

PARA ONDE APONTA O NARIZ: PARADIGMAS DE PERTENCIMENTO NA RUANDA DE SCHOLASTIQUE MUKASONGA*

WHERE THE NOSE POINTS TO: SENSE OF BELONGING IN SCHOLASTIQUE MUKASONGA'S RWANDA

Breno Fernandes**

RESUMO

Este artigo se propõe a ler dois arcos do romance *Nossa Senhora do Nilo*, da escritora ruandesa Scholastique Mukasonga, como alegoria da coexistência, na Ruanda pós-colonial, de dois paradigmas de pertencimento, dois conjuntos de ações, de corporeidades e de discursos que, em determinado território, em determinada cultura, estejam a vida das pessoas. Um deles, instaurado pelos colonizadores, seria o paradigma da história ou da origem; o outro, tomado como tradição ruandesa, mas que também pode ser pensado como um modo de pertencimento africano, seria o paradigma da memória ou da ancestralidade. Além disso, com base em uma genealogia sobre o ódio étnico entre hútus e tútsis e seu impacto na vida e na obra de Mukasonga, sugere-se que a coexistência de paradigmas de pertencimento apresentada pela autora não os torna equivalentes quando viver em Ruanda se torna uma questão de assegurar a sobrevivência.

PALAVRAS-CHAVE

Pertencimento; Ruanda; Scholastique Mukasonga.

ABSTRACT

This essay aims to present two scenes from *Our Lady of The Nile*, by rwandan writer Scholastique Mukasonga, suggesting that together they compose an allegory about the coexistence, in post-colonial Rwanda, of two senses of belonging, *i.e.*, two sets of actions, body knowledge, and discourses which guide the life of people from an specific territory or an specific culture. One of these sets, inherited from the colonizers, is the history-guided or origin-guided sense of belonging. The other one is the memory-guided or ancestry-guided sense of belonging, which comes from pre-colonial times. Furthermore, based on *The Rwandan Genocide (1994)*, and on the impact that the rivalry between hutus and tutsis has in Ms. Scholastique's life and work, this paper argues that the coexistence of these two ways of life does not mean they are equivalent, especially when it comes to a matter of surviving in Rwanda.

KEYWORDS

Rwanda, Scholastique Mukasonga, sense of belonging.

* Recebido em 29/06/2018 e aprovado em 30/10/2018.

** Universidade Federal da Bahia.

Os brancos pretendiam saber melhor do que nós quem éramos e de onde vínhamos.
Mukasonga (2017b, p. 121)

INTRODUÇÃO

O Genocídio de Ruanda de 1994 foi meu primeiro contato consciente com a guerra. Meu primeiro entendimento da guerra como um fenômeno do presente, não como um evento exclusivo de eras remotas, ideia condizente com a cabeça de um garoto de 7 anos que vivia numa pequena cidade do interior. A guerra civil que se estende desde sempre no Brasil, motivada por interesses de classe e racismo, me escapava à vista àquela altura, notadamente pela ausência de um discurso que me chegasse, como se diz no interior, dando nome aos bois, isto é, tratando como uma guerra o que a tevê chamava de violência urbana. De toda sorte, a própria ideia de violência urbana era inapreensível em um lugar onde se dormia por vezes sem se trancar as janelas. O que talvez só tenha aumentado o impacto de ver, pela televisão, a sanguinolência provocada em Ruanda por extremistas hútus, que, em cem dias, entre os meses de abril e julho, assassinaram quase 1 milhão de compatriotas tútsis.

Ver, ainda que à distância, um massacre como aquele, engendrado entre conterrâneos, deu pane em meu cérebro já condicionado a ver a nação como algo natural, fruto de um “companheirismo profundo, horizontal” (ANDERSON, 1993, p. 25, tradução nossa)¹, tomado como prescrição de um décimo primeiro mandamento. É claro que, sendo branco e tendo recebido uma educação formal colonizada, ocidentófila, racista, o fato de que aquilo estava acontecendo em um país africano, com povos negros, forneceu os elementos que manteriam a ordem das minhas ideias por muito tempo. Como denunciou Mbembe (2014), nessa ordem primordialmente legada pela colonização, o negro é aquele “que vemos quando nada se vê, quando nada compreendemos e, sobretudo, quando nada queremos compreender” (MBEMBE, 2014, p. 11). A Ruanda da tevê reiterava a imagem pré-concebida da África como um lugar que, se saíra da natureza selvagem, fora direto para a barbárie favelizada, sua similar no polo da cultura, conforme o discurso ainda vigente. Aos 7, eu era hegeliano por osmose. Portanto, a causa para o Genocídio de Ruanda de 1994 devia ser o primitivismo beligerante daquelas duas *tribos*, os hútus e os tútsis.

Cerca de 25 anos depois, espero que as crianças de hoje em dia saibam que o primitivismo beligerante de fato motivou a chacina ocorrida em Ruanda. Só que esse cavalo de troia simbólico foi levado para aquele território da África Central pelos colonizadores alemães e belgas.² Melhor dizendo, o *modus vivendi* que engendrou o

¹ “[...] compañerismo profundo, horizontal [...]” (ANDERSON, 1993, p. 25).

² Na Conferência de Berlim de 1885, quando os países europeus dividiram a África entre si, o território de Ruanda e do Burundi, país vizinho ao sul, ficou sob jugo alemão. Com a derrota da Alemanha na Primeira

ódio entre hútus e tútsis foi uma imposição do invasor europeu. Mesmo no Ocidente esses fatos já são conhecidos à larga, como atesta o êxito editorial do livro que o jornalista americano Philip Gourevitch (1998) escreveu sobre o Genocídio de Ruanda, *Gostaríamos de informá-lo de que amanhã seremos mortos com nossas famílias*, vencedor de uns tantos prêmios no mercado editorial anglófono e disponível no Brasil desde 2001. Entretanto, até onde a pesquisa que resultou neste artigo conseguiu averiguar, Scholastique Mukasonga é a primeira voz literária de Ruanda a chegar diretamente até nós, contando acerca da colonizada rivalidade entre hútus e tútsis, que perdurou após a independência do país em 1962. Em 2017, a escritora ruandesa, tútsi, nascida em 1956, radicada na França desde 1992, participou da Festa Literária Internacional de Paraty (Flip), o principal evento de literatura do país, e teve dois romances publicados em português brasileiro: *A mulher de pés descalços* e *Nossa Senhora do Nilo*.

Mais de vinte membros da família da escritora morreram na tragédia de 1994, quando ela já se encontrava fora de Ruanda, emigrada para fugir do ódio que a perseguia desde o berço. Em entrevista concedida à GloboNews, respondendo à batida pergunta sobre o que a motivou a escrever, Mukasonga (2017a) relata que a escrita não a atraiu até o fatídico ano de 1994, quando já contava com quase 40 anos. Da escrita como exercício de memória e de saúde - como mecanismo de cura do luto traumático - ao desejo de tornar seus escritos públicos e de engendrar uma carreira literária dez anos se passaram. Só após visitar Ruanda, em 2004, conta ela, teria se tornado premente publicar suas histórias.

Em *A mulher de pés descalços*, uma autobiografia de infância, a personagem central é a mãe de autora, Stefania. Com a família obrigada a migrar para uma região desértica e militarizada do sul ruandês, uma espécie de exílio interno decretado pelas autoridades hútus, sua mãe passa a viver em função da elaboração de planos de fuga para seus filhos, em caso de o pior acontecer. Todavia ela também se esforça para fincar raízes de pertencimento à terra que foi legada a si e aos seus, cuidando para que, mesmo com todas as privações pelas quais passam, as tradições se mantenham.

