

---

# terra roxa

## e outras terras

Revista de Estudos Literários

---

RUANDA, PAÍS DE LÁGRIMAS: REFLEXÕES SOBRE PERDA,  
MEMÓRIA E NARRATIVA EM *BARATAS*,  
DE SCHOLASTIQUE MUKASONGA

Alexandre Henrique Silveira<sup>1</sup> (UFOP)  
e Bernardo Nascimento de Amorim<sup>2</sup> (UFOP)

RESUMO: O artigo pretende pensar a perda como componente central da autobiografia *Baratas*, de Scholastique Mukasonga, considerando a história de Ruanda, marcada pela colonização, e a busca por uma memória ruandesa. Segundo Richard Oko Ajah (2015), as obras da escritora que tematizam o conflito étnico em Ruanda são narrativas de memória e trauma, as quais denunciam as condições que culminaram em um trauma estrutural, sofrido pelos tutsis ao longo de décadas de violência e segregação, até o genocídio de 1994. A perda e a ausência dos seus, assombrando a autora, narradora e personagem sobrevivente do massacre, fazem com que tome para si a tarefa de guardiã da memória de seu povo. Cogita-se que a experiência traumática, a caracterizar o teor testemunhal de *Baratas*, leva a escritora a buscar, através da rememoração (Gagnebin 2006), uma forma de agir no presente para lutar contra o esquecimento e a repetição dos horrores do passado, humanizando-se através da arte.

PALAVRAS-CHAVE: Scholastique Mukasonga; perda; memória; narrativa autobiográfica.

RWANDA, COUNTRY OF TEARS: REFLECTIONS ON LOSS,  
MEMORY AND NARRATIVE IN *COCKROACHES*,  
BY SCHOLASTIQUE MUKASONGA

ABSTRACT: The article intends to think of loss as a central component in the autobiography *Cockroaches*, by Scholastique Mukasonga, considering the history of Rwanda, marked by colonization, and the search for a Rwandan memory. According to Richard Oko Ajah (2015), the writer's works that address ethnic conflict in Rwanda are narratives of memory and trauma, which denounce the conditions culminating in a structural trauma suffered by Tutsis over decades of violence and segregation until the 1994 genocide. The loss and absence of her own, haunting the author, narrator and surviving character of the massacre, made her take the position of guardian of her people's memory. It is thought that the traumatic experience, characterizing the testimonial content of *Cockroaches*, leads the writer to seek, through remembrance (Gagnebin 2006), a way of acting in the present to fight the forgetfulness and the repetition of the horrors of the past, humanizing herself through art.

KEYWORDS: Scholastique Mukasonga; loss; memory; autobiographical narrative.

Recebido em 27 de agosto de 2020. Aprovado em 17 de dezembro de 2020.

<sup>1</sup> alexandrehs96@gmail.com - <http://lattes.cnpq.br/2537807067014581>

<sup>2</sup> bedeamorim@hotmail.com - <http://lattes.cnpq.br/2490265258335097>

A autobiografia *Inyenzi ou les Cafards*, publicada inicialmente na França, em 2006, e lançada no Brasil com o título de *Baratas*, no ano de 2018, sinaliza a entrada de Scholastique Mukasonga como escritora na literatura contemporânea. O conjunto de sua obra é composto por sete títulos, dois dos quais também foram publicados no Brasil pela editora Nós, em 2017: *A mulher de pés descalços* e *Nossa senhora do Nilo*. Nascida em 1956, em Ruanda, a autora presenciou os acontecimentos que levariam ao genocídio dos tutsis, etnia a que ela e seus familiares pertenciam, em 1994. Embora não se encontrasse em solo ruandês durante o massacre, a escritora experimentou na pele muito do que já o preparava. Tendo passado a infância e residido no país até o início da década de 1970, quando se refugiou no Burundi, em 1973, Mukasonga testemunhou a segregação e a violência sistemáticas que já ocorriam contra os tutsis, perpetradas pelo outro grande grupo étnico de seu país, os hutus. Ela escreve *Baratas* após realizar uma viagem de volta a Ruanda, em 2004, dez anos depois de perder quase toda sua família no massacre. Trata-se de uma narrativa autobiográfica, fruto das memórias da escritora, marcadas por perdas e por ausências, pela violência e pelo trauma. Através de sua escrita, Mukasonga procura compreender os acontecimentos em Ruanda, que culminaram na morte de cerca de 800 mil pessoas, resgatando um pouco da história do país.

