



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE LETRAS
BACHARELADO EM LETRAS VERNÁCULAS

BRENO FERNANDES

**NAÇÃO E PERTENCIMENTO NA RUANDA DE SCHOLASTIQUE
MUKASONGA: UMA LEITURA DE *NOSSA SENHORA DO NILO***

Salvador
2019

BRENO FERNANDES

**NAÇÃO E PERTENCIMENTO NA RUANDA DE SCHOLASTIQUE
MUKASONGA: UMA LEITURA DE *NOSSA SENHORA DO NILO***

Monografia apresentada ao Instituto de Letras da
Universidade Federal da Bahia como requisito para a
obtenção do grau de Bacharel em Letras Vernáculas.

Orientador: Prof.^a Dr.^a Rachel Esteves Lima

Salvador
2019

AGRADECIMENTOS

À Prof.^a Rachel Esteves Lima, uma das intelectuais brasileiras que mais admiro, de quem tenho a honra de ser orientando em dose dupla.

À Prof.^a Claudia Sobrinho, que me deu todo o apoio para realizar esta segunda graduação em paralelo com o mestrado e o doutorado.

Aos colegas todos do Núcleo de Estudos da Crítica e da Cultura Contemporânea, pelas discussões de elevado nível dentro do Instituto de Letras da Ufba.

À minha mãe, Rita, e à minha avó, Thereza, responsáveis por todos os sonhos se tornarem realidade.

A Fernanda Monteiro, que enche o mundo de beleza com sua música. E seu sorriso.

Por que você não verá
meu lado ocidental?

Fernando Brant, Lô Borges & Márcio Borges,
Para Lennon & McCartney

RESUMO

Este ensaio monográfico propõe, com base numa leitura do romance *Nossa Senhora do Nilo*, da escritora ruandesa Scholastique Mukasonga, que as relações entre a cultura ruandesa e a ideologia nacionalista sejam observadas como a coexistência, na Ruanda pós-colonial, de dois paradigmas de pertencimento, isto é, dois conjuntos de ações, de corporeidades e de discursos que, em determinado território, em determinada cultura, esteiam 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 que trata do surgimento do ódio étnico que engendrou o Genocídio de Ruanda de 1994, bem como no impacto que esse ódio entre hutus e tutsis tem 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: paradigmas de pertencimento; Ruanda; Scholastique Mukasonga.

ABSTRACT

Based on *Our Lady of The Nile*, by Rwandan writer Scholastique Mukasonga, the following work suggests that connections between nationalism and post-colonial Rwanda's culture may be observed as the result of the coexistence of two senses of belonging, *i.e.*, two sets of actions, bodilinesses, and discourses which guide the life of people from a specific territory or a specific culture. One of these sets, inherited from the colonization, is the history-guided or origin-guided sense of belonging. The other is the memory-guided or ancestrality-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 monography 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.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1	Mapa de fronteiras de Ruanda	12
----------	------------------------------------	----

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. GENEALOGIA DE UM GENOCÍDIO	12
2. SOBRE SER RUANDÊS	31
2.1. HISTÓRIA E MEMÓRIA, ORIGEM E ANCESTRALIDADE	35
2.2. O LADO HUTU	45
2.3. NOSSA SENHORA DO NILO	51
CONSIDERAÇÕES FINAIS	55
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	57

INTRODUÇÃO

A principal razão que me levou a observar mais de perto as histórias de Ruanda é a de que ignorá-las me deixa ainda mais desconfortável diante da existência e do meu lugar nela.

Gourevitch (2006, p. 19)

Este ensaio, escrito nos últimos meses de 2019, começou a ser gestado 25 anos atrás, quando eu tinha 7 anos e ouvi, creio que pela primeira vez na vida, o nome *Ruanda*. Entre abril e julho de 1994, o telejornal fazia chegar ao sertão baiano histórias e imagens de um lugar do outro lado do Atlântico... mais de 8 mil quilômetros distante de onde eu vivia... onde compatriotas estavam se matando cruelmente. Dos 7,5 milhões de habitantes daquele pequeno país, cerca de 800 mil foram assassinados em apenas três meses.¹ E dois nomezinhos bastavam para dar alguma ordem ao caos: os hutus matavam, os tutsis morriam.²

O massacre da população negra que acontece desde sempre no Brasil me escapava à vista àquela altura, notadamente pela ausência de um discurso que, como se fala no interior, desse nome aos bois, isto é, que tratasse como necropolítica o que a tevê chamava e ainda chama de violência urbana. De todo modo, a própria ideia de violência urbana era inapreensível num lugar como a cidadezinha em que eu cresci, onde por vezes se dormia sem se trancarem as janelas. Em face dessa realidade, era mesmo previsível que a sanguinolência provocada em Ruanda me impactasse tanto. Mas havia algo mais: uma inquietação que só hoje compreendo com clareza.

Em 1994, enquanto Ruanda era palco de um genocídio acelerado, eu me lembro de viver em clima de festa por causa da Copa do Mundo. Foi a primeira Copa a que assisti, e qual não foi minha alegria ao ver ~~o Brasil~~ a seleção brasileira conquistar o título de

¹ Os números são de Gourevitch (2006).

² O Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa (Volp) reconhece apenas a grafia *tútsi*, corroborando a forma paroxítona com que a palavra é pronunciada no Brasil. Entretanto os tradutores de Scholastique Mukasonga não a acentuam, e, em respeito à obra da escritora ruandesa, a grafia *tutsi* também é adotada aqui.

tetracampeã. Um feito sem comparação — era o que todos gostavam de dizer, repetindo a televisão. Eu, é claro, engrossava o coro, tomado por um ufanismo do qual até hoje não consigo me livrar de todo, como o prova eu primeiro ter escrito *Brasil*, em vez de *seleção brasileira*, quatro linhas atrás. O ufanismo, se pode dizer, é o completo domínio do nacionalismo sobre o corpo. Um domínio afetivo... o que talvez explique mais do que qualquer outro fator a minha incapacidade de racionalizar o caso ruandês, mesmo depois de a professora de história da escola ter me explicado o significado da palavra *etnia*, em resposta à pergunta: “Por que eles estão se matando em Ruanda? Eles não são um povo só?”.

Percebe? Tanto ou mais do que a barbárie que aconteceu em Ruanda, me espantava o fato de Ruanda ter mexido num dos alicerces da minha compreensão do mundo: a ideologia nacionalista, da qual, aos 7 anos, eu já estava totalmente imbuído.

À época, apaziguei minhas inquietações com a única ferramenta que tinha à mão: uma educação formal colonizada, favorável à modernidade. E, como explica Wallerstein (2007), a modernidade nada mais é do que um conjunto de valores da cultura europeia — o nacionalismo incluído — que os europeus narcisicamente acreditaram ser o ápice da existência humana, um modo de vida ao qual todos os povos estariam destinados, cabendo à Europa, como pioneira, a nobre missão de ajudar o resto do mundo a se transformar em seu espelho. Por meio da colonização.

Minha educação, portanto, me permitiu explicar todo o estranhamento que Ruanda me causava, pressupondo que os países africanos eram mesmo primitivos. Como denunciou Mbembe (2014), na cultura 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). E a Ruanda da tevê só 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. Sendo assim, a causa para o genocídio que houve ali devia, sim, ser o primitivismo beligerante daquelas duas *tribos*, os hutus e os tutsis. Acreditei nisso por mais tempo do que gostaria.

Este ensaio monográfico, em certo sentido, tem o intuito de dar uma resposta mais honesta à minha pergunta de infância (“Por que eles estão se matando em Ruanda? Eles não são um povo só?”), revisão a que me impus logo após conhecer, entre 2017 e 2018, a obra da escritora ruandesa Scholastique Mukasonga, composta de dois romances (*A mulher de pés descalços* e *Nossa Senhora do Nilo*) e de um livro de memórias (*Baratas*). Com base nessa trilogia, hoje consigo não somente explicar as especificidades do nacionalismo de Ruanda,

mas também teorizar sobre nuances da ideologia nacionalista com as quais eu não havia me deparado até então em meus estudos.

Adiante, dedico um capítulo a cada um desses achados. No primeiro, apresento uma breve genealogia do nacionalismo em Ruanda, cobrindo um período que vai do início da colonização até o genocídio de 1994. Para tal empreitada, me valho dos escritos e de uma entrevista de Scholastique Mukasonga, bem como da obra *Gostaríamos de informá-lo de que amanhã seremos mortos com nossas famílias*, livro reportagem do jornalista americano Philip Gourevitch, que visitou Ruanda pela primeira vez em maio de 1995 e o faria outras vezes ao longo dos três anos seguintes, registrando relatos dos sobreviventes tutsis e mesmo dos assassinos hutus.

Todo capítulo histórico de monografia não almeja mais do que deixar o leitor contextualizado para o que vem a seguir, que neste caso é uma análise do romance *Nossa Senhora do Nilo*. O livro conta a história de um internato para meninas onde estudam as filhas da elite hutu e onde as garotas tutsis só têm direito a ocupar 10% das vagas. Na trama, o ano é 1973, quando houve um golpe militar em Ruanda e um dos muitos massacres que antecederam ao de 1994. Ao narrar os conflitos que as cotistas enfrentam junto às colegas e a seus professores, a autora acaba fazendo do colégio uma metonímia da sociedade ruandesa e de seus ânimos naquele período conturbado, propício ao acirramento do ódio étnico já integrado ao cotidiano das pessoas.

Decidi me debruçar sobre esse livro porque nas outras duas obras de Scholastique Mukasonga predominam personagens tutsis exilados ou confinados em zonas inóspitas transformadas em guetos. Já em *Nossa Senhora do Nilo* o contato forçado entre tutsis e hutus é o mote principal do romance. Por isso, aliás, o intuito da análise apresentada no capítulo 2 é identificar, interpretar e descrever o modo como as personagens relacionam, de um lado, a ideologia nacionalista que legitimou as lutas de independência de Ruanda e, do outro, o ódio étnico legado aos hutus pela experiência colonial. Como se verá, o resultado da análise nos permitirá, inclusive, pensar sobre aquilo que estou chamando de *paradigmas de pertencimento* e que acredito ser um elemento importante na compreensão de como a identidade nacional, seja em que país for, se ajusta às singularidades dos sujeitos. Nas considerações finais, portanto, proporei a utilização da ideia de *paradigmas de pertencimento* em outros estudos de caso, de modo a testar sua pertinência teórica.

Cheguei até aqui sem apresentar devidamente a autora cuja obra é responsável por este ensaio, mas não foi por descuido. Optei por acoplar seus biografemas à genealogia que faço

no capítulo 1, a fim de tornar evidente os laços indefectíveis entre as forças sociais e a vida dos indivíduos, entre o coletivo e o singular. Laços que, não sendo capazes de ditar de modo determinista ou peremptório o destino das pessoas — pois há sempre espaço para o acaso e para a ação humana —, são, entretanto, responsáveis por restringir o tudo-possível e manter o desequilíbrio de oportunidades, assim moldando a percepção que temos de nossas capacidades e, por conseguinte, afetando nossas escolhas. De toda sorte, é válido que o leitor chegue ao capítulo seguinte sabendo o mínimo sobre Scholastique Mukasonga.

Nascida em Ruanda, em 1956, Mukasonga é filha de uma dona de casa e de um contador tutsis. E, por ser uma tutsi — ou, no linguajar da ideologia hegemônica, uma “barata” (*iyenzi*) —, desde cedo ela vivenciou os horrores suscitados pelo ódio étnico. Aos 4 anos, sua família foi obrigada a se exilar em seu próprio país, largada numa região semidesértica, e aos 17, expulsa da escola, fugiu para o Burundi, obrigada pelos pais, que desejavam que ela concluísse os estudos. Ali, na nação vizinha, ela se formou em assistência social e morou até 1992, quando se mudou para a França, onde vive desde então. O autoexílio, afinal, a salvou do genocídio de 1994, que tirou a vida de mais de trinta familiares seus e lhe impôs, para sempre, “a dor de sobreviver” (MUKASONGA, 2018, p. 5).

Foi essa dor que a levou à literatura. Em entrevista concedida à GloboNews, respondendo à 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 tinha quase 40 anos. E, da escrita como exercício de memória e de saúde — como mecanismo de cura do luto traumático — ao desejo de tornar públicos seus escritos e de ter uma carreira literária, dez anos se passaram. Somente em 2004, após visitar Ruanda pela primeira vez desde o genocídio, sentiu que era premente publicar suas histórias. Talvez, especulo eu, porque ao voltar tenha constatado: “Estou só em uma terra estranha onde ninguém mais me espera” (MUKASONGA, 2018, p. 177). Era preciso, portanto, compartilhar suas memórias, recriar *sua* Ruanda — com seus pais, seus irmãos, com todos aqueles que amava e que não estão mais vivos — e, ao mesmo tempo, despertar a afetuosidade de outras pessoas em relação a esse universo.

Como leitor de Scholastique Mukasonga, abro um breve parêntese resenhístico, não muito pertinente num texto predominantemente ensaístico, mas importante para mim, para dizer que ela conseguiu. Levo em mente a Ruanda de Scholastique Mukasonga mais do que a Ruanda de qualquer outro narrador. E este ensaio monográfico, em parte, não deixa de ser uma forma de fazer com que essa Ruanda que me encantou também seja familiar a você, que me lê agora.

1.GENEALOGIA DE UM GENOCÍDIO

Os brancos pretendiam saber melhor do que nós quem éramos e de onde vínhamos.

Mukasonga (2017b, p. 121)



Figura 1 – Mapa de fronteiras de Ruanda

Fonte: Lonely Planet/Getty Images

Ruanda: país da África Central cujos 26.388 km² conformam uma área um pouco menor do que a do estado de Alagoas.³ Segundo Gourevitch (2006), o atual território ruandês é quase do tamanho da nação unificada que o colonizador europeu encontrou quando ali pôs os pés

³ Cf. PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO. *About Rwanda*. Disponível em: <<http://www.rw.undp.org/content/rwanda/en/home/countryinfo.html>>. Acesso em: 20 out. 2019.

pela primeira vez em 1894. À época, Ruanda era governada pelo *mwami* Kigeri Rwabugiri, herdeiro de uma dinastia que estava no poder havia séculos.⁴

Rwabugiri era um tutsi, e, sim, na Ruanda pré-colonial as identidades hutu e tutsi já existiam, mas eram vividas em dinâmica distinta daquela que se engendrou após a invasão belga. Com efeito, os hutus e os tutsis do século XIX não se viam como grupos étnicos diferentes.