Já em *Nossa Senhora do Nilo* ficção e autobiografia se misturam. O romance se passa em 1973, ano em que houve um massacre de tútsis e um golpe militar em Ruanda. O livro conta a história de um internato católico para meninas, uma escola de elite, onde havia cota de 10% para o ingresso de estudantes tútsis. Ao narrar os conflitos enfrentados pelas cotistas, junto tanto às colegas quanto a alguns professores, Mukasonga (2017c) faz do colégio uma metonímia do contexto social do país no qual se deu o acirramento do discurso de ódio étnico. O livro foi vencedor do prestigiado Prêmio Renaudot, na França, em 2012, e este artigo destacará dois arcos narrativos dele, protagonizados por garotas tútsis.

Guerra Mundial, Ruanda-Urundi, como toda essa área foi chamada pelo colonizador, passou a ser controlada pelos belgas.

O intuito precípua é sugerir que uma leitura justaposta desses arcos constrói uma alegoria acerca da coexistência, na Ruanda pós-colonial, de dois *paradigmas de pertencimento*. Esse conceito será melhor explicado durante a análise do romance, na seção 3, mas, de início, um paradigma de pertencimento pode ser definido como um modo específico pelo qual certos sujeitos se inserem em sua própria cultura. Se os detalhes sobre essa ideia-chave não vêm imediatamente a seguir é porque se faz necessária uma seção preambular, que minimamente dê conta de contextualizar as relações históricas entre hútus e tútsis e a maneira como o projeto colonizador influenciou tais relações. Vamos a ela agora.

GENEALOGIA DE UM GENOCÍDIO

Em sua genealogia do povo ruandês, Gourevitch (1998) conta que, embora os designativos *hútu* e *tútsi* existissem desde muito antes da chegada dos primeiros brancos, em 1894, “não havia um acordo geral a respeito do que essas palavras representavam - ‘classes’, ‘castas’ e ‘classificações’ seriam os mais prováveis” (GOUREVITCH, 1998, p. 27, tradução nossa)³. Tradicionalmente, os hútus seriam um grupo ligado à agricultura, enquanto os tútsis se envolveriam predominantemente com a pecuária.⁴ À parte essa distinção,

hútus e tútsis falavam a mesma língua, professavam a mesma religião, casavam-se entre si, viviam misturados nas mesmas montanhas, sem separações territoriais, compartilhando a mesma cultura social e política em pequenos clãs. Os líderes desses clãs, chamados mwamis, eram em alguns casos hútus, em outros, tútsis. Hútus e tútsis lutavam lado a lado nos exércitos dos mwamis. Por meio do casamento e do clientelismo, um hútu podia virar tútsi hereditariamente e vice-versa. (GOUREVITCH, 1998, p. 27)⁵

Gourevitch (1998) defende que, a despeito de os termos *hútu* e *tútsi* serem funcionais na cultura pré-colonial de Ruanda, eles não se aproximavam da compreensão ocidental de *etnia*, com seus pressupostos de pureza. Mukasonga (2017a) tem discurso parecido. Mas, enquanto Gourevitch (1998), mesmo fazendo ressalvas acerca da inexistência de documentação para comprovar seu argumento, insiste em apresentar uma narrativa de *chegadas* (especulando que naquele território primeiro teriam vivido os twas, sozinhos; depois, teriam chegado os hútus, povo de origem banto, vindos do sul e do ocidente africanos; e só então teriam chegado os tútsis, descendentes dos

³ “[...] there is no general agreement about what word best describes that meaning — ‘classes’, ‘castes,’ and ‘ranks’ are favorites [...]”. Todas as traduções de Gourevitch (1998) são de nossa autoria.

⁴ Em Ruanda existe um terceiro grupo, chamado twa ou batwa, tradicionalmente ligado à cerâmica. De acordo com Gourevitch (1998), os twas conformariam menos de 1% da população do país. Da leitura de Mukasonga (2017a, 2017b, 2017c) infere-se que este é um povo rural, totalmente marginalizado no processo de construção da nação ruandesa.

⁵ “[...] Hutus and Tutsis spoke the same language, followed the same religion, intermarried, and lived intermingled, without territorial distinctions, on the same hills, sharing the same social and political culture in small chiefdoms. The chiefs were called Mwamis, and some of them were Hutus, some Tutsis; Hutus and Tutsis fought together in the Mwamis’ armies; through marriage and clientage, Hutus could become hereditary Tutsis, and Tutsis could become hereditary Hutus”.

ribeirinhos do Nilo, vindos do norte e do oriente da África), Mukasonga (2017a) rechaça essa narrativa, apresentando assim o seu povo a uma repórter brasileira:

Os hútus, os tútsis e os twas são igualmente ruandeses. Nenhum chegou antes, nenhum veio de fora. Eu nunca ouvi isso dos meus pais nem os pais dos meus pais nunca ouviram um ruandês falar uma língua diferente do quiniaruanda. Então todos nós somos - hútus, tútsis e twas - ruandeses. (MUKASONGA, 2017a, p. 3)

A denegação da narrativa de chegadas, sustentada pela escritora, pode ser lida como um corte com o discurso do colonizador europeu, um discurso destrutivo, desagregador. Foram os alemães e belgas, afinal, que passaram a encarar os hútus e os tútsis como diferentes etnias, uma estratégia que ambicionava dividir e consequentemente enfraquecer o povo que se pretendia dominar. Inclusive porque, à época da invasão dos colonizadores, as terras do sul e da zona central da Ruanda de hoje formavam um grande reino sob comando do mwami Rwabugiri, “reverenciado como uma divindade, absoluto e infalível” (GOUREVITCH, 1998, p. 28)⁶.

O governo de Rwabugiri dependia de “uma rigorosa e multifacetada hierarquia de líderes militares, políticos e civis” (GOUREVITCH, 1998, p. 28)⁷, que Gourevitch (1998) só dá conta de explicar fazendo uma analogia com o cenário feudal europeu: os tútsis seriam os suseranos; os hútus, os vassalos. Seja essa uma comparação apropriada ou não, ela nos informa que os tútsis ocupavam os cargos de maior prestígio do reino. Eram a elite da elite. E, com a morte de Rwabugiri, em 1897, foram os principais agentes envolvidos nas disputas do espólio de poder do mwami. Como, a essa altura de sua argumentação, Gourevitch (1998) faz questão de lembrar que “status e identidade continuavam a ser determinados por muitos fatores [...], a fronteira entre o ser hútu e o ser tútsi permanecia porosa” (GOUREVITCH, 1998, p. 28)⁸, sua hipótese portanto é a de que os interesses de classe foram o “ignitor” da aliança primeira entre a elite tútsi e os colonizadores. O ódio étnico viria a reboque, como justificativa dessa aliança junto ao restante dos tútsis. Obviamente, os brancos não teriam sido capazes de implementar mudança simbólica tão radical sem o acatamento de setores estratégicos da sociedade ruandesa, que consentiram com a instauração do segregacionismo provavelmente movidos por interesses de poder. Sobre isso, é válido lembrar o que pensou Foucault (1979) acerca do poder: que este não se deixaria sentir de maneira compulsória, antes conformando uma teia de discursos que promoveriam e guiariam a vida social de acordo com os interesses dos detentores do poder.

O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir. (FOUCAULT, 1979, p. 8)

⁶ “[...] was revered as a divinity, absolute an infallible”.

⁷ “[...] a rigorous, multilayered hierarchy of military, political, and civil chiefs [...]”.

⁸ “[...] status and identity continued to be determined by many other factors [...] and the lines between Hutu and Tutsi remained porous [...]”.