*Baratas* se configura, com efeito, como uma narrativa de testemunho, justamente porque a escritora, narradora e personagem se reconhece como uma sobrevivente do massacre ruandês, fazendo da escrita uma forma de lidar com a dor da perda de seus familiares e de enfrentar o esquecimento do horror. Isto fica evidente logo na dedicatória do livro, em que, além de homenagear todos os mortos do genocídio em Nyamata – cidade de Ruanda para a qual foi exilada na década de 1960, junto a seus familiares –, dedica-o também a quem sobreviveu: “Aos raros sobreviventes que carregam a dor de sobreviver” (Mukasonga 2018: 5).

Notando essas características, propõe-se aqui uma reflexão sobre a autobiografia da autora ruandesa, considerando o seu caráter testemunhal e o fato de que as memórias de vida de Scholastique Mukasonga se tornam matéria-prima para a construção da obra, a qual, além de trazer como tema o genocídio de Ruanda, tem por projeto lidar com a memória de um passado traumático, a fim de agir no presente para evitar a repetição do horror. Como narrativa que tem em sua constituição principal as perdas, concretas e simbólicas, o livro se apresenta como uma espécie de epitáfio, visto que os numerosos mortos na vida de Mukasonga e de outros milhares de tutsis massacrados, em Ruanda, não foram identificados e não tiveram direito a um funeral apropriado. A autora escreve: “Copio inúmeras vezes o nome deles no caderno de capa azul, quero provar a mim mesma que eles existiram, pronuncio seus nomes um a um na noite silenciosa. Sobre cada nome devo definir um rosto, pendurar um retalho como lembrança. [...] Tenho muitos mortos a velar” (Mukasonga 2018: 8). Por outro lado, a autobiografia se torna também parte de um projeto maior, de busca de uma memória não apenas dos tutsis, mas também ruandesa, em diálogo com a história de uma nação marcada pela colonização, que influenciou e intensificou os conflitos étnicos já existentes.

É necessário considerar em que contexto histórico e literário a escritora se insere, pensando em uma literatura contemporânea ruandesa. Adriana Cristina Aguiar Rodrigues (2018), em sua pesquisa sobre memória e teor testemunhal nas narrativas de Mukasonga, afirma que a literatura nativa antes da colonização era predominantemente oral, com histórias tradicionais sobre os reis e as rainhas de Ruanda, bem como sobre os costumes e mitos de seus povos. Segundo a pesquisadora, entretanto, são “os cem dias vividos entre abril e julho de 1994” que acabam se constituindo como “evento fundador [da] [...] literatura contemporânea ruandesa”, quando nasce “uma escrita do caos e da dor” (Rodrigues 2018: 64). O genocídio é, então, um marco sombrio e traumático na história do país, refletindo-se na produção literária de escritores de África, ruandeses ou não. Nas palavras de Rodrigues, o trabalho de Mukasonga tem “a potência de um ato de resistência, de dar testemunho aos mortos; é, com palavras, dar aos silenciados e desaparecidos uma existência pós-eliminação” (2018: 66).

A respeito da literatura oral de antes da colonização, Mahmood Mamdani (2001) demonstra que algumas das histórias diziam respeito não somente a uma cultura ruandesa, descrevendo hábitos tradicionais, mas também à origem dos tutsis e das outras duas etnias locais – os hutus e os batwas. Mamdani menciona alguns desses mitos, em sua obra *When Victims Become Killers*, tentando compreender as causas do massacre tutsi, através dos processos políticos, históricos e regionais, em Ruanda. Segundo ele, três mitos em especial exaltavam os tutsis e sua realeza enquanto superiores aos outros dois grupos, na tentativa de explicar a origem e a hierarquia social existente entre os povos. Um dos mitos contava a história de Kigwa, filho do rei dos céus, Nkuba, o qual havia caído do reino do pai, junto com sua irmã, passando a habitar Ruanda após se casarem. Outro mito contava o seguinte:

Os três filhos de Kigwa – Gatwa, Gahutu e Gatutsi – foram considerados privados de uma faculdade social. Um dia, Gatutsi, o primogênito, sugeriu que fossem a *Imana* (Deus) e pedissem por tal capacidade. Gatutsi foi o primeiro, e *Imana* ofereceu-lhe a faculdade da raiva. Quando Gahutu chegou, *Imana* informou que restava apenas a faculdade da desobediência e do trabalho, e Gahutu aceitou. Gatwa foi o último a chegar e recebeu a faculdade restante, a gula, que aceitou com prazer.<sup>3</sup> (Mamdani 2001: 79)

As características dadas por *Imana* aos filhos de Kigwa, na história, corresponderiam à posição no corpo social que os grupos étnicos ocupavam antes da colonização, a partir de uma visão dos tutsis como atores supremos daquela sociedade. Os hutus, representados por Gahutu, estariam responsáveis por setores inferiores

<sup>3</sup> Kigwa's three sons – Gatwa, Gahutu, and Gatutsi – were said to be deprived of a social faculty. One day, Gatutsi, the first born, suggested that they go to *Imana* (God) and ask for a social faculty. Gatutsi went first, and *Imana* offered him the faculty of anger. When Gahutu arrived, *Imana* let him know that only the faculty of disobedience and labor was left, and Gahutu agreed to accept it. Gatwa was the last to arrive and was offered the only remaining faculty, gluttony, which he gladly embraced. NB: traduções realizadas pelos autores.

à realeza tutsi, correspondendo a uma boa parte da mão de obra camponesa. Já os batwas, grupo minoritário, simbolizados por Gatwa, seriam considerados como uma população excluída, em Ruanda. Isto encontra eco nas palavras de Scholastique Mukasonga, ao descrever sua infância em *Baratas*, na década de 1950:

[Eu] passava o dia perto dos oleiros que tinham instalado seu acampamento no bosque de eucaliptos em frente à nossa casa. Eram os batwas, grupo mantido à parte pelo restante da população ruandesa. Os primeiros europeus lhes atribuíram, de forma completamente errada, o nome de pigmeus. Boniface, o patriarca da tribo, acolhia-me como se eu fosse sua própria filha, e minha mãe, por sua vez, não encontrava nada a objetar ao fato de eu ir brincar com os filhos daqueles que a tradição considerava párias. (2018: 12)

É interessante observar que Mukasonga, uma tutsi, não está apenas apresentando os grupos de Ruanda e suas hierarquias sociais, mas transcendendo o que ela própria chama de “uma suposta consciência étnica” (2018: 23), ao considerar os batwas não como marginalizados, mas como iguais. O outro, neste caso, passa a se tornar um semelhante, o que diz muito sobre o projeto de *Baratas*, qual seja, o de superar o pensamento de desumanização e inferiorização do outro – processo que foi levado a cabo com consequências funestas pelos hutus, com relação aos tutsis. As *inyenzis* (palavra que significa *baratas*, em kinyarwanda, língua tradicional ruandesa), mencionadas no título original e ao longo da obra, são justamente o símbolo de uma perda de reconhecimento do outro como semelhante – a perda da sua humanidade –, o que torna possível a violência constante que foi testemunhada por Mukasonga.

