

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LITERÁRIOS

DANIELA WERNECK LADEIRA RÉCHE

**TESTEMUNHOS DE GUERRA EM RUANDA E NA ÁFRICA DO SUL:
NARRATIVAS JORNALÍSTICO-LITERÁRIAS E VISIBILIDADE**

Belo Horizonte

2015

Daniela Werneck Ladeira Réche

**TESTEMUNHOS DE GUERRA EM RUANDA E NA ÁFRICA DO SUL:
NARRATIVAS JORNALÍSTICO-LITERÁRIAS E VISIBILIDADE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Estudos Literários.

Área de concentração: Teoria da Literatura e Literatura Comparada

Linha de Pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural.

Orientador: Prof. Dr. Reinaldo Martiniano Marques

Belo Horizonte

2015



pós-lit
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM ESTUDOS LITERÁRIOS

Faculdade de
Letras - FALE



Tese intitulada *Testemunhos de guerra em Ruanda e na África do Sul: narrativas jornalístico-literárias e visibilidade*, de autoria da Doutoranda DANIELA WERNECK LADEIRA RECHE, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras da UFMG, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Estudos Literários.

Área de Concentração: Teoria da Literatura e Literatura Comparada/Doutorado

Linha de Pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural

Aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Reinaldo Martiniano Marques - FALE/UFMG - Orientador

Profa. Dra. Eliana Lourenço de Lima Reis - FALE/UFMG

Profa. Dra. Marli de Oliveira Fantini Scarpelli - FALE/UFMG

Profa. Dra. Bárbara Inês Ribeiro Simões Daibert - UFJF

Prof. Dr. Renato Cordeiro Gomes - PUC-Rio

Profa. Dra. Elisa Maria Amorim Vieira

Subcoordenadora do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da UFMG

Belo Horizonte, 12 de junho de 2015.

Aos meus pais e à Patrícia, à minha irmã de alma, Lua, ao meu Pedro,
e ao meu ouvinte incondicional, Daniel.
Sem vocês, nada!

AGRADECIMENTOS

Às forças superiores, pela proteção durante quatro anos de viagens físicas e simbólicas.

À minha família, pela incondicionalidade do amor na minha ausência rotineira. Só me foi possível enxergar o outro à margem porque vocês me possibilitaram uma formação humana.

Ao meu melhor ouvinte, pelas doses semanais de sabedoria.

À minha amiga de uma vida, pela confiança e cumplicidade.

Ao Pedro, por ser a certeza na minha vida de devaneios.

À Mariângela, pelo cuidado com os meus escritos e por me ensinar a sentir ainda mais amor pelas palavras.

Ao meu orientador Reinaldo Martiniano Marques, pela paciência e persistência às minhas ansiedades e falhas. Sem o seu incentivo, não conseguiria concluir esta caminhada acadêmica.

Às professoras Eliana Lourenço e Marli Fantini, integrantes da banca de qualificação, pelas preciosas sugestões, que me ajudaram na construção mais crítica da minha tese.

Aos professores da banca, pela leitura atenta e crítica do que elaborei ao longo desses quatro anos.

Desde luego, lo que consigue el acto mismo de la violación es despojar a la víctima de ese bien inherente, individualizado pero social que responde al nombre de dignidad. Con el acto de la violación se quita algo y ese derecho innato no se devuelve mediante la capacidad de cumplir expectativas sociales o teológicas que corresponden a la fortaleza.

Wole Soyinka

Así, en la noción de cosmopolitismo se entrelazan dos aspectos. Uno de ellos es la idea de que tenemos obligaciones que se extienden más allá de aquellos a quienes nos vinculan lazos de parentesco, o incluso los lazos más formales de la ciudadanía compartida. El otro consiste en tomar en serio el valor, no sólo de la vida humana, sino también de las vidas humanas particulares, lo que implica interesarnos en las prácticas y las creencias que les otorgan significado. Las personas somos diferentes, sabe el cosmopolita, y podemos aprender mucho de nuestras diferencias.

Kwane Anthony Appiah

Las palabras están grabadas en tazas, escritas en papeles, garabateadas en una superficie, en un esfuerzo por dejar una marca, una huella, de un ser vivo; un signo formado por un cuerpo, un signo que transporta la vida del cuerpo. Y si lo que le ocurre a un cuerpo no puede sobrevivir, las palabras sí pueden sobrevivir para contarlo.

Judith Butler

RESUMO

Esta tese é baseada na crença de que as palavras podem tornar possível a sobrevivência em meio aos escombros das vidas dilaceradas pelas guerras. O objetivo geral deste estudo é, assim, investigar como os testemunhos das vítimas do genocídio em Ruanda e na Guerra de Albergues, na África do Sul, no pré-fim do *apartheid*, as ajudaram a escapar da dupla invisibilidade a que foram submetidas: porque a história africana tem sido negligenciada pelo Ocidente e porque tornaram-se fantasmas em suas próprias vidas, uma vez que atravessados por um passado de dor extrema. Para isso, são discutidos dois livros escritos por jornalistas: *Gostaríamos de informá-lo que amanhã seremos mortos com nossas famílias*: Histórias de Ruanda, de Philip Gourevitch, e *O clube do banguê-banguê*: Instantâneos de uma guerra oculta, de Greg Marinovich e João Silva. Embora elas tenham sido construídas a partir do testemunho indireto, no qual as vivências da violência são mediadas pela voz dos narradores, sustenta-se que essas vítimas foram reconhecidas nos relatos ora analisados como sujeitos. Suas vozes, silenciadas pelo trauma e pelo relato oficial, foram ouvidas pelos jornalistas, tornando possível a sobrevivência e permanência na história.

Palavras-chave: Narrativas Testemunhais. Jornalismo Literário. Margem. Invisibilidade. Trauma. Sobrevivência. Ruanda. África do Sul.

ABSTRACT

This thesis is based on the belief that words can make survival possible amidst the rubble of lives torn apart by wars. The overall goal of this study is to investigate how the testimonies of the victims of genocide in Rwanda and the War of Hostels in South Africa by the end of apartheid helped them escape from the double invisibility to which they were submitted: because the African history has been overlooked by the West and because they have become ghosts in your own life, once traversed by a past of extreme pain. To this are discussed two books written by journalists: *We wish to inform you that tomorrow we will be killed with our families: Stories from Rwanda*, by Philip Gourevitch, and *The Bang-Bang Club: Snapshots from a hidden war*, by Greg Marinovich and João Silva. Although they have been built from hearsay, in which the experiences of violence are mediated by the voice of the narrators, it is argued that these victims have been recognized in now analyzed reports as subjects. Their voices silenced by trauma and the official account, were heard by journalists, making possible the survival and permanence in history.

Keywords: Testimonial Narratives. Literary Journalism. Margin. Invisibility. Trauma. Survival. Rwanda. South Africa.

LISTA DE IMAGENS

| | |
|--|------------|
| Imagem 1: Albergue Nancefield, Soweto, Agosto de 1990 | 111 |
| Imagem 2: Inhlazane, Soweto, setembro de 1990 | 113 |
| Imagem 3: Inhlazane, Soweto, setembro de 1990 | 114 |
| Imagem 4: Povoador de Ayod, Sudão, março de 1993 | 121 |

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| NARRATIVAS QUE DEIXAM FALAR: COM A PALAVRA, OS INVISÍVEIS AFRICANOS | 10 |
| 1 TESTEMUNHO E SOBREVIVÊNCIA | 29 |
| Quem se interessará pela nossa história? | 38 |
| Facões e invisibilidade em Ruanda | 46 |
| Obturador da história: breves registros do <i>apartheid</i> | 58 |
| Reconstrução da dor | 64 |
| 2 FANTASMAS EM VIDA: ENTRE O ARQUIVAR E O APAGAR | 95 |
| 3 PARA QUE NÃO MAIS ACONTEÇA | 145 |
| DIGNOS DE RECONHECIMENTO | 177 |
| REFERÊNCIAS | 185 |

NARRATIVAS QUE DEIXAM FALAR: COM A PALAVRA, OS INVISÍVEIS AFRICANOS

E eu, tudo que me restara era conhecimento, uma coleção de imagens, cheiros e sons embaralhados e enterrados bem fundo, recordações em que eu temia muito tocar. Será que todo o meu trabalho não tinha passado de uma forma de voyeurismo e de uma fuga dos meus próprios demônios? Apesar do medo, entendi que chegara o momento de eu começar a desemaranhar aquelas experiências e que o único lugar para fazer aquilo era no meu país.

O clube do Bague-Bague. Greg Marinovich e João Silva. p. 268

Odette acenou com a cabeça para o bloco de anotações onde eu escrevia enquanto ela falava. “As pessoas nos Estados Unidos vão querer mesmo ler isso? As pessoas me dizem para escrever essas coisas, mas elas estão escritas dentro de mim. Eu quase tenho esperança de que um dia conseguirei esquecê-las”.

Gostaríamos de informá-los de que amanhã seremos mortos com nossas famílias. Philip Gourevitch. p. 232

Como um sujeito¹ atravessado pelas lembranças residuais da vivência de uma guerra pode transpor as sombras de sua história de horror para contar uma angústia que persiste, ainda que não queira ser relembrada? Relatar essa experiência² pode fazê-lo dar continuidade à sua vida, mesmo que o alívio e o esquecimento ao que viveu sejam transitórios? Essas brumas se dispersarão quando vencermos a resistência das interrogações que rodeiam os testemunhos de sujeitos tornados invisíveis pelo trauma e pelo lugar de enunciação e as respondermos, ainda que abrindo espaços para novos questionamentos.

Nossa hipótese começa, desse modo, a se delinear. Acredito que as narrativas jornalístico-testemunhais³ de guerras no continente africano fazem sobreviver os sujeitos que

¹ Para a psicanálise, o sujeito apenas pode ser reconhecido como tal quando consegue simbolizar, pelo relato, sua linguagem, entrando, desse modo, no espaço da consciência. Contudo, quando aqui dizemos “sujeito”, o compreendemos como um indivíduo que se percebe como parte de uma comunidade, seja ela à margem ou não.

² Experiência não no sentido da memória de uma passagem, de uma viagem, algo por ser sempre de novo experimentado (*Erfahrung*), mas de matéria privada e frágil, desconectada de significação para outrem (*Erlebnis*). Quando a vivência passa para o relato, torna-se experiência comunicável, mas é algo único e pessoal, não transmissível.

³ Esses relatos foram escritos por jornalistas, a partir da voz de sobreviventes do genocídio em Ruanda e da Guerra dos Albergues, já no final do regime do *apartheid* na África do Sul. Fazem parte de um jornalismo que se criou com o *new journalism* da década de 1960. Seu objetivo primordial é se afastar do esquema da pirâmide invertida e do lead, preceitos do jornalismo objetivo da imprensa de massa, com a produção de grandes reportagens em que o outro, antes à margem e, por isso, escondido pelo discurso jornalístico, seja reconhecido e compreendido em suas especificidades. Tais narrativas são, assim, histórias ressignificadas por jornalistas a partir de testemunhos, seja pela voz de um outro, como em Gourevitch, seja pela voz do próprio profissional, como em Marinovich.

presenciaram a proximidade da morte, libertando-os de uma dupla invisibilidade discursiva: com sua existência dilacerada e marcada pelo trauma, percebem-se como sujeitos fantasmagóricos⁴, além de não terem reconhecida sua realidade de dor, já que integram parte de comunidades ainda à margem e anônimas.

É importante que se ressalte que compreendemos o termo margem de uma forma simbólica: aquilo que não é percebido cultural e historicamente como parte do mundo ocidental e, por isso, não é merecedor de ser representado ou chorado, como nos sinaliza Judith Butler, uma das estudiosas que sustentarão nossa hipótese, em *Marcos de guerra: las vidas lloradas* (2010). Devo destacar, ainda, que as margens ora apresentadas são mais faladas que ouvidas, visto que seus discursos são mediados pelos jornalistas.

Compreendemos que estamos tratando nesta tese de uma concepção de margem coletiva e generalista, ou seja, povos que, por serem africanos, encontram-se fora do que se convencionou como representativo para a constituição da história do mundo. É certo que sabemos existir grupos minoritários no interior de cada um dos países em estudo. Exemplificamos tal questão a partir dos nossos próprios relatos: em Ruanda, os tutsis, exterminados no genocídio, foram marginalizados e, dentro desse macro grupo, mulheres sofreram ainda mais violência. Na África do Sul, os negros foram expulsos dos centros das cidades pelos brancos, como abordaremos no percurso do trabalho, mas entre os próprios negros há diferenciações com relação à etnia e filiação partidária. Contudo, a África é aqui pensada no que há de semelhante aos países que a constituem: ainda invisíveis em suas experiências de vida e dor.

Butler ancora suas argumentações em alguns marcos que tornam tudo o que está fora do normatizado pelo Estado, pela política, economia, cultura e religião ocidental questionável como objeto de dor, de proteção, de solidariedade ou de completa marginalização. Tais percepções justificam, para ela, as guerras contemporâneas.

As vidas se dividem entre as que representam certos tipos de Estados e as que representam uma ameaça à democracia liberal centrada no Estado, de modo que a guerra pode, então, ser feita com total tranquilidade moral em nome de algumas vidas, enquanto se pode também defender com total tranquilidade moral a destruição de outras vidas (BUTLER, 2010, p. 84, tradução minha).⁵

⁴ Quando citamos o termo “fantasma”, o compreendemos não como algo que está morto, ainda não repousou e que, por isso, continua a rondar os lugares nos quais viveu. Utilizamos-nos da metáfora do “fantasma” porque o sujeito que viveu o trauma da violência extrema passa a viver de forma semelhante a um estado de quase-morte, uma vez que não se percebe mais como integrante da sua comunidade. Ele parece ser alguém alheio ao mundo.

⁵ Las vidas se dividen en las que representan a ciertos tipos de Estados y las que representan una amenaza a la democracia liberal centrada en el Estado, de manera que la guerra puede hacerse entonces con total tranquilidad

Essa questão é ainda mais grave, uma vez que as nações africanas, das quais as narrativas estudadas falam, estão inseridas em mundo cosmopolita, no qual as fronteiras imaginárias que dividem os países em centro e periferia, colonizado e colonizador, hegemônico e subalterno se enfraquecem continuamente. O que nos perguntamos, então, é como se escolhe as vidas a serem destruídas? Por que sua existência ameaça a hegemonia do Ocidente, que se crê forte e totalizante?

A ansiedade da incompletude, como aponta Arjun Appadurai, pode ser a resposta a tais indagações: quando aqueles que detêm o poder começam a perceber as pequenas fissuras em sua concepção de um *ethnos* puro e único, iniciam uma busca desenfreada pela manutenção do *status quo*. Provocada pela globalização, a desterritorialização da ideia de localidades, representadas pelo Estado-nação, perturba “o isomorfismo entre povo, território e soberania legítima, que se encontra ameaçado pelas formas de circulação de pessoas características do mundo contemporâneo” (APPADURAI, 1997, p. 35).

A incerteza social, assim, dá início a uma retórica de guerra entre o “nós”, representado pelo soberano cultural e politicamente, e o “eles”, os subjugados. Habitamos em um mundo de diferenças que levam à violência. Assistimos cotidianamente a um excesso de raiva diante do outro, o que gera um impulso cruel para a violação de seu corpo, porque este inquieta o que se pensava ser inflexível. Em uma ânsia pela purificação da nação, a qual baseada nas ideias de “singularidade ou pureza étnica e [d]a supressão das pluralidades” (Idem, p. 41), as minorias tornam-se patológicas e, por isso, alvos do processo de eliminação simbólica e física. É contra tal ideia que lutamos em nossa análise, enxergando nos historicamente excluídos sujeitos dignos de reconhecimento.

As guerras étnicas sangrentas das histórias analisadas foram estrategicamente encobertas pela blindagem da Europa e EUA, que escolheram não enxergar o que ocorria em Ruanda e na África do Sul. Contudo, é notório, mesmo passados mais de 20 anos da violência ora discutida, que as realidades desse outro continuam a ser obliteradas pelos discursos do ocidente. Se realizada uma pesquisa no que se apresenta nos meios de comunicação de massa, por exemplo, arrisco dizer que os africanos serão exibidos, ainda que implicitamente, sempre de forma estereotipada: selvagens negros que guerreiam entre si. Embora abordem conflitos étnicos, o fato é que as particularidades de cada grupo que integra cada parte do continente africano não estarão presentes.

O objetivo deste trabalho é debater, portanto, de que forma as narrativas escritas por jornalistas, mediadores e arcontes⁶, se mostram fundamentais para a sobrevivência das vítimas de guerras. Diante da realidade de invisibilidade para o Ocidente, acreditamos que nesse espaço testemunhal que se abre para o falar, ainda reprimido, do outro, há respeito e comprometimento com a alteridade.

Vale ressaltar, contudo, que contar nem sempre representa uma solução. A redenção e o conforto propiciado pelas palavras são sempre temporários, nunca definitivos. Não estou aqui pensando na eternidade da sobrevivência a partir do testemunho. Compreendo a permanência como parcial, visto que, muitas vezes, as narrativas do trauma são apenas um consolo momentâneo a um sofrimento quase impossível de ser expresso. Por isso, tantos casos de suicídio após o horror de experienciar uma guerra, como o que aconteceu com sobreviventes do genocídio de Ruanda e da guerra política e étnica sul-africana.

