

MULHERES ANARQUIVADAS: TESTEMUNHO, VIOLÊNCIA E CONDIÇÃO FEMININA EM *NOSSA SENHORA DO NILO*, DE SCHOLASTIQUE MUKASONGA

Pilar Lago e Lousa – pilarbu@gmail.com

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, São Paulo, Brasil; <https://orcid.org/0000-0002-8030-1641>

RESUMO: O liceu Nossa Senhora do Nilo prepara a elite feminina do Ruanda para assumir seu papel na sociedade. As disputas discursivas, ideológicas e culturais revelam relações de poder opressivas, em que a minoria tutsi é constantemente humilhada por suas colegas Hutus. Em um país marcado pela violência e pelas diferenças étnico-raciais, Scholastique Mukasonga procura dar voz à memória até então obliterada pela prática genocidária. Ao desvelar o dia a dia das alunas, a autora constrói uma narrativa que tensiona o ambiente privado como reflexo de uma sociedade excludente. O teor testemunhal da obra anarquiva esses corpos femininos a fim de revelar uma experiência outra não contemplada pelos processos de reelaboração da memória oficial. Um mosaico de vozes, polifônico e plural, problematiza temáticas como virgindade, feminilidade, violência, estupro, abuso sexual e relações de poder, que também são pautadas por questões de raça e classe. O objetivo deste estudo é fazer uma análise crítica do livro *Nossa Senhora do Nilo* (2017), de Scholastique Mukasonga, a fim de evidenciar a condição feminina na obra. O processo investigativo se dará sob a perspectiva dos estudos de gênero e os estudos da memória. Para tal, serão utilizados os arcabouços teóricos de Bernard Bruneteau (2006), Catherine Coquio (2004), Geoffrey Hartman (2000), Hélène Piralian (2000), Mahmood Mamdani (2001), Michelle Perrot (2003; 2017), Rebecca Solnit (2017).

PALAVRAS-CHAVE: Estudos de gênero; Memória; Literatura de língua francesa; Scholastique Mukasonga.

1 ABRIL SANGRENTO: UM NAZISMO TROPICAL NO RUANDA

O Ruanda de 1994 foi palco de um dos genocídios mais emblemáticos do século XX. Entre 7 de abril e 2 de julho daquele ano, em apenas três meses, em torno de 80% da população da etnia Tutsi foi brutalmente assassinada por seus vizinhos Hutus. Os números são incertos, mas segundo Catherine Coquio, em seu importante estudo sobre o tema, *Rwanda: Le réel et les récits* (2004), giram em torno de assombrosos 1 milhão e 300 mil pessoas.

Segundo Bernard Bruneteau, além dos números e rapidez, alguns aspectos chamam atenção a respeito desse massacre, tornando-o bastante singular: a especial crueldade dos métodos utilizados, visto que a maioria das pessoas foram assassinadas esquartejadas por facões, mutiladas ou violentadas em atos brutais de extrema violência; a atenção dada às mulheres, mediante o uso do estupro e da humilhação pública como punição, que discutiremos ao longo do texto; a atuação extremamente organizada e descentralizada, onde as lideranças locais de bairros e vilas foram de suma importância para o desenrolar do processo genocidário (BRUNETEAU, 2006, p. 228).

Os atos bárbaros são consequência de um processo histórico que acirrou as disputas dos discursos oriundos de uma ideologia racial opressora e segregadora naturalizada nas bases da sociedade. Consoante a este pensamento, Miguel Bandeira Jerônimo afirma que as origens do conflito “combinadas com «um Estado pós-colonial, uma ideologia racialista, uma revolução visando legitimação democrática e uma guerra» criaram as condições históricas modernas para a eclosão descontrolada da violência” (2016, p. 72, grifos do autor).

Os pressupostos do genocídio em Ruanda passam pela disputa de poder de uma sociedade colonial que privilegiou a elite Tutsi em detrimento da exploração predatória da maioria Hutu. Considerado como um nazismo tropical por Jean-Pierre Chrétien (1995), o genocídio ruandês, ocorrido em 1994, se diferencia do holocausto alemão por ter saído do desejo de humilhação e propagação da ideologia do discurso de ódio para ir direto à solução final, sem passar pela etapa de encarceramento dos Tutsis em campos de concentração. O propósito era exterminá-los de maneira definitiva. Em depoimento ao livro de Hatzfeld, a lavradora Christine Nyiransabimana afirma: “O genocídio ultrapassa guerra, porque a intenção dura para sempre, mesmo se não for coroada com sucesso. É uma intenção final” (HATZFELD, 2005, p. 123). Com o intuito de dizimar os Tutsis, negar-lhes a existência, o que se verifica é uma espantosa eficiência de planejamento e execução.

Segundo Márcio Seligmann-Silva, a postura estatal que busca conciliar “os desejos dificilmente conjugáveis dos Hutus e Tutsis” impossibilitou o testemunho de acontecer e de “estabelecer sua tentativa de criar pontes entre o sobrevivente e a realidade, entre ele e a sociedade” (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 77). O diálogo raso e insuficiente do governo a respeito do genocídio impossibilitou a recuperação da memória e a reelaboração do passado para os sobreviventes.

O silenciamento das vítimas, a rapidez em tratar do genocídio e dos algozes e as práticas forçadas de lidar com o ocorrido, impossibilitaram tanto o luto dos Tutsis, quanto lidar com o trauma, corporificar a existência e a morte dos seus. Aos sobreviventes foi solicitado esquecer, não falar mais sobre o assunto, dá-lo como superado, guardar as memórias e os sentimentos dentro de um armário (COQUIO, 2004). Tal prática de apagamento é violenta na medida em que a negação da memória se configura como a negação da própria voz e da existência.

O acesso à voz, e à possibilidade de se colocar no mundo como sujeito do discurso, privilegia os vencedores e silencia os vencidos. Se o genocídio procura aniquilar o povo subjugado, anular e distorcer a existência dos acontecimentos vividos por ele, é possível dizer que o arquivamento da história tradicional, o dos vencedores, compromete e perverte a transmissão da memória, a reelaboração do passado e a possibilidade de futuro. O arquivo que silencia os

sobreviventes é, portanto, uma forma de destruição que se converte em fato histórico (NICHANIAN, 2009, p. 12), legitimado pelas estruturas sociais.