Outro ponto a ser levado em conta é o argumento defendido por Mamdani de que as identidades tutsis e hutus se tornaram polarizadas, conforme os modos de governo se alteraram no decorrer da história. Eram, de fato, identidades políticas, influenciadas pelas leis do Estado. A Ruanda pré-colonial era governada por uma aristocracia tutsi, o que implicava subordinação por parte dos hutus a esse grupo étnico. Tal relação de subserviência, de acordo com Mamdani, tornou-se mais tensa devido às medidas contraditórias durante a administração do Reino pelo rei Kigeli IV Rwabugiri, que se manteve no poder entre os anos de 1860 e 1895. À medida que as expedições coloniais invadiam o interior do continente africano, os europeus encontravam a realeza tutsi em Ruanda, a qual resistiu às tentativas de dominação dos brancos. Rwabugiri foi o responsável por estratégias contra os colonizadores, na tentativa de proteger o Reino ruandês. Entretanto, ao mesmo tempo em que combatia a invasão colonial, instaurou um sistema de relações de trabalho que forçava apenas hutus a trabalharem de forma manual, o que polarizou as diferenças sociais entre esses e os tutsis. Tal polarização se tornaria ainda mais profunda após o assassinato do filho de Rwabugiri, Mibambwe IV Rutarindwa, promovido pela sua madrasta, resultando na chegada de Yuhi V Musinga ao trono, em 1896, fato que gerou uma crise na realeza. Musinga reinou até 1930, com uma gestão marcada por múltiplos acordos realizados com os colonizadores belgas, quando se instaurava uma administração colonial em Ruanda.

A Igreja Católica, por sua vez, também teve participação importante na nova colônia da Bélgica, promovendo expedições missionárias, a fim de catequizar os ruandeses. Mamdani fala algo sobre um censo demográfico da população ruandesa, realizado na primeira metade da década de 1930. Segundo o autor: “O censo marcou o ponto final de um processo através do qual o poder colonial construiu os tutsis como não indígenas e os hutus como indígenas”<sup>4</sup> (Mamdani 2001: 99). Tal fato serviu para oficializar e sistematizar a diferença entre tutsis, hutus e batwas, tendo como consequência a emissão de fichas que indicavam a raça a que cada indivíduo pertencia. Através da racialização dos povos, a administração colonial tornou legítimo o discurso de que os hutus eram os verdadeiros nativos de Ruanda, e os tutsis, estrangeiros, descendentes do povo camita.

Mamdani afirma que a chamada hipótese camita surgiu como uma tentativa dos colonizadores brancos de explicarem os motivos pelos quais algumas sociedades africanas possuíam grandes civilizações. Conforme a colonização avançava e se aprofundava pela África, a partir do século XIX, tornava-se necessário sustentar a ideia dos povos negros do continente como selvagens e bárbaros, em contraste à ideia que os europeus tinham de si mesmos, como superiores e civilizados. Os camitas, de acordo com a hipótese, seriam descendentes de Cam, um dos filhos de Noé, que teria sido responsável por povoar o continente africano após o dilúvio, corrompendo-se no contato com os bárbaros negros do território. Os tutsis, então, seriam estrangeiros que teriam subordinado os hutus, chegando a Ruanda quando estes últimos já ali habitavam.

A hipótese camita, efetivamente, teria destacado relevo no que diz respeito à ideologia que baseia as ações políticas da administração colonial, a qual aumentaria a crise interna na relação entre os dois grupos, intensificada ainda mais em 1º de julho de 1962, quando Ruanda se tornou independente da Bélgica e teve sua primeira votação para presidente, com a eleição de Grégoire Kayibanda, o primeiro hutu a chegar ao poder, no país. Embora tenha sido eleito nos moldes de uma votação democrática, com o suporte “dos belgas e da Igreja Católica”, o MDR-Parmehutu estabeleceu “a ditadura racial de um único partido” (Mukasonga 2018: 41). Como diz Mukasonga, então, milhares “de tutsis foram massacrados, [...] e os que restaram em Ruanda foram reduzidos a párias” (2018: 41).

O Movimento Democrático Republicano – Parmehutu, fundado por Kayibanda, foi o responsável por ameaçar, nas urnas, os cidadãos ruandeses que votariam, impedindo-os de escolherem outros partidos, a fim de se alçar ao controle do Estado. Os eleitores homens tutsis não tiveram outra possibilidade a não ser votar naqueles que os exterminariam, como explica Mukasonga, ao lembrar as palavras e o momento em que seu pai, Cosma, apresentou-se para a votação: “‘Foi assim’, dizia meu pai, ‘que nós votamos em Kayibanda, eu e todos os refugiados tutsis de Nyamata, votamos no homem que tinha jurado nos aniquilar’” (2018: 42). Isto deixa evidente a perda de direitos dos tutsis de exercerem a sua cidadania, com consequências cada vez mais

---

<sup>4</sup> The census marked the end point of a process through which the colonial power constructed the Tutsi as nonindigenous and the Hutu as indigenous.

intensas, até o extermínio final daqueles considerados *inyenzis*, sem direito de serem reconhecidos, também, como humanos.