No contexto ruandês, no qual tensões decorrentes das hierarquizações de classe, de etnia e de raça ataram-se em nó górdio, a elite tútsi foi cooptada pelo projeto de seu próprio colonizador. Entretanto, isso não é dito com a finalidade de apontar os culpados, os vilões dessa narrativa que você, leitor(a), talvez busque encontrar aqui. Adoto a perspectiva de Foucault (1979), que toma a história como uma sucessão de acontecimentos com efeitos e alcance tempo-espacial variáveis. Sendo assim, entre a primeira geração de tútsis que compactuaram com os europeus e o massacre de 1994, não se pode atestar uma causalidade para conectar ambos os acontecimentos, exceto se adjungirmos a ela o adjetivo *precária*, se falarmos de uma causalidade precária - o único tipo de cerzidura que uma genealogia que se preze deve ousar.

Feita a ressalva, pode-se considerar a questão étnica como uma das consequências históricas do pacto que a elite tútsi firmou com os alemães e reafirmou com os belgas, quando eles tomaram o lugar dos germânicos, após a Primeira Guerra Mundial. Sobre essa mudança, aliás, Gourevitch (1998) comenta que, no período em que a Bélgica deu início ao jugo de Ruanda, “os termos hútu e tútsi já eram definidos claramente como identidades ‘étnicas’ opostas, e os belgas fizeram dessa polarização o alicerce de sua política colonial” (GOUREVITCH, 1998, p. 32)⁹.

Em consonância com as demais políticas impostas aos povos africanos pelos europeus, o racismo foi um dos pilares do *modus operandi* colonizador em Ruanda. Transformados os hútus e tútsis em etnias; forjadas identidades estanques, hereditárias, firmadas em cartório; privilegiando-se a elite tútsi que já se encontrava no poder antes do encontro colonial e lá quis permanecer, o passo seguinte foi a construção de um aparato discursivo que justificasse o *statu quo*. Uma mitologia configurada para maquiara a imoralidade das efetivas razões pelas quais os hútus passaram a ser cidadãos de terceira categoria, atrás dos brancos e dos tútsis.

O pretexto encontrado foi o nariz.

Os cientistas trouxeram a escala, a fita métrica, a pinça e começaram a pesar os ruandeses, a dimensionar seus crânios e a fazer análises comparativas da protuberância relativa do nariz ruandês. [...] Acerca deste “índice nasal”, [...] descobriu-se que o nariz médio tútsi era cerca de 2,5 mm maior e quase 5 mm mais estreito do que o nariz médio hútu. (GOUREVITCH, 1998, p. 32)¹⁰

Em outras palavras, os colonizadores fetichizaram o nariz tútsi. A base das teorias que hoje nos servem para explicar as diferenças entre fenótipos humanos já estava dada então - *A origem das espécies*, de Charles Darwin, é de 1859, e *Experimentos na*

⁹ “[...] the terms Hutu and Tutsi had become clearly defined as opposing ‘ethnic’ identities, and the Belgians made this polarization the cornerstone of their colonial policy”.

¹⁰ “The scientists brought scales and measuring tapes and calipers, and they went about weighing Rwandans, measuring Rwandan cranial capacities, and conducting comparative analyses of the relative protuberance of Rwandan noses. [...] On the ‘nasal index’, for instance, the median Tutsi nose was found to be about two and a half millimeters longer and nearly five millimeters narrower than the median Hutu nose”.

hibridização de plantas, de Gregor Mendel, é de 1866. Mas, como se depreende da leitura de Foucault (1996), quando comenta do pouco caso que a comunidade científica europeia fez em relação às pesquisas de G. Mendel durante considerável tempo, não há bom trabalho que vá contra o regime de verdade de uma época que não seja alvo das estratégias de deslegitimação e de silenciamento desse mesmo regime. E o regime de verdade do Ocidente sempre privilegiou a identidade, nunca a diferença. Melhor dizendo: em que pese a importância que tem para essa cultura o par conceitual *aparência/essência*, com o primeiro criticado em benefício do segundo há séculos, na prática, nos atos de atribuição de identidades a igualdade mais pueril (a aparência) sempre foi privilegiada. Nas palavras de Mbembe (2014),

o pensamento europeu sempre teve tendência para abordar a identidade não em termos de pertença mútua (co-pertença) a um mesmo mundo, mas antes na relação do mesmo ao mesmo, de surgimento do ser e da sua manifestação no seu ser primeiro ou, ainda, no seu próprio espelho. (MBEMBE, 2014, p. 10)

Seduzidos pelo espelho, à mente dos narcisos colonizadores não fazia sentido que um povo de pele preta pudesse ter um nariz associado ao padrão de beleza dos brancos - “esse pequeno nariz tútsi que acabou decidindo a morte de tantos ruandeses” (MUKASONGA, 2017b, p. 90). Foi preciso apelar às hipóteses mais estapafúrdias, como a tal da hipótese camítica (ou hamítica), uma ideia racista que preconizava que os tútsis seriam descendentes de cristãos degredados, o povo de Cam (ou Ham), o filho cuja prole Noé amaldiçoou. Em *A mulher de pés descalços*, ao mencionar esse e outros mitos de origem que os brancos tentaram imputar aos tútsis, Mukasonga (2017b) opina sobre o que estava por trás dessa obsessão:

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. (MUKASONGA, 2017b, p. 121)

Especulo: desaffricanizar os tútsis talvez tenha sido não só uma estratégia para dividir os ruandeses, mas também para os brancos se sentirem confortáveis com seus principais parceiros no projeto colonizador de Ruanda, um mecanismo de compensação dos brancos tal qual descrito por Fanon (2008).¹¹ Essa farsa que Mukasonga (2017b) denuncia, no trecho que acaba de ser citado, adviria da fobia da diferença que os ocidentais engendraram no seio de sua própria cultura e com a qual tiveram de lidar para satisfazer suas ambições de explorar territórios de outros povos. Mudimbe (2013) esquematiza as soluções encontradas por eles. Para Mudimbe (2013), a estrutura

¹¹ Fanon (2008) afirma que “o branco colonizador não é movido senão pela desejo de eliminar uma insatisfação, nos termos da super-compensação adleriana” (FANON, 2008, p. 84). A referência final diz respeito a Alfred Adler (1870-1937), o qual, ao estudar os sentimentos de inferioridade - fossem eles sentidos psicológica ou fisicamente, fossem decorrência de ideias ou de deficiências corporais reais -, teorizou uma tendência humana à *supercompensação*, isto é, à superação completa da dita inferioridade. Nesse contexto é que se afirma que “[a] inferiorização é o correlato nativo da superiorização europeia” (FANON, 2008, p. 90).

colonial se assentou no seguinte tripé: “o domínio do espaço físico, a reforma das mentes *nativas*, e a integração de histórias econômicas locais segundo a perspectiva ocidental” (MUDIMBE, 2013, p. 16). As narrativas engendradas com o mote do nariz tútsi seriam, nesse contexto, uma das principais estratégias utilizadas para a reforma de mentes em Ruanda.

O fato é que a rivalidade entre hútu e tútsis cresceu a ponto de, em 1957, ter surgido um movimento nacionalista, liderado por Grégoire Kayibanda, que apregoava tanto a independência de Ruanda quanto a supremacia hútu, como resposta ao duplo jugo que os hútus vinham enfrentando por cerca de meio século. No *Manifesto hútu* (1957), publicado por este movimento, marco histórico do último ato das lutas de independência ruandesas, parece haver ainda uma possibilidade de conciliação, vislumbrada quando se lê trechos como: “nós queremos uma ação que corrija as coisas em vez de repelir sistematicamente os hútus para uma situação de eterna inferioridade” (LE MANIFESTE DES BAHUTU, 1957, p. 1, tradução nossa)¹². Todavia, em pouco tempo, o tom do movimento hútu se tornou mais belicoso, como se pode verificar neste outro trecho contido em uma comunicação deles à ONU:

os hútus e os tútsis não têm vínculo algum de fraternidade e [...], *desde a chegada dos tútsis a Ruanda*, as relações entre ambos se calcaram somente na servidão, que permanece mesmo nos dias de hoje. Pode-se questionar claramente se os hútus ainda podem esperar qualquer coisa dos tútsi referentes à nossa emancipação. (LE MANIFESTE DES BAHUTU, 1957, p. 12, tradução e grifos nossos)¹³

Note-se que o discurso de desafricanização dos tútsis, acoplado ao discurso nacionalista hútu, transformou-se em uma arma de mobilização de ódios. Quem diz isso é a própria Mukasonga (2017a) quando, na já citada entrevista concedida no Brasil, se pede que ela comente sobre o porquê da *etnização* institucionalizada, que contou com medidas como a da obrigatoriedade de ser assinalada, na carteira de identidade do ruandês, sua descendência.