Todavia, acredito na narrativa como um espaço que visa transpor o negacionismo individual e coletivo frente ao que é vivido em atrocidades de guerra. Há em sua constituição um compromisso ético e político, uma vez que os perpetradores das mortes desejam a eliminação total das vítimas: tentam apagá-las para que não seja narrado o passado de sangue. Com isso, os sobreviventes vivem angustiados pela culpa e pela negação das vivências traumáticas. Ilhados, só acessam seu interior quando testemunham, desenterrando, assim, suas vozes de dor.

Como brevemente indicado pelas epígrafes, Greg Marinovich, fotojornalista que captura, pelas suas lentes, batalhas entre partidos políticos opostos antes do fim do *apartheid*, e Odette Nyiramilimo, sobrevivente tutsi do genocídio em Ruanda, expressam que a transformação em palavras do emaranhado de dúvidas e medo, de angústia, culpa⁷ e dor, possibilita, mesmo que momentaneamente, a superação do trauma. Desse modo, às vítimas é permitido continuar vivendo. Um presente carregado de lembranças dolorosas pode, por meio do narrar, tornar-se um tempo menos penoso, deixando sobreviver os sujeitos que testemunharam o quase indizível.

Gostaríamos de informá-lo de que amanhã seremos mortos com nossas famílias, do jornalista norte-americano Philip Gourevitch, reconstrói, por meio de relatos de sobreviventes

⁶ Termo derivado do grego *arkheîôn*: local onde os magistrados superiores, os arcontes (aqueles que comandavam) habitavam e onde os documentos oficiais eram conservados, aqueles que “não eram responsáveis apenas pela segurança física do depósito e do suporte. Cabiam-lhes também o direito e a competência hermenêutica. Tinham o poder de interpretar os arquivos” (DERRIDA, 2001, p. 12-13).

⁷ Os narradores dos dois relatos parecem também escrever porque acometidos de um sentimento de culpa por nada terem feito durante as matanças nos países dos quais falam. No entanto, não abordaremos tal questão de forma aprofundada, visto que esse não é o foco do presente trabalho.

e genocidas, coletados entre maio de 1995 e abril de 1998, o genocídio, em 1994, dos tutsis pelos hutus. Gourevitch vai ao país dilacerado produzir reportagens para a *The New Yorker*, revista publicada nos EUA, estruturando-as posteriormente em uma narrativa jornalística testemunhal.

Testemunha das ruínas do massacre, e não dos acontecimentos, o jornalista tenta retirar das sombras as experiências dos tutsis em meio às matanças, tornando-os sujeitos visíveis. Interessa-se pelo outro, não como um narrador que assiste a um espetáculo, sem envolvimento, mas lançando seu olhar de observador atuante, visto que desencoberta a violência a ele imposta, deixando seu emudecimento falar. Há nele um olhar estrábico, utilizando-nos da metáfora de Ricardo Piglia no artigo *Memoria y tradición* (1991): o jornalista olha para fora e para dentro do seu espaço enunciativo, em uma postura ética e política.

Tal posicionamento encontra-se evidente em uma entrevista realizada em 2009 pelo jornalista Álvaro Colomer, do grupo editorial Penguin Random House, quando da publicação de seu livro. A Gourevitch interessava compreender, a partir da voz do sujeito que testemunhou o massacre, como um crime tão bárbaro havia ocorrido diante da indiferença das nações ocidentais.

O que realmente me interessa é investigar como as pessoas convivem depois de uma guerra, como suas vidas privadas se entrecruzam com os grandes cataclismos da história, como nos desculpamos dos atos imperdoáveis que cometemos... Eu estou interessado nas vozes e nos discursos das pessoas que não têm relação com a política, assim como na grande diferença entre a insensibilidade legal que usamos para descrever a história de outros povos e a complexa realidade das suas vidas. Na verdade, quanto mais escrevo, mais consciente estou de quão pouco compreendemos nosso próprio mundo (COLOMER, 2009, s/p, tradução minha).⁸

O jornalista foi provocado a imergir no passado de destroços dos ruandeses a fim de reconhecer o que era a humanidade diante do genocídio, revelando o que acontecera nas ruas assinaladas pelo sangue dos tutsis. Questionava-se se sua denúncia dos 100 dias que estilhaçaram o país, ao dar visibilidade aos ruandeses, ajudaria a prevenir outro genocídio:

⁸ Lo que realmente me interesa es investigar cómo convive la gente tras un conflicto bélico, cómo se entrecruzan sus vidas privadas con los grandes cataclismos de la historia, cómo nos excusamos a nosotros mismos de los actos imperdonables que cometimos... Me interesan las voces y los discursos de las personas que no tienen relación con la política, así como la gran diferencia entre la insensibilidad legal que usamos para describir la historia de otros pueblos y la realidad compleja de sus vidas. En realidad, cuanto más escribo, más consciente soy de lo poco que entendemos nuestro propio mundo.

E essas histórias ainda me interessam mais quando permanecem ocultas ou quando não nos foram explicadas de forma satisfatória. Claro, existem outras realidades dignas de serem investigadas, mas decidi me concentrar em Ruanda quando, depois do genocídio de 1994, me fiz três perguntas: O que ocorreu lá? Como a população viveu essa catástrofe? E que relação ela tem conosco? Os crimes de Ruanda são considerados "crimes contra a humanidade" e eu queria saber o que significava "a humanidade" neste contexto. Eu também estava interessado em descobrir como os ruandeses foram moldando sua própria história e, também, por que o mundo ocidental, apesar de sua retórica que assegura que nunca permitirá outro genocídio, não fez nada em Ruanda e ainda apoiou o genocídio em alguns aspectos (COLOMER, 2009, s/p, tradução minha).⁹

O clube do banguê-banguê: instantâneos de uma guerra oculta, dos sul-africanos Greg Marinovich e João Silva, é um relato envolvendo quatro fotojornalistas que cobriram a guerra civil entre os separatistas da etnia zulu e os apoiadores de Nelson Mandela, em 1994, na África do Sul, denominada Guerra dos Albergues. Destacamos que Marinovich é o mediador das vivências de seus amigos de trabalho, visto ser ele quem as articula em uma narrativa sobre as possíveis consequências de uma vida em busca de imagens do horror.

Todos eles viram demais: foram testemunhas oculares dos fatos que levaram à morte não só milhares de sul-africanos, mas também companheiros de profissão, que não suportaram a culpa por retratar a violência sem nada fazer para impedi-la. Como Greg destaca em entrevista a Svetlana Bachevanova, jornalista do site FotoEvidence – Documenting Social Injustice, ele ficou fascinado em fotografar o fim do *apartheid* porque queria transgredir as normas da minoria branca na qual se inseria: “Eu estava interessado, não, fascinado com o que significa viver uma vida (como um jovem branco) em um país dividido pelo *apartheid*, e como eu sabia muito pouco da vida dos outros sul-africanos, tornei-me politicamente inflamado” (BACHEVANOVA, s/d, s/p).¹⁰

Contar a história de um mundo em chamas, com guerras justificadas pelo conceito de raças superiores, posiciona os sujeitos que relatam como intelectuais, da forma proposta por Edward Said. Para este autor, intelectuais são aqueles que desafiam a normatização da sociedade ocidental, em uma mobilização a favor dos que se encontram oprimidos social,

⁹ Y esas historias todavía me interesan más cuando permanecen ocultas o cuando no nos han sido explicadas satisfactoriamente. Por supuesto, hay otras realidades dignas de ser investigadas, pero decidí centrarme en Ruanda cuando, tras el genocidio de 1994, me hice tres preguntas: ¿qué ocurrió allí?, ¿cómo vivió la población aquella catástrofe? y ¿qué relación tiene con nosotros? Los crímenes de Ruanda están considerados «crímenes contra la humanidad» y yo quería saber qué significaba «la humanidad» en este contexto. También me interesaba descubrir cómo estaban conformando los ruandeses su propia historia y, también, por qué el mundo occidental, a pesar de su retórica que le hace asegurar que nunca permitirá otro genocidio, no hizo nada en Ruanda e incluso apoyó el genocidio en algunos aspectos

¹⁰ “I was interested, no, fascinated by what it meant to live a life (as a white youth) in a country split by apartheid, and how I knew so little about the lives of other South Africans and thus I became politically inflamed.”

política e economicamente: “o interesse e o desafio da vida do intelectual devem ser encontrados na dissensão contra o *status quo*, num momento em que a luta em nome de grupo desfavorecidos e pouco representados parece pender tão injustamente para o lado contrário a eles” (SAID, 2005, p. 16).

Nossos jornalistas lutam contra uma posição de comodismo conceitual, em que é mais simples culpar as vítimas africanas pelos seus desmazelos históricos e culturais. Percebem a tensão marcada pelas negociações ininterruptas entre as comunidades e rompem com as essencialidades discursivas de uma cultura pura. Desse modo, ativam os saberes dessa margem, questionando seu próprio lugar discursivo.

Em discursos inconformados e questionadores, os mediadores das experiências de guerra buscam expor o brutal da vida, mesmo que suas vozes se mostrem solitárias em meio à passividade dos que preferem não saber, deixando as lembranças do passado de dor intensa em um tempo apagado permanentemente da memória. Com vocação para se insurgir contra a submissão das minorias, o jornalista-narrador das nossas histórias, assim como nós, acredita em um mundo no qual os marginalizados tenham suas vozes, antes caladas, agora ouvidas.

A questão central para mim, penso, é o fato de o intelectual ser um indivíduo dotado de uma vocação para representar, dar corpo e articular uma mensagem, um ponto de vista, uma atitude, filosofia ou opinião para (e também por) um público. E esse papel encerra uma certa agudeza, pois não pode ser desempenhado sem a consciência de se ser alguém cuja função é levantar publicamente questões embaraçosas, confrontar ortodoxias e dogmas (mais do que produzi-los) (...) (SAID, 2005, p. 60).

Percebe-se nas narrativas estudadas que esses sujeitos africanos, antes excluídos daquilo que se configurava como culturalmente reconhecido, mostram-se essenciais porque constitutivos das microestâncias discursivas do outro, ressignificado continuamente no mundo cosmopolita.

Appiah, filósofo anglo-ganês, argumenta que, nesse espaço, há que se praticar a tolerância e a solidariedade, uma vez que a compreensão das diferenças como algo indispensável à ideia de sociedade pós-nacional é fundamental para um mundo livre de paradigmas imutáveis. Diz ele:

Um cosmopolita acredita que todos os seres humanos somos importantes e que temos a obrigação compartilhada de cuidar uns dos outros. No entanto, também aceita a vasta gama da legítima diversidade humana. (...) A conversa entre diferentes identidades - entre religiões diferentes, raças, etnias e nacionalidades - vale a pena pois permite aprender com as pessoas que têm ideias diferentes, e até mesmo incompatíveis com as nossas. E também vale a pena porque, se aceitamos a ideia de que vivemos em um mundo com muitas pessoas diferentes e temos a intenção de conviver com os outros em uma paz respeitosa, precisamos entender um ao outro, mesmo se não estivermos de acordo (APPIAH, 2008, p. 20-21, tradução minha).¹¹

Obrigação moral de nos cuidar mutuamente e de interagir para uma convivência mais harmoniosa, independente das diversidades étnicas e culturais, mostrando que o silêncio das minorias rejeitadas historicamente deve ser quebrado, é o que me move desde a minha graduação em Comunicação Social. Em uma visão até ingênua, entendia o jornalista que narra as histórias das margens, fala dos destroços que povoam as memórias traumatizadas pela violência e conta os ocultamentos de um passado de dor como um intelectual que é olhos, ouvidos e boca dos esquecidos. Quando esse profissional transpunha os limites tênues do jornalismo tradicional e imergia nas histórias dos protagonistas de suas grandes reportagens, como proposto pelo *New Journalism*, objeto do primeiro capítulo desta tese, tornava possível o reconhecimento desses indivíduos como sujeitos visíveis.

Percebi, no entanto, que meu jornalista-narrador era quase sobre-humano, sem conflitos morais e éticos sobre o que contar e o que omitir, além de trabalhar em um “universo paralelo” onde o capital e o mercado não se sobrepunham ao amor à profissão e ao relato apaixonado, sem as amarras do *lead*, do *deadline*, da linha editorial, dos editores, do formato da publicação...

Comecei a percebê-lo, ao longo da minha trajetória acadêmica, como apenas um ser que se mostra interessado pelo outro tornado invisível pelas normatizações sociais e culturais do Ocidente, tirando das sombras a experiência de suas vidas em suspenso. É importante enfatizar que esse jornalista não é aquele que fala pelo outro, dado que tal atitude acarretaria a supremacia de uma voz sobre a outra e o reducionismo da cultura dos que estão à margem. Ele é entendido como mediador, testemunha ocular das vivências, deixando falar os que antes não tinham espaço para fazer ouvir suas histórias.

¹¹ Un cosmopolita cree que todos los seres humanos somos importantes y que tenemos la obligación compartida de cuidarnos mutuamente. Sin embargo, también acepta el amplio abanico de la legítima diversidad humana. (...) La conversación entre diferentes identidades – entre diferentes religiones, razas, etnias e nacionalidades – vale la pena porque permite aprender de la gente que tiene ideas diferentes, e incluso incompatibles con las nuestras. Y también vale la pena porque, si aceptamos la idea de que vivimos en un mundo con muchas personas diversas y nos proponemos convivir con los demás en respetuosa paz, necesitaremos entendernos mutuamente, incluso si no estamos de acuerdo.

Há, nesse lócus de enunciação, negociações de forças, produzidas pelas novas relações que agora se estabelecem entre as culturas dos sujeitos da periferia do mundo cosmopolita. As minorias lutam pelo reconhecimento de sua voz, como afirma Diana Klinger em *Escritas de si, escritas do outro: o retorno do autor e a virada etnográfica*, no qual discute sobre o interesse do sujeito que escreve sobre o outro nas narrativas contemporâneas. Afirma Klinger:

Aqui sustentei a ideia de que a linguagem do letrado se move entre a hermenêutica do outro e a tautologia do mesmo. No conflito entre tradução e a não-tradução dos mundos, a linguagem se mostra como lugar do político, lugar de reagenciamentos. No final das contas, os debates produzidos nas três ordens [estética, epistemológica e política] evidenciam um colapso do paradigma científico “sujeito-objeto”, numa época em que o outro não pode ser mais entendido como “objeto” passivo de conhecimento, e sim como “sujeito político”, que negocia seu lugar na arena da representação política e estética (KLINGER, 2012, p. 157).

Embora sua análise seja de histórias brasileiras e latino-americanas, ela cabe no nosso estudo porque a autora aponta para uma questão que se mostra frequente nos relatos da margem: esses sujeitos não mais se comportam passivamente à espera de um olhar científico, embasado em métodos quantitativos e totalizantes. Apesar de eles não serem protagonistas de sua própria história, há certas negociações com o investigador, que antes não fazia mais que submeter suas vivências a um olhar que o minorava.

Tal visão vai ao encontro do que Beatriz Sarlo investiga em *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva* – há uma mudança de perspectiva em relação aos relatos contemporâneos. A chamada guinada subjetiva coloca o eu no centro da narrativa, uma vez que agora, além de o outro à margem ter suas histórias ouvidas, sem o reducionismo dessas vivências à passividade e à interpretação, ele também tem as suas palavras enunciadas. Importante destacar que esse eu já é outro quando narra, uma “máscara ou uma assinatura” (SARLO, 2007, p. 33), como será melhor abordado posteriormente. Tais modos de subjetivação discursiva, com o uso da primeira pessoa e do discurso indireto livre, propõem-se a “reconstituir a textura da vida e a verdade abrigadas na rememoração da experiência” (SARLO, 2007, p. 18).

A confiança no sujeito que conta sua vida por meio do relato oral a um mediador ou do testemunho direto promove, então, como destaca a estudiosa, a conservação da lembrança ou a reparação de uma subjetividade machucada pela violência. A experiência muda de um sujeito que viveu em um passado de dor, porque ainda não transformada em linguagem pelo relato, é libertada. Para a autora, falar “redime-a [a linguagem] de seu imediatismo ou de seu esquecimento e a transforma no comunicável, isto é, no *comum*” (SARLO, 2007, p. 24-25).

Importante perceber que o olhar do pesquisador volta-se ao marginal, ignorado durante muito tempo pelos estudos literários. No entanto, esse não é aquele que foi o objeto da investigação científica de muitos etnógrafos, que deslocaram seus estudos para o que consideravam como estranho, por exemplo,

a bruxaria, a loucura, a festa, a literatura popular, o campesinato, as estratégias do cotidiano, buscando o detalhe excepcional, o vestígio daquilo que se opõe à normalização e as subjetividades que se distinguem por uma anomalia (o louco, o criminoso, a iludida, a possessa, a bruxa) (SARLO, 2007, p. 16).

Esse investigador começou, sim, a perceber o homem comum atravessado por vivências de sofrimento, dor, angústia, esperança e sobrevivência. Com isso, os objetos de análise e reflexão modificaram-se, como aponta a autora:

De um lado, a história social e cultural deslocou seu estudo para as margens das sociedades modernas, modificando a noção de sujeito e a hierarquia dos fatos, destacando os pormenores cotidianos articulados numa poética do detalhe e do concreto. De outro, uma linha da história para o mercado já não se limita apenas à narração de uma gesta que os historiadores teriam ocultado ou ignorado, mas também adota um foco próximo dos atores e acredita descobrir uma verdade na reconstituição de suas vidas (SARLO, 2007, p. 11-12).

