanda.

KEYWORDS

Scholastique Mukasonga. Rwanda. Genocide. Literature.