Achille Mbembe, partindo das ideias de Michel Foucault sobre biopolítica, poder e soberania, considera as colônias europeias em África como experimentações para a concretização da necropolítica na contemporaneidade, nos âmbitos filosófico e político. A necropolítica seria não apenas o controle dos corpos e a definição de quem deve morrer, mas também a forma como essas vidas devem ser aniquiladas, com modos de matar que são impulsionados pelo avanço tecnológico cada vez mais intenso e pelo advento das ideias neoliberais, na segunda metade do século XX. A administração colonial em Ruanda, vista por este ângulo, seria responsável pela construção de um Estado de terror, em “zonas em que guerra e desordem, figuras internas e externas da política, ficam lado a lado ou se alteram” (Mbembe 2016: 133). Aquilo que Mbembe chama de “necropoder” (2016: 135), o terror organizado, ocorreu, de fato, com os tutsis, quando foram exilados pelas forças militares para várias regiões na Ruanda pós-colonial. O pensador camaronês chega mesmo a mencionar o genocídio de Ruanda como parte da necropolítica, executada por meio de tecnologias de guerra.

O percurso que Scholastique Mukasonga faz, em *Baratas*, relaciona-se com essa organização racional da necropolítica, a qual limita o espaço de quem deve morrer a determinadas regiões geográficas, cercando e controlando o grupo que se quer exterminar. Quando Mukasonga nasceu, na província de Gikongoro, em Magi, no fim dos anos 1950, já aconteciam ataques contra a população tutsi. Depois de terem sua casa destruída, Mukasonga e sua família, junto a outros tutsis, foram mandados para Nyamata, região árida e, naquele tempo, pouco habitada, onde viveram até 1964, quando sofreram ataques violentos das forças militares: “pontos negros no céu, pontos negros que avançaram sobre nós. Tínhamos ouvido falar nos helicópteros, mas nunca os tínhamos visto: os *ngombabishires*, os exterminadores! [...] Os helicópteros afastaram-se, mas logo vimos chegar uma longa fila de caminhões cheios de militares. Eles atiravam para todo lado, lançavam granadas” (2018: 45).

No fim da década de 1960, os ataques se tornaram mais graves. Jovens passaram a ser treinados para fazer parte do MDR-Parmehutu e contribuir para o cerco que se formava contra os tutsis. Os “novos perseguidores” eram “a juventude revolucionária do partido único, [...] delinquentes recolhidos nas ruas de Kigali, treinados para a violência e a morte”, que “elogiavam Kayibanda, o emancipador dos hutus”, celebrando o que então consideravam “o povo eternamente majoritário, os únicos ruandeses, os autênticos, os autóctones, os hutus” (Mukasonga 2018: 77). Devido à intensificação desses eventos, Mukasonga e seus familiares se mudaram para Gitagata. Em seguida, por uma decisão de seus pais, ela conseguiu refugiar-se no Burundi, com um de seus irmãos, em 1973. Assim ela relata a sua chegada a “um vasto acampamento”, no Burundi: “Pelo menos, com toda nossa lama e nosso fedor, não nos matariam mais. Era como se tivéssemos ganhado uma batalha: sobrevivíamos. E era verdade; talvez não tivéssemos uma consciência clara disso, mas já éramos sobreviventes” (Mukasonga 2018: 115-116). Mukasonga consegue terminar os estudos e atuar como assistente social, mudando-se para a França, após o seu casamento. O

restante de sua família, entretanto, permaneceu em Gitagata, até 1994, quando todos os seus membros foram assassinados.