Curiosamente, Coquio nos revela as mulheres Tutsis pós-genocídio como aquelas que constroem testemunhos e salvaguardam a memória dos seus, a fim de garantir a transmissão do corpo e da existência dos mortos. Nesse sentido, o exílio em outros países aparece como ferramenta de acesso à voz emudecida pela brutalidade e a violência. Suas obras, distanciadas do ambiente traçado pelo crime, além de transmitirem a memória dos sobreviventes, borram as fronteiras entre a vida e a morte, entre o animalesco e o humano (COQUIO, 2004, p. 105). Uma vez que não foram ouvidas pelas formas da historiografia e reelaboração da memória oficiais, suas obras se alinham à afirmação de Hartman de que o “projeto de testemunho é baseado na esperança de se achar uma testemunha para a testemunha” (2000, p. 217). Em busca de um interlocutor sensível, que as ouça e compreenda a importância da narrativa de suas histórias, elas borram as fronteiras da literatura e inscrevem o testemunho como ferramenta de elaboração do passado por meio da narrativa. As autoras descortinam experiências, vivências e acontecimentos até então relegados ao silenciamento compulsório, tiram o véu que encobre o genocídio e o denunciam.

É nesse contexto de sobrevivência encontramos Scholastique Mukasonga e sua obra, que procura subverter a lógica do apagamento, romper silêncios e preencher lacunas impostas pelo genocídio, além de balizar o “testemunho não apenas como um produto, mas como um processo humanizador e transitivo” (HARTMAN, 2000, p. 215). A autora é uma tutsi, de família tutsi e nasceu no Ruanda em 1956. Fugiu do país em 1973 e refugiou-se no Burundi (MUKASONGA, 2018), posteriormente se fixou na Normandia (França), onde vive até os dias atuais. Foi de longe que ela viu a morte de 27 familiares, incluindo sua mãe. A distância, a instabilidade política e a violência de seu país lhe impossibilitaram enterrar seus mortos.

Piralian afirma que o corpo do sobrevivente funciona como uma cripta, onde o corpo daquele que morreu é conservado e seu desaparecimento suspenso na medida em que aquele que viveu transmite seu corpo, sua existência. Uma vez inscrito no sobrevivente, o morto permanece no mundo, contrariando a ordem genocidária do extermínio e cliva a instância simbólica que permite ao sujeito trazer os passos e as vivências de seus antepassados (PIRALIAN, 2000, p. 33-34). Mukasonga é a cripta, o túmulo de seus familiares, mas também é a possibilidade de permanência deles no mundo, de contar aquilo que viveram, de denunciar a brutalidade de suas mortes.

Em *Nossa Senhora do Nilo*, a literatura imbricada no teor testemunhal dá voz à materialização de uma comunidade obliterada: as mulheres do Ruanda, principalmente as Tutsis. Revela tensões próprias de eventos genocidários, em que “a memória do trauma é sempre uma

busca de compromisso entre o trabalho de memória individual e outro construído pela sociedade” (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 66). A narrativa trata da representação feminina e o liceu é o microcosmo criado por Mukasonga para evidenciar as relações que se dão no âmbito privado, mas que revelam um espaço público violento e predatório, deflagrando mulheres oprimidas pelas estruturas vigentes.

Ao construir uma narrativa polifônica, a autora opera contra as práticas genocidárias e opta por anarquivar as histórias, memórias e corpos das mulheres, opressoras e oprimidas, criando um mosaico de vozes femininas que deflagram os conflitos e tensões que ali se estabelecem como uma pequena amostra do que também era vivido em todo o Ruanda. O livro procura detalhar as particularidades silenciadas, os espaços interditados, corporificar a existência principalmente de mulheres consideradas abjetas por meio do teor testemunhal. É a literatura alinhada ao uso que Seligmann-Silva lhe atribui diante do trauma: para prestar um serviço ao trauma e ser um meio para sua narração (2003, p. 70).

O objetivo deste artigo é fazer uma análise crítica de *Nossa Senhora do Nilo*, de Scholastique Mukasonga, a fim de evidenciar a condição feminina na obra. O processo investigativo se dará sob a perspectiva de duas chaves teóricas: os estudos de gênero e os estudos da memória. Analisaremos algumas experiências vividas pelas personagens Frida, Gloriosa, Imaculée, Modesta Virgínia e Verônica.

2 MULHERES ANARQUIVADAS: CONDIÇÃO FEMININA NO LICEU NOSSA SENHORA DO NILO

Baseado no liceu Nossa Senhora de Citeaux, onde a autora estudou, o liceu Nossa Senhora do Nilo, assim como muitas instituições antes do genocídio, possuía uma cota de estudantes Tutsis (10%) que passavam pelas mais diversas formas de humilhação para concluir seus estudos. A escola se caracteriza como um espaço de sociabilidade feminina e, ainda que instalada na África, possui uma escolarização completamente voltada para as estruturas europeias e coloniais. A disciplinarização rígida dos corpos e dos pensamentos das meninas tem como objetivo formar as futuras damas da sociedade de Ruanda, a elite feminina, aquelas que se casarão com os homens mais importantes e que, por isso, devem performar uma feminilidade alinhada às necessidades da sociedade patriarcal:

O liceu foi construído no alto e bem longe para preservar as meninas, para protegê-las do mal e das tentações da cidade grande. É que as jovens do liceu têm a promessa de bons casamentos e, para isso, precisam manter sua virgindade – ou, ao menos, não podem engravidar antes do casamento. O ideal é que se conservem a virgindade. O casamento é algo sério. As internas do liceu são filhas

de ministros, de militares de alta patente, de homens de negócios, de ricos comerciantes. O casamento das filhas é uma questão política para eles e as moças têm orgulho de si, elas sabem o valor que têm (MUKASONGA, 2017, p. 5).

A virgindade das mulheres, ao longo da história falocêntrica e oficial, é “cantada, cobiçada vigiada até a obsessão” (PERROT, 2017, p. 45). No liceu ela é a justificativa da existência das alunas e motivo do investimento que suas famílias depositam nelas. Tratadas como objetos de barganha e trocas políticas, as meninas possuem valor na medida em que seus corpos são ferramentas que permitem a ascensão social ou a manutenção de privilégios. Para Elizabeth Grosz, “corpos, individualidades, são tecidos históricos, sociais, culturais, da biologia. O organismo ou entidade luta por afirmar, por maximizar, suas potencialidades, seus poderes, suas possibilidades” (GROSZ, 2000, p. 65). As posturas e atitudes das alunas do liceu são atravessadas por esses tecidos e construções que postulam seus lugares no mundo, o de subalternas, ou a ausência deles.

O casamento, a virgindade, a pureza são rituais e tabus conservados como marcas de distinção e de poder e na obra são problematizados pela autora. O ambiente escolar é restrito e opressor, pois as meninas se “tornariam modelos para todas as mulheres de Ruanda: não apenas boas esposas e boas mães, mas também boas cidadãs e boas cristãs, já que uma coisa dependia da outra” (MUKASONGA, 2017, p. 34). O que se verifica é que a presença das Tutsis se caracteriza como ameaça dentro de uma estrutura de exclusão racial e étnica.

