

Tramando existências:
subjetividade e resistência em A
mulher dos pés descalços, de
Scholastique Mukasonga

Mariana Souza Paim¹
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Resumo

O presente trabalho tem como objetivo analisar a dinâmica de produção de subjetividades e resistência a partir da narrativa biográfica *A mulher de pés descalços* (2017), da escritora ruandesa Scholastique Mukasonga. O romance, escrito em memória de Stefania, a mãe da escritora, assassinada pelos hutus durante a guerra civil de Ruanda, é uma história tecida a várias vozes e tem como eixo a evocação das memórias sobre sua infância e das mulheres com as quais conviveu no contexto do processo de independência de Ruanda e do genocídio que se seguiu. Aqui iremos mobilizar a noção de “escrita-mortalha”, como uma lente a partir da qual podemos ler e compreender a escrita de Mukasonga, partindo da ideia de que a literatura urdida por ela não apenas tem um caráter eminentemente político, já que parte do gesto de denunciar os horrores e efeitos do colonialismo sobre a vida daqueles que figuram nas narrativas oficiais como simples dados estatísticos, mas também cumpre a função de cobrir de dignidade e preservar os vestígios dos corpos e vidas dos que não sobreviveram para falar em seu próprio nome.

Palavras-chave

Narrativa biográfica. Mulheres. Colonialismo. Resistência. Scholastique Mukasonga.

¹ Doutoranda no programa de Literatura e Cultura da Universidade Federal da Bahia. Mestra em Estudos Literários, pela Universidade Estadual de Feira de Santana. Especialista em História e Humanidades, pela Universidade Estadual de Maringá. Licenciada em História, pela UEFS.

“Los que hemos sobrevivido nos negamos a aceptar que nuestros muertos desaparezcan. Es por esto que es necesario hablar sobre ello, hacerlos vivir. Sería triste dejar que también los arrancaran de nuestra memoria. Es éste el papel de la memoria. Hacer pervivir el mayor tiempo posible las víctimas para proteger a nuestras generaciones futuras.”
(MUKAGASANA)²

O que podem as palavras frente a desumanização e ao horror?

O nosso imaginário acerca da África por vezes parece caminhar entre um espaço de ausência e outro no qual se fundem uma mescla de visões que transitam entre o exótico, a miséria e violência, estereótipos muito difundidos pelos *mass media* e que têm sua genealogia situada no bojo da empresa colonial europeia, que ressurgiu no século XIX e a partir da qual são lançadas as bases para o (re)enriquecimento das potências europeias. Desse modo, durante muito tempo o nosso saber sobre o continente africano e sua população se referia tão somente às narrativas que foram construídas pelos homens europeus no intuito de estruturar e legitimar o processo colonizador e que se construía a partir de um discurso de desumanização dos povos africanos, enquanto a Europa e os europeus eram [e ainda são] tomados como paradigma da civilização.

As invasões do século XIX não apenas contribuíram para forjar e reforçar estereótipos unilaterais acerca dos povos africanos, mas foram responsáveis por impactar de diversas formas e com intensidades variantes as sociedades estabelecidas no continente, que além de terem suas riquezas usurpadas e seus povos escravizados, também presenciariam o acirramento dos conflitos em meio ao seu território. Os discursos em torno desses conflitos, via de regra, não só escamoteiam a interferência e a influência da presença europeia, como também reatualizam as imagens da violência e da barbárie associadas aos africanos, disseminadas pelas narrativas oficiais.

Seguindo a trilha dos estereótipos acerca da África, podemos pensar também a condição de vida das mulheres em meio a essas sociedades, já que boa parte do que é noticiado e/ou discutido sobre as vivências femininas nesse contexto parte do viés da repressão e da violência de gênero³. Mas a produção que aqui analisamos nos oferece um

² Yolande Mukagasana, assim como Scholastique Mukasonga, é escritora e sobrevivente do genocídio de Ruanda.

³ São constantes as notícias sobre os sequestros de mulheres, como aqueles levados a cabo pelo grupo Boko Haram, e de mutilações e violências infringidos aos seus corpos. Mesmo a produção feminista que se voltou a tentar pensar nessas vivências muitas vezes partia e dialogava com a mesma matriz colonial de poder/saber, o que fez com que a visão sobre as mulheres africanas estivesse ou sob o signo de uma situação de opressão considerada maior do que nas sociedades ditas civilizadas/ocidentais ou compunham um místico imaginário de um matriarcado desbaratado pelos rumos da história. É recente a produção que chega

outro prisma para entendermos as experiências das mulheres e os efeitos do colonialismo a partir de outros aportes. Nesse sentido, nossa proposta de análise se volta para pensar a dinâmica de produção de subjetividades e resistência a partir da narrativa biográfica *A mulher de pés descalços* (2017).

Frente ao horror de testemunhar um dos episódios mais violentos e sanguinários da história recente do continente africano, coloca-se a escrita de Scholastique Mukasonga⁴. O romance, escrito em memória de Stefania, a mãe da escritora, assassinada pelos hutus durante a guerra civil de Ruanda⁵, é uma história tecida a várias vozes e tem como eixo a evocação das memórias sobre sua infância e das mulheres com as quais conviveu no contexto do processo de independência de Ruanda e do genocídio que se seguiu. A narrativa, que mescla as memórias sobre sua mãe ao pavor e medo constantes do extermínio, se divide em dez capítulos que, de forma não linear, cartografam a experiência do exílio e a luta para manterem suas tradições e vidas⁶.

até nós focada nas experiências desde o continente que oferecem outras e diferentes construções sobre as experiências das mulheres e a história do continente africano.