Em *Baratas*, após tais acontecimentos, Mukasonga retorna a Ruanda para ver seus familiares uma última vez, em 1986, já casada e com filhos. Ao recordar a sua partida de Ruanda, a narradora faz menção à estrada, imagem insistente na autobiografia: “No dia seguinte, pegamos a estrada do Burundi. Revejo minha mãe na beira da pista, sua silhueta frágil envolvida em sua canga. É a última imagem que guardei dela, uma pequena silhueta que se apaga na curva da estrada” (Mukasonga 2018: 130). As estradas, então, são também uma metáfora para os caminhos dolorosos que a própria escritora/narradora percorre, em direção ao passado doloroso e traumático de sua infância e juventude, bem como de seu país. Isso se confirma quando Mukasonga narra seu retorno ao solo ruandês, em 2004, inicialmente temerosa de voltar e enfrentar as terríveis lembranças do passado, mas logo depois se descobrindo maravilhada com um país que, desde sua infância, estava trilhando caminhos de horror e que, na Ruanda pós-genocídio, já não é mais negado a ela. No entanto, realizar o trajeto que leva a testemunha da situação extrema ao passado traumático é também reviver a dor das perdas, dor essa que se encontra intrínseca à própria história da nação, pois, como diz a autora: “Ruanda também é o país das lágrimas, e as estradas percorridas também são itinerários de dor” (Mukasonga 2018: 150).

A noção de trauma, que na obra de Mukasonga está atrelada à situação testemunhal de uma narrativa pós-tragédia, pode ser compreendida a partir das palavras de Márcio Seligmann-Silva. Segundo o pesquisador, “o trauma é caracterizado por ser uma memória de um passado que não passa” (Seligmann-Silva 2008: 69). Tal passado irrompe de maneira incessante no tempo presente de quem testemunhou situações extremas, como a multidão, que, tendo perseguido Mukasonga em sua infância e em 1973 – quando teve a oportunidade de frequentar uma escola, por meio de um sistema de cotas para tutsis –, assombra-a em seus pesadelos: “Todas as noites meu sono é abalado pelo mesmo pesadelo. Sou perseguida, escuto uma espécie de zumbido que vem em minha direção, um barulho cada vez mais ameaçador. Não me viro. Não vale a pena. Sei quem me persegue... Sei que eles têm facões” (2018: 7). Os facões foram usados como armas por muitos cidadãos comuns em Ruanda, constituindo uma cruel particularidade do massacre.

É característico de narrativas testemunhais, como se sabe, o problema de tornar cognoscível o horror, a experiência traumática que não é possível ser descrita por palavras. No entanto, permanece o desejo de transmitir aquilo que insiste em ressurgir no tempo presente. Para Seligmann-Silva, o testemunho é “uma modalidade da memória” (2008: 73), para a qual a imaginação também desempenha papel importante, sendo “chamada como arma que deve vir em auxílio do simbólico para enfrentar o buraco negro do real do trauma” (2008: 70). A imaginação, juntamente com o testemunho, tornaria possível que a situação extrema se tornasse compreensível. De acordo com o autor, “[...] [o] trauma encontra na imaginação um meio para a narração” (Seligmann-Silva 2008: 70).

Considerar e estudar as obras de escritores que vivenciaram situações-limite é também, evidentemente, uma tarefa. Quando se acolhe o testemunho de sobreviventes de genocídios e guerras, cumpre-se uma função ética, ouvindo-se sujeitos que dão a conhecer, como no caso de *Baratas*, horrores inenarráveis. Nas palavras de Jeanne Marie Gagnebin:

Testemunha também seria aquele que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro e que aceita que suas palavras levem adiante, como num revezamento, a história do outro: não por culpabilidade ou por compaixão, mas porque somente a transmissão simbólica, assumida apesar e por causa do sofrimento indizível, somente essa retomada reflexiva do passado pode nos ajudar a não repeti-lo infinitamente, mas a ousar esboçar uma outra história, a inventar o presente. (2006: 57)