Na história apurada por Gourevitch (2006), os primeiros habitantes de Ruanda teriam sido os batwas ou twas, um povo pigmeu que, desde o período colonial, representa cerca de 1% da população ruandesa e que sempre foi marginalizado por hutus e tutsis, os grupos majoritários. Quanto a estes, “suas origens e a ordem de suas migrações não são conhecidas com precisão” (GOUREVITCH, 2006, p. 45), mas hipóteses — que “se baseiam mais na lenda do que em fatos documentados” (GOUREVITCH, 2006, p. 45) — sugerem que os hutus teriam chegado antes. Eles seriam um povo banto vindo do sul e do oeste, enquanto os tutsis, um povo nilótico migrado do norte e do leste.

Independentemente de tais hipóteses, o fato é que:

Com o tempo, hutus e tutsis passaram a falar a mesma língua, seguir a mesma religião, casar-se entre si e viver misturados, sem distinções territoriais, nas mesmas montanhas, compartilhando a mesma cultura política e social em pequenas aldeias. Os chefes eram chamados *mwamis*, e alguns deles eram hutus, outros eram tutsis; hutus e tutsis lutavam ombro a ombro nos exércitos dos *mwamis*; por meio de uma política de casamentos e vizinhança, os hutus tornaram-se herdeiros dos tutsis, e os tutsis se tornaram herdeiros dos hutus. (GOUREVITCH, 2006, p. 45)

Todavia, apesar da intensa miscigenação, os nomes *hutu* e *tutsi* permaneceram como marcadores de uma diferença. Alguns a interpretam como próxima do sentido de “classe”, outros de “casta”, outros ainda de “posição”, sem que “haja um consenso” (GOUREVITCH, 2006, p. 46). Sendo assim, sugiro acatarmos neste ensaio a versão de Mukasonga (2017a), para quem os termos *hutu*, *tutsi* e *twa* seriam exclusivos do mundo do trabalho:

⁴ Gourevitch (2006) conta que as informações passadas pelos historiadores da corte de Rwabugiri aos colonizadores remontavam sua linhagem ao final do século XIV, mas ele próprio desconfia desse dado. “Quinhentos anos é um tempo muito longo para qualquer regime, em qualquer época e lugar” (GOUREVITCH, 2006, p. 47). Em compensação, considera que, ainda que os historiadores ruandeses estivessem exagerando ou simplesmente contassem o tempo de modo diferente, o regime pré-colonial devia mesmo ter uma “idade madura” (GOUREVITCH, 2006, p. 47), haja vista sua organização.

Em Ruanda, sempre houve três categorias de pessoas, e essas três categorias eram as partes que compunham a sociedade ruandesa. Eram totalmente complementares. A única diferença era a atividade de cada uma. Então, a população ruandesa tinha três tipos de atividade. Havia a agricultura, o cultivo da terra, havia a criação de gado e havia a arte, a cerâmica. Aqueles que cultivavam a terra eram chamados de hutus. Eles não eram diferentes fisicamente. Eles só eram hutus porque cultivavam a terra. (MUKASONGA, 2017a, p. 2)

Em síntese: para Mukasonga (2017a), *hutus*, *tutsis* e *twas* seriam nomes intercambiáveis por *agricultores*, *pastores* e *ceramistas*.

É válido registrar que a autora critica o uso do termo *pigmeu* para designar os *twas*, embora reconheça que são um “grupo mantido à parte pelo restante da população ruandesa” (MUKASONGA, 2018, p. 12). Ademais, ela rechaça duramente qualquer narrativa de chegada. Julga que as histórias de migração de seus ancestrais são uma invenção “perigosa e destruidora” (MUKASONGA, 2017a, p. 3) com o intuito de “transformar os *tutsis* em estrangeiros, em alguém vindo de outro lugar” (MUKASONGA, 2017a, p. 3), uma crença diretamente relacionada ao genocídio de 1994 e a todas as chacinas que o antecederam. Por isso Mukasonga (2017a) assevera:

Os hutus, os *tutsis* 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 — hutus, *tutsis* e *twas* — ruandeses. (MUKASONGA, 2017a, p. 3)

É certo que Mukasonga (2017a) compreende o poder das narrativas e se mostra empenhada em apagar o que julga serem distorções e disparates da historiografia colonial sobre Ruanda. Para compreender a história ruandesa, contudo, é preciso conhecer as narrativas em disputa naquela sociedade, tarefa em relação à qual o texto de Gourevitch (2006), em sua polifonia típica do gênero reportagem, é bastante útil. Neste contexto, Gourevitch (2006) inclui registros da divisão *hutu/tutsi* que também servem para corroborar o tratamento que Mukasonga (2017a) dá à problemática. Por exemplo: ele anota que a origem da distinção *hutu/tutsi* é indiscutivelmente ligada ao fato de que, tradicionalmente, os hutus eram lavradores, e os *tutsis*, pastores e pecuaristas — o povo da enxada, como diz uma das personagens de *Nossa Senhora do Nilo*. Porém, enquanto Mukasonga (2017a) equipara o poder econômico dos agentes de ambas as atividades, com afirmações do tipo...

Como era preciso viver do que se produzia no campo, a maior parte das terras era reservada para a produção, para o cultivo. Havia muito pouca terra para as vacas pastarem e, além disso, elas não davam muito leite. Para ter um litro de leite, era preciso ordenhar 10 vacas. (MUKASONGA, 2017a, p. 2-3)

..., Gourevitch (2006) segue a premissa de que “o gado é um bem mais valioso que a produção agrícola, e embora alguns hutus possuíssem vacas e alguns tutsis cultivassem o solo, a palavra tutsi tornou-se sinônimo de elite política e econômica” (GOUREVITCH, 2006, p. 46). E o argumento dele faz sentido, haja vista que, quando os europeus se aproximaram da sociedade ruandesa, foi com os tutsis que eles estabeleceram um modelo de *indirect rule*.⁵ Mas, ainda que declaremos ser inaverigável a mensuração do valor relativo das *commodities* na sociedade ruandesa pré-colonial, Gourevitch (2006) infere a existência de maior prestígio dado à identidade tutsi também por causa do regime do *mwami* Rwabugiri, que, ao subir ao trono, deu início a uma série de campanhas militares e políticas que muito expandiram sua influência e prestígio sobre o território de Ruanda.

O próprio *mwami* era reverenciado como uma divindade absoluta e infalível. Era visto como a encarnação pessoal de Ruanda e, à medida que Rwabugiri estendia seu domínio, ele cada vez mais configurava o mundo de seus súditos à sua própria imagem. Os tutsis eram favorecidos para os altos cargos políticos e militares e, por meio de sua identificação pública com o Estado, geralmente gozavam também de maior poder financeiro. O regime era essencialmente feudal: os tutsis eram aristocratas; os hutus, vassalos. Ainda assim, o status e a identidade continuavam a ser determinados por muitos outros fatores — clã, religião, clientela, coragem militar, até mesmo esforço pessoal —, e as fronteiras entre hutus e tutsis mantiveram-se permeáveis. Na verdade, em algumas áreas da atual Ruanda que o *mwami* Rwabugiri não conseguiu conquistar, essas categorias não tinham nenhum significado local. Aparentemente, as identidades hutu e tutsi só ganhavam sentido em relação ao poder do Estado [...]. (GOUREVITCH, 2006, p. 47-48).

A localização e o relevo montanhoso de Ruanda contribuíram para que ali os colonizadores europeus só chegassem, como já dito, em 1894. Incapazes de furar o “feroz isolamento” (GOUREVITCH, 2006, p. 52) ruandês, mas também de abrir mão de sua arrogância colonial, ainda em 1885 — ou seja, uma década antes de conseguirem visitar a

⁵ *Indirect rule* (governo indireto) é expressão consagrada na historiografia para fazer referência a regimes de colonização que mantinham parte dos privilégios das elites autóctones, agora dominadas, para que os colonizadores se valessem das estruturas de poder já construídas nos territórios invadidos. Um modo de controle social rápido e de baixo custo financeiro e humano para as metrópoles.

corte do *mwami* —, designaram, na Conferência de Berlim, que Ruanda e o Burundi então seriam províncias da África Oriental Alemã. O elemento ridículo dessa história é que os primeiros postos administrativos alemães só foram assentados em 1897, e talvez não o tivessem sido se não fosse a morte do *mwami* Rwabugiri em 1895, que mergulhou a nação em um período de turbulência política.⁶ De toda sorte, como declara Mukasonga (2017a): “Da colonização alemã, não restaram nem vestígios nem sequelas” (MUKASONGA, 2017a, p. 2). O mesmo, entretanto, não pode ser dito em relação aos belgas, a quem a Liga das Nações — antecessora da Organização das Nações Unidas (ONU) — legou o direito de colonizar Ruanda como espólio da Primeira Guerra Mundial.

Nunca estive em Ruanda, mas vivi por três meses na Bélgica em 2011, período em que aquela pequena monarquia parlamentarista passava pela maior crise institucional de sua história recente, ao menos no que concerne à duração. Por 541 dias, o Legislativo belga não conseguiu montar uma equipe de governo, devido a uma torrente de divergências a apartar os representantes das duas regiões que conformam o país: ao norte, Flandres; ao sul, a Valônia.⁷

A Bélgica se tornou independente do reino dos Países Baixos em 1830. A história oficial registra como desencadeadores da secessão tanto o ideário da Revolução Francesa (1789), que àquela altura causava alvoroços na Europa,⁸ quanto “a hostilidade dos católicos para com os calvinistas holandeses e o rechaço da burguesia afrancesada ao uso do holandês como língua oficial” (LAROUSSE, 2019, p. 5; tradução nossa⁹). Ou seja, segundo essa versão, foi uma independência em muito vinculada à França. Entretanto há quem aponte que também houve influência da Inglaterra. Seu apoio à formação da Bélgica adviria do receio do poderio econômico que os Países Baixos adquiririam ao controlar, no princípio da era industrial, não só o porto de Amsterdã, mas também o da Antuérpia.¹⁰ Seja qual for a variável que mais contribuiu à independência, o resultado é que, com a chancela das duas principais potências da Europa à época, surgiu um país cultural e geograficamente bipartido,

⁶ Apesar de haver uma figura centralizadora como Rwabugiri, segundo Gourevitch (2006) a organização política de Ruanda envolvia uma “rigorosa e complexa hierarquia de chefes civis, políticos e militares, e de governadores, subchefes, e representantes do governador, sub-subchefes e representantes dos representantes do governador. Sacerdotes, coletores de impostos, líderes de clãs e organizadores do exército, todos tinham seu lugar na ordem que mantinha cada montanha do reino vassala do *mwami*” (GOUREVITCH, 2006, p. 47).

⁷ Cf. NOVO governo toma posse e encerra crise de 541 na Bélgica. *DW Brasil*, 6 dez. 2011. Disponível em: <<http://p.dw.com/p/13NbO>>. Acesso em: 22 out. 2019.

⁸ Cf. Hobsbawm (2010).

⁹ “[...] l'hostilité des catholiques aux Néerlandais calvinistes et celle de la bourgeoisie francisée à l'usage du néerlandais comme langue officielle [...]” (LAROUSSE, 2019, p. 5).

¹⁰ Cf. LA IMPOSIBLE Bélgica. *El País*, 7 jan. 2011. Disponível em:

<http://elpais.com/diario/2011/01/07/opinion/1294354802_850215.html>. Acesso em 22 out. 2019.

concentrando protestantes de língua flamenga¹¹ em Flandres e católicos de língua francesa na Valônia.

Em 2011, quando estive na Bélgica, o tema da religião não apareceu nas conversas que tive com os locais — exceto quando se associava ao tema das migrações de muçulmanos —, mas a língua, essa sim, me pareceu uma... *questão*. Me lembro, por exemplo, de ter ido à idílica cidadezinha flamenga de Bruges, quando ainda não sabia sobre a rixa entre as duas regiões, e de algumas vezes não ser respondido (às vezes nem sequer olhado) quando pedia informações em francês, o que não aconteceu quando passei a usar o inglês para me comunicar. E me lembro do técnico que consertou meu celular em Bruxelas. Ele se comunicava em francês comigo, mas fazia questão de inserir em nosso diálogo expressões flamengas como *hallo* (*olá*) e *danke* (*obrigado*).

Os belgas com quem conversei sobre a rivalidade intranacional eram todos progressistas e cosmopolitas. E francófonos. Eram de Bruxelas, sede do parlamento da União Europeia, e — talvez pela proximidade com os bastidores da forja de uma cidadania transnacional para aquele continente — julgavam bobagem as intrigas étnicas de seu país. Por isso, ao falarem das raízes históricas da Crise dos 541 dias, punham sempre em primeiro plano a questão econômica, me explicando que, no século XIX e por boa parte do século XX, a Valônia havia sido a região mais rica da Bélgica, e, tal qual está no verbete *Belgique: histoire*, da *Larousse* (2019), os burgueses valões desprezavam a cultura flamenga. Todavia, em algum momento do século XX, a situação se inverteu: Flandres se tornou o principal motor da economia belga, e agora os flamengos mais radicais queriam a separação, enquanto os menos radicais, mas ainda assim rancorosos do sul, desgostavam da práxis de se usarem impostos flamengos para financiar políticas de bem-estar social para valões. Esses lutavam pela regionalização máxima das políticas públicas.

Anos mais tarde, lendo o estudo de Anderson (2008) sobre a ideologia nacionalista, pude entender melhor a questão belga, pois então soube da importância que a identidade linguística teve para o nacionalismo europeu em sua origem, ao longo do século XIX. Ao confrontar as ideias de Anderson (2008) com a informação de que o flamengo só se tornou língua cooficial do Estado em 1898, com a chamada *Loi d'Égalité* (Lei de Igualdade); ou que, só com a Lei de 31 de Julho de 1921, que dividiu o país em regiões linguísticas,¹² Flandres

¹¹ *Flamengo* é o nome dado à língua holandesa falada na Bélgica.

¹² Pela Lei de 31 de Julho de 1921, o monolinguismo de Flandres e da Valônia foi reconhecido e legitimado. Bruxelas, que geograficamente está dentro de Flandres, embora tenha administração à parte, foi reconhecida como região bilingue, algo que, segundo Leclerc (2019), à época visava a favorecer a minoria francófona da

pôde legalmente desenvolver políticas culturais de flamenguização;¹³ se compreende a mágoa histórica dos flamengos. E mais: se infere que, enquanto o nacionalismo não for reinventado ou superado, a ferida de nascença da Bélgica tem poucas chances de sarar em definitivo.