4 Scholastique Mukasonga é uma escritora tutsi de Ruanda, nascida em 1956, e residente atualmente na região da Baixa Normandia, na França. É uma das sobreviventes dos massacres ocorridos em Ruanda e tem tomado essa experiência como o *leitmotiv* de sua produção literária. Dentre suas publicações, além de *A mulher de pés descalços* (2017), estão: *Nossa senhora do Nilo* (2017), considerado pela autora seu primeiro livro de ficção, um romance que tem como tema a experiência de um grupo de meninas em um internato antes do massacre de Ruanda; *Baratas*, publicado no Brasil em 2018, narrativa onde a autora mescla as memórias dos conflitos ocorridos em Ruanda e as impressões do seu retorno ao país pela primeira vez após o exílio; *L'iguifou: Nouvelles ruandaises* (2010) e *Ce que murmurent les collines* (2014), ainda inéditos em português.

5 Os conflitos em Ruanda se iniciaram no final da década de 1950 e culminaram no massacre de 1994, em que, entre abril e julho, foram assassinadas mais de 800.000 pessoas. De acordo com Mendonça, “tal morticínio pode ser considerado o terceiro maior ocorrido desde 1950, comparável apenas àqueles verificados no Camboja e em Bangladesh, na década de 1970. Entretanto, no caso de Ruanda, há um dado assustador: por ocasião da matança, a população do país era de aproximadamente 7.500.000 habitantes, sendo 6.300.000 hutus, 1.100.000 tutsis e 100.000 pigmeus, cujos descendentes são chamados de twas. Isto significa que cerca de 11% dos ruandeses e ¾ da população tutsi foram eliminados em apenas um trimestre.” (2013, p. 303).

6 Achei interessante pontuar aqui, mesmo que de forma muito breve, os títulos e uma pequena sinopse sobre cada um dos capítulos, pois creio que isto possa dar uma ideia mais aproximada sobre a construção da narrativa. São eles: **I - Salvar os filhos** (sobre a experiência do exílio e os planos de sobrevivência); **II - As lágrimas da lua** (sobre o pavor cotidiano e a leitura dos presságios); **III - A casa de Stefania** (o inzu: uma morada ancestral e a tentativa de manter os filhos e os costumes vivos); **IV - O sorgo** (a relação das mulheres e o trabalho com a terra, o papel e a importância do sorgo); **V - Medicina** (reconhecimento da medicina tradicional, cuidados com as crianças e a importância do leite); **VI - O pão** (de “medicamento” raro à chegada a Nyamata com a Kilimadame); **VII - A beleza e os casamentos** (reuniões entre mulheres, solidariedade, cuidados com a aparência e os casamentos); **VIII - O casamento de Antoine** (expectativas em torno da noiva, rituais para o acordo de casamento, o sequestrador de Mukasine); **IX - O país das histórias** (tensionamentos e reverberações entre as histórias tradicionais contadas à noite e as histórias de ódio e morte contadas pelos brancos); **X - Histórias de mulheres** (costumes e laços com a vizinhança, histórias e solidariedade entre mulheres, o saber e o exercício da sexualidade, a doença do amor, as manobras da tradição, gravidez e os estupros).

É partindo do compromisso de deixar o seu testemunho e preservar o corpo-memória da mãe ausente que Mukasonga tece a narrativa:

Não cobri o corpo da minha mãe com o seu pano, não havia ninguém lá para cobri-lo. Os assassinos puderam ficar um bom tempo diante do cadáver mutilado por facões. As hienas e os cachorros, embriagados de sangue humano, alimentaram-se com a carne dela. Os pobres restos de minha mãe se perderam na pestilência da vala comum do genocídio, e talvez hoje, mas isso não saberia dizer, eles sejam, na confusão de um ossuário, apenas osso sobre osso e crânio sobre crânio.

Mãezinha, eu não estava lá para cobrir o seu corpo, e tenho apenas palavras – palavras de uma língua que você não entendia – para realizar aquilo que você me pediu. E estou sozinha com minhas pobres palavras e com minhas frases, na página do caderno, tecendo e retecendo a mortalha do seu corpo ausente. (MUKASONGA, 2017, p. 6-7).

Diante desse compromisso, a autora ultrapassa o que poderia ser tomado como uma narrativa que singulariza uma relação particular, estabelecida entre ela e a mãe, pois a sua escrita se volta contra o apagamento da memória⁷ e da história daqueles que foram postos na vala comum do genocídio e se constitui em um dispositivo que talvez possa dar forma e, de certa maneira, apaziguar a dor. Ao se constituir numa atividade de (re)inscrição e (re)atribuição de sentidos e significados, a partir da sua subjetividade enquanto mulher africana e sobrevivente do massacre de Ruanda, a narrativa acaba por expor também tanto as construções de gênero, como os efeitos do colonialismo nas microrrelações do cotidiano e as estratégias de resistência diante deles.

Entende-se aqui a categoria de resistência como um conjunto de atos e ações que compreende estratégias e dinâmicas de rejeição e de luta desencadeadas pelos sujeitos, especialmente tendo como referência as experiências das mulheres, contra padrões, papéis e normas de comportamentos culturais e sociais desiguais que lhes foram impostos e que hierarquizam os gêneros em meio à colonialidade⁸. Assim, ao tomarmos o poder, a partir da definição de Michel Foucault, enquanto relação e exercício, e não como algo localizado ou que possa ser possuído, abre-se a possibilidade de um contra-exercício, ou seja, a resistência, seja ela individual ou coletiva.

⁷ Cabe ressaltar que compreendemos a memória como algo que não é estático, mas que antes está sendo constantemente ressignificada e atualizada a partir das localizações do presente, processo que se elabora em meio a diversos e complexos procedimentos, desse modo, o jogo de (re)memoração põe em movimento o vivido/sentido. Esse movimento, de certa maneira, também é mimetizado na construção da narrativa, com seus entrecortes, descontinuidades e temporalidade circular.

⁸ Aqui pensamos no termo colonialidade a partir da concepção elaborada por María Lugones, segundo a qual, “ao usar o termo colonialidade, minha intenção é nomear não somente uma classificação de povos em termos de colonialidade de poder e de gênero, mas também o processo de redução ativa das pessoas, a desumanização que as torna aptas para a classificação, o processo de sujeitificação e a investida de tornar o/a colonizado/a menos que seres humanos.” (LUGONES, 2014, p. 939).