A simples existência delas num espaço tensionado pelas questões de raça e classe abala a manutenção dos privilégios daquelas que se sentem e se veem como superiores, que se comportam como as “verdadeiras” ruandesas, as Hutus. Consideradas invasoras, estrangeiras, as cotistas não eram bem vistas pelas colegas, como afirma a personagem Gloriosa: “Por causa delas, tenho amigas que são ruandesas de verdade, do povo majoritário, do povo da enxada, que não conseguiram vaga na escola secundária” (MUKASONGA, 2017, p. 34). Diferenças tão profundamente arraigadas na sociedade de Ruanda, alimentadas pelo discurso de ódio que nem a convivência diária é capaz de transpor.

A grande adesão da população Hutu e o reconhecimento imediato das vítimas faz com que muitos estudiosos caracterizem o genocídio no Ruanda como um genocídio de vizinhança, como evidencia Hatzfeld (2005, p. 77). Isto porque os mortos e seus algozes se relacionavam diariamente nas comunidades e vilas do país. No liceu, a diferenciação entre as etnias é constante e a reivindicação do discurso político e do campo simbólico oprime as minorias. A personagem Gloriosa representa o discurso de ódio do poder Hutu. Ela propõe o acirramento da segregação de suas colegas Tutsis, impõe a todo momento as diferenças e fala abertamente do desejo de exterminá-las:

Além disso, havia uma foto dos chefes e suas esposas, vestidos com grande pompa. Quase todos esses personagens importantes estavam riscados com caneta vermelha, e alguns outros tinham por cima um ponto de interrogação feito com caneta preta.

- As fotos dos chefes sofreram uma “revolução social” – disse Gloriosa, rindo. – Um risco de caneta, um golpe de marreta e pronto..., acabaram-se os tutsis (MUKASONGA, 2017, p. 12).

Para Piralian, a negação da existência torna impossível não apenas o luto, mas a transmissão do ocorrido e dos saberes daqueles que foram dizimados. O apagamento tem por objetivo promover um genocídio que não apenas mata os sujeitos em particular, mas opera para promover uma morte que é da ordem do simbólico, do coletivo, desumanizando e destruindo não apenas aqueles que se foram, mas também os sobreviventes (PIRALIAN, 2000, p. 29). A fotografia aqui representa a memória; riscá-la significa destruir as bases da memória, renunciar à existência, em uma tentativa de apagar do mundo a lembrança, o passado, a origem, a ancestralidade e a coletividade dos Tutsis.

A prática de Gloriosa revela de certa forma uma mudança nas relações em Ruanda, visto que os antigos personagens importantes Tutsis foram perdendo o poder e o discurso de ódio, galgado nas diferenças étnicas e raciais, tomaram força a tal ponto que eles foram riscados, dizimados, da cena pública, da adesão aos direitos, alcunhados de baratas. Mahmood Mamdani chama atenção para o perigo de se validar uma visão simplista a respeito dos conflitos entre Hutus e Tutsis. Segundo ele, a própria concepção de como se configuram as duas etnias foi alterada com o tempo e as transformações sociais (MAMDANI, 2001, p. 21).

Se por um lado é inegável a existência de diferença entre as etnias desde o período pré-colonial, Mamdani salienta que a racialização de Tutsis/Hutus como construção institucional e ideológica é um projeto do estado colonial que teve como grande aliada a igreja católica. (2001, p. 88). O estudioso afirma que a transformação das identidades étnicas culturais, como na era pré-colonial, em identidades políticas no Ruanda só foi possível com a chegada dos europeus (MAMDANI, 2001).

Em *Nossa Senhora do Nilo* as influências coloniais ficam bastante evidentes na institucionalização do ensino. A igreja católica, como simbologia da cultura europeia e colonial, exige a renúncia aos nomes próprios das alunas e às línguas locais ruandesas, o suaíli e kinyarwanda, nas imediações da escola. O uso impositivo da língua francesa procura colocar a ancestralidade do Ruanda no lugar simbólico reducionista da primitividade a ser domesticada, configurando um “trauma dentro do trauma”, que é da ordem da linguagem, uma “ferida que é também uma palavra-ferida, vinculada a uma identidade coletiva ou destino cultural” (HARTMAN, 2000, p. 232). Ao

renunciar, dentro do liceu, aos seus nomes ruandeses o que se percebe é a renúncia à humanidade das alunas como uma coletividade outra que não europeia. A igreja possui um papel opressor e castrador, condescendente às práticas violentas que ocorrem dentro da escola.

O teor testemunhal da obra revela, entre outras temáticas, as questões de gênero no liceu e em Ruanda. Para Michelle Perrot, a história e a memória das mulheres nas sociedades são marcadas por interditos, lacunas e espaços nebulosos, onde a subalternização de seus corpos e vozes atende às estruturas dominantes (2017, p. 16-17). As práticas opressivas, patriarcais e coloniais e os impactos delas na vida das alunas visam o controle, a domesticação, a disciplinarização de seus corpos e condutas. As histórias e memórias delas são desveladas pela narrativa na medida em que os conflitos vão se acirrando ainda mais.

O não seguimento das rígidas regras escolares pressupunha a punição. Nesse sentido, Mukasonga ironiza as práticas de disciplina do país ao dizer que um professor que dava aulas em Ruanda era feliz, “pois em nenhum outro lugar, as alunas eram mais calmas, dóceis, nem mais atentas que as alunas ruandesas” (MUKASONGA, 2017, p. 45). As alunas são despossuídas de seus corpos, cujo controle estava nas mãos dos pais, dos noivos, dos maridos e da escola. A escolarização é totalmente voltada para a passividade e subserviência.

Perrot afirma que o corpo feminino na história é encoberto, uma zona de perigo constantemente disputada e que por isso tem sua memória fraturada e interdita (2017). Sem muita noção da dimensão de seus desejos, prazeres e com pouca ou nenhuma orientação, as alunas são levadas a experimentar a culpa sobre si mesmas. Isto fica evidente no capítulo “O Sangue da Vergonha”, que trata da menstruação como um rito de passagem, um mistério do qual elas não têm qualquer poder ou controle. A personagem que nos introduz à temática é Modesta, que reiteradamente tem a lembrança de sua primeira menstruação como uma maldição, um feitiço que algum inimigo lhe colocou (MUKASONGA, 2017, p. 91). Assim, é difícil para Modesta compreender o sangue menstrual, por que ele vem de um corpo simbólico que não se reconhece no mundo como acumulador de memória e sabedoria.