Essa inferência, aliás, também pode ser feita pela leitura de um editorial que *El País* publicou no meio da Crise dos 541 dias, intitulado *A impossível Bélgica*.¹⁴ O texto dá a entender que, em face das diferenças entre flamengos e valões — melhor dizendo, em face dos conflitos étnicos que persistem há quase dois séculos naquele país —, se pode afirmar que a Bélgica surgiu somente porque o nacionalismo à moda europeia, um nacionalismo que dá demasiada importância à homogeneidade étnica, foi estrategicamente flexibilizado pelas potências do continente em benefício de si próprias.

Mas por que falar tanto da Bélgica num ensaio sobre Ruanda?

É que, na colonização, a Bélgica fez de Ruanda seu espelho.¹⁵ Transformou seu paradigma sociocultural em política institucional a reger a vida dos ruandeses. Transferiu seu nacionalismo partido a uma nação que, antes do encontro colonial, não sofria desse problema. E uma das evidências de que Ruanda não sofria mesmo de ódio étnico antes dos belgas, Gourevitch (2006) a encontra nas palavras do monsenhor Louis de Lacger, um missionário historiador que, na década de 1950, registrou o seguinte acerca de Ruanda: “Há poucos povos na Europa entre os quais encontramos esses três fatores de coesão nacional: uma língua, uma fé, uma lei” (LACGER apud GOUREVITCH, 2006, p. 53).

Para Gourevitch (2006), portanto,

os belgas dificilmente poderiam pretextar que eram necessários para pôr ordem em Ruanda. Em vez disso, procuraram os traços da civilização existente que se prestavam a suas próprias ideias de dominação e submissão e os moldaram de modo a encaixá-los em seus propósitos. (GOUREVITCH, 2006, p. 54)

cidade, mas que, atualmente, quando os francófonos são maioria, acaba favorecendo aos flamengos e bruxelenses de ascendência flamenga que ali vivem.

¹³ Sobre essas e as leis linguísticas posteriores da Bélgica, cf. Leclerc (2019).

¹⁴ Cf. LA IMPOSIBLE Bélgica. *El País*, 7 jan. 2011. Disponível em:

<http://elpais.com/diario/2011/01/07/opinion/1294354802_850215.html>. Acesso em 22 out. 2019.

¹⁵ Com efeito, é uma simetria tão perfeita, que também a Bélgica tem uma minoria pouco mencionada, como os twas de Ruanda. São os falantes de alemão, que se concentram no extremo leste do país, em território valão. Leclerc (2019) conta que a comunidade alemã da Bélgica é reconhecida oficialmente desde 1970, quando, aprofundando a institucionalização de uma país reconhecidamente multicultural, o país foi dividido em comunidades culturais.

O pretexto então encontrado foi o nariz.

Os cientistas trouxeram balanças, fitas métricas e compassos e saíram pesando ruandeses, medindo sua capacidade craniana e realizando análises comparativas da protuberância relativa de seus narizes [...]. No “índice nasal”, por exemplo, o nariz médio tutsi era dois milímetros e meio mais longo e quase cinco milímetros mais fino que o nariz hutu médio. (GOUREVITCH, 1998, p. 54)

Os colonizadores, em síntese, fetichizaram o nariz tutsi. É válido registrar que a base das teorias que hoje nos servem para explicar as diferenças entre fenótipos humanos já estava dada naquele período: *A origem das espécies*, de Charles Darwin, é de 1859, e *Experimentos na hibridização de plantas*, de Gregor Mendel, é de 1866. Mas, como se depreende da leitura de Foucault (1996), quando este comenta do pouco caso que a comunidade científica europeia fez em relação às pesquisas de Mendel durante considerável tempo, não há bom trabalho que vá contra o regime de verdade¹⁶ de uma época e 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 o par conceitual *aparência/essência* tem para a cultura do Ocidente — com séculos de textos nos quais a aparência é criticada em benefício da essência —, 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 (copertença) 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, os narcisos colonizadores não viam sentido em que um povo de pele preta pudesse ter um nariz associado ao padrão de beleza dos brancos — “esse pequeno nariz tutsi 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 tutsis seriam descendentes de cristãos degredados: o povo de Cam ou Ham, o filho de Noé cujos descendentes o próprio Noé

¹⁶ *Regime de verdade* é um conceito foucaultiano que exprime o conjunto de crenças socialmente aceitas em determinada época, em determinado lugar.

amaldiçoou. E a figura-chave dessa doutrina, segundo Gourevitch (2006), foi o inglês John Hanning Speke, que, “sem a menor base factual” (GOUREVITCH, 2006, p. 49), propôs em 1863 que toda as culturas e civilizações da África Central “havia sido introduzidas por um povo mais alto e de aparência distinta, que ele considerava ser uma tribo caucasóide de origem etíope, descendente do rei Davi bíblico, [...] uma raça superior aos negróides nativos” (GOUREVITCH, 2006, p. 49).

Em *A mulher de pés descalços*, ao mencionar os mitos de origem que os brancos tentaram imputar aos tutsis, Mukasonga (2017b) opina sobre o que estaria por trás do frisson de Speke e de seus asseclas frenologistas:

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)

Essa declaração faz pensar que desafrikanizar os tutsis talvez não tenha sido somente uma estratégia para dividir os ruandeses. Em alguma medida, parece também ter servido para os belgas se sentirem confortáveis com seus principais parceiros no projeto colonizador de Ruanda: os tutsis da elite. A desafrikanização, em outras palavras, seria um mecanismo de compensação derivado daquele descrito por Fanon (2008), quando este afirma que “o branco colonizador não é movido senão pelo desejo de eliminar uma insatisfação, nos termos da supercompensação adleriana” (FANON, 2008, p. 84). Sendo mais específico, a insatisfação adviria da fobia da diferença que os ocidentais engendraram no seio de sua própria cultura — uma pedra no meio do caminho para satisfazer suas ambições (explorar territórios de outros povos). E a supercompensação, por sua vez, se manifestaria nos discursos que possibilitariam saltar por sobre esse obstáculo psicológico: os discursos do racismo.

Alfred Adler, que aparece em forma de adjetivo na citação de Fanon (2008), foi quem, ao estudar os sentimentos de inferioridade — fossem eles sentidos psicológica ou fisicamente, fossem eles decorrentes de ideias ou de deficiências corporais reais —, teorizou uma tendência humana à *supercompensação*, isto é, à superação completa da dita inferioridade. Neste contexto, Fanon (2008) afirma que a inferiorização do negro “é o correlato nativo da superiorização europeia” (FANON, 2008, p. 90). O curioso é que, com base nas ideias de Speke e na singularidade do seu nacionalismo, os belgas criaram, em seu processo de

supercompensação, um entrelugar para os tutsis, um terreno entre a identidade e a diferença, um status entre o inferior negro e o superior branco. E assim uma nação dual gerou um “colonialismo dual” (GOUREVITCH, 2006, p. 52), no qual parte dos colonizados acabaram se tornando subcolonizadores legitimados pelo mesmo racismo que os subjogava.

Os privilégios legados aos tutsis pelos belgas incluíam aceder a cargos públicos, dispor de maior número de vagas nas escolas da colônia e explorar a mão de obra hutu. Tudo isso dá respaldo à velha tese de que a oferta de um lugar à sombra do poder é o mecanismo mais eficaz para a servidão voluntária. Como afirmou o filósofo seiscentista Étienne de la Boétie (2009), “com os ganhos e favores que se recebem dos tiranos, chega-se ao ponto em que são quase tão numerosos aqueles para os quais a tirania parece proveitosa quanto aqueles para quem a liberdade seria agradável.” (DE LA BOÉTIE, 2009, p. 64). E creio que, quando Mudimbe (2013) descreve o tripé sobre o qual se assenta a estrutura colonial — “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) — ele aponta para o mesmo fenômeno. Afinal *reformatar as mentes*, como ação associada às outras duas pernas do tripé da colonização, parece um sinônimo adequado de *cooptar*: o ato de assegurar a obediência do outro pelo controle de sua autoimagem, isto é, das representações de êxito que o outro tem e dos mecanismos que levam a tal êxito. Geralmente, mecanismos de poder.

A investida da Bélgica foi tão eficaz, que o que quer que as identidades hutu e tutsi tenham significado na época pré-colonial, em uma ou duas gerações, já havia se tornado um traço residual da sociedade de Ruanda. Na ordem colonial, hutu e tutsi “havia se definido claramente como identidades ‘étnicas’ opostas” (GOUREVITCH, 2006, p. 53), pois “os belgas haviam feito da ‘etnicidade’ o traço definidor da existência ruandesa” (GOUREVITCH, 2006, p. 56).

Em um pequeno ensaio acerca da identidade, intitulado *A ilusão biográfica*, Bourdieu (2005) comenta que, dada nossa herança cultural, tendemos “a identificar a normalidade com a identidade entendida como constância em si mesmo de um ser responsável, isto é, previsível [...], à maneira de uma história bem construída” (BOURDIEU, 2005, 186). E, para sustentar tal normalidade, desenvolvemos uma série de mecanismos: da manutenção de um mesmo nome por toda a vida à elaboração de “certidões [...] de *atribuição* [...] que desenvolvem uma verdadeira *descrição* oficial” (BOURDIEU, 2005, p. 188) dos sujeitos, a exemplo da carteira de identidade. A Ruanda dominada pela Bélgica é uma perfeita ilustração dessa ideia de Bourdieu (2005). Ali, os belgas estavam tão determinados a fixar identidades e a produzir

seu reflexo, que aboliram a fluidez que havia entre as identidades hutu e tutsi pré-coloniais, criando em 1931 uma carteira de identidade étnica, o que obrigava a que os cidadãos se fixassem para sempre em uma das duas “etnias”.

Sobre esse processo, comenta Mukasonga (2017a):

Os colonizadores belgas disseram: “Chega. Não dá para aturar pessoas que um dia são hutus e, no dia seguinte, tutsis. Os tutsis são diferentes fisicamente.” Então eles se basearam apenas na estatura de quem tinha, excepcionalmente, porte físico diferente. Eles concluíram que os tutsis tinham um nariz ocidental, longo, eram grandes e de pele clara. Isso foi estabelecido a partir de 1931 e a carteira de identidade étnica foi criada. A partir disso, os que tinham uma carteira de identidade étnica tutsi passaram a ser tutsis até 1994, até o genocídio. (MUKASONGA, 2017a, p. 3)

E quanto aos hutus?

Para Gourevitch (2006), na ordem colonial, os hutus viviam em regime de semiescravidão, pois, para além de toda a marginalização que sofriam por parte do Estado, ainda eram obrigados a atender a convocações de trabalho comunitário, nos quais realizavam serviços de agricultura e infraestrutura estatais.¹⁷ Em se considerando que atender a esses chamados significava, muitas vezes, abandonar as próprias lavouras de subsistência e conseqüentemente enfrentar a fome,¹⁸ não é exagero afirmar que o Estado colonial ruandês era um regime necropolítico para a população identificada como hutu — 85% do povo de Ruanda na década de 1930, segundo o censo oficial.¹⁹

Ao cunhar os termos *necropolítica* e *necropoder*, para tratar da colonização na modernidade tardia, Mbembe (2016) considera que os Estados-nações coloniais criados no período oitocentista se sustentavam numa narrativa própria, que lhes dava “o direito divino de existir” (MBEMBE, 2016, p. 136). Neste contexto, “o povo é forjado pela adoração de uma divindade [*o Estado*], e a identidade nacional é concebida em oposição a outras divindades” (MBEMBE, 2016, p. 136), o que justificaria “expulsões em massa, reassentamento de pessoas ‘apátridas’ em campos de refugiados, estabelecimento de novas colônias” (MBEMBE, 2016,

¹⁷ Esses trabalhos forçados, segundo Gourevitch (2006), eram vigiados por capatazes tutsis. Um deles, já velho quando Ruanda se tornou independente, em entrevista a um jornal, recuperada por Gourevitch (2006), assim descreve a ordem colonial belga: “Você açoita o hutu ou nós açoitamos vocês” (GOUREVITCH, 2006, p. 56).

¹⁸ Sobre a fome que os trabalhos compulsórios provocavam em Ruanda, Gourevitch (2006) anota: “No início dos anos 20, centenas de milhares de hutus e empobrecidos camponeses tutsis fugiram para Uganda, ao norte, e para o Congo, a oeste, para tentar a sorte como trabalhadores agrícolas itinerantes” (GOUREVITCH, 2006, p. 56).

¹⁹ O censo de 1933-4, realizado para a emissão das carteiras de identidade étnicas, contabilizou 85% de hutus, 14% de tutsis e 1% de twas. Cf. Gourevitch (2006, p. 55).

p. 136), discriminações como a que os hutus sofriam e toda sorte de violências contra os corpos e os discursos que punham em xeque o credo teológico estatal. Na ordem do Estado-nação, em suma, a diferença é combatida violentamente. Mas é uma violência distinta daquela que caracterizou o processo de formação dos Estados-nações europeus. Ali, se a construção de nações identitariamente homogêneas se sustentava pela dinâmica que a teoria foucaultiana descreveu como *fazer viver e deixar morrer*, na necropolítica que formou os Estados-nações coloniais, importava mais *fazer morrer e deixar viver*. Exatamente o que os hutus fizeram com os tutsis quando aqueles tomaram o poder — mudança histórica que tem o ano de 1957 como marco.

Em 1957, no contexto de formação de um movimento pró-democracia e pró-independência, orquestrado por intelectuais hutus e encabeçados por Grégoire Kayibanda, é lançado o *Manifesto hutu*: um documento que reivindica o fim do status de cidadãos de segunda classe para o povo hutu. Num primeiro momento, esse manifesto parece acenar para a possibilidade de conciliação com os tutsis — vislumbrada quando se lê trechos como: “nós queremos uma ação que corrija as coisas em vez de repelir sistematicamente os hutus para uma situação de eterna inferioridade” (LE MANIFESTE DES BAHUTU, 1957, p. 1; tradução nossa²⁰). Porém tal aceno não será mais do que um gesto esboçado. Como se percebe abaixo, no trecho de uma carta aberta à coroa belga e à ONU, escrita por um dos reformistas hutus e publicada na revista *Temps Nouveaux d’Afrique*, em 1958, o tom belicoso do recém-nascido Partido do Movimento de Emancipação Hutu — o Parmehutu — logo se escancararia:

os hutus e os tutsis não têm vínculo algum de fraternidade e [...], *desde a chegada dos tutsis a Ruanda*, as relações entre ambos se calcaram somente na servidão, que permanece mesmo nos dias de hoje. Pode-se questionar claramente se os hutus ainda podem esperar qualquer coisa dos tutsis referentes à nossa emancipação. (GISERA, 1958, p. 12; tradução e grifo nossos²¹)

Desse movimento Gourevitch (2006) nota duas peculiaridades. A primeira é que os reformistas hutus não rejeitavam o mito camítico, mas o corroboravam. “Se os tutsis eram invasores estrangeiros, dizia sua argumentação, então Ruanda era, por direito, uma nação de

²⁰ “[...] nous voudrions une action qui les corrige au lieu de refouler systématiquement les Bahutu dans une situation éternellement inférieure” (LE MANIFESTE DES BAHUTU, 1957, p. 1).