Mobilizamos aqui também a noção de “escrita-mortalha”, tomada de empréstimo do compromisso-metáfora posto por Mukasonga, como uma lente a partir da qual podemos ler e compreender sua escrita, partindo da ideia de que a literatura urdida por ela não apenas tem um caráter eminentemente político, já que parte do gesto de denunciar os horrores e efeitos do colonialismo sobre a vida daqueles que figuram nas narrativas oficiais como simples dados estatísticos, mas também cumpre a função de cobrir de dignidade e preservar os vestígios dos corpos e vidas dos que não sobreviveram para falar em seu próprio nome. Desse modo, nos interessa, sobretudo, refletir sobre as experiências e vivências das mulheres em meio ao processo de colonização e resistência cotidiana presentes no romance, apontando para a possibilidade de construção de outras narrativas possíveis em África.

Des(a)fiando a lógica colonial

A experiência do exílio é um dos fios com os quais se tece a estrutura da narrativa de *A mulher de pés descalços* e cuja escrita-mortalha de Mukasonga des(a)fia. Os tutsi de Nyamata, também chamados de “exilados do interior”, foram enviados para Bugesera na década de 1950, uma região inóspita, onde os terrenos eram improdutivos e havia sempre a possibilidade de se contrair a doença do sono, transmitida pela mosca tsé-tsé. Bugesera, na cosmovisão dos ruandeses, era uma terra onde vagavam os espíritos dos mortos, os párias, criminosos, as moças desonradas, e na qual a morte parecia ficar sempre à espreita.

O exílio de parte da população de Ruanda⁹ para essa região se inicia logo após a chamada Revolução Ruandesa, processo que se desenrola de 1950 a 1962 e que garante a independência de Ruanda, além de levar os hutus ao poder, mas que, assim como o genocídio de 1994, tem suas raízes no movimento colonialista que começa a se desdobrar no território a partir de 1890. O processo de colonização de Ruanda se inicia com os acordos feitos no tratado de Berlim que dividiu o território africano entre as potências europeias do período. Este foi inicialmente levado a cabo pela Alemanha, mas, após a sua derrota na 1ª Guerra Mundial, passou a ser feito pela Bélgica e é principalmente durante

⁹ Ruanda se localiza na África subsaariana em meio a um território montanhoso na região dos lagos, sem saída para o mar, faz fronteira com o Burundi, Uganda, Congo e Tanzânia. O país não oferecia as tão cobiçadas riquezas naturais, mas ocupava uma localização estratégica no trânsito de mercadorias no interior do continente e teve suas terras também utilizadas na produção de gêneros para exportação, como o café, a batata, a mandioca, entre outros.

a colonização belga¹⁰ que serão inventados os marcadores étnicos e disseminado o ódio que estão na raiz do estabelecimento dos *progroms* e da guerra civil em Ruanda.

Apoiado na estratégia de fragilizar a administração local, que se estruturava em uma monarquia, e os laços sociais, o discurso colonial se apropriou e ressignificou a divisão da sociedade ruandesa. As designações “hutu”, “tutsi” e “twa” se referiam à localização social a partir da atividade desenvolvida; assim, os hutus eram agricultores; os tutsi, criadores de gado e os twas eram ceramistas. Os tutsi e hutus, que durante séculos falaram a mesma língua, a kinyarwanda, dividiram as mesmas terras e cultuaram os mesmos deuses, foram então segmentados em duas “raças” rivais. Esta divisão foi legitimada pela religião e pelo discurso cientificista do período, sendo que os colonizadores alemães e belgas propagaram que os tutsi pertenciam a uma “raça” superior e que também concentravam o poder político e exploravam os hutus. Os efeitos e impactos dessa estratégia reverberam em toda a narrativa, mas são também fissurados a partir dela, sendo construído um contradiscurso que o expõe e denuncia

Os brancos jogaram em cima dos tutsi 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, 2017, p. 121).

A estrutura colonizadora¹¹ que acabou por impactar todas as dimensões da sociedade ruandesa, desde a construção de subjetividade à gama maior de práticas e organizações do tecido social, é uma estrutura a partir da qual passaram a operar uma série de dicotomias e de oposições paradigmáticas, onde as tradições foram postas em contraste com aquilo que era considerado como símbolo da modernidade e progresso (MUNDIMBE, 2013). Na narrativa, essa dicotomização se faz presente em diversos momentos e pode ser simbolizada também a partir das posições tomadas por Cosma, pai de Mukasonga e Stefania, sua mãe, que representam, respectivamente, a adesão entusiasmada ao “progresso” trazido pelos brancos, que se reflete na adequação aos novos costumes difundidos, como a casa de tijolos, a religião católica, a medicina, dentre outros, e a tradição.

10 Dentre outras ações, os belgas criaram a carta de identidade étnica em 1931, que literalmente marcava cada sujeito a partir das diferenças que foram forjadas. É importante demarcar também o papel desempenhado pela igreja católica nesse processo, pois ela atuava junto à administração local e tinha liberdade para organizar tudo, inclusive a nova identidade introduzida na colonização, já que a mesma partia da ficha de batismo.

11 Mundimbe chama “estrutura colonizadora” a dominação do espaço físico; a reforma das mentes “nativas” e a integração de histórias econômicas locais segundo a perspectiva ocidental, estes são processos complementares e que tocam nas dimensões físicas, humanas e espirituais da colonização (2013, p. 16).