A memória de Modesta é dolorosa, revela a perda repentina da infância e a maneira abrupta com que é jogada na vida adulta. A lembrança vira o pesadelo a partir do momento em que ela “se torna mulher”, cujo corpo estava disponível para a reprodução, “uma lembrança que ela tinha de reviver sem parar, como um pecado que não conseguia expiar” (MUKASONGA, 2017, p. 91), por mais que tentasse. E daquele ponto não se podia voltar atrás, estava feito, o sangramento implicava certos comprometimentos de conduta e responsabilidades.

A menstruação é o mistério que só pode ser experimentado pelas meninas que já tinham sido iniciadas. Nas aulas de costura a professora orientava a confecção de absorventes íntimos, mas

sem dizer do que se tratava, aumentando o medo e a curiosidade das alunas. Aquelas que ainda não precisavam deles deveriam “guardar cuidadosamente na mala enquanto esperam” (MUKASONGA, 2017, p. 93), mas não sabiam exatamente o que as aguardava. A casa de tolerância, local em que as meninas lavam seus absorventes, se torna um espaço proibido, colocando a menstruação no lugar da vergonha e do interdito. A impossibilidade do diálogo afugentava as alunas do debate público sobre os seus corpos, do compartilhamento de experiências.

A culpa e o medo pautam um discurso de medicalização, religiosidade e pecado bastante alinhado às práticas coloniais e patriarcais. Ser mulher é sinônimo de sofrimento, de inferioridade:

Você vai ver como é sofrido: foi Deus que quis assim por causa do pecado de Eva, porta do diabo, a mãe de todas nós. As mulheres são feitas para sofrer. Modesta é um nome bonito para uma mulher, para uma mulher cristã, e todos os meses, a partir de agora, esse sangue fará você se lembrar de que é apenas uma mulher, e se você se achar bonita demais, lá estará ele para lembrá-la do que você é, apenas uma mulher (MUKASONGA, 2017, p. 93).

O Sangue impuro encaminha o corpo à medicalização e ao pecado. Uma doença hereditária, oriunda da primeira mulher que pôs os pés na terra. A polarização entre Deus e o diabo, entre o céu e o inferno, entre a santa e a puta, entre a pureza e a mácula, mácula ancestral, que todas as mulheres carregam por serem mulheres, revela um discurso bastante alinhado ao cartesianismo. À ideia de que o homem é o ser superior, fonte da vida e da virilidade, e a mulher o ser castrado, passivo, que reproduz, mas não produz nada, que apenas é. Sangrar é a punição por um pecado original, anterior e impossível de ser superado.

O diálogo supracitado revela Irmã Gerda como a simbologia de uma sabedoria europeia, que catequiza e disciplina os corpos de meninas africanas, corpos que são vistos pelo ocidente como indomados e selvagens, que requerem escolarização. A pasteurização dos comportamentos e condutas revela que “todas as particularidades dos corpos singulares devem ser amenizadas até o desaparecimento e à conformidade a um modelo impessoal” (PERROT, 2003, p. 15).

Modelo esse que alinha à subserviência e ao apagamento das individualidades. Segundo Guacira Lopes Louro, é por meio das estratégias de disciplinamento que “aprendemos a vergonha e a culpa; experimentamos a censura e o controle. Acreditando que as questões da sexualidade são assuntos privados, deixamos de perceber sua dimensão social e política” (LOURO, 2010, p. 27). A menstruação, longe de ser uma prática comum e partilhada entre as alunas, orbita no plano do mistério e da interdição. O corpo delas é público para o casamento ou para o prazer masculino, mas precisa apagar as especificidades, renunciar às demandas pessoais e habitar o silêncio do ambiente privado.

O que as meninas esperam, sem saber, é a transformação pautada na teoria biologizante, quando uma menina se torna mulher pelo sangramento menstrual, num modelo e castrador de representação da feminilidade. Escondidos nas malas, nas roupas e gestos estavam seus corpos, indignos de afeto e cuidado, regidos pelo signo da vergonha e do medo. O Mistério (grafado em letra maiúscula) representava o véu de interdição que se lançava sobre a vagina, os fluidos corporais, o desejo, tudo aquilo que é da ordem do feminino.

O que se verifica é uma memória de interdições, que na medida em que nos é revelada vai preenchendo as lacunas de mulheres que vivem numa sociedade extremamente violenta e segregadora, às vésperas de um genocídio. Memória essa que dá voz a corpos considerados abjetos socialmente, objetos de discursos alheios, subalternos e privados da materialização de seus desejos. A menstruação revela ainda um percurso em direção à reprodução, da mulher como um mero receptáculo, um útero que gera vidas e poder para seus maridos e família:

Quando casam a gente, é o que esperam. Não somos nada para os maridos e para a nova família se não tivermos filhos. Temos de ter filhos, de preferência meninos. E quando temos filhos, nos tornamos uma mulher de verdade, nos tornamos mãe, aquela que todos respeitam (MUKASONGA, 2017, p. 102-103).

A contraposição anteriormente evidenciada entre a pureza e a mácula se justifica no discurso de que essas meninas são a elite feminina, exemplo para as mulheres de todo o Ruanda. O pecado de Eva vai se dissipando enquanto elas se moldam ao modelo impessoal e único do que é ser mulher. Gerar filhos para dar continuidade ao projeto de país institucionalizado.

A maternidade compulsória, assim como o casamento compulsório são evidenciados por Mukasonga a fim de denunciar as práticas opressoras arraigadas nas estruturas patriarcais. As meninas não têm valor senão como mulheres que geram filhos, não apenas esposas, mas genitoras. É importante tornar-se mãe, principalmente de meninos, pois são eles que detém o poder e a governabilidade, eles são valiosos e importantes. O que se evidencia é o esvaziamento da humanidade das mulheres em prol de uma biologia reprodutiva que vem antes de sua existência, de sua inteligência.

A violência de gênero e simbólica na obra afeta tanto Tutsis quanto Hutus, por que ser mulher é o que caracteriza uma das marcas da opressão e “a gama de violências exercidas sobre as mulheres é ao mesmo tempo variada e repetitiva. O que muda é o olhar lançado sobre elas, o limiar de tolerância da sociedade e o das mulheres, a história de sua queixa” (PERROT, 2017, p. 76). E uma vez que essas alunas em formação já possuem o lastro de um homem como validador de suas vidas, suas atitudes são justificadas em virtude da honra de seus parceiros. Em um determinado momento a personagem Frida, que possui um relacionamento com o embaixador do Zaire,

Balimba, recebe seu noivo num bangalô dentro das imediações da escola. Tendo em vista a posição política do companheiro, as freiras e os padres, mesmo não concordando, fecham os olhos para as aventuras sexuais do casal.