²¹ “[...] 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” (LE MANIFESTE DES BAHUTU, 1957, p. 12).

maioria hutu” (GOUREVITCH, 2006, p. 57). A segunda é que, sendo a questão étnica parte nuclear do movimento democrático que começou a ganhar forma naquele país, “a luta política em Ruanda nunca foi de fato uma busca pela igualdade; a questão era simplesmente quem iria dominar o Estado etnicamente bipolar” (GOUREVITCH, 2006, p. 56). E a violência, como era de se esperar, não foi instrumento deslegitimado para fazê-lo.

O primeiro caso de violência étnica contra os tutsis aconteceu em 1959. Em novembro desse ano, o ativista político hutu Dominique Mbonyumutwa, figura de destaque, foi espancado por tutsis. Vinte e quatro horas depois, “bandos errantes de hutus estavam atacando autoridades tutsis e incendiando casas [...]. Em menos de uma semana a violência tinha se alastrado pela maior parte do país” (GOUREVITCH, 2006, p. 58), numa insurreição que ficou conhecida como *o vento da destruição*: um precedente para todas as chacinas que viriam a seguir. “A engrenagem do genocídio tinha sido acionada [...]. Até a solução final, eles nunca parariam.” (MUKASONGA, 2018, p. 13.)

O coronel belga Guy Logiest foi convocado a Ruanda para tomar conta do conflito de 1959, mas, segundo Gourevitch (2006), ele não permitiu que suas tropas agissem em defesa dos tutsis. Ao que parece, Logiest “via a si próprio como um campeão da democratização, cuja missão era corrigir o grande equívoco da ordem colonial que ele servia” (GOUREVITCH, 2006, p. 59).²² Assim, quando faleceu o *mwami* Mutara Rudahigwa, que havia governado decorativamente por quase 30 anos,²³ e o jovem *mwami* Kigeli Ndahindurwa, de apenas 25 anos, subiu ao trono, o coronel Logiest é quem começou a governar *de facto*, proibindo Ndahindurwa de criar um exército para combater os rebeldes hutus e lançando decretos executivos que substituíam tutsis por hutus em cargos de chefia da administração colonial. Um “golpe de Estado”, nas palavras de Gourevitch (2006).

Em meados do ano de 1960 houve eleições regionais. Os hutus, que agora compunham a burocracia estatal e, conseqüentemente, fiscalizavam os locais de votação, conquistaram “pelo menos 90% dos cargos mais importantes” (GOUREVITCH, 2006, p. 59).

²² “‘Eu me pergunto o que me levava a agir com tanta resolução’, recordaria depois [Logiest]. ‘Era sem dúvida o anseio de devolver a o povo sua dignidade. E era provavelmente também o desejo de derrotar a arrogância e expor a duplicidade de uma aristocracia basicamente injusta e opressora.’” (GOUREVITCH, 2006, p. 59).

²³ Segundo Gourevitch (2006), o *mwami* Rudahigwa foi a um médico belga para se tratar de uma DST e teve um choque alérgico após tomar uma injeção. Muitos tutsis desconfiaram de que se tratou de um envenenamento chancelado pelos belgas.

Àquela altura, mais de 20 mil tutsis haviam sido desalojados de suas casas, e esse número continuou crescendo rapidamente à medida que os novos líderes hutus organizavam a violência contra os tutsis ou simplesmente os prendiam arbitrariamente, para afirmar sua autoridade e arrebatar as propriedades deles. Entre os refugiados tutsis que começaram a fugir em massa para o exílio estava o *mwami*. (GOUREVITCH, 2006, p. 59)

Formou-se então um governo provisório, brevemente chefiado por Mbonyumutwa e, em seguida, por Gregoire Kayibanda (que se manteria no poder por mais de uma década). Nos dois anos passados desde essas primeiras eleições, líderes hutus e belgas concertaram para abolir a monarquia (1961) e, finalmente, para declarar Ruanda uma nação independente, ocasião em que Kayibanda foi empossado na presidência do novo país — ou, como ele gostava de dizer, de “duas nações em um Estado” (KAYIBANDA apud GOUREVITCH, 2006, p. 60). Ao analisar esse período da história ruandesa, Gourevitch (2006), constata que, mesmo que ressentimentos legítimos estejam na base de uma revolução, nada garante que a ordem revolucionária será justa. Pois o que se viu na Ruanda pós-independência foi o surgimento de uma “ditadura racial e de partido único” (ONU apud GOUREVITCH, 2006, p. 60), que transformou a política em Ruanda num sistema com a função de atender a interesses e a rancores da elite hutu.

Em face desse cenário, é razoável afirmar que o conflito identitário hutu/tutsi da segunda metade do século XX, considerado em toda a sua complexidade simbólica e material, não era meramente uma questão étnica. Com ela se cruzam, de modo imbricado, as problemáticas de classe e de gênero, o que ficará evidente no próximo capítulo. A importância de constatar essas intersecções, como se depreende da leitura de Ribeiro (2016), não é outra senão a de mostrar que a opressão ataca um corpo por vários flancos, causando mais estragos, no caso de Ruanda, em quem é tutsi, e é pobre, e é mulher, como a própria Scholastique Mukasonga.

Nascida em 1956, Scholastique Mukasonga veio ao mundo um ano antes de o *Manifesto hutu* ser lançado e três anos antes de a “engrenagem do genocídio” ser acionada. Ou seja: sua vida, desde muito cedo, dependeu de saber se esquivar de uma política de fazer morrer da qual ela era alvo, de saber lidar com a contradição de se sentir parte de uma nação que não a queria como nacional. Os tutsis foram chamados de *baratas* (*iyenzis*, em quiniaruanda) por extensão. A princípio, o termo foi usado pelos hutus para se referirem aos monarquistas tutsis que, exilados nos países vizinhos, realizavam incursões de guerrilha em Ruanda, investindo contra o poder oficial. Mas logo se tornou uma palavra de uso corrente, uma forma de

desumanizar todo e qualquer tutsi. Como se o desprezo só pudesse ser exercido sem culpa depois que qualquer rastro de semelhança — a própria humanidade — fosse apagado.

Em 1960, quando Mukasonga tinha apenas 4 anos, e o governo de Ruanda foi parar definitivamente nas mãos dos hutus, teve início uma política de exílio no interior que fez com que a sua e outras tantas famílias tutsis fossem enviadas forçosamente à *brousse*, uma região semidesértica ao sul do país, no distrito de Bugesera. Esses exilados receberam do governo “um facão para roçar, uma enxada para plantar e algumas sementes” (MUKASONGA, 2018, p. 25) e logo foram abandonados em aldeias que não passavam de “pequenos hangares, com teto de tecido apoiado em pilares de madeira, sem paredes, nem divisórias” (MUKASONGA, 2018, p. 27), cortados por “uma estrada toda reta que não levava a lugar nenhum” (MUKASONGA, 2018, p. 27). Ainda assim, conseguiram fazer de sua aldeia um lar, mesmo tendo de conviver com invasões violentas do exército e das milícias a suas casas.

Antes de completar 12 anos, Mukasonga já havia sobrevivido a pelo menos uma onda de violência além daquela de 1959. Em dezembro de 1963, os guerrilheiros tutsis estiveram a menos de vinte quilômetros da capital, Kigali. A ameaça levou o governo a promover “unidades hutus de ‘autodefesa’, encarregadas do ‘trabalho’ de ‘limpar a área’” (GOUREVITCH, 2006, p. 63), o que significava assassinar tutsis e destruir suas casas. Esse massacre, que se estendeu até janeiro de 1964, deixou, segundo Gourevitch (2006), 14 mil mortos só na província de Gikongoro e levou a que 250 mil tutsis se tornassem refugiados nos países vizinhos.

Em 1966, os insurgentes encerraram as investidas contra o governo, a fim de proteger os civis tutsis. Nesse mesmo ano, o governo Kayibanda divulgou um censo que apontava que os tutsis compunham somente 9% da população e que, portanto, 9% seria a cota que lhes caberia nas escolas, nas Forças Armadas e no funcionalismo público. Esse sistema, nos conta Gourevitch (2009), era uma espécie de meritocracia às avessas, em que desempenhos baixos eram recompensados com as vagas, talvez porque os hutus pensassem que, impedindo os mais preparados de se aperfeiçoarem, eles teriam menos ameaças a seu regime.

Dois anos depois, em 1968, Mukasonga conseguiu ser aprovada no melhor liceu de Kigali: o liceu feminino Notre Dame de Cîteaux, no qual se baseou para criar o colégio que dá título ao romance *Nossa Senhora do Nilo*. Mas ter acesso a um lugar privilegiado na sociedade ruandesa só a fez enfrentar outra sorte de problemas que até então desconhecia. “Em Nyamata, eu tinha conhecido a perseguição violenta e assassina. No entanto, o calor

fraternal do gueto dava força para resistir. No liceu, eu viria conhecer a solidão da humilhação e da rejeição.” (MUKASONGA, 2018, p. 87).

Pelo que Mukasonga (2018) relata, quase um século depois das insanidades de Speke, o nariz — e não só ele — continuava sendo um elemento marcante da identidade tutsi. Pois, no Notre Dame de Cîteaux...

Faziam-me ter vergonha da cor da minha pele, menos escura do que gostariam, do meu nariz, reto demais, segundo elas, dos meus cabelos muito volumosos. Eram sobretudo os meus cabelos que me davam mais preocupação. Eram etíopes, ao que parece, *irende*, característica que elas atribuíam às *iyenzis*. Eu levava um tempo molhando esses cabelos de *iyenzi*, a fim de reduzi-los a uma pequena bola, apertada como uma esponja. Em geral, me conformava em raspá-los. Ficava com pena; apesar das gozações, eu gostava dos meus cabelos. (MUKASONGA, 2018, p. 88)

Com táticas de invisibilidade e de subserviência, Mukasonga conseguiu terminar o liceu e ir para a escola de assistentes sociais de Butare, em 1971. Ali ela encontrou, “no gueto racista e devoto que era Ruanda, uma ilha preservada, com a possibilidade de se ter acesso a uma vida normal” (MUKASONGA, 2018, p. 98). Entretanto sua paz não duraria muito.

No Burundi, país que também é dividido entre hutus e tutsis, na primavera de 1972 teve início uma ditadura tutsi, que, segundo Gourevitch (2006), promoveu a morte de 100 mil hutus e impeliu outros 200 mil a se refugiarem em Ruanda. Com uma mistura de medo e ódio, o governo de Ruanda se vingou nos tutsis que viviam em seu território. O presidente Kayibanda nomeou o general-de-divisão Juvénal Habyarimana o responsável por organizar comitês de defesa pública, e mais uma vez houve mortes e refugiados. Mukasonga foi embora de Ruanda no meio desses acontecimentos protagonizados por Habyarimana.

Uma tarde, durante a aula de matemática, ao que me parece, ouvimos um grande estrondo. Era o portão da entrada principal que caía e, quase ao mesmo tempo, duas colegas tutsis do último ano abriram a porta da classe, gritando: “Mukasonga! Mukasonga! Corra!”. Sem pensar, precipitamo-nos pelo corredor. Atrás de nós, havia esse rumor de multidão vindo em nossa perseguição, como treze anos antes, em Magi, esse rumor que avança até mim, que escuto até hoje, que me persegue em meus pesadelos. (MUKASONGA, 2018, p. 106)

Depois de escapar por pouco, seus pais decidiram que ela e os irmãos que tiveram “o azar de ir à escola” (MUKASONGA, 2018, p. 109) precisavam ir embora, pois estavam cada vez mais expostos. “E, sobretudo — os pais não sabiam como dizê-lo —, era preciso que, ao menos alguns sobrevivessem, conservassem a memória, para que a família pudesse continuar em outro lugar” (MUKASONGA, 2018, p. 110). Assim, em 1973 ela foge para o Burundi. Nesse mesmo ano, com o protagonismo ganhado na organização dos comitês de defesa pública, Habyarimana conseguiu o prestígio e as alianças necessárias para, em julho, dar um golpe e substituir Kayibanda. Cai o Parmehutu e ascende o Movimento Revolucionário Nacional pelo Desenvolvimento (MRND), de Habyarimana. Ele ficaria no poder até 1994, quando seria morto pelo grupo conhecido como Poder Hutu.

O Poder Hutu surgiu como resposta ao fortalecimento das ações que, em variadas frentes, tentavam impor à Ruanda do início da década de 1990 o fim do regime de exclusão tutsi e um sistema multipartidário que funcionasse de fato. Depreende-se da leitura de Gourevitch (2008) que pelo menos dois *fronts* podem ser considerados primordiais no esgarçamento do regime de Habyarimana: de um lado, a pressão internacional, de cuja ajuda financeira Ruanda dependia bastante; e, do outro, as investidas da Frente Patriótica Ruandesa (FPR), um grupo paramilitar formado por tutsis exilados e que, em 1º de outubro de 1990, invadiu o nordeste de Ruanda e declarou guerra ao governo.