Acreditamos que os jornalistas narradores deste estudo, ao se interessarem pelas histórias de vida de sujeitos ordinários na borda do mundo e deixarem os testemunhos ganharem espaço em seus escritos, transcendem o jornalismo contemporâneo de massa. Agem na margem do trabalho factual do jornalista, que relata os acontecimentos em sua verdade e totalidade, o que já entendemos ser impraticável, e do escrever fabulativo do ficcionista, que reconstrói o passado, de forma a montar um relato a partir das lacunas e dos fragmentos deixados pelo esquecimento. Com isso, seus escritos encontram-se em um território de oscilações, de agitações, de um caminhar impreciso e livre e, por isso, propício ao novo, ao movimento do que já estava instituído.

Como se sabe, as vidas se constituem apenas em relação ao outro: regras e organizações sociais e políticas as modelam, impondo-lhes valores. É senso comum dizer que sujeitos são compreendidos como tal a partir de normas construídas pelos que detêm o poder e escrevem as histórias dos vencedores. Quando afirma que as sociedades se desenvolveram “historicamente con el fin de maximar la precaridad para unos y de minimizarla para otros” (BUTLER, 2010, p. 15), Judith Butler inscreve sob essa lógica aqueles que são ou não passíveis de serem violentados. É essa a concepção que esta tese procura desconstruir: a de

que determinados grupos étnicos e culturais podem ser vítimas de violências porque construídas discursivamente como submissos.

Acreditamos, portanto, que este é um estudo promissor no campo da Literatura Comparada, no qual estamos inseridos. Como ela, as reflexões aqui propostas movimentam-se, em diálogo com os campos dos saberes humanistas. As análises não se fecham mais em uma leitura única dos objetos, mas se abrem ao contexto das diferentes linguagens artísticas. Essa área do saber não é mais entendida como no século XIX, quando de seu surgimento, como aquela que “punha em relação duas literaturas diferentes ou perseguia a migração de um elemento literário de um campo literário a outro, atravessando as fronteiras nacionais”, conforme indicado por Tânia Carvalhal (1991, p. 9), no artigo “Literatura Comparada: a estratégia interdisciplinar”.

É, atualmente, saber indisciplinado, porque parte de um território consolidado para colocar-se em interação com outros campos do saber. A reflexão de André Monteiro sobre qual “a utilidade e a desvantagem da (in)disciplina para nossa vida”, permite-nos dizer que a disciplinas não mais se encontram inseridas nas categorias estáticas, mas são agora

pousos, repousos provisórios para o indisciplinado texto da vida. E a cada vez que a vida pede pouso em nós, e ela sempre pede, é preciso, com ela, precisamente, arrumar, re-arrumar, concertar, desconcertar nossas moradas disciplinares. Portanto, é preciso indiscipliná-las, para melhor discipliná-las (MONTEIRO, 2012, s/p).

Indisciplinando, então, a área em que esta tese se encontra, devemos nos apropriar dos debates sobre a nova literatura comparada de Gayatri Spivak. A crítica indiana argumenta que os estudos desse campo do saber devem ser reinventados a partir do subalterno, escondido por séculos nos discursos das nações europeias e norte-americanas, especialmente. Ao reconfigurar os estudos sobre os sujeitos à margem, tornando-os proeminentes, a literatura comparada poderia renascer, conferindo ressonância às vozes dos outros ocultos:

Vamos reinventar a Literatura Comparada, então, buscando nossa definição no olhar o outro (...) A minha pergunta - Quem somos "nós"? – se torna mais complicada. Se levarmos a sério a formação avançada em Literatura Comparada, devemos fazer a pergunta sobre a formação de comunidades sem conteúdos necessariamente pré-fabricados (SPIVAK, 2009, p. 37, tradução minha).¹²

¹² Vamos a reinventar la Literatura Comparada, entonces, buscando nuestra definición en la mirada del otro (...) Mi pregunta - ¿Quiénes somos “nosotros”? – se vuelve más complicada. Si somos serios con respecto a la instrucción avanzada en Literatura Comparada, debemos hacer la pregunta sobre la formación de colectividades sin contenidos necesariamente prefabricados

Para a estudiosa, as pesquisas atuais relacionadas à área devem ser pensadas a partir das coletividades planetárias, as quais abarcam “una taxonomía inagotable de dichos nombres, incluyendo, pero no siendo idéntica a, todo el rango de universales humanos: tanto el animismo aborígen como la espectral mitología blanca de la ciencia posracional” (SPIVAK, 2009, p. 91). Não é mais possível uma literatura comparada sem estudos críticos sobre as minorias e suas particularidades. Com a crise do antigo Estado-nação, único e agregador dos pensamentos, não se pode mais falar em culturas únicas fechadas em si mesmas. Sabe-se que o mundo, hoje, apresenta-se como intercultural, oscilando entre a instabilidade, a volubilidade e o pertencimento a um tempo e espaço próprios, só existentes em um intercâmbio constante.

De acordo com a discussão empreendida por Reinaldo Marques em seu artigo “O comparativismo comparado: teorias itinerantes” (2001), a literatura comparada desloca-se do lugar canonizado, marcado pelos saberes disciplinados e pelas identidades formadas de acordo com o pertencimento a um espaço geográfico delimitado por fronteiras territoriais. Há um espaço de movimento entre as culturas, em um diálogo intenso entre os conhecimentos institucionalizados e os da minoria, que passam a ser também reconhecidos como parte da configuração do cosmopolitismo.

Já no contexto da globalização, do capitalismo tardio, da economia transnacional, em que se problematiza o papel do Estado nacional, a literatura desloca-se para exercer outras mediações, deixando de operar aquela mediação anterior, na medida em que o Estado deixa de ser o referente social básico. A literatura deixa de ocupar o centro da cultura, interagindo com outras linguagens e discursos (MARQUES, 2001, p. 52).

Os novos interesses de pesquisa e discussão da literatura comparada, segundo Marques, devem ser compreendidos a partir do que se conceituou como teoria itinerante, ideia tomada de empréstimo a Homi Bhabha: “é uma teoria articulada a partir dos interstícios culturais, dos intervalos disciplinares, das situações de limiares, do trânsito entre diferentes saberes” (MARQUES, 2001, p. 53). O que se pretende a partir desse novo paradigma cultural é uma negociação entre os campos de estudos, é “levar em conta aquela lógica disjuntiva e diferencial operante na economia cultural global, marcada por certas disjunções entre economia, cultura e política, em que diferentes panoramas interagem de forma complexa” (Idem, p. 53). Ultrapassando os limites dos discursos privilegiados, binários, opositivos e excludentes, pode-se, enfim, incorporar à área de estudo outros diálogos.

Bhabha debate, nos ensaios compilados no livro *Nuevas minorias, nuevos derechos* (2013), o direito de narrar desses sujeitos minoritários, agora percebidos pelos estudos

culturais. Suas reflexões pós-coloniais ocupam um espaço ético capaz de tornar possível o discurso dos outros à margem, como destacado na introdução às suas análises, escrita por Mariano Siskind, professor de literatura latinoamericana na Universidade de Harvard.

O que lhe interessa nesta fase pós-pós-colonial é o poder ético que pode assumir o discurso crítico das ciências humanas para pensar as escalas globais em que se inserem os sujeitos minoritários, marginais, carentes de direitos, radicalmente separados de qualquer instância da justiça institucional ou simbólica, mas também as marcas físicas e psíquicas que os deslocamentos da globalização deixam nesses corpos deslocados (SISKIND apud BHABHA, 2013, p. 13, tradução minha).¹³

Desse modo, refletir sobre as narrativas jornalísticas testemunhais é imergir nas inter-relações entre as áreas de conhecimento, em um movimento de apreensão do diferente, do outro subjugado às margens dos estudos literários.

Aqui é importante que ressaltemos as discussões já realizadas por outros acadêmicos quanto ao tema que nos propomos a estudar. Em um primeiro momento, nossa pesquisa se limitou a obras publicadas em base nacional, escritas em português. Na Biblioteca Digital Brasileira de Dissertações e Teses (IBICT), foram indicados os seguintes filtros: jornalismo literário, narrativas de guerra, literatura e trauma, testemunho e jornalismo, testemunho e literatura, Ruanda e trauma, África do Sul e trauma, Ruanda e África do Sul, Greg Marinovich, Philip Gourevitch e os títulos das duas narrativas em análise.

O resultado nos indicou que apenas duas das publicações abordavam a possibilidade dos discursos de sobreviventes de trauma como forma de sobrevivência: a dissertação de Andrea Quilian de Vargas, que analisa o romance *Tropical Sol da Liberdade*, de Ana Maria Machado, no qual são contados alguns fatos da ditadura militar a partir da voz de uma jornalista mulher e exilada, e a tese de Fabrício Flores Fernandes, que estuda as obras testemunhais *Retrato calado* (1988), de Roberto Salinas Fortes, e *Memórias do esquecimento* (1999), de Flávio Tavares, presos e torturados nos porões da ditadura brasileira.

Andrea Vargas afirma que, após o golpe de 1964, verificou-se a recorrência na literatura nacional de narrativas que buscavam fazer novamente existir aqueles que viveram o trauma de terem se tornado invisíveis pelo regime opressor:

¹³ Lo que le interesa en esta etapa pos-poscolonial es la potencia ética que puede asumir el discurso crítico de las humanidades para pensar las escalas globales en las que se inscriben los sujetos minoritarios, marginales, carentes de derechos, radicalmente separados de toda instancia de justicia institucional o simbólica, pero también las marcas físicas y psíquicas que las dislocaciones de la globalización dejan en estos cuerpos desplazados.

Ocuparam os palcos literários as figuras dos exilados, dos deslocados, dos torturados, dos fugitivos que, de uma situação periférica, passaram a ocupar o centro das narrativas com o intuito de contar suas histórias. As narrativas feitas a partir desse contexto foram construídas justamente para combater as tentativas de emudecimento e para buscar a verdade. Ou, melhor dizendo, representaram as cicatrizes indesejáveis dessa história (...) (VARGAS, 2013, p.19).

A autora ainda destaca que a história daqueles que estiveram no limiar da morte pode, sim, ser uma possibilidade de sobrevivência, além de se mostrar como necessidade para os que sofreram a violência do Estado. Ela faz tal afirmativa ao estudar um romance; contudo, nós a consideramos relevante também para esta tese por argumentar a favor das palavras como instrumento para a permanência dos que foram destituídos de sua humanidade:

A narrativa, nessa esteira, teria o poder de religação com os outros e de rompimento dos muros que envolvem o sobrevivente. Isso significa costurar os fragmentos, os estilhaços do passado com os quais a história oficial não sabe o que fazer, como o sofrimento, aqueles que não têm nome, os que foram mortos e sepultados ainda em vida, já que a história vista como conclusiva, não trata das feridas, não oferece ao morto uma sepultura digna. A literatura com teor testemunhal talvez o faça (VARGAS, 2013, p. 66).

Fabrizio Fernandes, mesmo não explicitando, como faz Vargas, o caráter de permanência do sujeito a partir da narrativa, propõe, em sua hipótese, que o dizer a experiência traumática da ditadura é uma necessidade terapêutica observada nas obras por ele estudadas,

já que se simula, no ato de narrar, a transmissão da experiência a um ouvinte ou leitor típica do contexto clínico (...) O que ocorre é uma necessidade de contar o que aconteceu, tanto no nível coletivo, de não deixar que os fatos sejam esquecidos, de agir contra o apagamento da memória; quanto no pessoal, de caráter terapêutico (FERNANDES, 2008, p. 5, 22).

O que percebemos é um jogo de simulação identitária, em que só se reconhece o sujeito a partir de um pacto feito com o discurso. Sabe-se que a experiência, inassimilável por si só, quando referente ao trauma, é restituída pela narrativa – e atentemos para o conceito de restituição, entendido como montagem, como mosaico, como criação – a partir de estratégias de autorrepresentação, conforme afirma Leonor Arfuch, na discussão que propõe acerca das narrativas do eu. O que interessa não é o que se considera como a verdade do fato, conhecida pelo sujeito que conta a sua história, mas a “construção narrativa, os modos de (se) nomear no relato, o vaivém da vivência ou da lembrança, o ponto do olhar, o que se deixa na sombra; em última instância, que história (qual delas) alguém conta de si mesmo ou de *outro eu*” (ARFUCH, 2010, p. 73).

Cabe notar, no entanto, que os relatos relacionados a esse período histórico fazem parte das discussões sobre os *testimonios* na América Latina, em que são narradas as experiências de tortura e censura do período ditatorial, de marginalização pela Europa e EUA, de repressão às minorias étnicas e de gênero, como mulheres e grupo dos GLBT. Márcio Seligmann-Silva distingue a literatura de teor testemunhal memorialístico de uma situação traumática e o gênero latinoamericano, que apresenta um aspecto mais político partidário que cultural. Esse tem como representantes narrativas que testemunham um período histórico conturbado, com escritas documentais que visam denunciar questões coletivas e clamar por justiça para os grupos afetados pelo trauma.

Ao invés do acento na subjetividade e na indizibilidade da vivência, destaca-se o ser “coletivo” da testemunha. (...) Esse gênero estabelece-se paradoxalmente como uma literatura anti-estetizante e marcada pelas estratégias de apresentação do documento (histórico) e não tanto, como na literatura da Shoah, pela apresentação fragmentária e com ênfase na subjetividade (SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 126).

Já os testemunhos de guerra em que uma voz se expõe, propondo-se a contar experiências do horror da sobrevivência em meio aos escombros, inserem-se nos estudos pós-Shoah. Neles há certa individualidade no discurso, que se mostra fragmentado e literalizado, vez que é impossível uma tradução fiel de eventos traumáticos, precisando estes serem representados por imagens ou metáforas. Seligmann-Silva aponta que a testemunha dessas narrativas, diferentemente dos *testimonios*, é “alguém que sobreviveu a uma catástrofe”.

Consideramos relevante destacar os dois relatos das vidas interrompidas pelo Estado autoritário e torturador no Brasil da década de 1970, apesar de calcados na noção testemunhal da América Latina, porque eles se aproximam da nossa hipótese: a de que, quando se conta o trauma, sobrevive-se como sujeito historicamente construído e reconhecido. Além disso, acreditamos que os relatos jornalísticos testemunhais ora estudados encontram-se em um espaço que não pode ser delimitado por esses conceitos, porque não delimitados. São prova de que os fatos efetivamente ocorreram, em uma espécie de manifesto pelo reconhecimento de um povo subalternizado, no caso, os ruandeses tutsis oprimidos pelo genocídio e os sul-africanos excluídos pelo sistema do *apartheid*, especialmente os partidários do CNA, parte do continente esquecido. Contudo, também são testemunhos, quase como suspiros, de sujeitos cindidos pelo trauma de sobreviver ao genocídio e ao regime segregacionista.

Encontramos, também, na mesma base, outras pesquisas que se aproximam do que pretendemos nesta tese. Das várias produções acadêmicas brasileiras referentes a narrativas de guerra, uma dissertação analisa o genocídio de Ruanda a partir de discursos de vários acadêmicos que estudaram o país, na área de Relações Internacionais¹⁴, enquanto outra investiga a questão da racialização como suporte ao massacre, na área de Sociologia¹⁵. Além disso, duas dissertações estudam a memória traumática dos sobreviventes da guerra do Vietnã a partir de alguns romances, na área de literatura de expressão inglesa¹⁶, outra analisa as autobiografias brasileiras de sujeitos traumatizados pela vivência no cárcere entre os anos de 1970 e 2000¹⁷, e uma tese discute a representação das guerras da Europa Centro-Oriental na literatura e no cinema, na área de Literatura Comparada¹⁸.

A maioria das produções sobre Ruanda está relacionada aos direitos humanos e à atuação da ONU e do Tribunal Penal Internacional durante e após o genocídio. Já sobre a África do Sul, dos mais de 300 documentos encontrados, quatro analisam romances que discutem o país pós-*apartheid* e um, a construção da nação a partir da literatura; nenhum, entretanto, está relacionado ao nosso objeto de estudo. Interessante apontar que foi encontrada uma tese da área de História que relaciona os dois países em análise, a etnicidade e a luta de classes, que servirá como fonte histórica do nosso estudo.

Já no banco de teses da CAPES e no Scielo, com os mesmos filtros anteriormente citados, nenhuma publicação que se relacionasse ao nosso estudo foi encontrada.

¹⁴ ALVES, Ana Cristina Araújo. *Contos sobre Ruanda: uma análise crítica das narrativas sobre o genocídio ruandês de 1994*. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais). 2005 – Puc-Rio, Rio de Janeiro, 2005.

¹⁵ SANTOS Junior, João Samuel Rodrigues dos. *Condicionantes históricos e sociológicos do genocídio de Ruanda em 1994: Escritos de Dor*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). 2012. – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2012.

¹⁶ ARAÚJO, Fabrício Paiva. *Memories, traumas and hope: remains of the vietnam war*. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários). 2002. – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2002.

LIMA, Sérgio Marino de. *The Translation of Traumatic Memories of the Vietnam War into Narrative Memory: Tim O'Brien's The Things They Carried and In the Lake of the Woods*. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários). 2010. – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.