Igualmente importante, ainda, é pensar a questão do luto, que também se constitui como uma situação traumática, em *Baratas*. Freud afirma que o “luto é a reação à perda de uma pessoa amada ou de uma abstração que ocupa seu lugar, como pátria, liberdade, um ideal etc” (2010: 171-172). Para o psicanalista, o luto só não deve ser considerado patológico porque é superado pelo sujeito que é atingido por essa perda, após algum tempo. Transpondo essa ideia para a obra de Mukasonga, o que se pode verificar é que as perdas concretas presentes em *Baratas* não foram superadas, não só devido à extrema crueldade a que os familiares da autora foram submetidos, no momento de seus assassinatos, mas também porque os seus assassinos e de outros tantos milhares de tutsis continuam impunes. Eles “passam diante da[s] tumba[s] quando, como bons cristãos, vão à missa de domingo” (Mukasonga 2018: 151). Ademais, o trabalho de luto não se completa, mesmo quando os restos mortais são encontrados e devidamente enterrados – situação incomum para os sobreviventes –, o que evidencia o caráter indescritível dos horrores pelos quais passaram os sobreviventes do genocídio. Esta questão é levantada pela Mukasonga narradora, ao contar, em sua volta a Ruanda, no ano de 2004, na forma de discurso direto, o relato de sua amiga que se sentia angustiada ao chorar por seus ausentes, sozinha, decidindo-se a levar os restos mortais de seus parentes ao Memorial do Genocídio, em Kigali, para “chorar ao lado das mães sem filhos, das viúvas, dos viúvos, dos órfãos”: “É como se eu compartilhasse do sofrimento de todos, como se cada um apoiasse a minha dor” (2018: 153). Ao dar voz a outros sobreviventes na narrativa autobiográfica, os quais estão unidos por perdas e por horrores inenarráveis, evidencia-se a coletividade da tragédia em Ruanda, não se tratando apenas de traumas individuais e isolados.

Essa ligação entre o sobrevivente e as perdas, concretas e simbólicas, entre os que estão vivos e os que estão mortos, constitui mesmo o projeto de *Baratas*. Mukasonga, ao visitar a região em que seus familiares viviam, na Gitagata pós-1994, encontra um local dominado pela vegetação e sem nenhum indicativo de que ali habitavam famílias, um cenário no qual “não havia nada, nem ninguém”, onde a própria vegetação contribui com “o ‘trabalho’ dos assassinos”, fazendo da antiga casa da narradora



uma “*brousse*<sup>5</sup> hostil” (2018: 177). Os arbustos, que encobrem as ruínas onde antes era o povoado tutsi, no qual os familiares de Mukasonga viviam, representam a perda do direito à memória dos mortos e também uma espécie de sucesso da necropolítica, que transformou vidas em milhares de ossadas não identificáveis, de modo a se encobrir os rastros da barbárie inominável. A narradora afirma: “Estou só em uma terra estranha onde ninguém mais me espera” (Mukasonga 2018: 177).

Os mortos, todavia, também se comunicam no tempo presente, através de pedaços, restos, fragmentos, retalhos. Insistem em recordar aquilo que a barbárie tenta fazer esquecer. *Baratas* se encerra com a narradora/personagem encontrando uma serpente, que, segundo Stefania, mãe de Mukasonga, representa os espíritos dos antepassados de uma Ruanda de antes da colonização, simbolizando a memória de uma nação perdida, mas que insistentemente irrompe no presente: “Gostaria muito de acreditar que essa serpente fosse mesmo o sinal enviado por todos aqueles que pereceram, dizendo-me que jamais traí os meus, que era por eles que eu deveria seguir o longo atalho do exílio, que eu tinha voltado a pedido deles, para receber como depositária a memória de seus sofrimentos e mortes” (Mukasonga 2018: 181-182).