Quando Frida, já grávida de seu noivo, falece, o que se percebe é um certo alívio por parte daqueles que representam a igreja como instituição, “afinal o drama não tinha se desenrolado no liceu, e a morte de Frida, por mais lamentável que fosse, punha fim ao exemplo escandaloso de uma aluna grávida que foi tolerada no estabelecimento” (MUKASONGA, 2017, p. 136). Para eles Frida era uma pecadora que foi punida, mesmo que com o consentimento da igreja, apenas mais um pedaço de carne, substituível. Sua existência se perdia com a morte, sem importância e sem memória. O banimento de seu nome nas imediações do liceu foi uma tentativa de apagar sua existência.

A mácula e o medo, representados pela morte de Frida, causaram imensa comoção coletiva nas alunas, que a viam como símbolo da vergonha, da proibição, da interdição do feminino. A partir do momento que seu corpo não trazia mais benefícios para a instituição da igreja, da família e das colegas perdia o seu valor como objeto de barganha e se transformava em um “espelho negro em que cada uma podia ler o próprio destino” (MUKASONGA, 2017, p. 136). Um espelho negro em que se via um destino de culpa, de pecado e principalmente de esquecimento. A narrativa testemunha Frida como um legado traumático da iniciação sexual punida, oriunda do pecado e da decadência feminina. Mulheres como ela só podem ser lembradas pela reelaboração da memória e do passado por meio da escrita. Apenas Imaculée consegue se contrapor ao discurso de objetificação dos corpos e problematiza o lugar das alunas na sociedade Ruandesa, subvertendo a ordem da opressão:

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 têm elas certo orgulho, mas eu não quero mais participar desse mercado (MUKASONGA, 2017, p. 139).

Imaculée materializa um possível discurso de desconstrução, rapidamente silenciado pelas apaixonadas falas de Gloriosa, em detrimento da manutenção do povo majoritário a favor da violência. Imaculée representa a figura de uma Hutu que não concorda com as práticas opressoras de sua etnia e, posteriormente, vai tentar salvar as Tutsis Virgínia e Verônica da ira descontrolada da Juventude Militante Ruandesa (JMR).

Segundo Hartman, o trauma evoca eventos de extrema dor física ou psicológica que “perfuram o tempo vivido e existem somente como fantasmas” e é a memória que evidencia sua

continuidade, a existência de um legado, de um futuro que possui passado (2000, p. 223). O teor testemunhal no livro de Mukasonga revela uma série de reiteradas violências contra as mulheres, sejam elas simbólicas ou físicas, principalmente contra as Tutsis. A memória que emerge da obra é denúncia das relações falocêntricas, coloniais e opressoras. É a corporeidade da existência dessas mulheres para a construção de um passado, de uma memória que torna possível a reelaboração do trauma, do luto e da vida no presente para além do genocídio.

Pesa sobre o corpo das estudantes do liceu a marca da feminilidade como um pecado original, signo da vergonha, do outro silenciado pelos discursos patriarcais. A violência sexual ganha especial destaque na obra e a autora denuncia o corpo como espaço de disputa do discurso e das relações de poder. Para Elizabeth Grosz, quando ele é postulado pelo cartesianismo e pelas estruturas patriarcais é um corpo visto como máquina, um “instrumento ou ferramenta” e por isso “pede disciplina e treinamento cuidadosos e, como objeto passivo, requer conquista e ocupação” (GROSZ, 2000, p. 57). A biologia e a medicalização o transformam em território inóspito a ser explorado, domesticado pelo olhar e falo masculinos.

Segundo Rebecca Solnit, “nossas vozes são aspectos essenciais da nossa humanidade, ser privado de voz é ser desumanizado ou excluído da sua humanidade. E a história do silêncio é central na história das mulheres” (2017, p. 28). O corpo é o lugar simbólico da disputa do discurso, é nele que experimentamos o mundo para posteriormente verbalizá-lo ou inscrevê-lo na literatura, é por ele que acumulamos a memória. Quando se renuncia à voz, se renuncia também à possibilidade de reelaboração do passado, de resgate da memória e a violência sexual é uma das principais ferramentas utilizadas para silenciar a mulher, renunciar à sua existência.

A ocupação do corpo feminino fica mais evidente em dois momentos da obra: nas práticas pedofílicas e abusivas do padre Herménégilde; e no estupro das personagens Modesta e Verônica, que se configuram como estupros simbólicos dos corpos das mulheres Hutus moderadas e das Tutsis de maneira geral. Padre Herménégilde é o contraponto à cultura ruandesa, posto que é nele que se concentra a figura do homem colonizador que se posiciona ao lado do poder para manter privilégios. Quando Gloriosa coloca em prática seu plano de aniquilar as colegas Tutsis, ele assume a função de auxiliá-la, acompanhando-a em todas as suas incursões do partido e ajudando-a a triunfar no liceu (MUKASONGA, 2017, p. 233).

No capítulo “Sob o manto da virgem” somos apresentados aos jogos de manipulação que o religioso praticava na tentativa de se relacionar sexualmente com as alunas. Em meio a campanhas de arrecadação de roupas, o padre pedófilo observa os atributos das moças e escolhe suas preferidas para serem recompensadas, ao fim do dia, em seu escritório, que não por acaso é o seu quarto. Os

presentes são peças de vestuário que deveriam ser trocadas na presença dele, em situações completamente constrangedoras e abusivas:

Esqueceu que sou padre? Os olhos de um padre ignoram a concupiscência. É como se eles não vissem. Além do mais, você não ficará totalmente nua... não totalmente... ainda não. Vamos, disse ele, nervoso, não esqueça da sua condição, se você quiser mesmo continuar no liceu, você sabe o que eu poderia fazer... Rápido, tire o uniforme (MUKASONGA, 2017, p. 121).

O padre procura convencer Verônica a relacionar-se sexualmente com ele, por isso usa um linguajar cínico e ameaçador. Ele sabe que ela, na qualidade de cotista, tem medo de perder sua bolsa. Sabe também que ele detém o poder nessa relação e pode conseguir tudo que quiser, mesmo sem consentimento. A narrativa revela sua predileção: alunas mais jovens, que não tem a quem recorrer; ou alunas Tutsis, que provavelmente não o denunciarão, posto que ninguém daria credibilidade à voz de meninas consideradas subalternas, baratas.

Herménégilde é um clérigo que representa uma instituição religiosa europeia abusando de meninas ruandesas como quem desbrava e domina, como um colonizador encontrando terras/corpos novos, em nome de um poder soberano que é masculino. Quando não consegue realizar seus desejos sexuais reitera as ameaças e como um predador parte para a nova vítima: “Verônica nunca mais foi recompensada pelo padre Herménégilde. Frida tomou seu lugar. Já na primeira noite, ela pediu ao padre uma calcinha rendada. O resto acontecia atrás da cortina preta que deseja se torna agressivo e faz ameaças às alunas” (MUKASONGA, 2017, p. 121). As práticas sexuais acontecem ao lado da santa, Virgem de Lurdes pintada com as cores da Nossa Senhora do Nilo, atrás de um pano preto que revela a cama. O pano é a simbologia do manto, do véu, que uma vez retirado transforma o sagrado em profano, subverte a religiosidade em sexo.