¹⁷ SILVA, Pablo Augusto. *O mundo como catástrofe e representação: testemunho, trauma e violência na literatura do sobrevivente*. 2006. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

¹⁸ SOARES, Leonardo Francisco. *Leituras de outra Europa. Guerras e memórias na literatura e no cinema da Europa Centro-Oriental*. Tese (Doutorado em Literatura Comparada). 2006. – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

Não foram localizadas, ainda, dissertações ou teses que tiveram como objeto de estudo as narrativas por nós debatidas. Com relação a artigos acadêmicos, foram verificadas, por meio do Google Acadêmico, 29 ocorrências para o livro sobre o genocídio em Ruanda e 16 para o relativo à África do Sul. A abordagem a respeito de Ruanda relaciona-se à sua definição como livro-reportagem, às concepções etnocêntricas do genocídio, às interseções entre jornalismo, cinema e história, ao poder do discurso e da mídia para o início das matanças e ao papel da comunidade internacional. Já as discussões relacionadas ao fim do apartheid retratado no livro de Marinovich e Silva tiveram como foco a análise imagética do período, no entendimento do papel político do jornalista, a ética das imagens coletadas e a utilização das fotografias como lembrança e esquecimento. No entanto, nenhum deles relacionava os dois livros, tampouco utilizavam como tema o que estudamos neste trabalho.

Em continuidade à pesquisa das publicações sobre o tópico, recorreremos à Biblioteca do Congresso Nacional dos EUA, Biblioteca Nacional Francesa, Biblioteca Britânica, Biblioteca da Universidade de Ruanda, Biblioteca da Universidade da África do Sul e a um Banco de Teses e Dissertações Mundiais, que agrega o catálogo de universidades da África do Sul, França, Portugal, Canadá, Espanha, EUA, Inglaterra, Alemanha, dentre outras. Muito já foi produzido sobre os países em análise, quando pesquisados os seguintes filtros: “Rwanda and genocide”, “Rwanda and trauma”, “South Africa and apartheid”, “gacaca”, “TRC” e “South Africa and trauma”. Os únicos filtros que não deram resultados significativos foram os relacionados aos nomes dos livros e dos autores.

Além dos documentos elaborados e publicados nos EUA e Inglaterra, principalmente, encontramos muitas dissertações e teses escritas por acadêmicos ruandeses e sul-africanos, em inglês e francês. Suas discussões são especialmente sobre o processo de reconciliação promovido pelos *gacacas*¹⁹ e pela Comissão de Verdade e Reconciliação da África do Sul, a memória do trauma em Ruanda, as raízes históricas do *apartheid* e do genocídio, a literatura pós-*apartheid* e os relatos dos sobreviventes como essenciais à cura e à justiça.

É certo que uma pesquisa mais aprofundada, especialmente nas publicações enunciadas pelos sujeitos à margem aqui estudados, seria fundamental para o embasamento desta tese. Contudo, foram necessários recortes na base teórica em função do escasso tempo para uma análise crítica, visto que precisei restringir, após a banca de qualificação, meu objeto de pesquisa e reformular as discussões até então empreendidas.

¹⁹ Tribunais populares para julgamento dos crimes cometidos pelos hutus durante o genocídio. Em quiniaruanda, língua oficial de Ruanda, significa justiça na grama.

Para o desenvolvimento da hipótese de trabalho indicado nesta introdução, propomos a elaboração de três capítulos. No primeiro, são analisados brevemente os preceitos do jornalismo de massa contemporâneo e das possibilidades, então, do jornalismo literário, no qual nossas narrativas jornalísticas testemunhais estão ancoradas. A questão norteadora é como o factual do jornalismo *hard news* – arquivo pseudototalizante do acontecido – e as reelaborações das vivências nos relatos testemunhais – arquivo fluido e fragmentado do testemunho – se encontram nas histórias ora analisadas.

Antes de responder a essa questão, as narrativas foram contextualizadas a partir dos estudos da África pós-colonial. Utilizamos, para isso, os autores Kwame Anthony Appiah, crítico anglo-ganês, e Wole Soyinka, nigeriano, com reflexões sobre o papel do continente e de seus intelectuais no mundo pós-moderno. Além deles, empregamos os conceitos de Homi Bhabha acerca dos espaços para as minorias nos estudos literários e seus direitos no universo multicultural.

Para que, então, seja compreendido o porquê do interesse no estudo dessas narrativas, sua construção discursiva é analisada, em uma abordagem sobre o momento de escrita e as diferentes vozes que a compõem. O eixo norteador são as discussões empreendidas por Leonor Arfuch, Diana Klinger e Silvia Molloy em suas reflexões relativas às escritas biográficas, autobiográficas, memoriais e testemunhais.

Já na segunda seção, investigam-se os relatos traumáticos dos sobreviventes do genocídio em Ruanda e dos fotojornalistas que foram testemunhas da guerra civil sul-africana antes do fim do *apartheid*. Defende-se que tais histórias transformam-se em espaços para a sobrevivência dos sujeitos fantasmagóricos quando suas vivências dolorosas passam ao discurso. Compreendemos, nesse momento, como os jornalistas, mediadores do esquecimento e da lembrança, dos arquivos das memórias dos traumatizados e do horror vivido e testemunhado, auxiliam na elaboração do que ainda é ruína em história singular, mesmo que traspassada por lacunas e fragmentos.

Márcio Selligman-Silva, Beatriz Sarlo, Dominique LaCapra e Judith Butler nos auxiliam na compreensão da narrativa como uma das formas de se escapar à amnésia forçada pelo passado de dor. Além disso, ela mostra-se como espaço onde o sujeito marginal, parcialmente invisível por ser reconhecido apenas em sua subalternidade, tem sua história tornada viva e pulsante, possibilitando, assim, que seja reinscrito na história pessoal e coletiva.

No terceiro momento do nosso estudo, discorre-se a respeito da situação pós-traumática: é realmente possível sobreviver após uma experiência de violência e dor? Os

sujeitos fantasmagóricos resultantes do esquecimento, do horror da morte vista diante dos olhos, do emudecimento e da invisibilidade podem, por meio das palavras, ser percebidos em sua historicidade? Discutimos como vítimas, genocidas e governantes lidam com o trauma a partir da reflexão sobre questões relativas às Comissões de Verdade e Reconciliação, à anistia, ao perdão e à reconstrução física e simbólica dos países.

Desse modo, evidenciar-se-á a função paradoxal da narrativa do trauma: um horror que deve ser rememorado para que possa ser, então, esquecido. Ao reelaborar esse tempo passado, ainda que como restos e ruínas, ainda que por meio das recriações e da imaginação, liberta-se o eu que estava morto pela dupla invisibilidade. As palavras fazem com que ele permaneça na sua própria história e na história de seu povo.

1 TESTEMUNHO E SOBREVIVÊNCIA

Aconselho-o, porém, a que não se preocupe com a verdade que não se reconstitui, nem com a verossimilhança que é uma ilusão de sentidos. Preocupe-se com a correspondência. Ou acredita noutra verdade que não seja a que se consegue a partir da correspondência? Por favor, estamos longe do tempo em que se acreditava no Universo como uma criação saída dum espírito preocupado com a inteligência e a verdade, quando tudo – julgava-se – se reflectia em tudo como uma amostra, um espelho e um reflexo.

A costa dos murmúrios. Lídia Jorge

Espaços para fabulações e reescrituras de existências à margem da história. Vamos, agora, imergir em um território de fluidez, de desdobramentos, de ausências e presenças simultâneas, de travessias. Da fixidez das manifestações literárias, há muito propagada pelas análises canônicas dos gêneros, passa-se, neste estudo, ao múltiplo e ao tensional das construções, reconstruções e destruições possibilitadas pelas narrativas jornalísticas testemunhais. É nessa zona de fuga, onde se instalam vozes dissonantes, que serão analisados os relatos de guerra no continente africano *Gostaríamos de informá-lo de que amanhã seremos mortos com nossas famílias* e *O clube do bague-bague*: instantâneos de uma guerra oculta.

Assim como a narradora do romance português *A costa dos murmúrios*, Eva Lopo, que reconstrói, por meio de suas lembranças traumatizadas, sua vivência em Moçambique, país colonizado pelos portugueses, tudo o que se conta nos espaços fronteiriços dessas histórias não é, senão, uma releitura dos fatos. Elas são investigações de rastros, só possíveis de serem relatadas se não mais compreendidas como representações do passado, reflexos em um espelho sem distorções. Nesse lócus, configuram-se como correspondências, reconfigurações que, por meio de seus poros, como destaca Luiz Costa Lima em um estudo sobre as aproximações entre história e literatura, deixam infiltrar novos significados aos fatos, em um movimento contínuo de apagamento e redescobrimento.

O cuidado com a construção textual [na escrita da história] pressupõe que já não se tome a linguagem como simples modo de referência de conteúdos factuais. Preocupar-se com a construção do texto não supõe considerar-se a verdade (*alétheia*) uma falácia convencional; a procura de dar conta do que houve e por que assim foi é o princípio diferenciador da escrita da história. Ela é a sua aporia. Analiticamente, porém, cabe mostrar os poros que nela se infiltram, assim como que *alétheia* não se esgota no plano da factualidade (LIMA, 2006, p. 37).

É certo que Costa Lima fala da escrita da história das nações. Contudo, tomamos emprestada a ideia de *construção textual* dos textos que se apresentam como verdadeiros

porque sustentados em fatos históricos. Toda escrita, ainda que atravessada por conteúdos factuais, só existe de modo criado. Os acontecimentos e seus vestígios, legitimados por documentos físicos, são selecionados, filtrados, arquivados e relatados de forma não inocente por aqueles que os escrevem. A imparcialidade e a objetividade da narrativa histórica e jornalística já são expostas como ilusórias pela crítica literária contemporânea. Não há isenção não há totalidade no texto ou verdade pura no que se narra.

As pequenas aberturas de que fala o estudioso permitem um movimento contínuo entre as definições de gênero. Por isso, não consideramos adequadas as dualidades excludentes, com a utilização da conjunção “ou” nas narrativas que nos propomos a estudar: acontecimentos ressignificados ou fatos documentados e autênticos, memória lacunar interpretada pelo mediador e pela recepção ativa ou memória completa porque baseada em um passado histórico, restituição, já que ancorada na imaginação, ou arquivo totalizador da vida dos sujeitos narrados.

Acreditamos, sim, nos estudos desses relatos como jornalístico-testemunhais, que se diferenciam sobremaneira do jornalismo tradicional, sustentado pelas *hard news*, com notas objetivas sobre os fatos, atendo-se apenas ao *lead*, que responde a seis perguntas básicas: o quê, quem, quando, onde, como e por quê. Não nos propomos a encaixar nossos relatos em um gênero, visto serem fluidos em sua composição, até pelas especificidades no que se refere à voz narrativa, ao ponto de vista e à caracterização de tempo e espaço. Consideramos o termo “jornalístico-testemunhais” como o que melhor se adequa: são histórias escritas por jornalistas, que abordam testemunhos de guerras, ainda que em uma delas o jornalista seja o mediador dos relatos dos sobreviventes do genocídio e, na outra, ele se configure como aquele que vivenciou a morte de perto. Tais particularidades serão descritas no segundo capítulo.

Nossas narrativas, então, ao transformar o fato em acontecimento narrável, transgridem as normas de seu ofício, desautomatizando a linguagem que, de puramente referencial, pode ser, nesse contexto, reconfigurada. Com isso, questionam categorias presentes na teoria literária como realidade, pensamento, autor, sujeito, linguagem, dentre outras. Portanto, a conjunção aditiva “e” é a que consegue apreender a complexidade das relações que ora se estabelecem.

Leonor Arfuch, quando reflete sobre as narrativas vivenciais, de um eu que relata a própria vida, mostra que as formas tradicionais de contar as próprias vivências estão hibridizadas, colocando em questão as certezas que se acreditava existir nas autobiografias, diários, memórias e correspondências, exemplos tradicionais da escrita existencial. Não há verdades prévias nesse espaço biográfico habitado pela pluralidade.

Há uma tendência na literatura pós-moderna de histórias que retratam as minúcias da privacidade de sujeitos até então sem visibilidade. Atualmente, nessa nova inscrição discursiva interessa-se sobremaneira pelo testemunho de sujeitos comuns, vez que nesse estágio cultural vive-se

a crise dos grandes relatos legitimadores, a perda das certezas e fundamentos (da ciência, da filosofia, da arte, da política), o decisivo descentramento do sujeito e, coextensivamente, a valorização dos “microrrelatos”, o deslocamento do ponto de mira onisciente e ordenador em benefício da pluralidade de vozes, da hibridização, da mistura irreverente de cânones, retóricas, paradigmas e estilos (ARFUCH, 2010, p. 17).

A multiplicidade cultural no interior desse novo paradigma, no entanto, esbarra em dispositivos do poder como educação, governo, família, Estado, religião, descritos por Michel Foucault e Giorgio Agamben como aqueles que modelam, asseguram, controlam “os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes” (AGAMBEN, 2009, p. 40). Em uma sociedade disciplinar e marcada pelos jogos de força, como aponta Foucault, eles “visam, através de uma série de práticas e de discursos, de saberes e de exercícios, à criação de corpos dóceis, mas livres, que assumem a sua ‘liberdade’ de sujeitos no próprio processo de assujeitamento” (FOUCAULT apud AGAMBEN, 2009, p. 46).

Nossas narrativas, assim, atuam desassujeitando as vivências dos sujeitos marginais. Com isso, tornam suas vidas reconhecidas, em uma revolução silenciosa, mas potente, livrando-as dos dispositivos que as tomam como exemplos da invisibilidade do continente africano. Quando são colhidas histórias de sujeitos que viram seus pares dizimados por um massacre em Ruanda, como faz o jornalista Philip Gourevitch, ou quando se vive a experiência de uma guerra política na África do Sul, como os fotojornalistas que tiveram suas histórias contadas por Greg Marinovich, os relatos tornam visíveis o que outrora estava escondido nas sombras. Isso porque as vozes caladas pelo trauma e pelo espaço de enunciação, a África pós-colonial, ao serem acionadas pelo relato, têm suas rasuras ressignificadas.

Philip Gourevitch, que escutou as vozes emudecidas dos sobreviventes da guerra entre hutus e tutsis em 1994, movimenta-se de forma contrária à comunidade internacional, que parecia não querer reconhecer o que acontecera no país, como será discutido posteriormente. Ajuda, assim, a tornar concreto o que estava oculto pelos silêncios daqueles que viveram a experiência traumática e pelos países ocidentais, que preferiram dissimular as mortes a intervir humanitariamente, conforme assinala a partir de entrevista com Claude Dusaidi:

De sua parte, Dusaidi havia concluído que a comunidade internacional não queria reconhecer que o genocídio realmente ocorrera. “Eles gostariam que esquecêssemos dele. Mas o único meio que teremos de esquecê-lo é ajudar os sobreviventes a retomar a vida normal. Então talvez possamos estabelecer o processo de esquecimento” (GOUREVITCH, 2006, p. 310-311).

Dusaidi afirmou que, apenas quando fossem elaborados programas para os sobreviventes relatarem sua dor, esses conseguiriam deixar as lembranças das mortes no passado. Lembrar-se para esquecer seria a única forma de continuar em meio àquele lugar habitado pela morte é o que nos diz o assessor de Paul Kagame, tutsti que conseguiu chegar à capital do país, Kigali, com suas tropas e expulsar os genocidas do país, dando fim ao massacre de 1994.

Quem sobreviveu precisava das memórias das experiências para que elas pudessem ser enterradas definitivamente e, porque não conseguiam se libertar do passado, deveriam continuamente lembrar-se. Assim, poderiam permanecer como sujeitos na sociedade. Os *gacacas*, por exemplo, que serão analisadas no capítulo 3, existentes até 2012, foram parte dos esforços de apagamento das lembranças da dor de quem sofreu com a brutalidade das matanças para a reconciliação e a justiça.

Greg Marinovich também faz esse movimento de relatar o horror para que ele seja percebido. Entretanto, conta a sua própria história de sobrevivência e a de outros três fotojornalistas, testemunhas oculares da Guerra dos Albergues. Em meio a etnias diversas e partidos contrários ao Congresso Nacional Africano (CNA) de Nelson Mandela e a lutas por uma sociedade em que brancos e negros pudessem viver harmoniosamente, o país tem sua existência, na década de 1990, desvelada ao mundo ocidental pelas câmeras dos profissionais. Em quatro anos de muitos massacres cruéis, em que 14 mil sul-africanos foram animalizados, assassinados como insetos, em chacinas intermináveis, eles descobriram as histórias dolorosas dos zuniados das balas de AK 47 e do calor do fogo dos *necklace*, os pneus cheios de gasolina colocados em torno do pescoço das vítimas e incendiados.

Em Sebokeng, um distrito negro no sul de Joanesburgo, assolado por assassinatos misteriosos, uma família inteira foi massacrada e a imprensa sul-africana e internacional foi alertada para o fato. Kevin Carter, João Silva, Greg Marinovich e Heidi Rinke, sua esposa, dirigiram-se ao local, desrespeitando a regra do bom senso de não entrar em áreas de conflito à noite. No cenário de filme de terror, com o cheiro ferroso do sangue fresco, Greg percebeu que as fotos de seu grupo seriam fundamentais para tirar da escuridão a dor do outro.

Nós quatro fomos os únicos jornalistas a ir a Sebokeng naquela noite, embora todos os veículos da imprensa e a maioria dos jornalistas tivessem recebido em seus *papers* a mesma mensagem. Estávamos convencidos de que a única maneira de cessar aquela matança era mostrar aqueles mortos, mostrar o que realmente significava aquela contagem diária de corpos (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 85)

A visibilidade por meio do relato é muito clara na afirmação do fotojornalista: acreditava que, para conter as mortes, deveria torná-las públicas, reconhecidas como reais ao mundo ocidental, que continuava a fechar os olhos para a violência no continente africano. Muito mais que somente quantificar os corpos jogados pelas ruas de Joanesburgo, deveria contextualizá-los ao momento político vivido pelo país. Por isso, onde se davam as batalhas entre Congresso Nacional Africano e Partido da Liberdade Inkatha (PLI), estavam os fotojornalistas, não somente para fotografar, mas para denunciar ao mundo o que sofriam os sul-africanos.