Transformar-se em um depósito das memórias dolorosas dos seus faz com que a narrativa de *Baratas* seja um projeto contra a política da morte e do esquecimento. Essa ideia está em conformidade com o conceito de rememoração, proposto por Jeanne Marie Gagnebin, o qual “implica uma certa ascese da atividade historiadora que, em vez de repetir aquilo de que se lembra, abre-se aos brancos, aos buracos, ao esquecido e ao recalcado, para dizer, com hesitações, solavancos, incompletude, aquilo que ainda não teve direito nem à lembrança nem às palavras” (2006: 55). Rememorar é não apenas recordar, mas também se atentar ao tempo presente, a fim “de agir sobre o presente” (Gagnebin 2006: 55). Scholastique Mukasonga se põe, desse modo, como a escritora, a narradora e a personagem que tem o dever coletivo de rememorar:

Sim, sou mesmo aquela que é sempre chamada por seu nome ruandês, o nome que me foi dado pelo meu pai, Mukasonga, mas a partir de agora guardo em mim mesma, como fazendo parte do mais íntimo de mim mesma, os fragmentos de vida, os nomes daqueles que, em Gitwe, Gitagata, Cyohoha, permanecerão sem sepultura. Os assassinos quiseram apagar até suas lembranças, mas no caderno escolar que nunca me deixa, registro seus nomes, e não tenho pelos meus e por todos aqueles que pereceram em Nyamata, nada além deste túmulo de papel. (2018: 182)

Na autobiografia, a autora insere informações etnográficas de seus familiares e antepassados, aproximando-se de uma autoetnografia, através da qual joga luz à sua cultura, denunciando o papel da colonização belga e da Igreja Católica, no genocídio de 1994, e desconstruindo estereótipos eurocêntricos, como bem salienta Richard Oko Ajah (2015), em seu estudo sobre as narrativas da escritora. Há, em *Baratas*, uma

<sup>5</sup> Formação vegetal típica de países tropicais, composta por arbustos e árvores de pequeno porte. O termo também corresponde a regiões ditas “selvagens”, afastadas de centros urbanos.

preocupação em enfrentar a história de um país que é permeada por perdas, sejam, mais diretamente, as centenas de milhares de tutsis mortos, entre eles os familiares de Mukasonga, sejam as que se referem ao processo histórico da colonização e a suas implicações na sociedade e cultura ruandesas, em suas crenças, costumes e língua. A autora tem por intuito agir contra a necropolítica, a qual tornou possível a realização das barbaridades do genocídio de Ruanda, momento culminante de tensões históricas ali presentes antes, durante e depois da administração colonial. A narradora de *Baratas* se colocaria, então, como a guardiã das memórias do povo tutsi, mantendo-as vivas, através da rememoração, no presente, ao mesmo tempo em que transcenderia a mentalidade étnica, denunciando a barbárie de ver o outro como um inimigo, uma *inyenzi*, ao invés de um ser semelhante. É assim que Scholastique Mukasonga procura se livrar e livrar os outros das amarras de um pensamento que levou à aniquilação de milhares de ruandeses e que continua a levar, como perversa necropolítica, a cruéis exclusões.

## OBRAS CITADAS

AJAH, Richard Oko. “Lilies in the Mires”: contesting Eurocentric paradigms and rhetoric of civilization in Scholastique Mukasonga’s war narratives. *Human Social Studies*, Warsaw, v. 4, n. 1, p. 45-58, 2015. <http://dx.doi.org/10.1515/hssr-2015-0004>.

FREUD, Sigmund. Luto e melancolia. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. 170-194.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Memória, história, testemunho. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006. 49-57.

MAMDANI, Mahmood. *When Victims Become Killers: colonialism, nativism, and the genocide in Rwanda*. Princeton: Princeton UP, 2001.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Arte & Ensaios*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 32, p. 122-151, 2016. <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993>.

MUKASONGA, Scholastique. *Baratas*. Trad. Elisa Nazarian. São Paulo: Nós, 2018.

RODRIGUES, Adriana Cristina Aguiar. Prelúdio a um genocídio: memória, rumor e teor testemunhal na narrativa de Scholastique Mukasonga. *Calígrama: Revista de Estudos Românicos*, Belo Horizonte, v. 23, n. 3, p. 63-82, 2018. <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/caligrama/article/view/13986>.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 65-82, 2008. <https://doi.org/10.1590/S0103-56652008000100005>.