Stefania ocupa uma posição de negociação frente a lógica colonial e as tradições. A sua relação com a religiosidade, por exemplo, não raro se exprimia a partir de uma (re)leitura das tradições ancestrais e do catolicismo, já que para ela não parecia haver uma relação de exclusão entre ambas, assim, em meio às suas preces, agradecia à Virgem Maria e a Ryangombe, o mestre dos espíritos, e explicava: “[...] É preciso capinar todo o sorgo, repetia ela, pois nunca sabemos qual vai dar primeiro.” (MUKASONGA, 2017, p. 108). De maneira similar ela também se (re)apropriava das narrativas oficiais e de trechos da Bíblia para “enriquecer” as histórias tradicionais, que eram contadas ao cair da noite, após a última refeição, como na narrativa de fundação ancestral na qual figuram “Gihanha”, como divindade que organizou os homens a partir das tarefas realizadas segundo a disposição de cada um e a “Businiya”, como local de origem dos tutsi.¹²

É Stefania também quem busca incessantemente desenvolver estratégias que oferecem possibilidades de lugarização em meio ao exílio, buscando manter tanto a continuidade das tradições, quanto proporcionar ao cotidiano um certo matiz de normalidade. Entre esses seus investimentos, a construção do *inzu* simboliza um monumento de resistência e solidariedade frente ao colonialismo. *Inzu*, em kinyarwanda significa algo aproximado a cabana, mas ultrapassa em muito a noção que nosso olhar estrangeiro sobre sua cultura poderia supor, ele era uma morada ancestral que funcionava como um polo aglutinador da comunidade e sintetizava toda a sua organização tradicional.

O *inzu* era uma edificação de palha trançada, como uma cestaria, decorada com estrume e que em todo o processo de sua construção contava com a ajuda e solidariedade mobilizada entre vizinhos. Mas ele compreendia também o terreno cercado ao seu redor, o *rugó*, que era dividido em dois pátios; o primeiro era uma espécie de vestibulo, onde o visitante esperava ser convidado a prosseguir e no segundo, que era maior, ficavam as vacas e o *inzu*. Havia em meio ao cercado o espaço destinado para o cultivo das plantas medicinais, para o tabaco e aquele reservado ao culto dos ancestrais e à Ryangombe, e em seu entorno às vezes os terrenos dos filhos casados se agregam

12 Na narrativa tradicional, Gihanha tinha organizado a sociedade dos homens de acordo com as aptidões apresentadas pelos três filhos: Gatutsi ordenharia as vacas, Gahutu ordenharia a terra e Gatwa ordenharia a floresta. Já Businiya/ Abissínia/ Etiópia se refere à hipótese hamítica elaborada em meio à chamada “ciência das raças” do século XIX, para a qual “a civilização teria sido introduzida na região por um povo caucasóide mais alto, de origem etíope, descendente do Rei Davi e, portanto, superior aos negros nativos” (MENDONÇA, 2013, p. 306). Esta última é uma elaboração que tem o sentido de apagar as contribuições técnicas e culturais dos povos africanos, já que credita, através de discursos como este, a elaboração de uma série de tradições e invenções a povos considerados distantes/diferenciados dos africanos.

também. O *inzu* tinha um formato circular e era internamente dividido por biombos decorados, sendo que, no seu interior, cada espaço e objeto possuía um sentido e uma função.

Stefania decidiu que estava na hora de construir seu *inzu* um pouco depois de se instalar em Gitagata, quando as esperanças de retornar ao seu lar de origem já haviam sido enfraquecidas. Era nesse espaço, que compreende não apenas a habitação, mas também a reordenação do seu entorno, que ela acreditava poder levar uma vida mais próxima a que tinha antes do exílio. A partir dele, ela pôde retomar as tradições ancestrais e reinstaurar a ordem, onde os objetos, as atividades e a família pareciam ter encontrado o verdadeiro lugar que deveriam ocupar. Assim, “parecia que, graças à casa, Stefania tinha recuperado o prestígio e os poderes que a tradição ruandesa atribui a uma mãe de família” (p. 37), podendo então “[...] retomar outra vez o fio das histórias interrompidas e celebrar outra vez os feitos do rei Ruganzu” (MUKASONGA, 2017, p. 38). O *inzu* representava uma possibilidade de (re)conexão e localização em meio à experiência do exílio, fortalecendo as subjetividades e laços entre a comunidade e suas tradições.

(Re)tecendo corpos e subjetividades: as mulheres de pés descalços

O romance *A mulher de pés descalços* é urdido por um feixe de relações informadas pelas construções de gênero¹³, principalmente partindo das vivências e experiências das mulheres. Nele, as memórias de infância de Mukasonga ecoam, não apenas a dinâmica da sua relação familiar e com a mãe, Stefania, mas com as outras mulheres da comunidade, as quais sua escrita-mortalha pretende preservar do esquecimento. As mulheres eram responsáveis por uma ampla gama de atividades que incluíam: o trabalho incessante no campo, buscar água, cozinhar, varrer o pátio, cuidar da educação, saúde, economia familiar e dos assuntos matrimoniais, enquanto os homens tratavam principalmente da justiça, dos negócios e de interesses externos à comunidade.

Se, numa primeira mirada, as distinções dos papéis de gênero em meio à narrativa parecem reproduzir algumas das dinâmicas comuns às sociedades ocidentais,

13 Hazel V. Carby (2012); Oyèrónké Oyèwùmí (2004); María Lugones (2014) e outras intelectuais chamam a atenção para o quanto a produção que toma o gênero como categoria de análise também está permeada pela colonialidade, já que as formulações teóricas significaram as experiências de mulheres africanas, que muitas vezes partiam de uma cosmovisão diferenciada, sem levar em conta as suas devidas especificidades. Nesse sentido, tomar a categoria analítica de gênero, mesmo a partir dessas ressalvas, se justifica porque em meio à narrativa as categorias homem e mulher são estruturantes e significantes das trajetórias das personagens. Categorias que, de certa maneira, fundam a organização do microcosmo ruandês, que é tecido por Mukasonga.

como a distinção da ação e gerência entre homens e mulheres seguindo a dicotomia público/privado, com um olhar mais próximo e atento percebemos que, mais do que a lógica dicotômica na qual se referendam as construções de gênero na maioria das sociedades ocidentais, em Ruanda os marcadores parecem apontar para uma visão imbuída de complementaridade. Na sociedade ruandesa, as mulheres tinham um papel central em meio à família e no seio maior da comunidade, mesmo que principalmente definidos a partir do casamento e da maternidade¹⁴.