[*Por que fizeram isso?*] Para nos dividir. [...] Na verdade, eles tentaram criar uma diferença entre hútus e tútsis para transformar os tútsis em estrangeiros, em alguém vindo de outro lugar, que não seria ruandês. Que seria o judeu, o judeu errante. [...] Era justamente um tipo de desenraizamento, de recusa ao fato de aquela ser a casa deles. (MUKASONGA, 2017a, p. 3)

A Revolução Ruandesa (1951-1962), que culminou na independência do país, no fim do regime monárquico e na eleição de Grégoire Kayibanda para presidente, foi também o primeiro massacre de tútsis comandado por hútus, iniciando o processo de reversão da hierarquia interna. Como Mukasonga (2017b) relata, as autoridades hútus

¹² “[...] nous voudrions une action qui les corrige au lieu de refouler systématiquement les Bahutu dans une situation éternellement inférieure”.

¹³ “[...] les Bahutu et les Batutsi n’ont aucun lien de fraternité et [...] toutes leurs relations ne sont fondées que sur le servage depuis le temps de l’arrivée des Batutsi au Ruanda, servage qui dure encore aujourd’hui. On peut se demander clairement si les Bahutu ont encore quelque chose à espérer des Batutsi pour leur émancipation”.

chegaram a forçar migrações de tútsis para zonas inférteis do país. Ataques de um lado e de outro passaram a ser comuns na rotina dos ruandeses, com destaque para as investidas da Frente Patriótica Ruandesa, grupo paramilitar liderado pelo tútsi Paul Kagame, quem governaria Ruanda após 1994; e da Interahamwe, milícia formada pela juventude do Movimento Republicano Nacional pela Democracia e pelo Desenvolvimento (MRND), o partido hútu que governou Ruanda de 1975 até 1994.

O objetivo da genealogia feita até aqui é evidenciar que o genocídio de 1994 pode ser visto como uma das consequências da perpetuação da estrutura colonial que naturalizou em Ruanda a fobia à diferença. Essa aversão ao outro, materializada em micropolíticas de “racismo etnocida e epistemicida” (CARRASCOSA, 2017, p. 73), é o *leitmotiv* de *Nossa Senhora do Nilo* e é um dos componentes do paradigma de pertencimento que ali se instaurou com a colonização, em tudo contrário àquele que vigia no país até a chegada do homem branco.

Esses paradigmas são detalhados na seção seguinte.

HISTÓRIA E MEMÓRIA, ORIGEM E ANCESTRALIDADE

Há, em *Nossa Senhora do Nilo*, um punhado de cenas que valem a pena ser analisadas para entender melhor como tudo o que foi dito na seção anterior se manifestava no cotidiano dos ruandeses. Por limitações de gênero textual, neste artigo me ateno a dois arcos narrativos.

O primeiro arco entrelaça a vida de quatro personagens: Immaculée, hútu, uma garota preocupada com a distância que a separa do namorado; Veronica e Virginia, duas cotistas tútsis do Liceu Nossa Senhora do Nilo; e Nyamirongi, uma velha *abavubyi*, gente capaz de controlar a chuva. O encontro inicial acontece quando Immaculée convida Veronica para acompanhá-la na busca de alguém capaz de fazer com que seu namorado “só pense em mim, que não veja nenhuma outra garota, para que só exista no mundo dele uma pessoa” (MUKASONGA, 2017c, p. 60). Veronica aceita visitar a *abavubyi* junto à amiga, porque está curiosa para saber mais sobre o controle da chuva. E, quando ela indaga Nyamirongi acerca desse dom, ouve da velha:

Eu não mando na chuva: eu falo com ela, ela me responde. Sempre sei onde ela está e, se peço para ela ir ou vir, e se ela quer também, então faz o que eu peço. Vocês jovens que estão na escola, nos *abapadris*, vocês não conhecem nada. Antes de os belgas e o chefe dos *abapadris* caçarem o rei Yuhu Musinga, eu era jovem, mas já me respeitavam. Conheciam meus poderes, pois os herdei da minha mãe... que por sua vez, herdou de nossa ancestral, Nyiramvura, A-mulher-da-chuva. [...] Quando a chuva demorava muito a chegar — e você sabe como ela é, nunca sabemos quando virá —, os chefes [...] me diziam: “Nyamirongi, diga-nos onde está a chuva, diga a ela para vir [...]”. E eu respondia: “Primeiro, temos de dançar para a chuva; [...] os *intores* precisam dançar para a chuva”. Os *intores* dançavam à minha frente e, quando já tinham dançado bastante, eu dizia: “Voltem para suas casas pois a chuva está chegando, ela vai surpreendê-los antes que cheguem em casa”. E a chuva caía [...] em cima dos filhos de Gihanga: sobre os tutsi, os hutus, os batwas. Muitas vezes salvei o país e, por isso, me chamavam de Umubyeyi, “a Mãe”, a mãe do país. Mas quando os *bazungus* deram o Tambor ao novo rei, vieram me procurar onde eu morava, queriam me prender, fiquei escondida durante muito tempo na floresta.

Agora estou velha demais, vivo sozinha nessa cabana de batwa. Se alguém for até os *abapadris* para que eles façam a chuva chegar? Por acaso esses brancos sabem falar com a chuva? A chuva não frequentou a escola e, por isso, ela não dá ouvido a eles: a chuva faz o que bem entende. É preciso saber falar com ela. [...] Se você quiser saber como eu falo com a chuva e como a chuva me obedece quando quer, faça uma dança para a chuva, faça uma dança na minha frente para a chuva. (MUKASONGA, 2017c, p. 64-65)¹⁴

As garotas acatam a ordem de Nyamirongi e logo nuvens cinzentas se acumulam no céu. Mas, por concessão da velha, a chuva espera que elas voltem ao liceu para cair. Confirmado o poder da *abavubiyi*, Immaculée não só contratará seus serviços de feiticeira do amor, mas também, quando uma nova onda irrefreável de ódio étnico deslanchar o assassinato de muitos tútsis da região, inclusive dentro do internato - com a conivência de membros do corpo docente -, confiará em Nyamirongi para ajudá-la a tirar Virginia da escola e mantê-la a salvo em sua choupana. O intuito de Immaculée era salvar Veronica igualmente, mas esta acaba morta por conta do desenrolar do segundo arco narrativo a ser apresentado.