O Poder Hutu — que, descobriu Gourevitch (2006), tinha o toque irônico de ter sido uma ideologia nomeada por Froduald Karamira, um empresário que nasceu tutsi, mas que, desde cedo, adquiriu documentos que o identificavam como hutu — tratava a política como uma “mera questão de autodefesa hutu” (GOUREVITCH, 2006, p. 90). Com alguns patrocinadores fixos,²⁴ o hutuísmo era um movimento *antiestablishment* que rendia capital social rápido a figuras com sede de poder.²⁵ Este talvez tenha sido um dos principais atrativos para que “um exército de jovens ociosos e ressentidos” (GOUREVITCH, 2006, p. 80) com as perspectivas de futuro que o governo Habyarimana lhes oferecia, numa Ruanda em crise, corresse a se juntar em bandos de milicianos — a *interahamwe*. Patrocinados pelo Poder Hutu e tolerados pelo presidente — que fazia, inclusive, aparições nas festas da *interahamwe*

²⁴ Notadamente, o grupo chamado *akazu* (pequena casa), encabeçado por Agathe Habyarimana, a primeira-dama, sua família e aliados. Segundo Gourevitch (2006), a *akazu* “era o núcleo das redes concêntricas de energia política, econômica e militar que seriam conhecidas como o Poder Hutu” (GOUREVITCH, 2006, p. 79).

²⁵ Dentre as figuras que foram alçadas à condição de pessoas públicas graças aos discursos pró-hutuísmo, destaca-se o jornalista Hassan Ngeze, figura que, patrocinada pela *akazu*, se tornou um dos porta-vozes do discurso racista junto às camadas mais pobres da população. É de autoria de Ngeze um texto chamado *Os dez mandamentos hutus*, que, no seu oitavo comando, o mais famoso e repetido pelos hutuístas, declarava: “Os hutus têm de parar de sentir pena dos tutsis” (GOUREVITCH, 2006, p. 86).

—, esses rapazes de repente se viram alçados à categoria de heróis. E se dispuseram a promover o genocídio “como se fosse uma brincadeira de carnaval” (GOUREVITCH, 2006, p. 91).

O ano de 1994, para os hutuístas, era para ser a “solução final”. Em 6 de abril de 1994, o avião que trazia Habyarimana a Kigali, depois de uma viagem à Tanzânia, foi derrubado quando já chegava à capital. Théoneste Bagasora, um coronel semiaposentado, sócio-fundador do clã *akazu* (cf. nota de rodapé 24), emergiu como presidente de um autoproclamado comitê de crise, todo formado por militares ligados ao Poder Hutu. A matança então começou. “‘Vocês baratas, têm de saber que são feitos de carne’, vociferava um locutor na RTLM [*rádio hutuísta*]. ‘Não deixaremos vocês matarem. Mataremos vocês’” (GOUREVITCH, 2006, p. 112). Era como uma convocação ao extermínio.

Depois de caminhar pelas cidades e ruas de Ruanda um ano após o genocídio, e de entrevistar vítimas e algozes, Gourevitch (2006) chegou a algumas conclusões que merecem ser registradas aqui. Para ele “é tentador especular com teorias sobre loucura coletiva, explosão da horda, uma febre de ódio que se transforma num crime passional de massa” (GOUREVITCH, 2006, p. 17). Entretanto...

[...] a violência coletiva também precisa ser organizada; ela não ocorre a esmo. Mesmo hordas e motins têm um desígnio, e uma destruição ampla e sustentada requer um grande objetivo. Ela precisa ser concebida como um meio para alcançar uma nova ordem, e embora a ideia por trás dessa nova ordem possa ser criminosa e objetivamente muito estúpida, ela deve se também constrangedoramente simples e ao mesmo tempo absoluta. [...] os engenheiros e executores de uma chacina como aquela [...] não precisavam gostar de matar, e podiam até achar o ato desagradável. O que é preciso acima de tudo é que queiram que suas vítimas morram. Eles têm de desejar isso com tanta força que esse desejo se torne uma necessidade. (GOUREVITCH, 2006, p. 17-18)

Entre os hutus, a ideologia do genocídio obrigava a que a culpa fosse coletivizada, para que então ninguém em específico fosse o culpado. Desse modo, aqueles que se recusavam a

participar do horror estiveram “entre os primeiros a serem mortos” (GOUREVITCH, 2006, p. 18).

E, entre os tutsis, essa mesma ideologia os fazia se sentirem culpados por estarem vivos. Não à toa, um dos sobreviventes entrevistados por Gourevitch (2006), o advogado Laurent Nkongoli, declarou: “Essas vítimas do genocídio foram psicologicamente preparadas para esperar a morte só pelo fato de serem tutsis. Elas vinham sendo assassinadas havia tanto tempo que já estavam mortas.” (NKONGOLI apud GOUREVITCH, 2006, p. 23). Essa declaração me remete de imediato a uma das cenas do romance *A mulher de pés descalços*, na qual a narradora conta como sua mãe interpreta a morte de uma de suas vizinhas, uma das exiladas do interior, baleada por dois militares, décadas antes de 1994:

“Eles não miravam no coração, repetia minha mãe, e sim nos seios, somente nos seios. 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, 2017b, p. 22)

E mesmo quando você consegue escapar dessa morte em vida, mesmo quando você consegue energia para fazer algo, não é sem culpa, não é sem sofrimento. Não à toa, na dedicatória de *Baratas*, o livro mais autobiográfico de Mukasonga, ela escreve: “*Aos raros sobreviventes que carregam a dor de sobreviver*” (MUKASONGA, 2018, p. 5).

Por pungentes que sejam essas observações, por desconfortável que seja escrever sobre isso e então me ver na obrigação de seguir produzindo teoria, apesar da sensação de que é uma impropriedade escrever qualquer coisa junto desse relato de genocídio que não seja sobre ele mesmo, preciso seguir em frente naquilo a que me propus. E o melhor modo de fazê-lo, talvez, seja usando como deixa uma declaração do tradutor de Philip Gourevitch em Ruanda, um sujeito chamado Arcene. Quando os dois estavam juntos numa das capelas de um hospital de Mugonero, onde tutsis foram encurralados e mortos, o ruandês disse ao jornalista americano: “As pessoas que fizeram isso não compreendiam a noção de país.” (ARCENE apud GOUREVITCH, 2006, p. 43). Mas eu ousou discordar de Arcene. E é disso que quero tratar no capítulo a seguir, em que faço uma análise do nacionalismo no romance *Nossa Senhora do Nilo*.

2. SOBRE SER RUANDÊS

Mas quero filhos que não sejam hutus nem tutsis. Nem metade hutu nem metade tutsi. Quero que eles sejam meus filhos e pronto.

Mukasonga (2017c, p. 103)

Nossa Senhora do Nilo é um romance sobre pertencimento. É uma obra que mapeia o território da identidade nacional ruandesa ao tempo que mostra as zonas deste território onde diferentes sujeitos escolhem se pôr, sem deixar o leitor perder de vista que tais escolhas nem sempre são conscientes e, antes, que a conjuntura social, por si só, cuida de erguer barreiras para determinados sujeitos, em determinados lugares do campo simbólico da *ruandidade*.

Publicado em 2012, o livro acompanha, ao longo do ano letivo de 1973,²⁶ o cotidiano do liceu feminino Nossa Senhora do Nilo, instituição católica, administrada por freiras, responsável por formar as filhas da elite ruandesa — o que é o mesmo que dizer as filhas da elite hutu, em se considerando o tempo da trama. Ademais, por obedecer à cota de 10%²⁷ reservada aos tutsis nas instituições públicas do país, o colégio também acolhe algumas poucas garotas sem privilégios “étnicos” e, conseqüentemente, econômicos, o que faz desse cenário uma espécie de metonímia da Ruanda pós-independência: um lugar onde a convivência social em nada se parece com o que Anderson (2008) julgou ser o paradigma da *comunidade nacional*, que, “independentemente da desigualdade e da exploração efetivas [...], é concebida como profunda camaradagem horizontal” (ANDERSON, 2008, p; 34). Ali, na Ruanda alegorizada pelo liceu Nossa Senhora do Nilo, discursos de camaradagem a senso de horizontalidade, se você for hutu, são vistos como subversão, e, se você for tutsi, como

²⁶ Com efeito, o tempo do romance, ou não é linear, ou o é parcialmente. A história, em seu início, menciona a chegada das garotas para mais um ano escolar e, ao final do livro, há uma menção ao golpe militar, o que me leva a crer que o tempo presente da trama é o ano de 1973. Mas, ao longo da história, há vários *flashbacks*, e às vezes é até difícil saber o que é *flashback*, o que é o tempo presente.

²⁷ Gourevitch (2006), vale lembrar, explicou que a cota seguia a proporção de tutsis contabilizada pelo censo oficial. A diferença de 1% entre o valor que ele traz e o valor que Mukasonga (2017c) menciona provavelmente se deve a um pequeno crescimento da população tutsi ao longo da década de 1960, já que Gourevitch (2006) fala da cota no início de sua implantação, no imediato pós-independência, e, como dito antes, a história de Mukasonga (2017c) se passa no início da década de 1970.

ousadia. O ódio aos tutsis é tolerado e por vezes incitado pelas próprias autoridades locais. Contudo Mukasonga (2017c) mostra que o modo como o discurso de intolerância é tanto proferido quanto absorvido pelos indivíduos passa longe de ser homogêneo, e isso tem a ver com a relação entre a identidade e a singularidade, que quase nunca é levada em conta em estudos de nacionalismo.

Posso explicar melhor o que acabei de dizer.

Em primeiro lugar, como expus longamente em Fernandes (2016), a identidade é o mecanismo pelo qual, historicamente, aprendemos a responder à nossa própria indagação de *quem sou eu?* A descrição deste *eu* invariavelmente implica na descrição de um *outro*, que é aquele que difere de mim, podendo ser dito também: um *outro* que é o *oposto* de mim, já que, segundo Derrida (1973), a cultura ocidental há muito se fundamenta na dicotomia, na proliferação de pares conceituais que não só têm significados opostos, mas também sustentam uma relação hierárquica, de superioridade/inferioridade. É neste contexto que, tradicionalmente, pares como *homem/mulher*, *branco/negro* e *heterossexual/homossexual* não são interpretados como mera diferença. Nestes casos, o segundo termo acaba se tornando uma *negação* ou *ausência* de atributos disponíveis ao primeiro, o que permite, conseqüentemente, que se reconheça no segundo termo uma *inferioridade* em relação ao primeiro.

A identidade nacional apresenta essa mesma dinâmica. No nacionalismo, o *eu* — que é também um *nós* — se constrói em discursos que estabelecem diferenças em relação a um *outro*, e por vezes tais diferenças são colocadas como uma espécie de ameaça. Por isso o *estrangeiro*, o *forasteiro*, em tantas narrativas da historiografia e da literatura, costuma fazer o papel de vilão. Foi assim, por exemplo, que alguns movimentos independentistas das ex-colônias conseguiram arregimentar apoio para enfrentar os colonizadores: criando um senso comunitário capaz de reordenar os sujeitos de determinado território num *nós*, numa nação, numa estrutura social que, pela lei do próprio colonizador, tinha, mais do que o direito, “o *dever* [...] “à organização política” (HOBBSAWM, 2013, p. 18), de forma autônoma ou, como se diz no linguajar dos diplomatas, com respeito à soberania — isto é, sem intervenção de estrangeiros.

Mas não pense que esse tipo de discurso se esgota nas lutas de independência, antes pelo contrário. Como se depreende da leitura de Walker (2006), a ordem de um Estado-nação depende da manutenção de uma ideia de que o que está do outro lado da fronteira — o que é estrangeiro — é perigoso e, caso nos descuidemos, caso não controlemos a fronteira, o perigo nos alcançará. Ao mesmo tempo, em diversas nações, ao longo da história, agentes políticos

com frequência são taxados de inimigos internos, de antipatriotas a serviço de interesses estrangeiros, para justificar a perseguição ou a marginalização exercida por seus rivais ou por grupos da sociedade que defendem valores diferentes. Foi assim no getulismo brasileiro, no hitlerismo alemão, no macarthismo norte-americano, no stalinismo soviético, no castrismo cubano, no talibanismo afegão, no chavismo venezuelano e, de volta ao Brasil, está sendo assim no bolsonarismo de agora.

Na Ruanda pós-independência, a política antitutsi seguia a mesma dinâmica: os tutsis eram estrangeiros, declaravam os ideólogos e a militância do Parmehutu. Mas aí a situação era mais complexa, pois elementos que compunham a identidade nacional ruandesa — os relatos e as lendas de reis e rainhas que existiram antes da chegada do colonizador, os hábitos compartilhados, a fé, etc. — eram compartilhados por hutus e tutsis. Neste contexto, os hutus que quisessem sustentar o discurso de estrangeiramento dos tutsis tinham poucos elementos à disposição, o que explica a importância que a aparência física tinha como marca identitária.

Em contrapartida, não podemos esquecer que o nacionalismo de Ruanda foi herdado da Bélgica. O caso belga parece corroborar o que Anderson (2008) afirma sobre a ideologia nacionalista ter natureza modular, o que quer dizer que ela consegue se propagar mantendo certas características gerais ao mesmo tempo que se adapta às especificidades locais. Com a influência da Bélgica, que havia um século desenvolvia uma representação dupla da nacionalidade belga, foi com relativa rapidez que Ruanda conseguiu fazer algo similar ou até mais elaborado, haja vista que, nem em Mukasonga (2017a, 2017b, 2017c, 2018), nem em Gourevitch (2006), encontrei relatos de tutsis que rechaçavam a identidade ruandesa. Mesmo o lamento de Arcene, o guia — “As pessoas que fizeram isso não compreendiam a noção de país” (ARCENE apud GOUREVITCH, 2006, p. 43) —, permite inferir um apreço pela identidade nacional.

Inferência parecida pode ser feita com base no discurso final de Virginia, personagem de *Nossa Senhora do Nilo*, uma das duas estudantes tutsis que a narradora apresenta ao leitor e aquela que sobrevive após um ataque da militância do Parmehutu ao liceu. Quando reencontra Immaculée, a colega hutu que a tirara da escola durante o ataque, e lhe anuncia que vai embora de Ruanda, é com estas palavras que Virginia se explica:

Não quero mais ficar neste país. 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; grifo nosso)

O *nosso* pronunciado por Virginia me levou a indagar: como ela pode se sentir ruandesa mesmo com a política genocida do governo de seu país, que vitima os tutsis como ela? O que contém ou rebate uma política de estrangeiramento que tem impacto cotidiano na vida daquela garota? E não na dela somente, mas também na de Veronica, outra personagem tutsis que tampouco se sente não ruandesa...