Desmond Tutu, arcebispo da Igreja Anglicana na África do Sul e Prêmio Nobel da Paz, aponta na introdução à narrativa de que forma as experiências dos fotojornalistas conseguiriam mostrar a história de névoas de seu país. Afirma Tutu:

Este é um livro esplêndido, devastador quando revela a que ponto estamos dispostos a chegar para conquistar o poder ou a ele nos agarrar e calorosamente honesto sobre o alto custo disso, pois traz à vista do público o que por muito tempo se manteve fora de alcance. Temos uma dívida imensa com eles por sua contribuição ao frágil processo de transição da repressão para a democracia, da injustiça para a liberdade (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 10).

É necessário, no entanto, para compreender os relatos, transpor a referencialidade do mundo e adentrar no universo criado pelo jornalista, que, nesse momento, apresenta-se como um reelaborador dos fatos, um escritor de vivências, impossíveis de serem representadas *ipsis litteris* tal qual experimentadas. Além disso, essas recordações são fabulativas, criações de um eu que se tornou fantasma também pela dor dos acontecimentos.

Nossos narradores, então, tornam-se reconstrutores de histórias de vida: a partir de uma seleção ativa dos fatos e também da triagem que fazem os sobreviventes, captam o que há de paradigmático no testemunho – a narrativa de uma experiência traumática –, buscando as vivências da dor, esquecidas e escondidas nos relatos midiáticos e voyeurísticos das guerras por eles tornadas visíveis.

Esse rasgo no campo do jornalismo de massa, que vive de notícias, que não passam de textos estruturados para informar, apenas, só foi possível com a emergência do jornalismo literário, que tem sua mais intensa expressão no Novo Jornalismo norte-americano. Mais que criticar esses meios de comunicação ou discutir aprofundadamente sobre os preceitos do

jornalismo contemporâneo, meu objetivo é mostrar como os relatos de guerra aqui investigados podem ser considerados narrativas jornalístico-testemunhais, um possível subgênero do jornalismo literário, assim como os romances-reportagem, livros-reportagem, narrativas da vida, dentre outras.

Apesar de algumas especificidades, nessas formas de elaboração de histórias de vida, o jornalista parte da reportagem como uma extensão da notícia, com a horizontalização do relato (uma abordagem mais completa e objetiva dos fatos) e sua verticalização (um aprofundamento histórico, seus antecedentes e desdobramentos, sua contextualização e implicações para a sociedade como um todo). Edvaldo Pereira Lima, estudioso das relações entre jornalismo e literatura, oferece-nos uma definição de livro-reportagem que coaduna com a nossa proposta de narrativa. As experiências são captadas pelo jornalista “pelo cérebro e pelas entranhas”, pela emoção e pela razão, em oposição à notícia “fria” dos meios de comunicação tradicional. Esclarece Edvaldo Lima:

O livro-reportagem é fruto da inquietude do jornalista que tem algo a dizer, com profundidade, e não encontra espaço para fazê-lo no seu âmbito regular de trabalho, na imprensa cotidiana. Ou é fruto disso e (ou) de uma outra inquietude: a de procurar realizar um trabalho que lhe permita utilizar todo o seu potencial de construtor de narrativas da realidade. O jornalismo oferece ao profissional de talento e fôlego para o aprofundamento, inúmeras possibilidades de tratamento sensível e inteligente do texto, enriquecendo-o com recursos provenientes não só do jornalismo, mas também da literatura e até do cinema (...) (LIMA, 2004, p. 33).

Para compreender como esses relatos são construídos a contrapelo da falsa retórica da objetividade, que apaga as marcas do sujeito e da enunciação, é fundamental que seja feito um corte temporal e espacial até os anos de 1960 nos Estados Unidos. Os conceitos de pseudo-neutralidade, verdade, real e criação restringida pelas normas de escrita foram os propulsores das mudanças nos padrões linguísticos e políticos do fazer jornalismo em solo americano. Truman Capote, Gay Talese, Norman Mailer, Hunter Thompson, ícones de uma novidade que chegava para desestruturar um jornalismo incapaz de dar conta da pluralidade de fatos, perceberam que a interpretação e a voz do repórter na escrita seriam o único caminho possível para o fazer jornalístico naquele tempo e espaço.

O *new journalism*, inaugurado por Truman Capote e o seu *A sangue frio*, publicado em 1965, em quatro partes, na revista *The New Yorker*, abalaram os conceitos de verdade, autenticidade e impermeabilidade da narrativa jornalística. O autor mostrou, na sua escrita, que o chamado real era intercambiável e questionável e estava imerso em verdades, múltiplas como os sujeitos e seus processos de subjetivação.

De acordo com Carlos Rogé Ferreira, o questionamento da ilusão na qual ainda acreditavam os jornalistas de massa de que aquilo que se via era o real e, por isso, transmissível por meio de matérias e reportagens, possibilitou o surgimento de relatos em que o poder da fabulação foi utilizado em sua potência:

É certo que o autor dentro do Novo Jornalismo parte de um contexto já dado, com personagens não imaginadas e sim vivas, existentes (...) Desse já estabelecido é que o autor vai formatar a narrativa. No entanto, esse estabelecido também é selecionado pelo autor (...) Da mesma maneira, os ângulos escolhidos, o(s) ponto(s) de vista(s) que são elementos da formatação da realidade em narrativa, transformam essa mesma realidade por uma iluminação diferenciada e nunca antes vista. Desses dois instrumentos nasceria o poder da criação, de invenção do autor do novo-jornalismo, porque a maneira como ele vê e apresenta a situação, o problema e as personagens-figuras, mesmo já dadas e com existência real, pode ser mais ou menos rica, intensa, plurissignificativa, dando estes e/ou aqueles novos sentidos aos acontecimentos (FERREIRA, 2003, p. 284-185).

Observa-se, então, nesse período, um rompimento nos padrões de se fazer jornalismo, proposto pela escrita ao sabor literário do *new journalism*, em que havia uma participação mais intensa do profissional que escrevia, com um olhar atento sobre os fatos, tentando revelar o que estava além da primeira observação. O jornalista mostrava-se, com isso, em muitos casos, como participante ativo do momento narrado.

O que nos interessa aqui não é questionar se esse princípio de construção das reportagens é ou não ingênuo, é ou não admissível no mundo contemporâneo, mas, sim, demonstrar a inovação por ele proposta, como modo de os jornalistas se libertarem das amarras do jornalismo convencional. Libertação que procuraram alcançar pela via da ficção, ancorados, especialmente, no realismo social do século XIX de Honoré de Balzac e Charles Dickens, no qual se realizavam investigações sociais de campo detalhadas, possíveis por meio de uma observação minuciosa da realidade.

O que é, então, colocado em xeque nesse campo dos estudos jornalísticos é a verdade²⁰, que se sabe plural e constituída por escolhas. É certo que Capote²¹, por exemplo, assim como os outros novos jornalistas, narra a partir de um contexto existente, com

²⁰ Entendemos que, nas reflexões atuais, o trabalho com esse conceito já se tornou senso comum. Buscar essa essência da experiência e dos fatos históricos é ir de encontro às discussões sobre sua não existência. No entanto, é fundamental que destaquemos a procura pela verdade originária, já que ela ainda rege os manuais de jornalismo da grande imprensa e até mesmo os dos chamados novos jornalistas brevemente analisados. A busca pela verdade e pelo real tido e havido é ponto de discussão desses profissionais, que sempre afirmam, mesmo nas narrativas romanceadas, que seus textos falam apenas a verdade, sem nenhuma criação; apenas fatos, sem nenhuma fantasia ou imaginação.

²¹ Tomamos Capote como exemplo para a reflexão por seu livro ser considerado o primeiro expoente do *new journalism*.

personagens reais, entrevistas realizadas e documentos pesquisados. De forma complexa e profunda, apura os fatos que, “programaticamente, devem ser inseridos na narrativa *construída* de modo o mais próximo possível ao que seria uma realidade já existente”, como nos explica Carlos Rogé Ferreira (2003, p. 284, grifo nosso).

Atentemo-nos para o emprego, pelo crítico, do termo “construída”, em vez de “relatada” ou “descrita”. Semanticamente, ele é mais subjetivo e ancorado naquilo que se ouviu ou se viu. Nele já se encontra a gênese do que aqui apontamos como próprio dessas histórias de vida: a criação, a elaboração, o preenchimento de espaços lacunares deixados pelo que não é falado.

O jornalista Capote, por exemplo, não pode escapar do que aconteceu: após ler no jornal a notícia do assassinato de uma família em Holcomb, Kansas, nos EUA, começa um trabalho de apuração dos antecedentes e desdobramentos do assassinato dos Clutter, em 1959, por Perry Smith e Dick Hickcock. Acompanha-os em uma intensa relação, por meio de entrevistas, ganhando, com isso, a confiança dos criminosos. Colhe os seus testemunhos até a execução na forca, em 1965, ano em que também publicou sua grande reportagem. Como destaca em declaração contida no livro, mobiliza fatos, embasados na apuração em arquivos testemunhais ou materiais:

O material contido neste livro não é produto da minha observação direta. Foi colhido em relatos oficiais ou é fruto de entrevistas com as pessoas envolvidas no caso, entrevistas essas na sua maioria bastante demoradas. Visto estes “colaboradores” serem identificados no texto, inútil se tornaria nomeá-los; no entanto, quero exprimir-lhes a minha gratidão sincera porque, sem a sua paciente colaboração, era impossível ter levado a cabo a tarefa (CAPOTE, 1982, p. 8).

É interessante notar que o termo “declaração”, título de uma espécie de prólogo à edição consultada, acompanha a citação supracitada, o que nos sugere que sua utilização, muito mais que para agradecer às suas fontes, foi isentar-se de possíveis falhas em seu relato. “Declaro que estou dizendo a verdade, porque fundamentado em pessoas reais que viveram o fato. Acreditem, pois, no que agora vão ler.” – parece ser o que Capote nos diz antes de iniciar a história.

No entanto, já nas primeiras linhas, entramos em uma longa digressão sobre o que pensam os sujeitos mortos, em uma criação verossímil do jornalista, na qual os acontecimentos são manipulados e organizados em uma sequência temporal e espacial lógica. Conforme destaca Ferreira, vai-se além do pseudo objetivismo do jornalismo, colocando em

suspensão as pretensas certezas a respeito de uma realidade fraturada, incompreensível em sua totalidade.

Temos, de um lado, a “recriação dos fatos, via o maior acúmulo possível de informação e seu tratamento ao modo da narrativa de ficção” e, de outro, o que é denominado de modelo cinematográfico ou teatral, como repórter presente aos acontecimentos e relatando-os “ao modo de um script” (YAGODA e KERRANE apud FERREIRA, 2003, p. 298).

Capote constrói sua narrativa pela modelagem de um quebra-cabeça, juntando os cacos da história, em uma negociação constante com as camadas das lembranças que a perpassam. Pode nos ajudar a entender o que o escritor tem em mente a seguinte observação de Márcio Seligmann-Silva, em seu estudo sobre os testemunhos, o trauma, a história e a literatura: “ao invés da linearidade limpa do percurso ascendente da história tal como era descrita na historiografia tradicional, encontramos um palimpsesto aberto a infinitas re-leituras e re-escrituras” (2003, p. 389).

Como poderia o jornalista saber que Mr. Clutter se sentia satisfeítíssimo em uma manhã qualquer ou que comeria maçã e saíra para pescar sozinho, tendo travado um diálogo com alguns caçadores que invadiram sua propriedade para matar faisões, se o sujeito dessas ações morrera? Como saber literalmente das conversas dele com seu funcionário ou das declarações de sua mulher, que também fora morta, a ele, se sabemos que a memória é permeada por esses rasgos impossíveis de serem costurados, tendo em vista que os sujeitos dos acontecimentos foram assassinados? Seria possível reconstituir, palavra por palavra, o que pensaram Dick e Perry quando planejavam a chacina, se a dispersão é constituinte das lembranças, como nos diz Seligmann-Silva?

Desse modo, percebemos que imagens são destruídas ou fabricadas, apagadas ou ressignificadas pelas palavras do outro, que organiza cronológica e temporalmente a vida de um sujeito: sua história é reinventada e trazida à superfície. Trata-se de reconstruir a vida, criar novas possibilidades de interpretá-la, deixá-la existir em seus murmúrios e gritos.

Pensando nos jornalistas e fotojornalistas do nosso corpus de estudo, ao reelaborarem as vivências dos sujeitos fantasmagóricos, aqui entendidos como aqueles que viveram guerras genocidas na África e que estão invisíveis aos olhos do mundo, fazem insurgir as palavras escondidas, que agora reaparecem com toda sua força na narrativa.

Quem se interessará pela nossa história?

Em certo sentido, tentar classificar as pessoas num pequeno número de raças é como tentar classificar livros numa biblioteca: pode-se usar uma única propriedade – o tamanho, digamos –, mas o que se obterá é uma classificação inútil; ou pode-se usar um sistema mais complexo de critérios interligados, e então se obterá uma boa dose de arbitrariedade. Ninguém, nem mesmo o mais compulsivo dos bibliotecários, supõe que as classificações dos livros reflitam fatos profundos sobre estes. Cada qual é mais ou menos inútil para várias finalidades; todas, como sabemos, têm o tipo de arestas ásperas que levam algum tempo para se contornar. E ninguém supõe que uma classificação bibliotecária possa decidir quais livros devemos valorizar; os números do sistema decimal de Dewey não correspondem às qualidades de utilidade, ou interesse, ou mérito literário.

Na casa do meu pai. A África na filosofia da cultura. Kwame Anthony Appiah. p. 66

Como contar as experiências de africanos em meio a um mundo em que a diversidade dos povos é, simplesmente, relegada à margem da história desde o processo de colonização do continente? Em que indivíduos são privados de sua liberdade de se desenvolver porque violentados por falarem línguas diferentes, serem de cor diferente, explicarem o mundo de maneira diferente? Diferente com relação a quem ou ao quê? Appiah, em *Mi cosmopolitismo*, ao ser indagado por um jornalista sobre o porquê considerar as diversidades como algo bom, se o mais interessante seria que as comunidades se fechassem para manter sua homogeneidade e força, argumenta a favor da garantia dos direitos e da liberdade das culturas e das pessoas, sem que suas singularidades sejam eliminadas.

As pressões sobre a diversidade são sinais de falta de liberdade. Que existam em uma determinada área vinte ou trinta línguas não é nem bom nem mau. O que nos deve preocupar é que uma língua desapareça porque as pessoas que a falam estão sendo maltratadas. As pessoas devem ter o direito de seguir falando ou não uma língua. Não se trata de manter o mundo com suas diversidades para que eu tenha prazer em observá-lo. Também não acredito no princípio de que quantas mais espécies melhor, mas se eu vejo que em um território espécies desaparecem porque estão sendo eliminadas, poderia dizer que estou preocupado com a biodiversidade, mas não porque valorizo a diversidade de espécies, mas porque prejudica o livre desenvolvimento de algumas espécies (APPIAH, 2008, p. 52, tradução minha).²²

²² Las presiones sobre la diversidad son signos de falta de libertad. Que en un determinado territorio existan veinte o treinta lenguas no es ni bueno ni malo. Lo que debe preocuparnos es que una lengua desaparezca porque la gente que la habla está siendo maltratada. La gente debe tener derecho a seguir hablando o no una lengua. No se trata de que la gente mantenga el mundo diverso para que yo me complazca en observarlo. Tampoco creo en el principio de que cuantas más especies haya mejor, pero si veo que en un territorio las especies desaparecen porque están siendo eliminadas, podría decir que me preocupa la biodiversidad, pero no porque valoro la diversidad de especies, sino porque se atenta contra el libre desarrollo de algunas especies.

O livre desenvolvimento dos africanos, do qual nos fala o filósofo, tem sido continuamente relegado, porque os que constituíam os povos colonizados não poderiam ser inseridos no que foi instituído ao longo da história da humanidade pela cultura ocidental, ou seja, na raça superior europeia. A diversidade dos seres humanos e a aprendizagem que se obteria através da interação com o outro não foram reconhecidas ao longo da história das sociedades.

E, podemos dizer, ainda hoje o outro à margem é percebido através de um pequeno fragmento de espelho do sujeito ocidental, que crê ver refletido nele todo o mundo. Appiah, contudo, acredita – e deixo claro mais uma vez que também compartilho de suas ideias – que “não há um espelho feito em pedaços: há muitos espelhos, muitas verdades morais, e o máximo que podemos fazer é aceitar nossas diferenças” (APPIAH, 2007, p. 39, tradução minha).²³

Por não se compreender que suas particularidades constituem também as sociedades, o continente africano, entendido como parte de um mundo estruturado a partir de estereótipos, teve suas culturas parcialmente aniquiladas pelo processo “civilizatório”, que visava reprimir e tornar invisíveis todos a ele pertencentes. Como discute Edward Said em *Cultura e imperialismo*, ao analisar ficções pós-coloniais sobre a África, Oriente, Austrália e Caribe, o europeu baseou-se em falsas retóricas de incivilidade do mundo do diverso para colonizar terras chamadas de distantes:

O que há de marcante nesses discursos são as figuras retóricas que encontramos constantemente em suas descrições do “Oriente misterioso”, os estereótipos sobre “o espírito africano” (ou indiano, irlandês, jamaicano, chinês), as idéias de levar a civilização a povos bárbaros ou primitivos, a noção incomodamente familiar de que se fazia necessário o açoitamento, a morte ou um longo castigo quando “eles” se comportavam mal ou se rebelavam, porque em geral o que “eles” melhor entendiam era a força ou a violência; “eles” não eram como “nós”, e por isso deviam ser dominados (SAID, 2011, p. 6).