Este jogo de dualidades, luz e sombra, é uma constante no livro e revela a hipocrisia dos discursos patriarcais, que ao mesmo tempo em que exigem condutas moralizantes das mulheres são capazes de profanar seus corpos pela manutenção do poder e do privilégio. Sueli Carneiro afirma que em todo “contexto de conquista e dominação, a apropriação social das mulheres do grupo derrotado é um dos momentos mais emblemáticos de afirmação de superioridade do vencedor” (2003, p. 49). Seguindo a lógica de dominação dos corpos femininos, os Hutus se apropriaram dos corpos das Tutsis como forma de reivindicar seu poder, excelência como povo majoritário.

O projeto de extermínio no Ruanda teve um peso ainda maior para as mulheres, isto porque a elas foram destinadas práticas ainda mais cruéis e predatórias. Segundo Bruneteau seus assassinatos eram precedidos de estupros e outras formas de violências sexuais. Segundo o

estudioso, em torno de 250 mil mulheres Tutsis foram sistematicamente violentadas durante os três meses do genocídio ruandês, 70% das que sobreviveram foram contaminadas com o vírus da Aids, e esse foi um procedimento arquitetado pelo próprio governo do país. Pauline Nyiramasuhuko, então ministra da família e da promoção feminina desde 1992, formulou o extermínio das Tutsis em três aspectos: 1) O estupro se configurava como uma recompensa antes do assassinato; os homens eram livres para violentar as mulheres e subjugar-las; 2) As violências sexuais e os assassinatos aconteciam em lugares públicos para aumentar o impacto da violência e amedrontar ainda mais as comunidades; 3) Os estupradores foram escolhidos por estarem infectados pelo vírus da Aids. (BRUNETEAU, 2006, p. 228).

O planejamento violento que Pauline Nyiramasuhuko não era apenas humilhar as mulheres Tutsis e fazer seus maridos verem sua degradação física e moral, mas o plano era exterminar aquelas que poderiam gerar novas vidas, dar continuidade às futuras gerações. A aniquilação total ou parcial pressupõe a destruição simbólica da memória e de sua transmissão, a morte eterna, o extermínio definitivo de quem é objeto do discurso de ódio. Para as que foram imediatamente assassinadas a morte parecia um alívio para a tortura e dilaceração do corpo individual e coletivo. Para as que sobreviveram restaram as marcas de uma violência que mata lentamente e impossibilita o vislumbamento de um futuro.

O genocídio no Ruanda não se construiu do nada, como vimos. Ele tem bases muito sólidas nas diretrizes do país como sociedade pós-colonial. Os Hutus, em geral, tinham convicção de que estavam matando baratas, seres abjetos e inferiores. Por isso, encararam a tarefa de eliminar os Tutsis como um ato patriótico de conservação nacional. Em sua maioria, justificaram categoricamente, como visto nos depoimentos do livro *Uma temporada de facões*, de Jean Hatzfeld (2005), que estavam cumprindo ordens de manter seus vizinhos sem questionamentos.

No livro de Mukasonga quem se assemelha à figura feminina Hutu estatal, capaz de arquitetar a morte, a humilhação e a violação de suas colegas Tutsis é Gloriosa. Ela acredita realmente que está prestando um serviço ao seu país, e que vale qualquer coisa no jogo político para livrar seus iguais da presença nefasta de baratas. Gloriosa quer limpar o liceu, posto que “está cheio de parasitas, de impurezas, de imundícies que fazem este lugar indigno para receber a verdadeira Nossa Senhora do Nilo” (MUKASONGA, 2017, p. 230). Com a ajuda do JMR e de Padre Herménégilde ela insurge contra suas colegas Tutsis. A violência não encontra resistência das freiras e nem dos docentes que não se esforçam para ajudar as Tutsis. São negligentes como o mundo frente ao genocídio em Ruanda.

É sabido pelo leitor que ao menos duas personagens são estupradas: Modesta e Verônica. A primeira é violentada por ser uma Hutu moderada, híbrida, cuja existência de uma mãe Tutsi

selou seu destino: “realmente você é filha da sua mãe. Você só me deu a sua metade *inyenzi*, bom, eu vou fazer com que você apague sua metade tutsi que te levou a me trair” (MUKASONGA, 2017, p. 255; grifos da autora). Sentindo-se traída, Gloriosa ordena que três de seus colegas militantes violentem a até então melhor amiga em uma das salas de aula do liceu. Os choros, gemidos e súplicas são ouvidos por todos, mas a condescendência com a violência não impediu os atos bárbaros de Gloriosa.

O estupro “é uma visão do corpo masculino como arma e do corpo feminino (no estupro heterossexual) como inimigo” (SOLNIT, 2017, p. 43), um falo que rasga e rompe a humanidade de uma mulher. E Gloriosa sabe perfeitamente o que está fazendo quando decide quais meninas devem ser violentadas e assassinadas e quais devem sobreviver, como fica evidente no diálogo entre Imaculée e Virgínia: “Ela queria mesmo era matar você e Verônica, não suportava a ideia de vê-las ao lado dela na entrega solene dos diplomas” (MUKASONGA, 2017, p. 254). Gloriosa é a materialização, na obra, desse estado genocidário que quer dizimar inclusive as futuras gerações, pois “é preciso acabar com esses demônios que infestam o liceu” (MUKASONGA, 2017, p. 256). É preciso destruir qualquer possibilidade de existência de uma elite feminina tutsi no país. Ela usa os corpos masculinos dos militantes como armas de violação e poder que avançam sobre os corpos de suas colegas.

A violência contra Verônica é ainda mais brutal. Ao longo do livro vemos a personagem se relacionar com o Sr. Fontenaille, um homem branco considerado louco e que tem um estranho fetiche por mulheres Tutsis, por achá-las mais bonitas e ver nelas uma ascendência ancestral ligada aos deuses. Não vamos nos ater à relação abusiva dos dois, mas o fato é que ele se aproveita da ingenuidade da menina para contar-lhe histórias e iludi-la e fazê-la acreditar ser a reencarnação da deusa egípcia Isis.