Minha primeira resposta foi a *singularidade*. Sei que este é um termo em voga, muito utilizado nas críticas às teses de alteridade; críticas que reconhecem nessas teses uma denúncia da inferiorização do *outro* feitas nos jogos de identidade, mas que suspeitam de que mudar o estatuto do *outro* não vai acabar com tais jogos, na medida em que o *outro* é somente a outra face do *eu*. Neste contexto, a singularidade, defendida como a saída conceitual para as limitações impostas pela identidade, poderia ser definida como “um sujeito social cuja diferença não pode ser reduzida à uniformidade, uma diferença que se mantém diferente” (HARDT & NEGRI, 2005, p. 139). Esta, a meu ver, é uma concepção da singularidade muito ligada a teorias-manifestos: estudos mais empenhados em descrever o que pode vir a ser do que o que aí está. Porque, em se considerando o contexto social pós-colonial no qual estamos inseridos, os jogos de identidade são um fato, e a singularidade a que me refiro, a singularidade que faz parte deste âmbito, é aquela de base freudiana, que também poderia ser chamada de idiossincrasia, e é o que faz do indivíduo não uma potência plena, completamente desvencilhada das forças sociais; não uma marionete manipulada por essas forças; mas um agente que tem capacidade de ação e de escolha em determinadas circunstâncias, em determinados âmbitos da vida.

Mencionei Freud (2011) porque pensava na sua constatação de que a vida em comunidade “se torna possível apenas quando há uma maioria que é mais forte que qualquer indivíduo e se conserva diante de qualquer indivíduo” (FREUD, 2011, p. 40), sem que isso implique na conclusão de que o indivíduo é impotente, passivo ou comandado. Mas posso também remeter minha noção de singularidade a Bourdieu (1996). Acredito que, do mesmo modo que Bourdieu (1996) plasmou o campo das artes numa espécie de tabuleiro de xadrez,

de modo a compreender como se movimentam os agentes que fazem parte dele, podemos pensar o território da identidade nacional como um campo, uma “estrutura que determina as interações” (BOURDIEU, 1996, p. 208), onde cada sujeito ocupa uma posição, em determinado momento, mas pode se mover para outras zonas a partir de suas tomadas de posição. Tais ações advêm de cálculos nem sempre conscientes, mas são escolhas dentro do horizonte de possibilidades que o indivíduo consegue vislumbrar. A singularidade, nesta perspectiva, seria a configuração que cada um de nós dá a este horizonte, bem como as escolhas que fazemos com base neste cenário particular.

Mas reconheço que estou forçando a teoria de Bourdieu (1996), sobretudo quando trago a questão do *inconsciente*. Na minha leitura, Bourdieu (1996) é bem mais pragmático; matemático, eu diria. Não à toa, as tomadas de posição de que ele trata são descritas em termos de mensuração de capital econômico e simbólico. A teoria freudiana, por outro lado, voltada para a construção da psicanálise, só oferece mecanismos de individuação, e não de comparação, o que não me ajuda muito a avaliar comparativamente como o senso de copertença de Virginia e de Veronica poderiam se aproximar, mesmo reconhecendo a singularidade de cada personagem. Então tentei pensar numa espécie de meio termo entre Bourdieu (1996) e a psicanálise. E cheguei à ideia de *paradigmas de pertencimento*: conjuntos de ações, de corporeidades e de discursos que, em determinado território, em determinada cultura, esteiam a vida das pessoas.

A seguir, faço uma primeira aplicação deste conceito, tomando como ponto de partida dois arcos narrativos de *Nossa Senhora do Nilo*.

2.1. HISTÓRIA E MEMÓRIA, ORIGEM E ANCESTRALIDADE²⁸

Há, no romance de Mukasonga (2017c), um punhado de cenas, discursos e personagens produtivos à maturação da ideia de *paradigmas de pertencimento* que aqui apresento. Para começar, escolhi dois arcos narrativos protagonizados por Virginia e Veronica, as estudantes tutsis do liceu Nossa Senhora do Nilo.

²⁸ O texto que aparece nesta seção foi apresentado anteriormente em Fernandes (2018), um artigo no qual, pela primeira vez, tratei do que estou chamando de *paradigmas de pertencimento*, também com base em *Nossa Senhora do Nilo*. Na versão aqui apresentada, fiz uns pequenos ajustes na redação.

O primeiro arco entrelaça a vida de Immaculée, uma garota hutu; Veronica, uma das cotistas; e Nyamirongi, uma velha *abavubyi* (fazedora de chuva). As três se encontram quando Immaculée convida Veronica para, junto dela, ir atrás de uma poção do amor para seu namorado. Veronica aceita visitar a *abavubyi* porque está curiosa para saber sobre o controle da chuva. E, lá chegando, ouve de Nyamirongi:

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 tutsis, 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)

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 *abavubyi*, Immaculée não só contratará seus serviços de feiticeira do amor quando os militantes hutu invadirem o liceu, mas também confiará em Nyamirongi para ajudá-la a manter Virginia a salvo em sua choupana. O intuito de Immaculée era salvar Veronica igualmente, mas esta acaba morta no desenrolar do segundo arco aqui destacado.

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. Tudo começa 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 tutsi 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 a ela, no papel de Candace. A amiga não gosta nada daquela história, mas, disposta a proteger Veronica, aceita ir ter com o belga para saber detalhes de seu pedido. É a narradora quem nos diz o que Fontenaille explica a ela:

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)

Obcecado pelo mito camítico, 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 tutsis, 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, faraós 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 o espírito de uma rainha tutsi de fato, sonhos que começou a ter depois da visita à fazenda de Fontenaille.

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 ao apaziguamento de seu espírito, a rainha aparece para a garota tutsi num sonho premonitório, aconselhando-a a confiar em Immaculée. 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 a vida cotidiana no liceu causa às tutsis a sensação de que uma tragédia está prestes a acontecer, ela afirma a Virginia que, sob o menor risco, se esconderá na casa de Fontenaille, quem a garota 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 não é o que acontece. Veronica é humilhada, estuprada e assassinada por vinte homens da Juventude Militante Ruandesa (JMR) dentro do templo da “grande diaba” (MUKASONGA, 2017c, p. 256), como esses jovens se referem 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 JMR 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 hutus. Como se sabe, para elas, os tutsis eram *inyenzis* — 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. E 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 tutsis, suas trajetórias de pertencimento — o modo como escolhem ou são dadas a manejar sua própria cultura, o modo como se inserem na cultura ruandesa — as levam 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, estreado 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 ataques ao longo das últimas décadas. Para Nora (1993), por exemplo, a história “é o que nossas sociedades *condenadas ao esquecimento* fazem do passado” (NORA, 1993, p. 8; grifo nosso). 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 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)

Wallerstein (2007) aí está descrevendo o movimento desencadeador do que Nora (1993) chama de esquecimento ou *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). Neste contexto, Nora (1993) trata *memória e história* como um par de opostos e assim os distingue:

A 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 tutsis 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 se daria ao trabalho de escavar ruínas e buscar em pinturas do passado qualquer conhecimento que fosse sobre os corpos tutsis. 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) explica. E essa palavrinha, *metafísica*, não é algo para a 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.²⁹ Para Nora (1993), a globalização desse paradigma engendrou o fim das sociedades-memória, pensadas não como um conjunto homogêneo, mas como uma variedade de povos cujos sujeitos tinham outras bases de pertencimento à 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-memória. 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, se baseia 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, 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; grifo nosso). Ademais, a ancestralidade, seria...

[...] 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)

²⁹ Um 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 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.

Ao opor *pensamento a relação, ligação e inclusão*, Oliveira (2012), se não me convence de todo da impertinência de tratar a ancestralidade como somente metafísica, tampouco me faz ter posição peremptoriamente contrária. De toda sorte, o que mais me instiga em seu texto são as pistas para resolver uma questão que por vezes me incomoda nas teses de alteridade. Como disse algumas páginas atrás, sendo tais teses parte da crítica que, no século XX, o próprio Ocidente 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*, isto é, transformando o *outro* em superior ao *eu*, em termos conceituais. E o que Oliveira (2012, 2013) me fez pensar é que, nesta crítica que eu sustentava,³⁰ eu havia me esquecido do corpo. Uma vez 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 não mais visto como a incógnita encontrada em teses de base lacaniana;³¹ 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 *meu-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 XX, demonstrou o que a experiência dos colonizados deixava patente desde o século XVI: que o tempo não é grandeza linear, absoluta, desvinculada do espaço, não afetada pelos corpos — celestiais ou humanos. 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*.

No escopo teórico aqui apresentado, 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.

³⁰ As críticas a que me refiro foram expostas em Fernandes (2016), especialmente na seção 3.2.2, intitulada *Críticas à alteridade*.

³¹ Como expus em Fernandes (2016), na teoria de base lacaniana, o *outro* ora é a imagem distorcida que o *eu* faz dos outros corpos (o pequeno outro), ora ele é um policial de nossa consciência (o Grande Outro).

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,³² assim como Nyamirongi e Rubanga, mesmo degredados, empurrados para as margens da sociedade ruandesa que aprova 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 a *abavubyi* e o *umwiru* incorporam se prova útil às novas gerações, das quais Virginia é representante no romance; se a ancestralidade pode fazer com que os tutsis, 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.

Para resumir o que foi exposto até aqui, retomo a parábola de Deus e da Morte, contada por Virginia a Immaculée, apresentada na seção anterior. Dela destaco duas imagens: a Morte batendo a porta na cara de Deus e o “Sol da vida” (MUKASONGA, 2017c, p. 260), cujo brilho Virginia vai esperar que chegue até Ruanda antes que ela mesma retorne do exílio. Essas duas imagens 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 tutsis naquele território específico. Em sua sanha pela construção de uma história, de um passado que já não é mais vivido, os europeus deram aos tutsis a possibilidade de se sentirem pertencentes à própria cosmogonia ocidental. (Efetivamente em uma posição subalternizada.) 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 hutus e tutsis passaram a ser etnias distintas.

No paradigma da origem, valoriza-se o *eu* e a identidade. O *outro* e a diferença são conceitos alheios a essa ideia de pertencimento. Como disse Mbembe (2014), essa tradição não acata a copertença ou a pertença mútua, apenas “a relação do mesmo ao mesmo” (MBEMBE, 2014, p. 10). O próprio conceito de nação se esteia nesta relação. Como poderia a

³² 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.

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, e sim um *outro*? A ele, a porta na cara. E, se ousar adentrar o espaço do mesmo, ali encontrará 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* — “O Outro é Mundo!” (OLIVEIRA, 2012, p. 45). Neste paradigma de pertencimento, cujas bases são a ligação, a inclusão e a relação, hutus e tutsis podem se encontrar e presentificar a memória comum que compartilham há séculos, com suas identidades e diferenças pré-coloniais.

2.2. O LADO HUTU

Na primeira vez que propus os paradigmas de pertencimento da origem e da ancestralidade como vias de acesso dos ruandeses ao território simbólico de sua própria nacionalidade, eu me baseei apenas nas personagens tutsis, Veronica e Virginia. Não houve, naquela ocasião, oportunidade de me estender em minha análise, e é isso que pretendo realizar agora. Meu intuito, nesta seção, é demonstrar como tanto o paradigma de pertencimento da história ou da origem quanto o da memória ou da ancestralidade servem para compreender o modo pelo qual as garotas hutus do liceu Nossa Senhora do Nilo se relacionam com a identidade ruandesa. Selecionei duas delas, Gloriosa e Immaculée, garotas de personalidades bem distintas, a julgar por suas posturas e sentimentos gerais em relação ao ódio étnico.

Começo por Gloriosa, a filha de um importante membro do Parmehutu, militante aguerrida do partido, a estudante que mais se empenha em desfazer os laços identitários que

venham a garantir a mínima identidade entre hutus e tutsis. E é sintomático que um de seus *modus operandi* seja a negação da *memória*, da tradição que hutus e tutsis compartilham.

Com efeito, Gloriosa não rechaça toda a tradição. Ela abraça aquilo que convém a que permaneça na zona identitária onde ser ruandesa significa não só ser hutu, mas também desprezar os tutsis. Tal qual as outras garotas, Gloriosa se orgulha de ter um segundo nome ou, como elas dizem, um *nome verdadeiro*, ademais do nome europeizado. Um nome em quiniaruanda, com significado, que no seu caso é Nyiramasuka: *a mulher da enxada*. Uma referência clara à relação entre a agricultura e a identidade hutu. Todavia há elementos da cultura ruandesa, associados à antiga hegemonia tutsi (a Ruanda dos *mwamis*), pelos quais Gloriosa não tem o mínimo apreço. É o que se vê a seguir, no trecho de uma cena em que as alunas do Nossa Senhora do Nilo comentam da breve visita que a rainha Fabíola, da Bélgica, fez ao instituto:

[...] por que a rainha tinha tanta pressa? Era chocante para uma rainha. Será que as rainhas sempre andam tão depressa assim? Ou é algo que acontece com todas as mulheres respeitadas? Dava para reconhecer nessa característica os maus hábitos dos brancos. Veronica deu o exemplo das *bamikazis* de outros tempos: elas andavam com uma lentidão digna, como se contassem os próprios passos, e ninguém jamais ousaria dizer a elas para se apressarem como o homem do relógio fazia com a rainha: elas que decidiam qual era o tempo das coisas. Gloriosa respondeu na mesma hora que essas rainhas eram tutsis, ou seja, eram preguiçosas, e nunca tinham encostado em uma enxada, eram parasitas que se alimentavam do trabalho dos pobres. E esses não eram bons modos para os *verdadeiros ruandeses*. (MUKASONGA, 2017c, p. 205; grifo nosso)

Gloriosa, como se nota, está disposta mesmo a sacrificar os mitos de grandeza que enaltecem a cultura ruandesa em detrimento da belga, se esse enaltecimento servir também para negar a inferioridade dos tutsis, para reativar uma memória na qual hutus e tutsis — e não somente os primeiros — eram “os verdadeiros ruandeses”. É com idêntica disposição que Gloriosa decide macular a estátua de Nossa Senhora do Nilo, depositada numa capela na nascente do rio, nas proximidades do colégio.

No começo do romance, quando a narradora relata a chegada da santa àquele lugar, em 1953, o leitor é informado de que se trata de uma santa negra, “uma africana, e por que não?, uma ruandesa” (MUKASONGA, 2017c, p. 9). Mas, duas décadas depois, durante o regime do Parmehutu, Gloriosa se recusa a aceitar que a padroeira nacional seja “uma Santa Virgem com um nariz de tutsi” (MUKASONGA, 2017c, p. 209). Por isso ela concebe um plano para

refazer o nariz da estátua de acordo com o estereótipo hutu. Só que o plano dá errado e resulta no estilhaçamento da cabeça da santa, o que não afeta Gloriosa em nada, antes dando a ela uma nova ideia: culpabilizar os tutsis por aquela profanação. Como só Modesta, sua amiga e cúmplice, testemunhou o malfeito de Gloriosa, e como Gloriosa é uma autoridade dentro da escola, imediatamente ela toma controle da narrativa, espalhando que o ataque à imagem sagrada foi perpetrado por demoníacos *iyenzis*, os antigos guerreiros tutsis, que, vale lembrar, haviam parado de atacar Ruanda quase uma década atrás. “Não são mentiras. É só política” (MUKASONGA, 2017c, p. 224), justifica Gloriosa a uma incomodada Modesta.