Há nessa compreensão de raça inferior um juízo de valor classificatório, fundamentado em uma biologização do que é, na verdade, cultura, ideologia, como nos diz o filósofo ganês na epígrafe. Assim como a ordenação dos livros em uma biblioteca por características externas ou temáticas não tece seu valor, sujeitos negros, índios, pardos, orientais, com bocas e olhos grandes ou pequenos, com cabelos lisos, encaracolados ou crespos não podem ser

²³ “no hay un espejo hecho añicos: hay muchos espejos, muchas verdades morales, y lo máximo que podemos hacer es aceptar nuestras diferencias”.

compartimentalizados em explicações que não fazem mais que discriminá-los por não se enquadrarem no arquétipo de verdadeiros homens.

Esse outro é historicamente insultado e obliterado pelo colonizador que forjou falsas concepções do que se configura como povo soberano e povos indignos de respeito. Tal visão reducionista é perceptível nas culturas africanas, visto que os sujeitos que as constituem são compreendidos apenas como receptáculos vazios, primitivos, com ideias de mundo baseadas na religiosidade e, por isso, não racionais. Appiah clarifica essa questão ao tratar dos escritos de Alexander Crummell, afroamericano de nascimento e liberiano por adoção que, em 1860, debate sobre a superioridade da língua inglesa com relação aos dialetos africanos. A África abrigava, para ele, apenas uma raça pagã, sendo, assim, justificável sua dominação. Sua concepção da cultura africana era negativa, uma vez que “anárquica, desprovida de princípios e ignorante, e definida, dada a ausência de todos os traços positivos da civilização, como ‘selvagem’; os selvagens dificilmente têm alguma cultura” (APPIAH, 1997, p. 43).

Continente formado por grupos étnicos, pré-históricos e incultos, que deveriam ser socorridos pelos salvadores europeus: essa ideia, constante no discurso histórico do final do século XIX e início do XX, foi a base da colonização devastadora dos países africanos. John Hanning Speke, oficial do exército britânico, nas anotações encontradas no *Journal of the Discovery of the Source of the Nile* (Diário da descoberta da fonte do Nilo), com estudos sobre a África Central, é categórico ao reiterar a constatação desse estado “primitivo” dos sujeitos africanos.

Como o negro viveu tantas eras sem avançar parece algo espantoso, quando todos os países que cercam a África são, comparativamente, tão avançados; e, julgando pelo progresso do mundo, somos levados a supor que o africano deve em breve sair de seu estado de trevas, ou será substituído por um ser superior a ele (SPEKE, 1864, p. XXIV apud GOUREVITCH, 2006, p. 50)²⁴.

Como destaca Gourevitch, para Speke apenas o Estado soberano poderia salvar os povos negros da incivilidade. Se não desse modo, ele seria dizimado ou viveria eternamente em um mundo de bestialidade e barbárie. Quando as nações europeias iniciaram o processo chamado de civilizatório, acreditando serem detentoras de uma visão racional do mundo, passaram a subjugar aqueles por elas considerados distantes do pensamento universal da ciência e do progresso. Seres dóceis, bons selvagens e, com isso, facilmente manipuláveis,

²⁴ How the negro has lived so many ages without advancing seems marvelous, when all the countries surrounding Africa are so forward in comparison; and, judging from the progressive state of the world, one is led to suppose that the African must soon either step out from his darkness, or be superseded by a being superior to himself.

como teceu a cultura cristã europeia ou, então, o seu oposto, o bom versus o mal selvagem: qualquer tentativa de resistência ou de subversão à ordem imposta era rapidamente reprimida.

Contudo, Said, quando debate sobre as relações selvagens entre o Ocidente dominador e as culturas subjugadas dos povos africanos e asiáticos mostra que há uma interdependência explícita entre o dominador/colonizador e o dominado/colonizado, que não pode ser desconsiderada quando se analisam as narrativas da margem. Observa ele a propósito do imperialismo:

Tão vasto e, ao mesmo tempo, tão detalhado é o imperialismo como experiência de dimensões culturais cruciais que devemos falar em territórios que se sobrepõem, em histórias que se entrelaçam, comuns a homens e mulheres, brancos e não brancos, moradores da metrópole e das periferias, passados, presentes e futuros; esses territórios e histórias só podem ser vistos da perspectiva da história humana secular em sua totalidade (SAID, 2011, p. 112).

As histórias, no entanto, não apenas são parte de uma interação direta com o opressor, mas com uma macro-história de aniquilamento do mundo africano, de marginalização dos povos que tiveram suas culturas sobrepujadas pelo sistema europeu. Elas também se sobrepõem a de países que se tornaram invisíveis e, com isso, a de sujeitos que se transformaram em fantasmas. Gourevitch destaca que esses pensamentos ainda estão presentes na retórica contemporânea, que continua a bradar um discurso que oculta a África, ainda não considerada em suas especificidades e inter-relações com o mundo ocidental. É o que evidencia em comentário sobre Speke:

Esse era o típico jargão da era vitoriana, e só choca pelo fato de um homem que se empenhara tanto em conhecer o mundo haver regressado com observações tão batidas. (E, no fundo, muito pouca coisa mudou; basta editar levemente as passagens acima – as caricaturas cruas, a questão da inferioridade humana e a referência ao babuíno – e teremos a espécie de perfil da África perdida que continua sendo ainda hoje o padrão da imprensa norte-americana e européia, e nos apelos por doações de caridade lançados por organizações humanitárias de ajuda) (GOUREVITCH, 2006, p. 50).

Interessante notar que esse ponto de vista também é destacado por Greg Marinovich, em seu relato da Guerra dos Albergues na África do Sul. Ele destaca a coexistência dos conflitos sul-africanos pré e pós-*apartheid* com o genocídio em Ruanda, salientando a posição marginalizada dos países, sem espaço na mídia ocidental.

A transição para um governo liderado pelo CNA era interessante, mas o foco do noticiário internacional se transferira para o genocídio dos tutsis em Ruanda. Afinal de contas, a África do Sul era notícia africana e nem todo dia havia espaço suficiente para muitas notícias africanas nas manchetes mundiais (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 7).

A busca pela identidade como povos africanos, sem o jugo das nações brancas colonizadoras, aproxima, portanto, África do Sul e Ruanda, países nos quais se fundam os nossos relatos. A história da colonização dessas nações é, por conseguinte, base para a compreensão dos sangrentos conflitos que constituíram a sua história.

Danilo Ferreira Fonseca, em sua tese *Etnicidade e luta de classes na África contemporânea: Ruanda (1959-1994) e África do Sul (1948-1994)*, reflete sobre as interações entre os grupos étnico-raciais e as classes sociais na construção dos dois países. Aponta também para uma questão fundamental quando se estudam os discursos do continente: os povos que o constituem são parte de uma sociedade que deseja incansavelmente “se fazer” frente ao mundo ocidental, especialmente quando o sangue mancha as ruas e desumaniza todos os africanos, tornando-os vítimas e assassinos indiscriminadamente.

Mesmo com as múltiplas particularidades sul-africanas e ruandesas, trata-se de um longo processo de luta já consolidado em grande parte do mundo capitalista que trava uma série de novas batalhas e questões. A África ainda se constrói e, principalmente, *se faz* pelos próprios africanos dentro de um processo histórico que os mergulha num mundo global e industrializado, que acelera a constituição de instituições que comumente, apesar de seu apelo popular inicial, levam a longas ditaduras e conflitos num constante *se fazer* da população que teve seu modo de vida costumeiro chocado com o capitalismo, provocando múltiplas reações e contrarreações (FONSECA, 2013, p. 12).

O autor destaca a inferiorização do africano a partir de concepções baseadas, especialmente, na religião e na economia. Analisando as resistências desses sujeitos em relação ao modo de produção capitalista imposto, demonstra que sua dominação não foi total como o sistema europeu acreditava. Apesar de esse não ser o nosso foco, baseamo-nos em algumas das suas considerações sobre o contexto histórico que possibilitou a eclosão dos massacres em nossos países de pesquisa.

Fonseca aponta que os sistemas locais dos africanos e o mundo capitalista forjaram as etnias encontradas em Ruanda e na África do Sul. Seus sistemas políticos, econômicos e culturais foram configurados a partir de uma particular dualidade: o modo de produção do europeu atrelado às suas especificidades. Isso só foi possível porque se sustentou, desde o início da colonização na ideia de que o sistema econômico ocidental era superior e avançado e que, por isso, enterraria a barbárie em que se encontravam os africanos quando “descobertos”.

Tal concepção era amplamente sustentada tanto por percepções religiosas (de superioridade cristã frente às religiosidades africanas), como por concepções pseudocientíficas de caráter eugênico (que ditavam uma superioridade de uma suposta “raça branca” de origem europeia frente à população de “raça negra” de origem africana). Essas concepções deram suporte para a colonização que visava destruir os modos de vida locais e substituí-los pelo de uma sociedade capitalista (FONSECA, 2013, p. 14).

A imposição da cultura ocidental, no entanto, não foi livre de tensões e resistências por parte dos negros africanos, que lutaram pela condição de sujeitos existentes em meio ao seu próprio povo. As sementes dos conflitos étnicos se veem aí germinadas. Na África do Sul, temos décadas de separação interracial, institucionalizada pelo *apartheid*, pela supremacia branca e perpetuada pelas várias divisões étnicas que compunham o país, conforme esclarece o autor:

Essas décadas foram marcadas por uma quase completa segregação social da vida em todos os seus âmbitos, seja ela no cotidiano, na economia e também na política, em que a população negra era marginalizada socialmente, com uma série de impedimentos sociais e com um crescimento contínuo de exploração e miséria que compunha a maior parte da África do Sul. Em fluxo inverso, a população de origem europeia branca, detentora do poder político e produtivo, adquiriu um relativo Estado de Bem-estar Social, com uma qualidade de vida ímpar, sustentada pela dinâmica social de segregação, que gestava uma péssima qualidade de vida para a população negra (FONSECA, 2013, p. 15).

Em Ruanda, restam claras as identidades tutsis e hutus, maquinadas pelos colonizadores desde os primórdios da existência do país, provocando uma diferenciação racial falaciosa:

(...) o povo ruandês, enquanto sujeitos históricos ativos, foi sofrendo transformações profundas ao longo de períodos históricos extensos, constituídos por séculos de introjeção de formas capitalistas de produção que configuraram categorias sociais superpostas às suas seculares e tradicionais configurações étnicas (FONSECA, 2013, p. 22).

Ressalta-se que a manipulação total das culturas minoritárias pelos dominadores foi ilusória, conforme também aponta Eliana Lourenço Reis no estudo sobre a literatura de Wole Soyinka. A margem se insurgiu e encontrou formas de manutenção de seus valores, especialmente no que se refere às questões como “a vida familiar, os princípios morais, as leis locais e as manifestações artísticas, [que] conseguiram manter relativa estabilidade na maior parte do continente” (REIS, 2011, p. 11). Os europeus, como também acredita Appiah, superestimaram o controle exercido sobre os africanos, não percebendo que as culturas estão sempre entrecruzadas.

Reis reitera o caráter múltiplo e integrado do mundo que tanto desprezou o sujeito africano, que se constituiu a partir da “articulação e negociação das tradições culturais nativas, da civilização ocidental e, finalmente, da tradição cosmopolita que caracteriza a atual sociedade transnacional” (REIS, 2011, p. 24-25). Para que a África seja apreendida como indispensável ao sistema cultural complexo, e não mais como os ocidentais a percebiam – um continente vazio, somente receptáculo de ideias vindas de outras culturas –, deve reivindicar sua diferença. Para isso, condição essencial é mostrar-se nem como superior nem como inferior, mas com concepções de mundo que suplementam e descontroem o que vem sendo culturalmente aceito ao longo da história da civilização.

A autora debate tais questões a partir da obra de Soyinka; entretanto, podemos delas nos apropriar para refletir sobre as narrativas do homem africano escritas por ele próprio ou que tenham sua voz como base para o discurso, como se vê nas escritas vivenciais que aqui discutimos. A estudiosa aponta que a África deve ser escrita a partir do mundo africano, não mais tomando como referência única a luta pela libertação frente às nações ocidentais, o que já vimos como possível apenas politicamente. Tal ideia também é discutível, pois os países descolonizados, ainda que se libertem, continuam a depender economicamente de seus antigos ‘donos’, o que acaba interferindo, muitas vezes, em sua política, como é o caso da África do Sul e de Ruanda.

Assim, somente a redescoberta de si permitira ao africano obter os princípios gerais que guiarão seu caminho e também criar uma nova imagem da África, que rejeite a associação entre a realidade africana e o atraso, o reacionarismo e a inferioridade racial. Finalmente, é a redescoberta da cultura africana que deveria fornecer os modelos artísticos aos escritores contemporâneos para que eles se reintegrem à tradição africana. (...) Desse modo, embora a libertação de uma cultura estrangeira e imposta constitua um passo necessário no processo de reinvenção da África, ela não pode se tornar o cerne dos debates: uma confrontação direta com o Ocidente importa menos que o “restabelecimento dos valores autênticos desta sociedade” (REIS, 2011, p. 100).

Como se vive em um mundo intercultural, com fronteiras porosas, a libertação e a independência no sentido literal do termo não é possível. Reis cita Edouard Glissant e sua poética da relação para corroborar a ideia de Soyinka de que as culturas vivem em um contato constante, só sobrevivendo por meio de negociações de força e poder. O mundo africano, assim como o antilhano estudado por Glissant, é definido por meio de seu intercâmbio com outros mundos, que se mostram complementares e interdependentes.

Desse modo, abre-se para a cultura do outro sem tratá-la como inimiga, de acordo com o que nos propõe Soyinka em entrevista realizada por Angela Leite de Souza em 2001,

quando o intelectual recebeu o título de doutor *honoris causa* em Havana. O autor considera que a intolerância e o desrespeito pelo diferente, assim como nos diz Appiah, estão entre as principais razões para as injustiças e a violência ilimitada a que estamos expostos contemporaneamente. A costura das nações africanas quando da colonização do continente provocou as lutas sectárias que dominaram seus povos ao longo dos séculos. Não que isso não ocorresse antes da chegada dos europeus; entretanto, pontua que o que ainda vemos são os resultados das políticas segregacionistas tramadas pelos colonizadores.

As nações nas quais se passam nossas narrativas podem ser exemplos das considerações do intelectual. Em Ruanda, o único país africano que, para ele, apresentava um povo homogêneo, foi possível um dos piores massacres da década de 1990 porque, durante a colonização belga, as etnias tutsis e hutus foram construídas pelo dominador. Os tutsis, que se sustentava ter traços físicos mais sofisticados e parecidos com os do europeu, formavam uma tribo de elite, e os hutus, cidadãos de segunda classe, tornaram-se seus servos, porque mais parecidos com os africanos negros. Com as carteiras de identidade que os distinguiam formalmente, um povo que antes vivia sem guerras foi segregado. Após o fim da colonização belga, os franceses chegaram a Ruanda e tiraram o poder das mãos dos tutsis, passando-o aos hutus, que foram educados para serem, naquele momento, os mais adequados para os altos cargos políticos e econômicos. Lutas periódicas tiveram início e os anos de subjugação dessas etnias manipuladas pelos ocidentais resultaram no genocídio.

Na África do Sul, os brancos, inicialmente holandeses e, posteriormente, ingleses e alemães, tornaram invisíveis os bantu e os xhosa, povos e culturas que conviviam, mas também guerreavam, antes da chegada dos ocidentais, e criaram um regime de ódio racial, em que os habitantes do território foram destituídos de direitos, por meio da separação entre negros e colonizadores. A raiz do *apartheid*, que ainda persiste mesmo após 21 anos de seu término oficial, com a primeira eleição democrática no país, ocorrida em 1994, fixava-se às terras sul-africanas.

Territórios de trevas, de barbárie, de dor e desolação. De horror e sangue de uma guerra tramada por colonizadores ao longo de sua história. Acreditamos ter tocado a base para a compreensão de como foi possível que África do Sul e Ruanda vivessem momentos de extrema violência em uma luta pela supremacia de etnias tecidas pelo europeu.

Em nossos testemunhos, os sobreviventes passam a se enxergar como grupos étnicos africanos que fazem também parte da sociedade, como passíveis de reconhecimento, na medida em que resistem ao outro dominador por meio da força das palavras. Com isso, mostram que não há como conceber qualquer povo sem trocas com outras culturas, de acordo

com o que nos expõe Said: “em parte devido ao imperialismo, todas as culturas estão mutuamente imbricadas; nenhuma é pura e única, todas são híbridas, heterogêneas, extremamente diferenciadas, sem qualquer monolitismo” (2011, p. 27).

Facções e invisibilidade em Ruanda

A partir de uma polarização arquitetada pelos belgas, foi possível o genocídio em Ruanda, onde baratas, como eram chamados os tutsis, deveriam ser esmagadas e exterminadas, já que “uma barata não pode gerar uma borboleta. Uma barata gera mais baratas”, como esbravejado por hutus do programa de rádio Mille Colines, mostrado no filme *Sometimes in April*²⁵. Entendemos aqui genocídio como o que está instituído na Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio, elaborada em 1948, após o extermínio dos judeus durante a Segunda Guerra Mundial:

Qualquer dos seguintes atos, cometidos com a intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso, tal como: o assassinato de membros do grupo; o dano grave à integridade física ou mental de membros do grupo; a submissão intencional do grupo a condições de existência que lhe ocasionem a destruição física total ou parcial; ou medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio do grupo; a transferência forçada de menores do grupo para outro (ONU, 1948).