Este arco envolve Veronica, Virginia, Fontenaille, um belga cafeicultor cuja fazenda fica próxima ao liceu, e Rubanga, um feiticeiro que vive em meio ao pântano, em uma zona distante, nas cercanias do povoado onde mora uma tia de Virginia. Tem seu início quando Fontenaille convida Veronica até sua casa, prometendo mostrar-lhe algo extraordinário. Eis do que se trata:

Atrás do bambuzal, havia um pequeno lago coberto de papiros e, atrás dele, uma espécie de capela, mas não como as igrejas missionárias. Era uma construção retangular com colunas ao redor. Chegando mais perto, vi que as colunas eram todas esculpidas: pareciam papiros. Dentro, as paredes estavam cobertas de pinturas: de um lado, vacas com enormes chifres de *inyambo*, guerreiros como os dançarinos *intores* e, na frente, uma figura enorme que devia ser um rei, com uma coroa de pérolas como a que o *mwami* Musinga usava. Do outro lado, havia uma procissão de mulheres, mulheres jovens e negras que pareciam as rainhas de antigamente. Elas caminhavam em fila, o rosto em perfil. Usavam vestidos justos todos iguais e tinham os seios à mostra, aliás os vestidos eram transparentes e, nas dobras, era possível ver as curvas da barriga e de suas pernas. Elas usavam perucas na cabeça, mas não eram de cabelos e, sim, penas de pássaros. Na parede ao fundo, havia uma espécie de Santa Virgem enorme, tão negra quanto a Nossa Senhora do Nilo, vestida como as mulheres da procissão, mas com o rosto pintado e um chapéu que parecia com o que eu tinha visto na entrada da propriedade: dois chifres de vaca e um disco que brilhava como o sol. Eu tinha a impressão de que a Dama me olhava com seus grandes olhos negros como se ela estivesse viva. (MUKASONGA, 2017c, p. 72-73)

Fontenaille, afinal, havia construído um templo egípcio nos fundos de casa, e queria que Veronica convidasse uma amiga para participarem de um ritual: representariam a deusa Isis e a rainha Candace, respectivamente. Veronica, apaixonada por cinema, toma a proposta do “velho doido” (MUKASONGA, 2017, p. 74) como uma oportunidade de brincar de atriz, e é pensando nisso que convida Virginia para se juntar

¹⁴ Marília Garcia, tradutora de Mukasonga (2017b, 2017c), ao contrário de mim, prefere não acentuar os termos *hutu* e *tutsi*.

a ela, como Candace. A amiga não gosta nada daquela história, mas, disposta a proteger Veronica, aceita ir ter com o belga para saber os detalhes de seu pedido.

É a narradora quem nos diz o que Fontenaille explica a elas:

Em seu longo êxodo, explicou ele, os tutsis tinham perdido a Memória. Eles conservaram as vacas, a postura nobre, a beleza de suas filhas, mas perderam a Memória, não sabiam mais de onde vinham, nem quem eram. Ele, Fontenaille, sabia de onde vinham os tutsis e quem eram eles. [...]

As histórias que lhe contaram sobre os tutsis o convenceram, por exemplo, de que não eram negros. Era só reparar no nariz fino e na pele, com brilhos avermelhados. Mas de onde eles vinham? [...] Diziam que os tutsis vinham da Etiópia, ou que eram uma espécie de judeus negros, ou coptas emigrados de Alexandria, ou romanos espalhados, ou primos dos fulos ou dos massais, ou sumerianos sobreviventes da Babilônia, ou então, que tinham descido diretamente do Tibete, eram verdadeiros arianos. Fontenaille jurou a si mesmo que descobriria a verdade.

Quando os hutus, com a ajuda dos belgas e dos missionários, caçaram os *mwamis* e começaram a massacrar os tutsis, ele entendeu que estava na hora de cumprir a promessa. [...] Ele tinha certeza de que os tutsis iriam desaparecer. Em Ruanda, eles acabariam exterminados, os que tinham se exilado se diluiriam, de mestiçagem em mestiçagem. Só restava salvar a lenda. A lenda era a verdade. (MUKASONGA, 2017c, p. 78-80)

Enredado na armadilha da descoberta da origem, Fontenaille foi aos livros, mas logo concluiu que eles não o levariam à *verdade*. “Ele era um artista e seus únicos guias eram a intuição e a inspiração” (MUKASONGA, 2017c, p. 80). Assim, empreendeu viagens ao Sudão e ao Egito e reconheceu, nos rostos desenhados em pedra à época dos faraós, os ancestrais tútsis, que, “[c]açados pelo cristianismo, pelo islã, pelos bárbaros do deserto, [...] iniciaram a longa caminhada até as nascentes do Nilo” (MUKASONGA, 2017c, p. 80), chegando ao território de Ruanda. Por isso ele construiu o templo e queria vestir as garotas como Isis e Candace: “‘E graças a mim’, disse ele, ‘e por vocês serem belas e se parecerem com elas, vocês encontrarão a Memória’” (MUKASONGA, 2017c, p. 81).

Veronica topa participar da fantasia esquizofrênica de Fontenaille, mesmo sem levar a sério seu discurso mitológico, como se pode inferir pelo comentário que ela faz a Virginia durante sua visita guiada ao templo e a outras réplicas de construções egípcias: “Eu acho que ele não está vendo a mesma paisagem que a gente - disse Veronica - ele deve ver também deusas, rainhas candaces, farós negros. É como se passasse um filme na cabeça dele” (MUKASONGA, 2017c, p. 84). Virginia, entretanto, não aceita fazer parte do circo. Ela sente que o belga mexera com forças que não devia, e por isso vai procurar Rubanga, falar-lhe dos sonhos com a rainha Candace que começou a ter depois da visita.

Rubanga a recebe com um discurso parecido com o de Nyamirongi, atestando seu lugar de prestígio na corte dos *mwamis* como um *umwiru*, “um dos guardiões dos segredos dos reis” (MUKASONGA, 2017c, p. 154). Mas sucedeu que alguns “venderam os segredos aos brancos. Os brancos escreveram esses segredos, fizeram até um livro, pelo que soube, mas o que os brancos entendem dos nossos segredos? Eles só vão trazer

desgraças” (MUKASONGA, 2017c, p. 155), coisa que o próprio Rubanga parece já sentir na pele: “Os *abapadris* dizem que sou um feiticeiro. O prefeito me colocou muitas vezes na prisão, não sei por quê. Dizem que sou louco, mas minha memória não esqueceu nada que o rei confiou à minha família” (MUKASONGA, 2017c, p. 155).

Após se lastimar, o homem decide ajudar Virginia a realizar os preceitos que poderão fazer com que o espírito, a sombra, o *umuzimu* da rainha, despertado pelo branco, possa “se dissipar na bruma da Morte e se perder de novo ali” (MUKASONGA, 2017c, p. 160). Em agradecimento, Candace aparece para a garota em um sonho premonitório, aconselhando-a a confiar em Immaculée, apesar de esta ser hútu. Mais tarde, escondida na casa de Nyamirongi, Virginia descobre que deve sua vida não só à amiga, mas também ao *umuzimu* da rainha, de quem se tornara uma favorita.

Quanto a Veronica, quando o clima de tensão no liceu fica pesado a ponto de ser sentido como um arrepio na espinha das garotas tútsis, esta afirma a Virginia que, sob o menor risco, se esconderá na casa de Fontenaille, quem ela crê que “vai me defender, não vai me deixar nas mãos de estupradores e assassinos: para ele, eu sou Isis” (MUKASONGA, 2017c, p. 239). Mas, infelizmente, não é o que acontece. Veronica é humilhada, estuprada e assassinada por vinte militantes da juventude do partido hútu dentro do templo da “grande diaba” (MUKASONGA, 2017c, p. 256), como esses jovens se ferem à deusa Isis. Já seu protetor talvez tivesse chances de escapar ileso, pois não se narra nenhuma violência dos militantes contra Fontenaille, exceto quando o encontram junto a Veronica, com um fuzil em mãos, escondidos no bambuzal, e então “caíram em cima dele e derrubaram-no” (MUKASONGA, 2017c, p. 257). No dia seguinte, os militantes reaparecem com as autoridades para lhe entregar uma ordem de expulsão de Ruanda, e o encontram enforcado na capela. Immaculée, quem narra esses fatos a Virginia, comenta: “Disseram que ele se suicidou. Se foi a JMR¹⁵ que o matou, ela não se vangloriou, afinal, matar um branco é sempre delicado para o governo” (MUKASONGA, 2017c, p. 258). Da morte de Veronica, não há nem sequer uma palavra das autoridades, todas hútus. Para elas, os tútsis eram *inyenzi* - traduzido do quiniaruanda, eram *baratas*.