Boa parte dos cuidados com a aparência e as regras de comportamento tomam o casamento como referencial e objetivo. É esse referencial que informará, por exemplo, o tipo de corte de cabelo usado¹⁵ e os critérios levados em consideração na avaliação da aparência estética. Sendo que o ideal de beleza associado ao gênero feminino correspondia às características atribuídas às vacas, o bem mais precioso para os tutsi:

[...] ao caminhar, o seu balançado seria, como na canção, tão cheio de graça quanto o balançado das vacas? E seus olhos, tinham o charme irresistível de uma bezerra? Ela andava com a mesma majestade? Dava para ouvir, quando ela passava, o barulho suave das coxas roçando umas nas outras? Suas pernas eram cobertas de uma fina rede de estria? (MUKASONGA, 2017, p. 88).

Muito da preocupação com a aparência se voltava também para os pés. Eles deveriam ser pequenos, delgados e com os dedos longos e separados, a partir deles se julgava a origem e posição social da mulher, mas eram os pés também as partes do corpo mais expostas aos machucados, pois andavam sempre descalços. Mukasonga narra a curiosidade e assombro de suas colegas diante dos pés de Haute-Volta, a única mulher negra que atuava como professora no internato onde ela estudava, ressignificando a forma como se colocava diante desse que funcionava como um padrão de aceitação social e da posição ocupada pelas mulheres no continente africano:

[...] E me parecia que, se eu pudesse chegar mais perto dos pés de Haute-Volta, também poderia ler as idades do mundo e remontar, de geração em geração, até chegar à mulher que foi a primeira e que, com as costas encurvadas e uma enxada nas mãos, abriu a terra vermelha da África. Mas eu era jovem e tinha muito medo. Olhei para meus próprios pés e os sapatos de salto alto que Imaculée, minha amiga, tinha me dado em Kigali e percebi, com alívio, que

14 A respeito disso, Bamisile afirma que “Em África, ao contrário do que acontecia no mundo ocidental, a economia familiar sempre esteve muito baseada no contributo da mulher. O homem partia, mas a mulher ficava com os filhos e, através da lavoura ou de outros serviços, garantia o sustento da família. Esta capacidade de sustentação das suas famílias deu às mulheres um certo grau de autonomia e independência, relativamente ao homem,” (2012, p. 24-25), o que as colocaria para além da tutela patriarcal.

15 As crianças do gênero feminino mantinham o cabelo raspado, com apenas um tufo arredondado acima da testa; as adolescentes podiam deixar os cabelos crescerem e as moças na idade de casar deveriam mantê-los com tufos geométricos em forma de meia lua, chamados de *amasunzus*, o que acontecia a partir dos 18 ou 20 anos.

meus pés ainda podiam entrar neles. Mas talvez agora eu possa beijar os pés de Haute-Volta e, certamente, os da minha mãe, os pés dessas Amas de leite que têm a África como filho.” (MUKASONGA, 2017, p. 105).

Além da preocupação com a aparência, havia também expectativas que se relacionavam à conduta desejável para uma mulher com pretensões de casar: “[...] Ela era de uma família respeitável? As maneiras e atitudes dela demonstravam uma boa educação? Era trabalhadora, não hesitava em pegar a enxada? Apresentava sinais de fecundidade?” (MUKASONGA, 2017, p. 88). Dessa maneira, os ideais atribuídos ao gênero feminino associavam-no principalmente à boa disposição ao trabalho e ao exercício da maternidade.

Na narrativa é possível perceber como se estruturam as dinâmicas de gênero e também os impactos da colonização e do exílio sobre elas. Estes modificaram a forma e os meios de exercitar os cuidados de si, já que tanto o acesso aos produtos tradicionalmente utilizados foi interrompido, como fizeram com que outros hábitos e padrões estéticos e comportamentais fossem se sobrepondo aos tradicionais. Assim, o alisamento, a pintura para tingir os cabelos brancos, as calcinhas e uma conduta de certa independência frente às tradições passaram a ser considerados como *amajyambere*, o progresso, lema da república, enquanto os costumes tradicionais eram vistos como arcaicos e degradantes. Esses novos produtos e padrões eram difundidos nas igrejas e escolas, sendo disseminados, principalmente pelas adolescentes que as frequentavam, em meio à comunidade.

A difusão desses novos costumes também possibilitou a visibilidade e a adoção de novas condutas pelas mulheres; estes pareciam então oferecer outras possibilidades de se pensar projetos de futuro, para além do casamento, já que muitas passaram a optar por trabalhar fora da casa, assim como a terem seu próprio negócio ou ingressarem no noviciado. Na narrativa, a presença de Kilimadame produz uma dissonância, posto que ela está de certo modo fora dos padrões de gênero com os quais as mulheres ruandesas negociavam. Ela possuía seus próprios recursos, adquiridos através do desempenho de diversas atividades fora do espaço doméstico, e conseguiu juntar dinheiro suficiente para se estabelecer em Nyamata e abrir seu próprio negócio, além de ter vários filhos de pais desconhecidos que eram criados pela avó. Kilimadame,

quando chegou, ela deu o que falar. Os homens, isto é, os funcionários da administração local e os professores com algum dinheiro só tinham olhos para ela. As mães de família se ofendiam com seus modos de mulher livre que,

segundo elas, em breve começariam a pôr em risco os casamentos. (MUKASONGA, 2017, p. 74)

Ela andava e se vestia com vários adereços utilizados pelas mulheres da capital, usando ao mesmo tempo sapatos de salto alto e os panos e amarrações tradicionais. Por ser uma mulher solteira, era chamada “sinabwana”, a-mulher-que-não-tem-homem. Ela abriu uma loja no mercado de Nyamata e vendia os tão cobiçados artigos que os brancos trouxeram: a cerveja Primus, Fanta, cigarros, sabonete e o pão, que ela mesma fazia! A presença da Kilimadame, em um primeiro momento, despertou a desconfiança das mulheres da comunidade, mas depois ela passou a ser lida com admiração, como um sinal do progresso que chegava enfim à região.