É essencial que tracemos um histórico do país para conhecer as raízes da matança de tutsis, em sua maioria, e hutus moderados, aqueles que não pegaram nos facções para matar seus vizinhos. Um grupo miscigenado desde sua gênese no território ruandês, tutsis e hutus tiveram sua unicidade desmantelada pelo determinismo dos homens brancos. Speke e sua hipótese hamítica²⁶, sem fatos que a comprovassem, aventurou-se a dizer (e tal afirmação tornou-se fundamento para os dez mandamentos do Poder Hutu, ordem de matança dos tutsis) que o povo africano mais alto, com aparência mais nobre, nariz e lábios finos, pele mais clara,

²⁵ Filme de 2005, produzido pelo director haitiano Raoul Peck, conta a história de dois irmãos – um militar e um radialista – que estão em lados opostos no genocídio que assolou o país.

²⁶ Baseada no mito hamítico, inserido na teologia cristã medieval, na qual Ham, pai de Canaã e um dos três filhos de Noé, responsáveis por povoar a terra após o dilúvio, vê o pai nu após uma bebedeira e avisa aos seus outros irmãos. Assim que Noé volta a si e descobre o ocorrido, amaldiçoa seu filho, bradando que ele seja para sempre servo de seus irmãos. De acordo com estudos sobre essa passagem, citados por Paula Montero (2006, p. 55), professora do Departamento de Antropologia da USP, os descendentes de Noé foram obrigados a migrar para a Etiópia, o que consolidou a ideia de que o continente era “terra do pecado e do negro como ser degenerado e irredimível”.

era descendente direto do rei Davi da Bíblia e, por isso, superior aos negros escuros, com lábios grossos e nariz achatado.

Apesar de Speeke nunca ter ido a Ruanda, a partir do pretexto hamítico do antropólogo, foram definidas identidades utilizadas durante a colonização belga, que se deu após a Primeira Guerra Mundial. Cientistas deram início a uma investigação *in loco* a fim de comprovar as diferenças físicas de tutsis e hutus, considerando-as como determinantes para a “nobreza” e a “rusticidade” de cada um deles.

Os cientistas trouxeram balanças, fitas métricas e compassos e saíram pesando ruandeses, medindo sua capacidade craniana e realizando análises comparativas da protuberância relativa de seus narizes. Claro que os cientistas encontraram aquilo em que haviam acreditado o tempo todo. Os tutsis tinham dimensões “mais nobres”, mais “naturalmente” aristocráticas que a dos “rústicos” e “brutos” hutus. No “índice nasal”, por exemplo, o nariz médio tutsi era dois milímetros e meio mais longo e quase cinco milímetros mais fino que o nariz hutu médio (GOUREVITCH, 2006, p. 54).

Os marcadores étnicos tornaram-se, então, definidores do povo ruandês. Apesar de tutsis e hutus continuarem a manter relações amistosas, a educação começou a incutir nas crianças a ideia de superioridade e inferioridade das raças e as duas etnias construíram discursos excludentes, “um deles baseado no argumento do direito adquirido”, como faziam os tutsis, já que escolhidos como semelhantes ao europeu, “o outro no da ofensa à justiça” (GOUREVITCH, 2006, p. 56). A gênese do genocídio estava, assim, constituindo-se:

Nada define tão vividamente a partilha quanto o regime belga de trabalhos forçados, que requeria verdadeiros exércitos de hutus para labutar em massa nas plantações, na construção de estradas e na silvicultura, sob as ordens de capatazes tutsis. (...) O que quer que a identidade hutu e tutsi tenha significado na situação pré-colonial não importava mais; os belgas haviam feito da “etnicidade” o traço definidor da existência ruandesa (GOUREVITCH, 2006, p. 55-56).

Em 1933-34, foi realizado um censo para emitir as carteiras de identidade étnicas, tão utilizadas durante o massacre de 1994, que mostrava a constituição de Ruanda: 85% de hutus, 14% de tutsi e 1% de twa (pigmeus que primeiro habitaram Ruanda). Após a Segunda Guerra, a Bélgica foi obrigada pelas Nações Unidas a preparar Ruanda para a independência. Hutus começaram a clamar por uma revolução social no país a partir do questionamento de quem eram os verdadeiros donos da terra ruandesa e quem deveria ser, então, expulso do território.

Em 1957, corroborando o mito hamítico, intelectuais hutus, dentre eles Juvénal Habyarimana, presidente de Ruanda de 1973 a 1994, elaboraram o “Manifesto Hutu”,

argumentando que, se os tutsis eram parecidos com os europeus, passavam a ser estrangeiros e, por isso, invasores.

Cabe aqui um parêntese para que possamos caracterizar esse mito e seu poder de propor comportamentos que se assemelham a um modelo previamente compreendido como único, criando corpos dóceis e manipuláveis pelo discurso de identificação que visava à aniquilação do outro. Em *Após Auschwitz* (2006), Jeanne Marie Gagnebin mostra que o nazismo²⁷ constrói seu pensamento com base na ideologia racista, na qual o outro deve ser eliminado porque contamina a pureza da sociedade. O que ocorreu em Ruanda foi semelhante ao proposto por Hitler: negou-se a vida àquele que tornava impura a história dos verdadeiramente escolhidos para constituírem a raça legítima.

Gagnebin argumenta que essa identificação absoluta só é possível quando o indivíduo passa de protegido desse poder único e dominante e, por isso, fraco e desamparado, a autônomo, livre dos medos e das hesitações, comprometido, assim, inteiramente com a ideologia racista.

Assim, a mimesis recalcada volta sob a forma perversa e totalitária da identificação ao chefe único. Para ser mais eficaz, esse processo também deve se dirigir contra um inimigo facilmente *identificável* (daí a necessidade do porte da estrela amarela, pois a raça nem sempre se deixa diagnosticar à primeira vista!) e, igualmente, suficientemente *numeroso para que seu aniquilamento* possa se transformar numa verdadeira indústria, gerar ofícios, empregos, hierarquias, fábricas e usinas, enfim, assegurar um longo empreendimento de destruição renovada dos outros e de fortalecimento duradouro do eu (GAGNEBIN, 2006, p. 70).

Interessante notar, no entanto, que essa identificação perversa, como a que destaca Gagnebin ao estudar o nazismo, com a ideia de unicidade hutu, no caso de Ruanda, e também com o inimigo tutsi a ser morto, sustentava-se em hipóteses oscilantes, imperceptíveis às vítimas da teoria de diferenciação étnica, como relata Laurent Nkongoli, vice-presidente da Assembleia Nacional, a Gourevitch:

²⁷ Embora a Shoah tenha se tornado paradigma para as reflexões sobre testemunhos do trauma e que, por isso, tenhamos tomado suas raízes como referência para algumas discussões por nós empreendidas, compreendemos as especificidades das guerras aqui estudadas. Não utilizaremos, por isso, o genocídio dos judeus como “lugar-comum universal para os traumas históricos”, conforme expõe Andreas Huyssen (2000, p. 12). Debateremos essa questão no próximo capítulo.

“Você não consegue nos distinguir uns dos outro. *Nós* não conseguimos nos distinguir uns dos outros. Uma vez eu estava num ônibus e, como eu estava no norte, onde eles” – os hutus – “moravam, e estava comendo milho, como eles comem, disseram: ‘Ele é um de nós’. Mas sou um tutsi de Butare, no sul”. Ainda assim, quando os europeus chegaram em Ruanda no final do século XIX, formaram uma imagem de uma imponente raça de guerreiros, cercada por rebanhos de gado de longos chifres e uma raça subordinada de camponeses pequenos e escuros, desencavando tubérculos e colhendo bananas. Os homens brancos presumiram que essa era a tradição do lugar e a consideraram um arranjo natural (GOUREVITCH, 2006, p. 48).

A distinção primária entre tutsis e hutus só se tornou possível porque o mito hamítico, no qual se basearam os belgas, sustentou essa diferenciação. Em estudos realizados sobre a Ruanda pré-colonial, o que se sabe, pelas narrativas orais colhidas com os descendentes desse povo, é que os tutsis eram economicamente superiores, uma vez que tinham como principal atividade o pastoreio e a pecuária; já os hutus trabalhavam com a agricultura.

Mas não existe nenhum documento confiável sobre o Estado pré-colonial. Os ruandeses não tinham escrita, sua tradição era oral, portanto maleável. E, uma vez que sua sociedade era rigidamente hierárquica, as histórias que eles contam sobre seu passado tendem a ser ditadas por aqueles que têm poder, seja no governo, seja na oposição a ele. (...) Portanto, a história de Ruanda é perigosa. Como toda história, ela é um relato de sucessivas lutas pelo poder, e em grande medida o poder consiste na habilidade de fazer com que os outros aceitem sua versão sobre a realidade – mesmo, como é frequentemente o caso, quando essa versão é escrita com o sangue deles (GOUREVITCH, 2006, p. 46).

Como ser dono de gado era mais valioso que cultivar a terra, os tutsis foram reconhecidos como elite política e econômica, o que foi alimentado pelos colonizadores, que os mostrou como os mais civilizados e, por isso, aristocratas, donos do poder e detentores de cargos administrativos e políticos. Nessa configuração, os hutus eram apenas vassalos. A maior parte da população, no entanto, era hutu, como citado anteriormente, tendo esse povo, por direito, poder sobre as terras ruandesas. As massas começaram, assim, a ser incitadas para a crença em uma identidade hutu e para a expulsão dos tutsis, estranhos ao verdadeiro povo de Ruanda.

Em 1957, nove intelectuais gestaram o Manifesto Hutu. Como principais proposições, um processo de paz para dar fim à superioridade tutsi e aos trabalhos quase escravos realizados pelos hutus, iniciando, de acordo com eles, uma democracia, na qual também teriam acesso ao poder político. Os seus três principais objetivos, de acordo com Fulvio Beltrami, são:

1. promoção política da maioria Hutu (dissolução da tradicional liderança e monarquia Tutsi e eleições livres);
2. a solução do problema racial dos nativos ruandeses (um só povo sem diferenças étnicas);
3. uma reforma agrária (abolição do serviço feudal, introdução de propriedades individuais da terra, estabelecimento de crédito rural para a o desenvolvimento da agricultura no país) (BELTRAMI, s/d, s/p, tradução minha)²⁸.

Danilo Fonseca, a partir do livro de Mahmood Mamdani, *When victims become killers: colonialism, nativism and the genocide in Rwanda* (2013), destaca o caráter étnico-racial do manifesto e a impossibilidade da continuidade de um regime no qual os tutsis subjugavam os hutus como classe inferior. As raízes do genocídio continuam a crescer...

O problema é, sobretudo, um problema de monopólio político que é realizado por uma raça, o tutsi; monopólio político que, tendo em conta a totalidade das atuais estruturas, torna-se um monopólio econômico e social que, dada a discriminação *de facto* na educação, acaba sendo um monopólio cultural, para o desespero dos hutus que se veem condenados a permanecer para sempre trabalhadores manuais subalternos e, pior ainda, no contexto de uma independência que terão ajudado a ganhar sem saber o que eles estão fazendo (MANDAMI apud FONSECA, 2013, p. 100).

Antes vivendo sem nenhum enfrentamento de violência política sistemática, os dois grupos começaram a vivenciar, a partir de 1959, a guerra segregacionista que perpassou toda a sua história, até a eclosão do genocídio tutsi. Nesse mesmo ano, um boato envolvendo a morte do ativista político hutu, Dominique Mbonyumutwa, espancado por agressores tutsis, deu início a um ataque de bandos hutus às casas de autoridades tutsis, empreendendo “uma ofensiva de pilhagem, destruição e esporadicamente assassinato de tutsis. A insurreição popular ficou conhecida como ‘o vento da destruição e um de seus maiores admiradores era um coronel belga chamado Guy Logiest’ (GOUREVITCH, 2006, p. 58).

As tropas colonizadoras permaneciam impassíveis diante da violência dos hutus, o que provocou o rompimento dos tutsis, desconsiderados pelo poder soberano da metrópole, com os belgas. O coronel Logiest, visando corrigir a ordem criada pelos colonizadores, comandou um golpe de Estado, lançando, assim, as bases para a independência de Ruanda. Substituiu chefes tutsis por hutus, tendo estes conquistado mais de 90% dos cargos importantes, o que

²⁸ Tais informações foram coletadas no site Africa Report, do jornalista Fulvio Beltrami, de Uganda, no qual escreve artigos sobre o continente africano.

1. promotion policy of the majority Hutu (dissolution of traditional leaders and the Tutsi monarchy and free elections);
2. the solution of the race problem in native Rwanda (one people without ethnic differences) ;
3. the agrarian reform (abolition of feudal servitude , the introduction of the individual property of the land , establishment of rural credit for agricultural development of the country).

provocou o desalojamento de mais de 20 mil tutsis, arrebatados de suas casas pelos líderes hutus.

A ditadura hutu, mascarada de democracia, foi instituída oficialmente com a independência em 1962. Os chamados revolucionários, que lutavam pelo reconhecimento de sua etnia, continuavam a massacrar os tutsis, reproduzindo as ações de opressão de seus antigos colonizadores. Segundo Gourevitch, eles haviam se tornado *mimic men* (homens cópias) pós-coloniais, repetindo uma história de subalternização e dominação. O presidente Gregoire Kaybanda da nova República criava, ao endossar a ideia de que os tutsis eram inimigos, duas nações em um só Estado.

Ao longo de duas décadas de poder do presidente hutu, os conflitos armados, com mortes em massa de tutsis, a fuga desses para países próximos, já que perseguidos intensamente pelas milícias, principalmente as *Interahamwe*, principal força do genocídio de 1994, e a elaboração, em 1990, d'Os Dez mandamentos hutus por Hassan Ngeze, no jornal *Kangura* ou *Faça despertar*, em tradução literal, formaram o ambiente necessário para a emergência do massacre.

Durante o período de exílio de mais de 250 mil tutsis, as “baratas”, que começaram a ser chamadas assim para representar sua clandestinidade e a crença em sua imortalidade, realizaram incursões rotineiras a Ruanda. Os guerrilheiros intentavam mostrar a força de seu povo, retomando seu lugar no território ruandês. No entanto, foram duramente reprimidos pelos hutus, que queimaram suas casas e os mataram. Gourevitch aponta que a mais sangrenta invasão, a qual terminou com o massacre dos tutsis pelos hutus, com o apoio dos belgas, ocorreu em 1963, tendo sido comparado ao genocídio por Francis Vuillemin, funcionário das Nações Unidas em Butare, no jornal *Le Monde*. Ele ainda acusou os europeus de nada fazerem diante daquela matança patrocinada pelo Estado.

Em 1973, o presidente foi afastado por um golpe militar liderado por Juvenal Habyarimana. Dando continuidade à opressão dos tutsis e também de alguns hutus do sul, que não faziam parte de sua base política, além de criar em Ruanda bolsões de fome, o presidente foi pressionado, após a queda do Muro de Berlim, a estabelecer um sistema multipartidário, anunciado em 1990. A medida exaltou os ânimos dos hutus no noroeste, para os quais o presidente se voltou durante seu governo, e, ao que parecia, não seria fácil fazer com que eles dividissem o poder adquirido com seus inimigos tutsis.

A adoção de reformas por Habyarimana era visivelmente insincera, uma capitulação às coerções internacionais e, em vez de alívio e entusiasmo, a perspectiva de uma disputa aberta pelo poder espalhou o temor em Ruanda. Todo mundo percebia que o grupo do noroeste, que dependia cada vez mais do poder de Habyarimana, e do qual esse poder dependia cada vez mais, não estava disposto a abrir mão de sua posição. Ao mesmo tempo que Habyarimana falava publicamente em abertura política, a *akazu* apertava seu controle sobre a máquina estatal. À medida que a repressão se intensificava, na proporção direta da ameaça de mudança, muitos dos principais defensores das reformas fugiam para o exílio (GOUREVITCH, 2006, p. 80).

Com isso, foi possível que a Frente Patriótica Ruandesa (FPR), formada por exilados tutsis, invadisse Ruanda e propusesse um programa que tornasse o país um território de todos, democrático e livre de tirania. No entanto, essa luta armada foi um bom argumento para uma retórica ainda mais exacerbada do presidente com relação à identidade hutu. Todos os tutsis foram, então, acusados de serem traidores do regime e listas para prisão começaram a ser preparadas. Após 10 dias da invasão, começaram as mortes, que podem ser compreendidas como a gênese do genocídio.

Funcionários públicos da aldeia de Kibilara, em Gisenyi, comunicaram aos hutus que seu trabalho comunal obrigatório naquele mês consistiria em combater os vizinhos tutsis, com quem eles haviam vivido em paz por pelo menos quinze anos. Os hutus foram para o trabalho ao som de cantos e tambores, e a chacina durou três dias; cerca de 350 tutsis foram mortos e 3 mil deixaram suas casas (GOUREVITCH, 2006, p. 82).

O poder dos meios de comunicação, é importante ressaltar, também acirrou o clima de instabilidade no país. O jornal *Kangura* lançado em 1990, editado por Hassan Ngeze, tornou-se guia para a massa de hutus ávidos pelo desejo de vingança contra aqueles que sempre fizeram parte de suas vidas, o que é o mais paradoxal no genocídio. Ele havia sido lançado para fazer frente à publicação *Kanguka*, “Desperte”, crítica ao governo de Habyarimana. A supremacia hutu era reivindicada por editoriais, matérias e charges, fazendo parecer inocente o teórico racial Speke: “Ele [Ngeze] era o protótipo escandaloso do hutu ruandês *génocidaire*, e seus imitadores e discípulos logo se tornaram uma legião” (GOUREVITCH, 2006, p. 85).