Nesta política de estrangeiramento e de vilanização dos tutsis do presente, identificados como herdeiros (portanto, perpetuadores) dos males causados pelos “invasores” do passado, o que se vislumbra em ação é o paradigma da origem. O paradigma da história — do “impulso conquistador e erradicador da história” (NORA, 1993, p. 8) —, no qual a diferença está sempre a serviço da identidade, e a função do *outro* é reificar a superioridade do *eu*. Um amigo ouviu de seu psicanalista uma frase mais ou menos assim: na relação sadomasoquista, quem controla o jogo é quem faz o papel de vítima. Gloriosa parece saber muito bem como, em política nacionalista, algo parecido ocorre: o medo sempiterno da ameaça externa não deixa de ser uma manutenção dos nacionais no papel de vítimas em potencial, o que lhes dá todo o direito à defesa, mesmo violenta. Não à toa, Gloriosa logo se dá conta de que a mentira que contaria — sobre os falsos *iyenzis* terem não só atacado a santa, mas também ido para cima dela e de Modesta — era uma excelente oportunidade para ativar uma nova onda de mortes dos tutsis:

— Meu pai sempre diz que a gente precisa repetir sem parar que ainda existem *inyenzis*, que eles estão sempre prontos para voltar, que se infiltram entre a gente, que os tutsis que sobraram esperam impacientes, e até os meio tutsis, *como você*. Meu pai diz que a gente deve sempre assustar as pessoas. (MUKASONGA, 2017c, p. 215; grifo nosso)

Modesta é uma mestiça; “fazia parte daqueles, *bem numerosos*, que eram chamados de *ikijakazi*, ‘nem um nem outro’” (MUKASONGA, 2017c, p. 97; grifo nosso). Mas, como se nota no trecho acima grifado, o fato de ela ser cúmplice num plano de ataque às cotistas do liceu e aos tutsis do povoado vizinho não a livra de ser transformada em *outro* por Gloriosa, que, por sua vez, parece não se mover na vida por outra razão que não seja o desejo ou fantasia de viver em identidade pura, plena, sem a mínima diferença. Gloriosa é capaz até de

zombar das garotas hutus “puras” da região norte de Ruanda, só por causa de seu sotaque. O irônico é que, ao final do livro, com o golpe militar que acontece e derruba o Parmehutu, são os hutus do norte que passam a controlar o Estado, e uma das meninas do liceu vindas de lá, Goretti, irá à desforra:

Goretti fez um longo discurso e obrigou Gloriosa a ouvir: agora eram os verdadeiros hutus que tinham tomado o poder para salvar o país, os que tinham resistido a todas as colonizações, a dos tutsis, dos alemães, dos belgas. Eles tinham sido contaminados pelos modos dos tutsis, mas agora deveriam começar a falar o kinyarwanda verdadeiro, que foi mantido lá perto dos vulcões. Todo o mundo agora entendia Goretti falando sem dificuldades e algumas se esforçavam até para imitar seu jeito de falar. (MUKASONGA, 2017c, p; 252)

Pode-se ler este discurso como uma espécie de reação contaminada pela mesma obsessão de Gloriosa, de identidade pura. E, ainda que não seja o caso de a heterogeneidade hutu que se constrói na fala de Goretti resultar numa ameaça imediata ao direito à nacionalidade dos hutus do sul, não é descabido identificar neste discurso o potencial de deslanchar um movimento identitário parecido com o que vitimou os tutsis, demarcando pequenas diferenças — criando, por exemplo, o grupo dos hutus que compactuaram com algum dos colonizadores — e deixando que o tempo e a obsessão pela identidade deem conta de inflá-las. O fato de algumas garotas hutus passarem rapidamente a imitar o sotaque de Goretti pode não ser apenas para bajular a nova mandachuva do pedaço. Talvez seja um sintoma do mesmo recalque das diferenças pelo qual Gloriosa aprendeu a construir sua identidade ruandesa.

Este até pode até ser um processo de formação identitária comum entre as garotas hutus do liceu Nossa Senhora do Nilo, onde o mito camítico — um dos elementos de destaque do paradigma de pertencimento da origem — é sempre alardeado pelo professor de religião, o padre Herménégilde. Mas ele não é único modo de dar significado à identidade ruandesa, e Immaculée é a prova disso. Ela é a personagem que mais muda na trama, motivada pelo desencanto com a estrutura social de seu país.

Em sua primeira aparição, Immaculée evoca o estereótipo do ensimesmamento narcísico dos adolescentes abastados. Ela se gaba de o namorado ter uma moto — e, quando eles andam nela pelas ruas de Kigali, adora ver como todo mundo “entra em pânico e sai correndo” (MUKASONGA, 2017c, p. 30). Na mesma cena, Immaculée anuncia estar cheia de

produtos de beleza importados, inclusive “uns cremes para clarear a pele, não o Vênus de Milo, que tem aqui no mercado, mas cremes americanos” (MUKASONGA, 2017c, p. 30). Tal ensimesmamento, para não dizer “alienação” (que é um termo já meio fora de moda), parece imunizá-la ou desobrigá-la de assumir uma postura pública em relação ao ódio étnico, pois não a vemos ser condenada por Gloriosa por tratar bem as colegas tutsis, Veronica e Virginia.

Entretanto, após uma visita às montanhas, para ver os gorilas, uma nova Immaculée salta aos olhos do leitor, que então tem pistas de que ela é uma garota com alta capacidade de empatia — e, talvez, sua “alienação” seja uma estratégia para dar vazão à sua sensibilidade ao *outro*. Ou ainda: sua “alienação” pode ser um mecanismo de autocuidado, haja vista que o ódio de seus compatriotas é algo que a adolescente não parece capaz de suportar. Seja como for, a compaixão de Immaculée se evidencia na história que ela inventa para explicar a origem dos gorilas:

Então lembrei do que a mãe da Goretti tinha falado: que antigamente os gorilas eram homens. Tenho outra hipótese ainda: os gorilas se recusaram a ser homens, eles eram quase homens, mas preferiram permanecer como macacos na floresta, no alto dos vulcões. Quando viram que outros macacos como eles tinham se tornado humanos, mas também tinham se tornado malvados, cruéis, e que eles passavam o tempo matando uns aos outros, se recusaram a virar homens. Talvez seja este o pecado original do qual o padre Herménégilde fala o tempo todo: os macacos se tornaram homens! (MUKASONGA, 2017c, p. 113-114)

À primeira vista, as reflexões que a viagem suscita em Immaculée não parecem diretamente direcionadas à questão da identidade nacional. Ela questiona, primeiramente, a opressão de gênero, num discurso contundente, feito às colegas:

— Gloriosa, você acha que está na hora de fazer mais um de seus discursos políticos [...] — disse Immaculée. — Falemos, então, sobre o avanço das mulheres! Se estamos aqui, ao menos a maioria, é pelo avanço da família, não pelo nosso futuro, mas pelo futuro do clã. Antes de vir, já éramos boas mercadorias, afinal somos quase todas filhas de gente rica e poderosa, filhas de pais que saberão nos negociar ao preço mais alto, um diploma só vai aumentar nosso valor. Eu sei bem que muitas aqui gostam desse jogo, afinal não há outro, e que elas têm certo orgulho, mas eu não quero mais participar desse mercado... (MUKASONGA, 2017c, p. 138-139)

Repetindo o que já foi dito noutra momento deste ensaio: dado que as opressões estão invariavelmente interseccionadas, fortalecendo umas às outras, sustentando ou ampliando desigualdades de gênero, e de classe, e de raça, tudo ao mesmo tempo, a negação de Immaculée ao “jogo” esperado das filhas da elite hutu não deixa de ser um desafio, um questionamento, uma rasura à estrutura completa da sociedade ruandesa. Uma ação que, invariavelmente — ainda que indireta ou sutilmente — põe em xeque a opressão contra os tutsis. Afinal de contas, uma dúvida é uma centelha ou um tremor. Um questionamento pode levar a outro, que pode levar a outro, e, quando menos se espera, toda a estrutura está em chamas ou chacoalhando. Não foi assim que os cientistas, os colonizados, as mulheres... tantos grupos sociais... mudaram o mundo? Desafiando o regime de verdade?

Desafiar — eis o prazer de Immaculée, declarado por ela mesma ao final do livro, quando reencontra Virginia, sua protegida durante os ataques ao liceu:

— Immaculée, eu devo a minha vida a você, mas ainda não entendi por que você fez isso tudo por mim. Eu sou uma tutsi e nem era sua amiga de verdade...

— Eu adoro os desafios. Acho que eu ficava mais atraído pela moto que aterrorizava as ruas de Kigali do que pelo meu namorado; eu fui ver os gorilas porque eu detestava Gloriosa; eu queria salvar vocês, você e Veronica, porque as outras queriam matá-las e, agora, decidi desafiar todo os homens, estou indo ficar com os gorilas. (MUKASONGA, 2017c, p. 259)

De todas as personagens de *Nossa Senhora do Nilo*, Immaculée talvez seja a personagem que melhor compreende que, com micropolíticas, se pode mudar o cenário maior. E sua trajetória, a meu ver, envolve uma passagem discreta do paradigma da origem para o paradigma da ancestralidade. Discreta por causa de suas limitações de garota rica e cidadina — diferente de Virginia, que viveu no campo, entre aqueles que preservavam conhecimentos e tradições rechaçadas pelo liceu por não serem modernos nem civilizados (ou seja: legitimados pela tradição colonial).

Pois Immaculée, quem, ao princípio do livro, vai atrás do curandeiro Kagabo, que por sua vez a leva à *abavubyi* Nyamirongi, somente para adquirir uma poção do amor, no último capítulo do livro demonstra ter continuado em contato com essas figuras ligadas às tradições mais antigas, ao mundo dos mortos, ao mundo dos bichos e das plantas, a outras temporalidades. Não é algo que se pode afirmar com certeza, pois a narradora nada comenta sobre as relações de Immaculée com Kagabo e Nyamirongi. Mas, em se considerando que são

esses dois que a ajudarão a manter Virginia a salvo da militância hutu, é razoável supor que houve manutenção do contato.

Mas, ainda que não tenha havido tais estabelecimentos de laços, ainda que o envenenador e a *abavubyi* tenham ajudado Immaculée porque eles não seguem o paradigma da origem, não vendo, portanto, razão naquela violência, há outra passagem do livro que permite inferir que Immaculée, seja por que motivo for, está em sintonia com aqueles que escolheram ou foram dados a manejar sua própria cultura pelo paradigma da ancestralidade. É quando, pouco antes do ataque ao liceu, a rainha tutsi cujo espírito Virginia apaziguara volta a lhe aparecer em sonho, e neste presenteia a garota tutsi com um bezerro de nome Gatare. Em seguida, diz a rainha: “guarde bem esse nome” (MUKASONGA, 2017c, p. 243). Que, não por acaso, está contido no “nome verdadeiro” de Immaculée: Mukagatare. Tratava-se, afinal, de um sinal da rainha para avisar Virginia que ela não temesse confiar na colega, disposta a ajudá-la.

E talvez seja também uma pista de que, ao longo do romance (e de um modo que a narrativa não nos revelou assertivamente), Immaculée se tornou mais próxima de outros aspectos da cultura de Ruanda — aqueles que reuni sob o nome de *ancestralidade* —, e estes, junto com o gosto pelo desafio, que a singularizam, acabaram por fazer a garota “alienada” agir em defesa de suas conterrâneas tutsis. Ir morar na reserva dos gorilas e ajudar a cuidar deles, ademais do elemento desafiador, neste contexto talvez possa ser interpretado como consequência de seu contato com essa outra Ruanda possível. Quem sabe se mudar para um lugar de Ruanda onde as coisas pareçam responder a outra lógica temporal — a floresta dos gorilas — seja a sua tomada de posição a fim de se deslocar também no território simbólico da identidade ruandesa.

2.3. NOSSA SENHORA DO NILO

Antes de acabar este capítulo, gostaria de dedicar algumas palavras e *insights* àquela que dá nome ao romance — a santa que zela, ou deveria zelar, por todos os ruandeses.

O romance começa com uma breve descrição do liceu — o maior e melhor que existe, “construído no alto e bem longe para preservar as meninas” (MUKASONGA, 2017c, p. 5) —

e logo se conta o episódio de sua inauguração, em 1953, quando se levou à nascente do rio Nilo,³³ perto da qual o colégio foi ou seria construído, a imagem de Nossa Senhora do Nilo. E esta era uma santa negra, “uma africana, e por que não?, uma ruandesa” (MUKASONGA, 2017c, p. 9), comenta a narradora, ainda que reconheça na indumentária da virgem os mesmos elementos presentes na representação de Nossa Senhora de Lurdes, santa francesa. Mera coincidência? É certo que não.

No mito de Lurdes, três garotas adolescentes ouvem um chamado desde uma gruta e ali veem a santa, que passa a marcar encontros com as moças, mas nunca se mostra aos olhos de outras pessoas, principalmente de adultos. Então, para dar uma prova de que as meninas falavam a verdade, a própria Nossa Senhora diz a uma delas que “começasse a cavar o chão com as próprias mãos [...] e no local onde ela cavou, começou a brotar água e nunca mais parou. E era sabido por todos que ali, era um lugar seco onde jamais tivera fonte de água.” (PARÓQUIA SÃO PEDRO E SÃO PAULO, 2018, p. 3). Como resultado, tem início a peregrinação que até hoje leva gente ao santuário construído no local de aparição. Gente que vai lá em busca dos poderes ditos curativos, milagrosos, da água de Lurdes.