A relação que as mulheres mantinham com a maternidade¹⁶ também foi modificada pelos efeitos da colonização, já que o cenário de violências e violações acabou por vulnerabilizá-las de maneiras particulares, sendo elas atravessadas duplamente pelos recortes de gênero e etnia. O ódio étnico, disseminado pelos colonizadores, as elegeu como alvos exemplares, de modo que a morte de Merciana, uma mulher que foi assassinada com tiros nos seios na frente de todos, pode ser lida como um assassinato simbólico da fecundidade das mulheres tutsi. Nesse contexto, os estupros também foram utilizados com armas de morte e de terror: “Em 1994, o estupro foi uma das armas usadas pelo genocídio. Quase todos os estupradores eram portadores do vírus HIV” (p. 153), e para Stefania a mensagem da violência era clara: “Vocês não são mais portadoras da vida, são portadoras da morte” (MUKASONGA, 2017, p. 22).

Em meio a esse clima de violência, a maternidade deixou de ser algo pelo que as mulheres ansiavam e de que se orgulhavam, pois sabiam que a sua sobrevivência, assim como a dos filhos que colocassem no mundo, era apenas temporária. Mesmo diante do horror e da incerteza experimentados, a atitude das mulheres exiladas não era de passividade e resignação, mas antes de posicionamento ativo, buscando desenvolver estratégias que permitissem a elas e a suas famílias vivenciarem um cotidiano mais próximo da normalidade, assim como negociar entre as “benesses” impostas pela “civilização” e as tradições. Stefania lutava obstinadamente para manter os costumes e tradições, cumprindo à risca as prescrições e rituais que cabiam a uma boa matriarca,

16 Sheila Dias da Silva, citando Pérez Ruiz (2010), afirma que a maternidade em muitas culturas africanas “ocupa um lugar de honra, sendo a mais alta expressão da condição feminina. Os laços maternos são os mais importantes dentro da sociedade, e as mães são classificadas como poderosas, segundo essa concepção. Ainda conforme Ruiz, em algumas sociedades tradicionais, a mulher é reverenciada como aquela que dá a vida. Ela é quem garante a ligação com os antepassados, aquela que é portadora da cultura e o centro da organização social.” (SILVA, 2014, p. 99).

mesmo que isso provocasse algumas discordâncias entre os demais membros da família, principalmente entre aqueles considerados “civilizados”, como Cosma e Andre.

André, zombava de mamãe: “Por que atravessa o vilarejo para buscar fogo se temos em casa uma caixa de fósforos?” [...] “olha, meu filho, os brancos já nos deram muitos presentes e você está vendo onde nós fomos parar! Então, se for preciso, me deixe buscar o fogo como sempre fizemos na nossa terra. Ao menos, resta alguma coisa”. (MUKASONGA, 2017, p. 40).

No *inzu* o fogo deve ser mantido aceso o tempo inteiro e cabe à mãe de família essa responsabilidade, mas se o fogo se apaga, de acordo com as tradições, a mulher deve sair para buscá-lo com uma vizinha. A luta pela manutenção do fogo pode ser lida como uma metáfora para a luta pela manutenção dos costumes e tradições, pois é ao redor do fogo e sob sua luz que a família se reúne para realizar as refeições e receber os vizinhos, mas é onde a matriarca também educa os filhos ao cair da noite, tecendo e retecendo as histórias ancestrais.

Tramando existências: redes de mulheres e resistência

A tessitura narrativa que compõe o romance se constitui em grande medida através das redes de apoio e solidariedade estabelecidas entre mulheres frente ao colonialismo, a experiência do exílio e ao medo constante do extermínio. As vivências de mulheres, e elas são muitas... Stefania, Marie-Thérèse, Gaudenciana, Theodosia, Anasthasia, Speciosa, Leôncia, Pétronille, Suzanne, Claudia, Félicitè, Viviane e várias outras, que são tecidas e visibilizadas pela escrita-mortalha de Mukasonga, se desdobram em direção ao desenvolvimento de estratégias e planos de sobrevivência, aqui pensadas tanto no sentido de preservação da vida, quanto na manutenção das tradições, e na busca por tramar coletivamente outros modos de (re)existência possíveis.

Stefania, assim como outras mulheres exiladas, dedicava boa parte de seu tempo, para além execução da rotina diária de trabalhos, a pensar em como poderia salvar os filhos. Ela passava os dias elaborando táticas e estratégias; estas iam desde a elaboração de esconderijos na mata até a busca de rotas de fuga para o Burundi. Stefania nunca pensava em sair do território ruandês, mas planejava uma fuga de emergência para os filhos, deixando “provisões” que eram constantemente trocadas em meio ao matagal e balizas para indicar o caminho. Ela vivia sempre em alerta e procurava se informar sobre tudo o que acontecia nas redondezas, além de buscar ler os presságios e sinais de mau agouro, assim, as lágrimas da lua, o revoar dos corvos e a coloração das águas do rio

Cyohoha podiam indicar o que estava por vir, mas ela também se utilizava do conhecimento ancestral das plantas para afastar esses presságios.

Com a rotina totalmente modificada pela vivência do exílio, as mulheres ainda buscavam negociar e resistir diante da influência e imposição dos costumes trazidos pelos colonizadores, principalmente a partir da religião católica. A igreja se impôs através do terror e da ameaça da vingança divina: “Deus era apenas um olho. Um tipo de vigilante universal que não precisava de prefeitos ou líderes de comunidade” (MUKASONGA, 2017, p. 85), e a partir da gestão do medo, impactou toda a estrutura da organização social, seus costumes, os ritos e cerimônias ancestrais. Mas diante dessa imposição também houve resistência e ela se fazia explorando o próprio desconhecimento do colonizador acerca das tradições dos colonizados, a exemplo da *umuganura*, uma celebração familiar em torno do novo ano, que era inaugurado a partir da colheita do sorgo.