Mukasonga escolhe a representação dessa deusa por um aspecto bastante importante: é ela que simboliza para a mitologia egípcia o grande modelo de mãe e esposa, a deusa da maternidade e da fertilidade. E isso para o poder Hutu, cego de um ódio balizado em estruturas coloniais, é uma afronta sem precedentes. Esse corpo feminino insurgente, que não sabe seu devido lugar, requer controle, dominação, ocupação arbitrária: “Eles tiraram a roupa da Tutsi e a forçaram, batendo nela, a dançar nua diante da imagem. Depois a colocaram no trono, vestiram-na com o chapéu e afastaram suas pernas. Não vou contar o que fizeram com os bastões e com ela” (MUKASONGA, 2017, p. 257).

O estupro coletivo é a marca da vingança e pode ser visto como “um ataque não só ao corpo, mas também aos direitos à humanidade e à voz da vítima. O direito de recusar, de ter autoderminação, é retirado” (SOLNIT, 2017, p. 99). A humilhação, a vergonha e a desumanização

pautam essa prática tão brutal e violenta. Quando o corpo de Verônica é violado, simbolicamente os corpos de todas as mulheres Tutsis também o são, assim como sua cultura e sua memória. A coletividade representada por sua etnia é aviltada. A violência torna o futuro da personagem impossível, uma vez que ela deixa de habitar o mundo da humanidade e do cuidado, deixa de pertencer a uma elite feminina quando é apartada do liceu.

Segundo Seligmann-Silva, “o genocida sempre visa a total eliminação do grupo inimigo para impedir as narrativas do terror e qualquer possibilidade de vingança” (2003, p. 75). Destruir o corpo daquela que se assemelha à deusa Isis é destruir a possibilidade de existência de novas gerações, a transmissão da cultura subalterna. É tornar infértil, improdutiva, impossível a continuidade desse povo, ao mesmo tempo em que elimina o seu passado. O estupro de Verônica é a renúncia à memória e à existência simbólica dos Tutsis.

O estupro se configura como outra forma de matar, institucionalizada, brutal e masculina, levando Virgínia a chegar à seguinte conclusão “dentro de cada homem há um monstro adormecido: não sei quem foi que acordou o de Ruanda” (MUKASONGA, 2017, p. 258). Ele opera uma morte social, lenta, em que mesmo que a vítima sobreviva, estará para sempre marcada pela experiência brutal do trauma. Uma memória da violência que requer reparação. O genocídio pressupõe a destruição da morte em si mesma, como estrutura de futuro (PIRALIAN, 2000, p. 29); o estupro, como morte simbólica e social, impossibilita a permanência da existência. Verônica e Modesta, ao serem estupradas, tem sua humanidade esvaziada pelo pátrio poder falocêntrico.

A narrativa revela a condição feminina de mulheres enclausuradas pela sociedade falocêntrica e colonial, mas Mukasonga vislumbra uma possibilidade de diálogo entre Tutsis e Hutus e isso se dá na relação estabelecida entre as personagens Imaculée e Virgínia. Imaculée, como vimos, possui um discurso subversivo de desconstrução das estruturas segregadoras. Já Virgínia é uma aluna Tutsi, melhor amiga de Verônica e que procura mostrar-lhe os perigos do discurso branco e higienista do Senhor Fontenaille. Assim como Imaculée, Virgínia tensiosa constantemente a sociedade à sua volta, mas tem medo de represálias por sua condição de cotista.

Ao final do livro Imaculée coloca em plano uma verdadeira operação para salvar Virgínia e ajudá-la a fugir do país. É ela, também, que conta à amiga das violências sofridas por Verônica e dos planos de Gloriosa em exterminar as duas alunas Tutsis. É também Imaculée quem ampara, esconde e acolhe a amiga para que ela possa dar continuidade à sua vida longe da violência. Nesse sentido, podemos ver a personagem Virgínia como uma inscrição da própria Scholastique Mukasonga dentro do livro, visto que a autora também fugiu do país, também sobreviveu e foi para o exílio.

Os afetos entre mulheres se corporificam na experiência de Virgínia e Imaculée trocando cumplicidades e fazendo planos. O passado, traumático e doloroso, precisa ser reelaborado para que as promessas de futuros se concretizem: “Eu só voltarei para cá quando o Sol da vida voltar a brilhar sobre a nossa Ruanda. Espero que a gente possa se reencontrar quando chegar esse dia” (MUKASONGA, 2017, p. 260). O Sol, como símbolo da luz, é a possibilidade da vida longe da violência e da morte, assim como a literatura de autora faz jus aos seus e transforma o luto em sabedoria a ser transmitida e experimentada enquanto espaço simbólico de uma comunidade silenciada pelo genocídio.

Testemunhar é uma forma de reelaborar o passado, visto que “o testemunho é uma modalidade da memória” (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 73). Se por um lado os Tutsis foram impelidos a esquecer e a renunciar à sua memória, a literatura, contaminada pelo teor testemunhal, que narra e resgata o trauma vivido, funciona como ferramenta que rompe esses silêncios e traz o passado à tona no momento presente. Uma vez que os processos de reelaboração oficial do passado negaram aos sobreviventes do Ruanda uma escuta sensível a respeito das brutalidades vividas, ao narrar e testemunhar eles corporificam o “desejo de recuperar ou reconstruir um receptor, uma comunidade afetiva” (HARTMAN, 2000, p. 211). Um ouvinte que seja cúmplice em suas experiências vividas, que dê atenção aos seus relatos.

A narrativa tem, portanto, esse “desafio de estabelecer uma ponte com ‘os outros’” (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 66; grifos do autor), de romper os muros do silêncio e do mutismo. A literatura de Scholastique Mukasonga, borrada e embricada pelo testemunho, torna possível a materialização das experiências traumáticas e brutais de mulheres para problematizar a condição feminina atravessada pela violência de gênero. Mulheres consideradas abjetas tem a corporeidade de suas existências resgatada pela memória que emerge na obra com o auxílio das ferramentas literárias.

3 REFLEXÕES FINAIS

Segundo Rebecca Solnit, a violência contra as mulheres muitas vezes se dá com a recusa de suas vozes e do que significa uma voz: o direito de autodeterminação, de participação, de concordância ou divergência, de viver, de participar, de interpretar, de narrar (SOLNIT, 2017, p. 30). A renúncia ao direito de existir no mundo e de ter uma memória.

O percurso de análise da narrativa de Scholastique Mukasonga, feito até aqui, procurou deflagrar a condição feminina no liceu Nossa Senhora do Nilo pautada pelas violências de gênero, física e simbólica, atravessadas pelas tensões étnicas que provocaram o genocídio em 1994, no

Ruanda. A obra evidencia vozes de mulheres, opressoras e oprimidas, que rompem silêncios porque evidenciam experiências femininas até então obliteradas pelo arquivamento tradicional.