O que se pode inferir da justaposição destes arcos?

A meu ver, eles conformam uma alegoria ilustrativa da presença de dois *paradigmas de pertencimento* na Ruanda pós-colonial. Mas não se trata de uma constatação de coexistência apenas. Antes, é uma alegoria que conecta, de maneira indelével, a ancestralidade à sobrevivência, pois, quando a morte começa a rondar as duas garotas tútsis que ganham protagonismo no romance, suas trajetórias de pertencimento - o modo como escolhem ou são dadas a manejar sua própria cultura, o modo como se inserem nessa cultura - levam-nas a seguir caminhos contrários. Num deles está a sorte; no outro, a tragédia.

O paradigma pelo qual Veronica opta é aquele que chega a Ruanda com a colonização. É o modelo branco, europeu ou ocidental de construção de pertencimento,

¹⁵ Juventude Militante Ruandesa.

estado nas ideias de *passado* e de *história* - de uma compreensão da história que dominou o Ocidente até meados do século passado: a história como uma grande narrativa, como força teleológica a empurrar a heroica humanidade (a diminuta parte branca dela, pelo menos) para um final feliz que já tomou variadas formas, a exemplo de Deus, a Paz Perpétua, o Comunismo e o Progresso.

Esse entendimento da história sofreu duros e bem-vindos ataques ao longo das últimas décadas. Na seção anterior, a crítica de Foucault (1979) foi mencionada brevemente. Agora, junta-se a ele o pensamento de Nora (1993), para quem a história “é o que nossas sociedades *condenadas ao esquecimento* fazem do passado” (NORA, 1993, p. 8, grifos nossos). Tal esquecimento se deu pelo “arrancar da memória sob o impulso conquistador e erradicador da história” (NORA, 1993, p. 8). Em outras palavras, deu-se por causa da colonização, do projeto de modernidade do Ocidente. Wallerstein (2007), em sua crítica ao universalismo europeu, expõe de maneira sucinta, facilmente apreensível, a conexão entre *história, modernidade e dominação* feita pelos homens brancos para justificar moralmente a colonização. Escreve ele:

[s]ó a “civilização” europeia, com raízes no mundo greco-romano antigo (e para alguns também no mundo do Velho Testamento), poderia produzir a “modernidade” [...]. E como se dizia que, por definição, a modernidade era a encarnação dos verdadeiros valores universais, do universalismo, ela não seria meramente um bem moral, mas uma necessidade histórica. Ao contrário da civilização europeia, as outras civilizações [...] foram incapazes de se transformar numa versão da modernidade sem a intromissão de forças externas (ou seja, europeias). (WALLERSTEIN, 2007, p. 66)

O que Wallerstein (2007) está descrevendo é o movimento desencadeador do que Nora (1993) chama de esquecimento ou ainda de *fim das sociedades-memória*, “aquelas que asseguravam a passagem regular do passado para o futuro, ou indicavam o que se deveria reter do passado para preparar o futuro” (NORA, 1993, p. 8). Sociedades que, até a chegada do colonizador, escapavam ao mito da história linear, do “dever de mudança” (NORA, 1993, p. 8). Nesse contexto, contrariando o que o senso comum de hoje em dia sugere, Nora (1993) trata *memória e história* como um par de opostos e assim os distingue:

memória é vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado. Porque é afetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam; ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, cenas, censura ou projeções. A história, porque operação intelectual e laicizante, demanda análise e discurso crítico. A memória instala a lembrança no sagrado, a história a liberta, e a torna sempre prosaica. A memória emerge de um grupo que ela une, o que quer dizer [...] que há tantas memórias quantos grupos existem; que ela é, por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada. A história, ao contrário, pertence a todos e a ninguém, o que lhe dá uma vocação para o universal. A memória se enraíza no concreto, no espaço, no

gesto, na imagem, no objeto. A história só se liga às continuidades temporais, às evoluções e às relações das coisas. (NORA, 1993, p. 9)

Chama atenção a semelhança entre a distinção de Nora (1993), em âmbito teórico, e a de Mukasonga (2017c), em âmbito alegórico. Fontenaille é o perfeito integrante de uma sociedade-história em sua busca de uma origem que expulse os tútsis do espaço concreto onde surgiram e construíram sua cultura e que os lance, como diz o trecho acima, às continuidades temporais, às evoluções e às relações das coisas - aprisionando-os, enfim, nessa história ocidental, redutora de toda a incomensurabilidade do planeta a uma linha do tempo como aquelas que víamos desenhadas, nas lousas, nas aulas de história do colégio. Ainda que essa busca leve o belga a construir templos e a performar rituais, rompendo com o bibliocentrismo europeu, ele não parece ser guiado nem pela potência do simulacro deleuziana, na medida em que esta “nega [...] o *original*” (DELEUZE, 1974, p. 267), nem pela potência do corpo em performance, do contrário não teria tido o trabalho de escavar ruínas e buscar em pinturas do passado qualquer conhecimento que fosse sobre os corpos tútsis. Antes, reconheceria, na convivência diária, que os corpos a seu redor constituem “local de um saber em contínuo movimento de recriação, remissão e transformações perenes do *corpus cultural*” (MARTINS, 2002, p. 89).

Quem sabe disso é Nyamirongi, a fazedora de chuva que pede para Veronica dançar. A *abavubyi* e também o *umwiru* Rubanga, com seus preceitos para aquietar a sombra da rainha Candace que perturba Virginia, alegorizam a

concepção ancestral africana [que] inclui, no mesmo circuito fenomenológico, as divindades, a natureza cósmica, a fauna, a flora, os elementos físicos, os mortos, os vivos, os que ainda vão nascer, concebidos como anéis de uma complementariedade necessária, em contínuo processo de transformação e de devir. (MARTINS, 2002, p. 84)

Essa visão de mundo não deixa de ser uma concepção metafísica da vida, como a própria Martins (2002, p. 83) explica. E essa palavrinha, *metafísica*, não é algo para o qual nós devemos torcer o nariz de imediato, sempre que cruzarmos com ela. É um campo importante da compreensão da construção de pertencimento, de nosso lugar no mundo e de nossa potência. A crítica que, por exemplo, Derrida (1973) faz à metafísica tem a ver com determinado arcabouço discursivo que se tornou hegemônico no Ocidente e, de lá, como o demonstra Wallerstein (2007), seguiu para o resto do mundo nos navios dos colonizadores, sendo utilizado como instrumento de dominação e arma epistemicida. Esta *metafísica da presença*, como a chama Derrida (1973), entre outras assunções, estabeleceu uma série de dicotomias hierarquizadas, como bom/mau, corpo/alma, homem/animal, cultura/natureza. Além do mais, ela assentou o paradigma de pertencimento das culturas ocidentais nos alicerces da origem e da história.¹⁶ Para

¹⁶ Uma dos discursos metafísicos mais instigantes, entre aqueles produzidos na Europa e que vão de encontro às categorizações taxativas da metafísica da presença, encontra-se no discurso da mística cristã

Nora (1993), a globalização desse paradigma engendrou o fim das sociedades-memórias, pensadas não como um conjunto homogêneo, mas como uma amálgama de povos cujos sujeitos tinham outras bases de pertencimento a sua cultura e seu território. Entretanto, em seu discurso, que é alegórico e também testemunhal, Mukasonga (2017c) parece ir de encontro a Nora (1993) em relação à ideia de *fim* das sociedades-memórias. Em *Nossa Senhora do Nilo*, afinal, Virginia consegue escapar do massacre. E seu êxito não prescinde do fato de ela seguir uma trajetória de pertencimento diferente da de Veronica.