A umuganura é uma festa familiar. Nem os vizinhos eram convidados. Era celebrada na intimidade de cada inzu. Cada um na própria casa. Talvez por isso a festa tenha escapado aos anátemas dos missionários; não quiseram cristianizá-la. E, em cada lar, graças às mães de família, o sorgo exercia sua resistência. (MUKASONGA, 2017, p. 46).

Possivelmente, como reflete a autora, a festa não foi colonizada por ser realizada dentro do espaço privado, ficando invisibilizada e incompreendida aos olhos dos missionários. Mas é importante destacar que a continuidade na celebração da tradição se dá pela iniciativa e insistência das matriarcas, que não apenas envolvem toda a família nos preparativos, como recusam qualquer influência da presença dos brancos em sua realização, já que, no desenvolvimento de todo o ritual, se evitavam os utensílios e produtos introduzidos pelos colonizadores. Foram as matriarcas que também resignificaram a organização do tempo imposto pela religião católica.

A igreja determinou a adesão ao calendário ocidental-cristão e tornou obrigatória a rotina de ir à missa e não trabalhar aos domingos. As mulheres logo fizeram deste um dia dedicado a reuniões entre elas. Os encontros aconteciam nos quintais, um espaço considerado como território das mulheres; neles, elas assavam espigas de milho, tomavam cerveja de sorgo e dividiam o cachimbo em meio às conversas e aos cuidados com a beleza. Estes encontros eram realizados com a participação das vizinhas e suas filhas, e acabavam por estreitar os laços de solidariedade e o exercício dos afetos, através do compartilhamento dos produtos que produziam e dos cuidados mútuos com a aparência, que envolviam o trançado dos cabelos e a procura por piolhos, gestos estes sentidos como um sinal do amor e carinho maternos.

[...] Eu sentia minha mãe enfiando os dedos no meu cabelo desgrenhado. Na maioria das vezes, acho que não tinha piolho, mas os dedos maternos levavam uma eternidade percorrendo a espessura da minha cabeleira e, para mim, era como um longo afago. (MUKASONGA, 2017, p. 87).

As conversas giravam muitas vezes em torno dos casamentos e demais assuntos familiares. Mas também se voltam para o debate e resolução das questões relacionadas às demais mulheres da comunidade. As matriarcas eram responsáveis pela escolha da noiva, mas os assuntos relacionados a sexualidade eram revestidos de pudores. As crianças eram incentivadas a buscar saber sobre o sexo, mas sempre com uma amiga ou uma outra vizinha e havia ainda o papel desempenhado por Suzanne. Ela realizava as temidas visitas pré-nupciais para avaliar as “condições”, inclui-se aí a virgindade e a saúde das noivas, mas acabava por esclarecer e cumprir a função de iniciá-las nos assuntos relacionados ao exercício da sexualidade.

Nessas reuniões, as mulheres tramavam estratégias para ajudar as moças que ainda não haviam casado, por vezes explorando as brechas das tradições. Como o estratagema montado para Claudia, que, por conta da suspeita de uma maldição familiar, não conseguia encontrar um marido. As mulheres encontram para ela uma solução, esta consistia em escondê-la na casa de um homem considerado um bom partido e ainda solteiro, na qual ela passou a noite. Na manhã do dia seguinte, as mulheres foram “avisar” a comunidade que ele a havia sequestrado e, assim como mandava a tradição, ele deveria se casar com ela.

Além do casamento, havia uma grande preocupação em torno da gravidez, pois a partir dela as mulheres conquistavam respeito, poder e admiração. O esperado era que as mulheres engravidassem logo após o casamento, sendo que o homem podia rejeitar a esposa que era considerada estéril, mas as mulheres também fizeram uma releitura dessa tradição. Em Ruanda, havia o estratagema da gravidez “errante”, segundo a qual o feto podia ocupar diferentes partes do corpo da mãe e assim demorar a nascer. Com essa explicação a pressão social em torno da concepção se atenuava e havia casos em que ela era utilizada por anos para afastar os rumores e uma possível dissolução do matrimônio.

É interessante destacar também que, se a mulher engravidasse antes de casar, não havia sobre ela nenhuma reprovação moral, apenas o medo de que a violação das regras que garantiam o bom andamento da sociedade trouxesse calamidades para a comunidade. Isso era resolvido afastando a mulher e seu filho por um período de tempo da sua residência familiar, depois do qual eles eram novamente reintegrados. Mas para a

gravidez fruto da violência do estupro, não havia nenhuma brecha nos costumes que permitisse lidar ou mesmo falar a respeito, ainda assim esta mobilizava a solidariedade e apoio das demais mulheres da comunidade.

O estupro de Viviane pelos soldados hutus fez com que todas as mulheres passassem a questionar o comportamento que a tradição tinha imposto até então, resignificando-a. Ela e sua família não foram postas em quarentena, pelo contrário, todas as mulheres da comunidade se uniram para cuidar dela e da criança, algo que foi possível através da elaboração de um ritual de purificação. Partindo da máxima de Stefania, de que “A água purifica tudo” (MUKASONGA, 2017, p. 151), as mulheres se reuniram e fizeram uma cerimônia onde lavaram a mulher e a criança, sendo concedido a ela o status de viúva. Assim as redes de mulheres tornavam possíveis outras formas de sobrevivências através da (re)leitura e da (re)fundação das tradições, tecidas com afetos, solidariedade e coragem. Afinal,

não se resiste sozinha à colonialidade do gênero. Resiste-se a ela desde dentro, de uma forma de compreender o mundo e de viver nele que é compartilhada e que pode compreender os atos de alguém, permitindo assim o reconhecimento. (LUGONES, 2014, p. 949).