Longe de querer esgotar as análises de *Nossa Senhora do Nilo*, visto que entendemos existir outras chaves interpretativas que podem ser abordadas como a construção da identidade da comunidade étnica dos Tutsis, ou a leitura acurada da teoria dos afetos e sua falência em face às práticas do genocídio, optamos por evidenciar a memória e sua construção testemunhal na perspectiva de um processo de convívio com experiências traumáticas. O testemunho do trauma nesta narrativa funciona como construção e recuperação tanto dos corpos individuais das personagens femininas quanto da corporeidade de uma coletividade Tutsi, que remonta ao processo de reelaboração do passado da própria autora.

A autora cumpre o que Piralian destaca como a inscrição dos mortos no sobrevivente, enquanto cripta, para que eles não sejam esquecidos (2003); ao mesmo tempo em que rompe silêncios compulsórios imputados pela historiografia tradicional, que conta a história dos vencedores, e dá certa voz aos vencidos, como pontua Nichanian (2009); reivindica uma sabedoria outra daqueles que precisam relatar para lidar com o presente e vislumbrar o futuro longe da morte, conforme postula Cóquio (2004); além de conservar a memória dos seus e subverter as práticas genocidárias segundo Seligmann-silva (2008). Scholastique Mukasonga é a guardiã da existência de pessoas até então obliteradas, como afirma no livro *Baratas* (2018):

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 que 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 do papel (MUKASONGA, 2018, p. 182).

Em *Nossa senhora do Nilo*, a ficção, imbricada pelo teor testemunhal, é a ferramenta utilizada por Scholastique Mukasonga para denunciar as práticas de uma sociedade colonial, patriarcal, falocêntrica e genocidária que investiu de maneira predatória e cruel sobre as mulheres Tutsis. Ao problematizar essas violências evidencia os discursos femininos marcados por silêncios e lacunas ao mesmo tempo em que retira o véu da interdição que encobre seus corpos. A autora transforma a literatura em espaço simbólico que resgata as existências e experiências daquelas que foram marcadas pelo genocídio no Ruanda e possibilita a transmissão de uma memória ativa que denuncia a violência do estado, reelabora o luto e o trauma, resgata o passado, procura possibilitar a vida no presente e vislumbrar um futuro longe da opressão.

4 REFERÊNCIAS

BRUNETEAU, Bernard. El etnicismo genocida posterior a la guerra fría y el nacimiento de una jurisdicción interracional permanente. In: BRUNETEAU, Bernard. **El siglo de los genocidios**. Tradução de Florencia P. Tubert e Hugo G. Fernández. Madri: Alianza Editorial, 2006. p. 227-240

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In.: Ashoka Empreendimentos Sociais; Takano Cidadania (Orgs.). **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003, p. 49-58.

CHRÉTIEN, Jean-Pierre. Un <<nazisme tropical>> au Rwanda? Image ou logique d'un génocide. **Vingtième siècle. Revue d'histoire**, n° 48, out. 1995, p. 131-142.

COQUIO, Catherine. **Le réel et les récits**. Paris: Belin, 2004.

GROSZ, Elizabeth. Corpos Reconfigurados. Trad. Cecilia Holtermann. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 14, p. 45-86, jan-jun 2000. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8635340> Acesso em: 31 ago. 2017.

HARTMAN, Geoffrey H. Holocausto, testemunho, arte e trauma. Tradução de Cláudia Valladão Mattos. In: NESTROVSK, Arthur; SELIGMANN-SILVIA, Márcio. **Catástrofe e Representação**. São Paulo: Escuta, 2000. p. 207-235.

HATZFELD, Jean. **Uma temporada de facões**. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

JÉRONIMO, Miguel Bandeira. Revisitando os lutos inacabados do império. In: RIBEIRO, António Sousa; RIBEIRO, Margarida Calafate. **Geometrias da memória: configurações pós-coloniais**. Porto: Edições Afrontamento, 2016. p. 61-94

LOURO, Guacira Lopes. Pedagogias da Sexualidade. In: LOURO, Guacira Lopes. (Org.). **O corpo educado: Pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, p. 7-34.

MAMDANI, Mahmood. **When victims become killers: Colonialismo, Nativism and Genocide in Rwanda**. New Jersey: Princeton University Press, 2001.

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

MUKASONGA, Scholastique. **Nossa senhora do Nilo**. Tradução de Marília Garcia. São Paulo: Nós, 2017.

NICHANIAN, Marc. **The historiografic perversion**. Tradução de Gil Anidjar. New York: Columbia University Press, 2009.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. Tradução de Ângela M. S. Côrrea. São Paulo: Contexto, 2017.

PERROT, Michelle. Os silêncios do corpo da mulher. Tradução de Luiz Antônio Oliveira de Araújo. In: MATOS, Maria Izilda Santos de; SOIHET, Rachel (orgs). **O corpo feminino em debate**. São Paulo: Editora da Unesp, 2003. pp. 13-28.

PIRALIAN, Hélène. **Genocidio y transmisión**. Tradução de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2000.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma: A questão dos testemunhos de Catástrofes históricas”. **Psicologia Clínica**, Rio de Janeiro, v. 20, n.1, 2008, p. 65-82. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pc/v20n1/05> . Acesso em 02 abr. 2018.

SOLNIT, Rebecca. **A mãe de todas as perguntas: reflexões sobre os novos feminismos**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das letras, 2017.

Title

Unarchived women: testimony, violence and female condition in *Our lady of the Nile*, from Scholastique Mukasonga.

Abstract

The lyceum *Our Lady of the Nile* prepares the female elite from Ruanda to take over their roles at society. The discursive, ideological and cultural disputes reveal oppressive power relations, in which the Tutsi quota holder minority is constantly humiliated by their Hutus colleagues. In a country known by its violence and by its racial-ethnic differences, Scholastique Mukasonga intends to give voice to the memory so far obliterated by the genocidal practices. By unveiling the female students' day-by-day, the author constructs a narrative that shows the private environment as a reflex of the excluding society. The testimonial content in the work discloses these female bodies in order to reveal another experience, different from the one contemplated in the official memory re-elaboration processes. A mosaic of voices, also polyphonic and plural, problematizes themes such as virginity, femininity, violence, rape, sexual abuse and power relations that are permeated as well by race and class issues. The objective of this study is to critically analyze the book *Our Lady of the Nile* (2017), from Scholastique Mukasonga, in order to evidence the female condition in the work. The investigational process shall be conducted under the gender and memory studies. For such, the following authors shall be used as theoretical background: Bernard Bruneteau (2006), Catherine Coquio (2004), Geoffrey Hartman (2000), Hélène Piralian (2000), Mahmood Mamdani (2001), Michelle Perrot (2003; 2017), Rebecca Solnit (2017).

Keywords

Gender studies, Memory, French Language literature, Ruanda Genocide, Scholastique Mukasonga.

Recebido em: 26/10/2018.

Aceito em: 16/11/2018.