O paradigma de pertencimento que Virginia alegoriza, valorizador da memória e do corpo, baseia-se eminentemente na *ancestralidade*. Para Martins (2002), esta seria “uma das mais importantes concepções filosóficas e metafísicas africanas” (MARTINS, 2002, p. 83). Oliveira (2012, 2013), entretanto, um dos pensadores de destaque da ancestralidade em nossos dias, não é favorável a que se enxergue a ancestralidade como metafísica, salvo se consideramos que “[o] corpo [...] é já uma metafísica” (OLIVEIRA, 2013, p. 63). Para ele, a ancestralidade é “mais que um conceito ou categoria de pensamento. Ela se traduz numa *experiência de forma cultural* que, por ser experiência, é já uma *ética*, uma vez que confere sentido às atitudes” (OLIVEIRA, 2012, p. 39, grifos nossos). Ela é, ademais,

uma *categoria de relação*, “pois não há ancestralidade sem alteridade. Toda alteridade é antes uma relação, pois não se conjuga alteridade no singular. O outro é sempre alguém com o qual me confronto ou estabeleço contato” [...]. Aí está o fundamento sociológico da ancestralidade. Seu desdobramento dá-se como uma *categoria de ligação* [...]. “Nesse sentido, a ancestralidade é um território sobre o qual se dão as trocas de experiências: sígnicas, materiais, linguísticas, etc.” [...]. O fundamento dessa sociabilidade é a ética, daí a ancestralidade ser também uma *categoria de inclusão*, “porque ela, por definição, é receptadora. Ela é o mar primordial donde estão as alteridades em relação.” (OLIVEIRA, 2012, p. 40)

Ao opor *pensamento e relação, ligação e inclusão*, Oliveira (2012) convence-me da impertinência de tratar a ancestralidade como (somente) metafísica. Ao mesmo tempo, ele oferece uma pista para resolver uma questão que fica em aberto em Pereira (2016) acerca das teses de alteridade. Sendo essas teses parte da crítica que o próprio Ocidente, no século 20, realizou de sua tradição, pautada no *uno*, no sujeito, nas identidades, a meu ver elas não deixam de manter a dicotomia hierarquizada que ajudou a construir a própria tradição ocidental, só que agora invertendo as posições do par *eu/outro*. Com Oliveira (2012, 2013), encontrei o elemento que faltava: o corpo. Esquecido o corpo, é claro que o *outro*, enquanto categoria psicanalítica, cresce sobre o *eu* nas teses de alteridade. Mas o corpo existe, e ele é o próprio *eu*. Quanto ao *outro*, se

de Mestre Eckhart, recuperado por Dourado (2015). De acordo com ele, Eckhart defende que a natureza de Deus é de fluxo, um movimento contínuo que o leva inclusive para além do ser. Deus portanto seria um não-ser, seria a total abertura, o estar livre (desprendimento). Deus seria *devir*, em linguagem deleuziana. Com base nessa ideia, Eckhart apregoa a liberdade plena do homem, na própria busca de se aproximar de Deus.

não mais visto como a incógnita encontrada em teses de base lacaniana, que ora é a imagem distorcida que o *eu* faz dos outros corpos (o pequeno outro), ora é um policial de nossa consciência (o Grande Outro), como exposto em Pereira (2016); se, em vez disso, o *outro* for tomado como instância de relação, de ligação, de inclusão, ele se vincula ao *eu* não mais como seu *exterior constitutivo*, seu par semiótico, e sim como “critério da ação ética, pois nele reside o elemento ontológico que nos vincula ao mundo [...] O Outro é o Mundo!” (OLIVEIRA, 2012, p. 45).

O outro-corpo é o mundo, o (m)eu-corpo “é uma trajetória” (OLIVEIRA, 2013, p. 63). Juntos, somos o continuum espaço-tempo, forma de concepção do universo concebida com base na teoria da relatividade e que, no início do século 20, demonstrou, em plano teórico, asséptico, não incriminador dos brancos, o que a experiência dos colonizados deixava patente desde o século 16: que o tempo não é grandeza linear, absoluta, desvinculada do espaço, não afetada pelos corpos - celestiais ou humanos.¹⁷ Em experiências de pertencimento africanas, como parece suceder na Ruanda de Mukasonga (2017c), a relação entre tempo, corpos e forças (materiais e simbólicas) está contida na ideia de *ancestralidade*.

A ancestralidade é um conceito que, sim, é uma ética; sim, é uma metafísica; sim, é uma memória; sim, é uma referência cultural; e, sim, é uma performance. Na tentativa de sintetizar tudo isso é que a considero um paradigma de pertencimento.

Na Ruanda pós-colonial, catolizada, onde existe uma escola como o Liceu Nossa Senhora do Nilo, dentro do qual só se fala francês, onde se aprende com professores europeus e onde as garotas podem receber “a educação democrática e cristã que convinha à elite feminina deste país que há pouco fizera a revolução social que o livrara das injustiças feudais” (MUKASONGA, 2017c, p. 28), talvez o paradigma da origem tenha se instaurado com força, sendo elemento dominante ao menos em determinados grupos sociais. Mas isso não significa em absoluto que o paradigma da ancestralidade tenha desaparecido. Ele resiste e se faz notar, ainda que de maneira residual,¹⁸ assim como Nyamirongi e Rubanga, mesmo degredados para as margens da sociedade ruandesa que aprova ou tolera a nova ordem, sobrevivem e seguem atuantes em sua função-memória, sua tarefa de presentificar o passado para construir o futuro. E, se a ancestralidade que eles incorporam se prova útil às novas gerações, das quais Virginia é metonímia e alegoria no romance; se a ancestralidade pode fazer com que os tútsis, transformados em estrangeiros pelo paradigma da origem, tornem a se sentir pertencentes àquele território e àquela cultura; então ela, como paradigma de pertencimento que prevaleceu até a chegada dos colonizadores, está decerto longe de desaparecer.

¹⁷ As noções de relatividade e de continuum espaço-tempo apresentadas aqui foram tiradas de Rovelli (2015) e Tyson (2017).

¹⁸ Digo *residual* na concepção de Williams (2000) do termo: o residual como outrora elemento dominante, na velha hegemonia, e que a nova não conseguiu eliminar de todo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O final de *Nossa Senhora do Nilo* é ambíguo a ponto de parecer agradar otimistas e pessimistas. É um diálogo entre Immaculée e Virginia quando aquela busca esta na casa de Nyamirongi. Àquela altura os militares já haviam deposto o presidente Grégoire Kayibanda e, tão logo “conseguiram o que queriam: o lugar dos tutsis” (MUKASONGA, 2017c, p. 259), interromperam o massacre. Desoladas, as garotas conversam sobre seu futuro. Immaculée, hútu e rica, diz estar decidida a se tornar assistente de europeus que trabalham com a preservação de gorilas. Prefere ela se dedicar aos animais enquanto lida com a constatação recente de que “dentro de cada homem há um monstro adormecido” (MUKASONGA, 2017c, p. 258), que, no caso dos homens de Ruanda, havia sido acordado. Já Virginia está disposta a emigrar o quanto antes. Cenas antes, a garota tútsi tivera sua sorte tirada por Nyamirongi, que prevera que ela iria para bem longe de Ruanda, conheceria o segredo dos brancos e teria um filho, chamado Ngaruka (*Eu voltarei*). Mas, conversando com Immaculée, ela diz que está disposta a voltar um dia. Antes de ambas combinarem um reencontro no futuro, “lá onde moram os gorilas” (MUKASONGA, 2017c, p. 260), Virginia explica sua decisão com a seguinte parábola:

Ruanda é o país da Morte. Você se lembra de uma história do catecismo? Durante o dia, Deus percorria o mundo, mas, todas as noites, ele voltava para a casa em Ruanda. Um dia, quando Deus estava fora, a Morte veio e tomou o seu lugar. Quando ele voltou, ela bateu a porta na sua cara. E foi assim que instalou o seu reino em nossa pobre Ruanda. Ela tem um projeto e está decidida a levá-lo até o fim. Eu só voltarei pra cá quando o Sol da vida voltar a brilhar sobre a nossa Ruanda. (MUKASONGA, 2017c, p. 260)

As imagens de porta batida na cara e de volta do sol da vida parecem remeter aos dois paradigmas de pertencimento mostrados aqui, coexistentes na Ruanda pós-colonial. O paradigma da origem, negociado pelos colonizadores, ignorou toda a memória dos tútsis naquele território específico. Em sua sanha pela construção de uma história, de um passado que já não é mais vivido, os europeus deram aos tútsis a possibilidade de se sentirem pertencentes à própria cosmogonia ocidental. (Efetivamente em uma posição subalternizada. Pensemos em Veronica e nos rituais de Fontenaille: temos aí uma garota negra que performa a divindade, mas que no fim das contas está sendo dirigida por um homem branco.) Entretanto o custo dessa nova forma de pertencimento foi demasiado alto: reformulou as mentes nativas e, depois de séculos convivendo como um povo só, agora hútus e tútsis passaram a ser etnias distintas.

No paradigma da origem, valora-se o *eu* e a identidade. O *outro* e a diferença são conceitos alóctones a essa ideia de pertencimento. O próprio conceito de nação se esteia nesses valores. Como poderia a Ruanda pós-colonial se sustentar, calcada no paradigma de pertencimento que veio do Ocidente, quando ele próprio determinou que ali o vizinho não era um igual, mas sim um *outro*? A ele, a porta na cara (portas como as cotas no liceu). Ou então a morte.

Para contrapor-se à sombra da morte é preciso o sol da vida. Virginia, que afastou as sombras com ajuda do feiticeiro Rubanga, está ciente disso e do que precisa ser feito: recorrer à memória, à ancestralidade. Graças a esse movimento, ela conseguiu escapar do massacre, mesmo sem demonstrar ter consciência disso. Tal consciência talvez a tenha a autora, quem, como mencionado, precisou, por meio da escrita, tornar à memória para lidar com o trauma da perda de seus familiares no genocídio de 1994.

No paradigma da ancestralidade, o *outro* é bem-vindo. Entende-se sua importância para o *eu*, não só como categoria psicanalítica, mas também como fonte das afecções que pavimentam a trajetória do eu. Neste paradigma de pertencimento, cujas bases são a ligação, a inclusão e a relação, hýtus e tútsis podem se encontrar e presentificar a memória comum que compartilham há séculos, com suas identidades e diferenças pré-coloniais.

Como já foi citado, mas vale a pena ler de novo, Martins (2002) atestou que a ancestralidade

inclui, no mesmo circuito fenomenológico, as divindades, a natureza cósmica, a fauna, a flora, os elementos físicos, os mortos, os vivos, os que ainda vão nascer, concebidos como anelos de uma complementariedade necessária, em contínuo processo de transformação e de devir. (MARTINS, 2002, p. 84)

Se se considera essa a descrição do espaço-tempo a que são dados a transitar aqueles que adotem a ancestralidade como paradigma de pertencimento, então a promessa de reencontro no futuro entre Immaculée e Virginia, e a sombra de Veronica, e a sombra da rainha Candace, e o filho ainda não nascido de Virginia - esse encontro, marcado para acontecer lá na terra dos gorilas, talvez seja o desfecho da alegoria trabalhada neste artigo e deixe entrever a imagem de uma Ruanda unificada, curada do trauma, salva com a prevalência do pertencimento pela ancestralidade.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Benedict. Introducción. In: _____. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Trad. Eduardo L. Suárez. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 17-25.

CARRASCOSA, Denise. Traduzindo no Atlântico Negro: por uma práxis teórico-política de tradução entre literaturas afrodiaspóricas. In: ____ (Org.). *Traduzindo no Atlântico Negro: cartas náuticas afrodiaspóricas para travessias literárias*. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2017. p. 63-75.

DELEUZE, Gilles. Platão e o simulacro. In: _____. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974. p. 259-271.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.

DOURADO, Saulo Matias. *Desprendimento e pertencimento em Mestre Eckhart*. 2015. 83 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. Verdade e poder. In: _____. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. p. 1-14.

_____. *A ordem do discurso*. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

GHOSTS of Rwanda. Direção: Greg Barker. Produção: Claudia Rizzi, Darren Kemp, David Fanning, David Harrison, Elizabeth C. Jones, Greg Barker, Julia Powell, Lucy Willmore, Mike Robinson, Robin Parmelee, Sarah Moughty, Sharon Tiller, Steven Dagdigian. [S.l.]: PBS, 2004. 1 arquivo digital (115 min.), son., col.

GOUREVITCH, Philip. *We wish to inform you that tomorrow we will be killed with our families: stories from Rwanda*. Nova Iorque: Farrar, Straus & Giroux, 1998. E-book [mobi]. p. 27-37.

LE MANIFESTE DES BAHUTU: note sur l'aspect social du problème racial indigène au Ruanda. 24 mar. 1957. Disponível em: <<https://goo.gl/gqyBXu>>. Acesso em: 25 jan. 2018.

MARTINS, Leda. Performances do tempo espiralar. In: RAVETTI, Graciela; ARBEX, Márcia (Org.). *Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais*. Belo Horizonte: Departamento de Letras Românicas, Faculdade de Letras/UFMG: Poslit, 2002. p. 69-92.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014. p. 9-74.

MUDIMBE, Valentin Yves. Discurso de poder e o conhecimento da alteridade. In: _____. *A invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Trad. Leonor Pires Martins. Mangualde, Luana: Edições Pedagogo, Edições Mulemba, 2013. p. 15-41.

MUKASONGA, Scholastique. "A Igreja teve um papel importante no genocídio dos tutsis em Ruanda": depoimento. [11 set. 2017a]. São Paulo, *Revista Eletrônica Consultor Jurídico*. Entrevista concedida a Elizabeth Carvalho. Disponível em: <<https://goo.gl/fPDHdQ>>. Acesso em: 23 jan. 2018.

_____. *A mulher de pés descalços*. Trad. Marília Garcia. São Paulo: Editora Nós, 2017b.

_____. *Nossa Senhora do Nilo*. Trad. Marília Garcia. São Paulo: Editora Nós, 2017c.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução de Yara Aun Khoury. *Proj. História*, São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez. 1993. Disponível em: <<https://goo.gl/6YTsVs>>. Acesso em: 23 jan. 2018.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, n. 18, p. 28-47, maio/out. 2012. Disponível em: <<https://goo.gl/tMFb9h>>. Acesso em: 23 jan. 2018.

____. *Filosofia da ancestralidade*. Salvador, 2013. 1 arquivo digital. Documento do Microsoft Word. Arquivo recebido por <brenofernandes@gmail.com> em 17 dez. 2017.

PEREIRA, Breno Fernandes. *Tradução, alteridade & relações de poder em An invincible memory, de João Ubaldo Ribeiro*. 2016. 217 f. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) - Instituto de Humanidades, Artes, Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador. 2016.

ROVELLI, Carlo. *Sete breves lições de física*. Trad. Joana Angélica D'Avila Melo. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.

TYSON, Neil deGrasse. *Astrofísica para apressados*. Trad. Alexandre Martins. São Paulo: Planeta, 2017.

WALLERSTEIN, Immanuel. *O universalismo europeu: a retórica do poder*. Trad. Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2007.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo y literatura*. Trad. Pablo di Masso. Barcelona: Ediciones Peninsula, 2000.