E é através do reconhecimento e da retomada das tradições orais que compunham as narrativas cerzidas por sua mãe e pelas mulheres que vieram antes dela, assim como do reconhecimento das suas (re)existências e lutas, que se funda a escrita-mortalha de Mukasonga. Sendo esta, sobretudo, um gesto político contra o esquecimento das suas vidas e trajetórias. Mesmo tecendo sua narrativa a partir da dor de rememorar o horror e diante do sentimento descomunal da perda da família e do lar, como nos diz Bhabha, “é a partir de feridas, cicatrizes e ruínas que o sobrevivente tenta organizar o seu relato” (1998, p. 101); a escrita de Mukasonga transborda afeto e esperança, cobrindo de dignidade e preservando, frente ao apagamento e silenciamento das narrativas oficiais, os vestígios das trajetórias daqueles que tiveram seus corpos e vidas ceifados pela barbárie do colonialismo e do genocídio.

Nessa narrativa podemos encontrar caminhos e rotas para desviarmos do que a escritora Chimamanda Adichie chama de “O perigo de uma história única”, apontando para a possibilidade de construção de outras narrativas possíveis em África. Já que sabemos bem quais os efeitos de uma narrativa construída a partir de um único olhar e o quão problemático isto é, pois uma narrativa que não contempla a pluralidade que se

constrói em meio a outras vozes e vivências acaba contribuindo para a construção de uma visão enviesada e desumanizada do outro.

Referências

Página | 191

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. [Palestra no TED TALKS]. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=D9Ihs241zeg>>.

BAMISILE, Sunday Adetunji. **Questões de gênero e da escrita feminina na literatura africana contemporânea e da diáspora africana**. Tese (Doutorado em Estudos Literários). Lisboa, Universidade de Lisboa, 2012.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

CARBY, Hazel V. Mujeres blancas, escuchad! El feminismo negro y los limites de la hermandad feminina. *In: Feminismos negros: Una antología*. Madrid: Traficantes de sueños, 2012.

FONSECA, Danilo Ferreira da. **Ruanda: a produção de um genocídio**. Dissertação (Mestrado em História). São Paulo: PUC, 2010.

FOUCAULT, Michel. Escritas de si. *In: O que é um autor?*. Lisboa: Passagens, 1992.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *In: Estudos Feministas*, Florianópolis, 22(3): 935-952, setembro-dezembro/2014.

KI-ZERBO, Joseph (Org.). **História geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. Brasília: UNESCO, 2010.

MENDONÇA, Marina Gusmão de. O genocídio em Ruanda e a inércia da comunidade internacional. *In: BJIR*. Marília, v.2, n.2, p.300-328, Maio/Ago 2013.

MUDIMBE, V. Y. **A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Luanda, Angola: Edições Pedagogo Ltda e Edições Mulemba, 2013.

MUKAGASANA, Yolande. No tengo miedo a morir, sino a no decir toda la verdad y no obrar con dignidad ante los africanos. *In: Africana: Aportaciones para la descolonización del feminismo*. Barcelona: oozebap, 2013.

MUKASONGA, Scholastique. **A mulher de pés descalços**. São Paulo: Editora Nós, 2017.

OYEWUMÍ, Oyèrónké. **Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas**. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%C3%A9_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_conceitualizando_o_g%C3%Aanero_._os_fundamentos_euroc%C3%Aantrico_dos_conceitos_feministas_e_o_desafio_das_epistemologias_africanas.pdf>.

RÉCHE, Werneck Ladeira. **Testemunhos de guerra em Ruanda e na África do Sul:** narrativas jornalístico-literárias e visibilidade. Tese (Doutorado em Estudos Literários). Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, 2015.

RESENDE, Roberta Mara. **Gênero e nação na ficção de Chimamanda Ngozi Adichie.** Dissertação (Mestrado em Letras). São João del-Rei, Universidade Federal de São João del-Rei, 2013.

Página | 192

RUIZ, Bibian Pérez. **Outra maneira de sentir:** feminismos negros, género y estudios literarios en el África subsaariana. Disponível em:
<http://portal.uned.es/pls/portal/docs/PAGE/UNED_MAIN/SERVICIOSGENERALES/GABINETE/FOTOS/FOTOSNOTICIAS2009/FEMINISMOSNEGROS.PDF>.

SILVA, Sheila dias da. **Resistência feminina e feminismo africano em Without a name de Yvonne Vera.** Dissertação (Mestrado em Estudos da Linguagem). Cuiabá, Universidade Federal de Mato Grosso, 2014.

WEAVING EXISTENCES: SUBJECTIVITY AND RESISTANCE IN THE BAREFOOT WOMAN, BY SCHOLASTIQUE MUKASONGA

Abstract

The present work aims to analyze the dynamics of production of subjectivities and resistance from the biographical narrative *The barefoot woman* (2017), by the rwandan writer Scholastique Mukasonga. The novel, written in memory of Stefania, the writer's mother, murdered by the Hutus during the civil war in Rwanda, is a story woven into several voices and is based on the evocation of memories about her childhood and the women she lived with in the context the Rwandan independence process and the genocide that followed. Here we will mobilize the notion of “writing-shroud”, as a lens through which we can read and understand Mukasonga's gesture of denouncing the horrors and effects of colonialism on the lives of those who appear in official narratives as simple statistical data, but also fulfills the function of covering dignity and preserving the remains of the bodies and lives of those who did not survive to speak in your own name. Thus, we are mainly interested in reflecting on the experiences of women in the midst of the process of colonization and daily resistance present in the novel, pointing to the possibility of building other possible narratives in Africa.

Keywords

Biographical narrative. Women. Colonialism. Resistance. Scholastique Mukasonga.

Recebido em: 14/08/2020

Aprovado em: 28/12/2020