O monsenhor que abençoa a imagem de Nossa Senhora do Nilo e a nascente perto da qual ela foi depositada “esperava que a água benta se tornasse milagrosa, como a de Lurdes. Mas esperou em vão. Dizem que nada acontece por ali” (MUKASONGA, 2017c, p. 10), exceto pela presença, vez ou outra, de “um curandeiro, ou envenenador, chamado Kagabo” (MUKASONGA, 2017c, p. 10), que aparece para coletar água e com ela fazer suas poções mágicas, presença que talvez sugira que a água de Ruanda só pode se tornar poderosa no *modus operandi* da fé pré-colonial, ancestral.³⁴

Aliás, essa mesma água, em forma de chuva, fez com que, ao longo do tempo, o rosto, as mãos e os pés negros da estátua se enchessem de manchas brancas. Em se somando esse

³³ Os europeus chegaram ao Lago Vitória, buscando pela nascente do Nilo, em 1858, numa excursão na qual estava presente John Hanning Speke, o mesmo teórico que adaptou o mito camítico para explicar a diversidade humana que encontrou na África Central. Por muito tempo se considerou que este lago era mesmo a nascente do famoso rio, mas, em 2006, os jornais noticiaram que uma nova excursão, chefiada por um britânico de nome Neil McGrigor, encontrou a nascente que alimentava o lago na floresta de Nyungwe, no sudoeste de Ruanda. Em *Nossa Senhora do Nilo*, a nascente da qual se fala teria sido descoberta por uma tal Missão Cock, de 1924, que, até onde esta pesquisa pôde averiguar, é uma invenção da autora. Essa constatação, de imediato, faz pensar nos sentidos pejorativos que o substantivo *cock* tem em língua inglesa, dentre eles os de *pedante* e *falastrão*. É como se a autora zombasse de, em pleno século XXI, europeus ainda estarem indo à África e se sentindo *descobridores*. De toda sorte, o liceu Nossa Senhora do Nilo está localizado no fictício município de Nyaminombe, que se infere ser na região sul do país por causa das passagens nas quais são feitos comentários jocosos sobre o sotaque do norte de uma das estudantes.

³⁴ Uma fé, diga-se de passagem, não maniqueísta, na qual um agente com poderes pode tanto oferecer o bem quanto fazer o mal, como se depreende da equivalência dos termos *curandeiro* e *envenenador* na apresentação de Kagabo.

fato à sua ineficácia como elemento milagroso, é como se a água não só se negasse a participar da fé legada pelo colonizador, agora fé da maioria da população local, mas também fizesse questão de evidenciar que aquela santa não era o *verdadeiro* rosto da divindade materna que protegeria os ruandeses, não fossem eles se deixarem enganar pelas aparências.

Mas é justamente o caminho do engano o escolhido quando Gloriosa, espécie de representante do Parmehutu, se empenha em dar a Nossa Senhora do Nilo um nariz hutu — e acaba quebrando a santa. Curiosamente, esse incidente acontece quando uma nova onda de violência contra os tutsis está prestes a começar, e de algum modo, na metonímia de Ruanda que é o liceu, o episódio serve como catalisador desta onda ali. Tal concatenação de acontecimentos leva, invariavelmente, à pergunta: o que se quebra quando se quebra a cabeça da santa? O que a virgem do Nilo, ainda que incapaz de milagres, mantinha unido?

Uma resposta possível: um importante elemento capaz de fazer hutus e tutsis compartilharem algum senso de identidade no contexto do paradigma da origem. A religião católica. Gourevitch (2006) relata que os hutus e os tutsis da Ruanda pré-colonial eram monoteístas. Imana era seu deus, e o *mwami* encarnava o poder divino de Imana. Mas, ainda em 1931, o *mwami* Mutara Rudahigwa, para satisfazer os belgas, abriu mão de seu status divino e se converteu ao catolicismo, “desencadeando uma corrida em massa à pia batismal, o que em pouco tempo transformou Ruanda no país mais catolicizado da África” (GOUREVITCH, 2006, p. 55). Neste contexto, não é descabido imaginar que, diante do agravamento do problema étnico, as pessoas buscassem no cristianismo uma costura firme para a identidade nacional ruandesa. Não à toa, como relatam Gourevitch (2006) e Mukasonga (2018), as igrejas foram locais de refúgio dos mais procurados pelos tutsis no genocídio de 1994 — embora muitos sacerdotes tenham se mostrado, naqueles meses, simpatizantes do hutuísmo, e tenham deixado seus fiéis à mercê da sorte.

O nacionalismo, é válido lembrar, se sustenta simbolicamente por meio de uma dinâmica específica de reconhecimento e de compartilhamento de uma identidade comunitária no qual o *outro*, o diferente, não tem direito à copertença, como disse Mbembe (2014). Em conformidade a este ponto de vista, a quebra da imagem de Nossa Senhora do Nilo, cuja responsabilidade recai sobre os guerrilheiros, parece complementar a política de estrangeiramento dos tutsis, iniciada com a oficialização do mito camítico, gerando um pensamento mais ou menos assim: “Se eles são capazes de profanar nossa religião, eles não são devotos como nós! Além de estrangeiros, infiéis!”.

Antes de acontecer o ataque dos militantes hutus, coordenado por Gloriosa, ela anuncia que irá solicitar ao pai uma nova estátua da Nossa Senhora do Nilo, “uma ruandesa de verdade, com o rosto do povo majoritário, uma Virgem hutu, da qual teremos orgulho” (MUKASONGA, 2017c, p. 230). Mas o romance acaba antes de a nova imagem ser apresentada ao público. Ela fica guardada, e as meninas hutus que conseguem dar uma espiada no cômodo veem apenas “uma forma incerta, enrolada em uma enorme bandeira de Ruanda” (MUKASONGA, 2017c, p. 244) — uma imagem curiosa, que fica ainda mais rica de significados possíveis se associada àquela fala de Virginia sobre Deus e a Morte, presente nas últimas linhas do livro e já apresentada aqui, mas que vale a pena repetir:

Ruanda é o país da Morte. Você se lembra de uma história do catecismo? Durante o dia, Deus percorria o mundo, mas, toda as noites, ele voltava para a casa e 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. (MUKASONGA, 2017c, p. 260)

Se, como se depreende da leitura de Pelbart (2011), o conceito de comunidade (tal qual se desenvolveu pela metafísica cristã na Europa e nos alcançou com a colonização) contém em si um desejo de fusão com o todo, derivado do desejo da comunhão “no seio do corpo místico de Cristo” (PELBART, 2011, p. 32), então uma Ruanda onde a Morte substitui Deus — o uno que tudo contém — é uma Ruanda onde talvez não seja mais possível, pelo menos para os tutsis, os alvos da morte, participarem da fantasia de fusão, que é também uma fantasia de amparo, psicanaliticamente falando. Em outras palavras, não haveria mais um mito de comunidade nacional ruandesa possível para quem é tutsi. Mas o que será do Estado-nação ruandês sem os tutsis? Uma forma incerta sob uma bandeira, é o que parece dizer a narradora de *Nossa Senhora do Nilo*. Porque, fora do alcance do Estado-nação, no mundo 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)

...a este mundo, da cosmogonia chamada de ancestralidade, mas que não é passado, e sim presente... a ele os tutsis seguem pertencendo e seguem ao lado dos hutus.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que não podemos alcançar voando temos de fazer mancando. [...] mancar não é pecado.

Abu Muhammad al-Hariri, *Os dois florins*³⁵

Chego ao final deste ensaio com a sensação de que percorri um bom caminho, mas daí a dizer que me sinto completamente seguro das minhas declarações é outra história. Em parte, isto se deve ao fato de eu ser um sujeito agnóstico e muito pouco interessado em metafísicas fora do âmbito da ficção — e que, de repente, se viu obrigado a se enveredar por este tema em âmbito teórico, porque assim o pedia meu objeto de estudo. Quanto mais eu pensava sobre *Nossa Senhora do Nilo*, mais me parecia produtivo interpretá-lo *também* pela temática da ancestralidade. Ainda assim, a verdade é que eu mesmo pertenço àqueles que acessam a própria cultura pelo paradigma da origem, da história, das identidades, do primordialmente humano. Então é justo que, aqui e agora, eu assumo a minha limitação no tratamento da ancestralidade. Espero ao menos que gente mais versada que eu neste assunto se interesse por dar prosseguimento a algumas ideias aqui expostas, elaborando com mais nuances o que aqui não ousei mais do que sugerir:

Existe uma visão de mundo que toma os humanos e suas relações cotidianas como parte de um cenário maior, de uma cosmogonia, sem com isso ignorar nem deixar de lado todos os aprendizados que adquirimos com base na tradição de pensar o mundo centrado no humano, antes nos ajudando a entender melhor o mundo antropocêntrico ao qual nos acostumamos com a modernidade.

Neste trabalho, inspirado por teóricos de ideias ditas de matriz africana, a exemplo de Martins (2002) e de Oliveira (2012, 2013), cujas bases ontológicas e epistemológicas buscam escapar às premissas do pensamento ocidental moderno, estou chamando a visão de mundo descrita acima de *ancestralidade*. Se eu tivesse me debruçado sobre as problemáticas do senso

³⁵ Reproduzido por: FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*. Tradução de Renato Zwick, revisão técnica de Tales Ab'Sáber. Porto Alegre: L&PM, 2018, p. 147.

de pertencimento e da copertença numa obra que tratasse de alguma cultura ameríndia, o paradigma de pertencimento alternativo àquele mais ocidentalizado — o paradigma da origem ou da história — talvez tivesse outro nome, quem sabe... (Embora, rememorando agora a argumentação de Nora (1993) aqui apresentada, eu julgue que *paradigma da memória* seja uma expressão com potencial para tratar de diferentes cenários culturais.)

De uma coisa tenho certeza, em meio a considerações finais tão claudicantes: eu gostaria de ver a hipótese principal deste ensaio testada em outros lugares, em outras configurações singulares de nacionalismo. Minha intuição me diz que podem existir múltiplos paradigmas de pertencimento por aí. Na Ruanda que Mukasonga (2017c) me apresentou dois saltavam à vista, mas não duvido que outros podem aparecer à minha frente quando ler, no futuro, outras Ruandas, Ruandas de outros narradores. Quantos paradigmas de pertencimento pavimentam o acesso à cultura brasileira?, é outra pergunta que me faço. Quantas havia na ex-Iugoslávia, hoje fragmentada? Quantas há em Tuvalu, um dos menores países do mundo, com pouco mais de 10 mil habitantes?

Os paradigmas de pertencimento, penso eu, são um fenômeno ligado à natureza gregária dos sapiens. O nacionalismo é só a forma de agrupamento que ordena o mundo hoje — uma herança da colonização, que, se por um lado moldou o mundo inteiro com base no universalismo europeu, por outro não conseguiu apagar, nem com toda a violência da colonização, a variedade de culturas humanas. O multiculturalismo, há algum tempo sabemos, graças ao trabalho de pensadores como Bhabha (1998), é uma realidade presente, de modo geral, em todos os territórios nacionais. Os paradigmas de pertencimento, neste contexto, surgem das formas como os sujeitos lidam com os anseios de identidade provocados pela ideologia nacionalista numa realidade cotidianamente marcada por diferenças multiculturais e singularidades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BOURDIEU, Pierre. Fundamentos de uma ciência das obras. In: _____. **As regras da arte**: gênese e estrutura do campo literário. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 144, p. 201-316.

_____. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Org.). **Usos & abusos da história oral**. 7. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2005, p. 183-191.

DE LA BOÉTIE, Étienne. **Discurso da servidão voluntária**. Tradução de Casemiro Linaeth. São Paulo: Martin Claret, 2009.

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

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, Edusp, 1973.

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

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: Edufba, 2008.

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

_____. Para onde aponta o nariz: paradigmas de pertencimento na Ruanda de Scholastique Mukasonga, **Antares**, Caxias do Sul, v. 10, n. 21, p. 134-153, set./dez. 2018.

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

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Tradução de Paulo César de Souza. 1. ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

GOUREVITCH, Philip. **Gostaríamos de informá-lo de que amanhã seremos mortos com nossas famílias**: histórias de Ruanda. Tradução de José Geraldo Couto. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GITERA, Joseph Habyarimana. **Le programme des Bahutus**. 6 jul. 1958. Disponível em: <<http://goo.gl/gqyBXu>>. Acesso em: 25 jan. 2018.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Multidão**: guerra e democracia na era do Império. Tradução de Clóvis Marques. Revisão técnica de Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Record, 2005.

HOBSBAWM, Eric J. **A era das revoluções, 1789-1848**. 25. ed. Tradução de Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

_____. **Nações e nacionalismo desde 1780**: programa, mito e realidade. 6. ed. Tradução de Maria Celia Paoli e Anna Maria Quirino. São Paulo: Paz e Terra, 2013.

LAROUSSE. **Belgique**: histoire. 2019. Disponível em: <http://larousse.fr/encyclopedie/divers/Belgique_histoire/185934>. Acesso em: 22 out. 2019.

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

LECLERC, Jacques. **Histoire de la Belgique et ses conséquences linguistiques**. 2019. Disponível em: <http://www.axl.cefan.ulaval.ca/europe/belgiqueetat_histoire.htm>. Acesso em 22 out. 2019.

MARTINS, Leda. Performances do tempo espiralar. In: RAVETTI, G; ARBEX, M. (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**. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014, p. 9-74.

_____. Necropolítica. **Artes & Ensaios**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 122-151, dez. 2016.

MUDIMBE, Valentin Yves. Discurso de poder e o conhecimento da alteridade. In: _____. **A invenção de África**: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Tradução de Leonor Pires Martins. Mangualde, Luanda: 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: <<http://goo.gl/fPDHdQ>>. Acesso em: 23 jan. 2018.

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

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

_____. **Baratas**. Tradução de Elisa Nazarian. São Paulo: Nós, 2018.

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: <<http://goo.gl/6YTsvs>>. Acesso em: 23 jan. 2018.

OLIVEIRA, Eduardo D. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, n. 18, p. 28-47, mai./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.

PARÓQUIA SÃO PEDRO E SÃO PAULO. **Nossa Senhora de Lourdes**. Belo Jardim, 11 fev. 2018. Disponível em: <<http://paroquiaspedrospaulo.com.br/site/nossa-senhora-de-lourdes>>. Acesso em: 1 nov. 2019.

PELBART, Peter Pál. A vida (em) comum. In: ____ **Vida capital: ensaios de biopolítica**. São Paulo: Iluminas, 2011, p. 17-51.

RIBEIRO, Djamila. Prefácio à edição brasileira. In: DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 11-15.

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

WALKER, R. B. J. Lines of insecurity: international, imperial, exceptional. **Security dialogue**, v. 37, n. 1, p. 65-82, 2006.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo y literatura**. Tradução de Pablo di Masso. Barcelona: Ediciones Península, 2000.