Os dez mandamentos hutus, publicados em um artigo do editor, transformaram-se em um credo rezado todos os dias pelos genocidas e seus apoiadores, antes e durante o genocídio. A pureza hutu, o mito hamítico e a luta pela soberania da maioria da população de Ruanda eram clamados por todo o território. As palavras de ordem conclamavam a população a exterminar os tutsis de Ruanda e quando seus defensores, incluindo o governo “democrático”, eram indagados sobre os assassinatos em massa, argumentavam que eles eram

atos “espontâneos” e “populares” de “raiva” ou “autoproteção”. Os ruandeses sabiam que não era nada disso. Os massacres eram invariavelmente precedidos por comícios de “conscientização” em que líderes locais, geralmente acompanhados de uma autoridade do governo provincial ou nacional, descreviam os tutsis como demônios – com chifres, cascos, rabos e tudo – e davam ordens de assassiná-los, de acordo com o jargão revolucionário, como um compromisso de “trabalho” (GOUREVITCH, 2006, p. 92).

Os massacres eram embasados por argumentos que os justificavam como um alívio ao sofrimento do povo de Ruanda, visto que extirpavam da sociedade aqueles que impediam o país de ser puro etnicamente. As mortes seguiam literalmente o que bradavam os comandos hutus, maciçamente divulgado nos meios de comunicação hutus, como rádios e jornais. A transcrição literal das dez regras para uma Ruanda livre dos inimigos é fundamental para que se possa perceber a retórica de guerra étnica utilizada pelos hutus. Todos os que não seguiam o que rezava a cartilha eram considerados traidores e, por isso, equiparados aos tutsis, animais que deveriam ser exterminados.

1. Os Hutus devem saber que uma esposa Tutsi, onde quer que esteja, está servindo à tribo Tutsi. Em conseqüência, qualquer Hutu que faça o seguinte será considerado um traidor:
 - Ter uma esposa Tutsi
 - Ter uma amante Tutsi
 - Ter um secretário ou dependentes Tutsis.
2. Todos os Hutus devem saber que nossas filhas Hutus são as mais dignas e mais conscientes de seu papel como mulher, esposa e mãe. Não são as mais belas, boas secretárias e mais sinceras?
3. Mulheres Hutus, por favor, assistam e ordenem a seus maridos, irmãos e filhos que estejam em alerta.
4. Todos os Hutus devem saber que os Tutsis são desonestos nos negócios. Seu único objetivo é a superioridade étnica. Portanto, todo Hutu que faça o seguinte é um traidor:
 - Quem fizer aliança com os Tutsis nos negócios
 - Quem investir seu dinheiro ou o dinheiro do Estado em uma empresa Tutsi
 - Quem emprestar dinheiro ou alugar a um Tutsi
 - Quem prestar favores comerciais aos Tutsis (concessão da licença de importação, empréstimos bancário, ofertas públicas)
5. Os postos de estratégia política, administrativa, econômica, militar e de segurança devem ser reservados aos Hutus.
6. O setor educativo (alunos, estudantes e professores) deve ser de maioria Hutu.
7. As Forças Armadas de Ruanda devem ser exclusivamente Hutus. A experiência da guerra de 1990 nos ensina esta lição. Nenhum militar deve se casar com uma mulher Tutsi.
8. Os Hutus têm de parar de ter piedade dos Tutsis.
9. Os Hutus, onde quer que estejam, devem estar unidos, interdependentes, e devem se preocupar com a sorte de seus irmãos Hutus.
 - Os Hutus, dentro e fora de Ruanda, devem buscar constantemente amigos e aliados para a causa Hutu, começando por seus irmãos Bantos.
 - Têm que se opor constantemente à propaganda Tutsi.
 - Os Hutus devem se fortalecer e estar atentos ao seu inimigo comum Tutsi.
10. A revolução social em 1959, o referendo de 1961, a ideologia dos Hutus devem ser ensinados a todos os Hutus e em todos os níveis. Todo Hutu deve difundir amplamente esta mensagem. Todo Hutu que persegue seu irmão Hutu é um traidor;

tenha seu irmão lido, difundido e ensinado esta ideologia (KANGURA, 1990. Tradução CENTRO de Informação das Nações Unidas, 2011, s/p).²⁹

É importante destacar que todos os “ensinamentos” transformavam os tutsis em inimigos a serem combatidos a fim de se alcançar a solução final, ou seja, sua eliminação total, como os defensores do hutuísmo pregavam. Para eles, isso seria possível se a FPR, liderada por Paul Kagame, líder revolucionário tutsi – e atual presidente do país –, não tivesse intervindo, em julho de 1994, dando fim à carnificina que tomou conta do território ruandês por três meses.

A rádio estatal também foi um meio profícuo para a exposição intensa da doutrina hutu. Em 1992, por exemplo, foi noticiada a descoberta (que se mostrou mais uma falácia) de um plano dos tutsis para matar seus inimigos históricos. Isso movimentou os facções da *Interahamwe*, provocando o assassinato de 300 tutsis em apenas três dias, em Bugasera, ao sul de Kigali, e massacres contínuos nas outras regiões.

²⁹ 1. Every Hutu male should know that Tutsi women, wherever they may be, are working in the pay of their Tutsi ethnic group. Consequently, shall be deemed a traitor:

- Any Hutu male who marries a Tutsi woman;
- Any Hutu male who keeps a Tutsi concubine;
- Any Hutu male who makes a Tutsi woman his secretary or protégée.

2. Every Hutu male must know that our Hutu daughters are more dignified and conscientious in their role of woman, wife or mother. Are they not pretty, good secretaries and more honest!

3. Hutu women, be vigilant and bring your husbands, brothers and sons back to their senses.

4. Every Hutu male must know that all Tutsi are dishonest in their business dealings. They are only seeking their ethnic supremacy. “Time will tell.” Shall be considered a traitor, any Hutu male:

- who enters into a business partnership with Tutsis;
- who invests his money or State money in a Tutsi company;
- who lends to, or borrows from, a Tutsi;
- who grants business favors to Tutsis (granting of important licenses, bank loans, building plots, public tenders...) is a traitor.

5. Strategic positions in the political, administrative, economic, military and security domain should, to a large extent, be entrusted to Hutus.

6. In the education sector (pupils, students, teachers) must be in the majority Hutu.

7. The Rwandan Armed Forces should be exclusively Hutu. That is the lesson we learned from the October 1990 war. No soldier must marry a Tutsi woman.

8. Hutus must cease having pity for the Tutsi.

9. The Hutu male, wherever he may be, must be united, in solidarity and be concerned about the fate of their Hutu brothers;

- The Hutu at home and abroad must constantly seek friends and allies for the Hutu Cause, beginning with our Bantu brothers;
- They must constantly counteract Tutsi propaganda;
- The Hutu must be firm and vigilant towards their common Tutsi enemy.

10. The 1959 social revolution, the 1961 referendum and the Hutu ideology must be taught to Hutus at all levels. Every Hutu must propagate the present ideology widely. Any Hutu who persecutes his Hutu brother for having read, disseminated and taught this ideology shall be deemed a traitor.

Disponível em: <<http://www.rwandafile.com/Kangura/k06a.html>>. Acesso em: 29 out. 2013.

Além dela, a Radio Television Libre des Milles Collines, criada em 1993, era dedicada à propaganda genocida, em uma mistura de oratória inflamada e de músicas de intérpretes do Poder Hutu. Seus locutores anunciavam as listas daqueles que deveriam ser mortos e bradavam a cada tutsi eliminado. Bonaventure Nyibizi, tutsi, funcionário da missão da Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional (Usaid) em Kigali, contou a Gourevitch o que escutava em seu esconderijo. Ele ficou durante dois meses na igreja Sagrada Família, alvo da incursão dos *Interahamwe* ao seu interior, matando todos os homens que lá se encontravam. Relatou o seguinte:

[Ele] ouvia os incentivos camaradas dos locutores para que não sobrasse espaço nas covas, e apelos mais urgentes para que as pessoas fossem aqui ou ali, onde eram necessários mais braços para completar este ou aquele serviço. Ouvia os discursos das lideranças do governo do Poder Hutu, à medida que viajavam pelo país, conclamando as pessoas a redobrar seus esforços. E perguntava-se quanto tempo faltava para que o lento mas contínuo massacre de refugiados na igreja em que estava escondido acabasse por atingi-lo. Em 29 de abril, a RTLM proclamou que 5 de maio seria “o dia da limpeza” para a eliminação final de todos os tutsis de Kigali (GOUREVITCH, 2006, p. 130-131).

Em 1993, o governo de Kigali, capital do país, e a FPR, assinaram em Arusha, na Tanzânia, um acordo de paz, garantindo o retorno de Paul Kagame, que estava, assim como seus companheiros revolucionários, exilado em Uganda. Além disso, assegurava um governo representado pelos dois grupos, um exército unificado e a garantia de uma transição democrática do governo de Habyarimana, com a realização de eleições. Visando garantir o cumprimento do pacto entre os dois grupos, a ONU enviou uma força de paz ao país, a Missão de Assistência das Nações Unidas em Ruanda (UNAMIR), sob o comando de Romeo Dallaire.

As hostilidades se mantiveram, todavia, e, em janeiro de 1994, um informante de Dallaire, Jean-Pierre, do Movimento Republicano Nacional pela Democracia e o Desenvolvimento (MRND), linha dura do partido do presidente, o avisou sobre um plano de matanças, ressaltando, inclusive, que os hutus já recebiam treinamento do exército e também armas, como facões e porretes, para assassinar os tutsis. A primeira providência do general foi informar aos países integrantes da ONU que iria procurar o esconderijo dessas armas, a fim de minar os planos. Contudo, a resposta de Kofi Annan, que dirigia a Operação de Manutenção de Paz, transmitia uma mensagem categórica: os capacetes azuis não podiam tomar nenhuma atitude e deveriam partilhar a informação recebida com o governo ruandês.

O argumento utilizado pelas nações ocidentais, sob o comando dos Estados Unidos, a partir da elaboração da Diretiva de Decisão Presidencial 25, era que não se queria ver repetido

o que acontecera a soldados americanos em 1990, em Mogadíscio, na Somália, que morreram defendendo o país das forças rebeldes. O documento citava diversos outros motivos para que as forças de paz da ONU não intervissem nos problemas internos de Ruanda.

O documentário *Fantasma de Ruanda* (2004) e os filmes *Hotel Ruanda* (2004), *Tiros em Ruanda* (2005) e *A história de um massacre* (2007)³⁰ retratam as tensões desde o acordo de Arusha, a imobilidade da ONU até a barbárie que se instalou no país e o silêncio do Ocidente.

Além disso, foi dada ordem a Dallaire para retirada das tropas após o início do massacre, com o argumento de que ele deveria “manter a paz, não fazê-la”, reproduzida no filme *A história de um massacre*, baseado na autobiografia do general. Ordem que foi duramente descumprida por ele, que ainda declarou: “Agora todos querem esquecer Ruanda. Eu não posso deixar que isso aconteça. Ainda não terminei minha missão”. Com isso, conseguiu salvar 32 mil ruandeses, levados por suas tropas (455 que não abandonaram o país e continuaram a agir sob o seu comando) ao Hotel des Mille Collines, refúgio mantido para os sobreviventes por Paul Rusesabagina, seu antigo gerente, representado no filme *Hotel Ruanda*.

Fantasma de Ruanda foi realizado a partir de entrevistas com políticos ruandeses e da ONU, além de alguns políticos dos EUA diretamente relacionados ao massacre, produzido após 10 anos do genocídio pela PBS, rede de televisão americana. Mostra logo nas primeiras cenas que “800 mil pessoas foram chacinadas pelo seu próprio governo”, tendo o mundo virado “virtualmente as costas e não [fazendo] quase nada para parar o genocídio” (PBS, 2004).

É importante que destaquemos a afirmação taxativa do Major Brent Beardsley, militar da tropa de Dallaire, ao sustentar a invisibilidade sofrida pelo país durante a matança: “Era como se o mundo tivesse desaparecido. O mundo não queria saber. (...) Eles simplesmente não queriam fazer nada” (PBS, 2004). Além da morte dos tutsis, diz ele, o informante de Dallaire apontava também o descaso dos extremistas hutus pelas forças de paz e a certeza de que nada seria feito contra o seu trabalho assassino. “Jean-Pierre, o informante, disse que eles perceberam que, se os belgas fossem mortos, a Bélgica e as Nações Unidas fariam as malas e iriam embora” (PBS, 2004).

Quando o presidente Habyarimana foi morto pela queda do avião em que se encontrava, sendo o ataque atribuído à FPR, deu-se início à matança em menos de meia hora

³⁰ Os filmes aqui indicados não serão analisados, já que suas narrativas apresentam como pano de fundo a contextualização histórica que realizamos neste tópico.

após o acidente, o que fortaleceu a teoria de que a queda do avião presidencial fora arquitetada pelos próprios hutus. Uma das primeiras mortes políticas foi a da primeira ministra Agathe Uwilingiyimana, uma hutu moderada, protegida por militares da ONU, que haviam sido ordenados a não usar a força e a não atirar. Como, então, poderiam defendê-la? Como, então, não serem também mortos? “E no canto do L estava um monte de sacos de batata, parecia uma pilha de batatas... grandes, enormes sacos de batata. E à medida que nos aproximávamos, percebíamos que eram corpos” (PBS, 2004), descreve Dallaire no documentário, ao encontrar seus militares mortos, jogados em um canto qualquer de um hospital.

Sua longa declaração a uma televisão canadense, em 1997, transcrita por Gourevitch, justifica-se por reverberar o descaso do Ocidente frente à barbárie. O *mea culpa* de Bill Clinton, presidente dos EUA, durante o período de horror, em 2003, mostrado no documentário, é o retrato do fechar de olhos ao outro: “Irei arrepender-me pra sempre daquilo que aconteceu em Ruanda”.

Porque, fundamentalmente, para dizer de modo franco e como um soldado, quem diabos se importa com Ruanda? Quero dizer, pense bem. Essencialmente, quantas pessoas de fato ainda se lembram do genocídio em Ruanda? Conhecemos o genocídio da Segunda Guerra Mundial porque a turma toda estava envolvida. Mas quem está realmente envolvido no genocídio de Ruanda? Quem compreende que mais gente foi morta, ferida e desabrigada em Ruanda que em toda a campanha iugoslava, na qual despejamos 600 mil soldados e na qual estava todo o mundo ocidental, e na qual estamos despejando bilhões, ainda tentando resolver o problema? Quanto está realmente sendo feito para resolver o problema de Ruanda? Quem está se afligindo por Ruanda e vivendo de fato seu drama e suas conseqüências? Quero dizer, existem centenas de ruandeses que eu conheci pessoalmente e que encontrei chacinados com suas famílias inteiras – e pilhas de corpos até aqui –, aldeias totalmente arrasadas [...] e divulgamos toda essa informação diariamente e a comunidade internacional ficou olhando (GOUREVITCH, 2006, p. 165-166).

Diferenças raciais construídas pelos colonizadores tornaram possíveis as crueldades impetradas aos tutsis e hutus moderados durante mais de duas décadas. A continuidade do descaso das nações ocidentais mostrou que no mundo ainda havia espaço para mais um genocídio, contrariando todos os discursos pós-Shoah. Os facões e *masus* (uma clava cravejada de pregos) dos hutus, amparados pelo não olhar do resto do mundo, trabalharam ativamente para tornar Ruanda, o país mais densamente povoado da África, em um espaço de degradação, vazio de histórias, de relatos, de testemunhos, de humanidade: “Agora o trabalho dos assassinos parecia exatamente como eles queriam que parecesse: invisível” (GOUREVITCH, 2006, p. 21).

Obturador da história: breves registros do *apartheid*

A pureza racial segregava, desde o princípio da colonização, os povos da África do Sul. Não se pode dizer que os dominadores se ancoravam na ideia do darwinismo social, mas a concepção de raça impura e bárbara e, desse modo, passível de ser marginalizada, já fincava suas raízes. Quando os bôers ou africânderes chegaram à região, acabaram desenvolvendo uma língua própria, com raízes no holandês: o africâner, uma das 11 línguas faladas atualmente no país. A dominação também linguística excluía os primeiros habitantes do país, o que consolidava ainda mais o poder dos colonizadores.

A África do Sul, assim como os outros países do continente, despertava a atenção das nações ocidentais, principalmente dos portugueses, não só pelas suas riquezas naturais, como o ouro e especiarias, mas, especialmente, pela mão de obra escrava que poderia ser oferecida para a exploração das Américas, tornando-se, desde o século XV, espaço de opressão. Os holandeses, primeiros colonizadores do país, começaram a se instalar na região quando perceberam que o local era um ponto estratégico para reabastecimento e descanso no decorrer das viagens ao Oriente em busca de riquezas.

Funcionários da Companhia Holandesa das Índias Orientais, que se alojaram na península do Cabo, transformaram-se em comerciantes ou proprietários de terras para a produção de cereais nas áreas de pastagem dos Khoikhoi, habitantes do sul do continente, essencialmente pastores. As terras começaram a ser distribuídas entre colonos alemães, huguenotes (calvinistas) franceses e soldados holandeses, o que deu início a relações entre brancos e mulheres africanas e, ao mesmo tempo, a normas que restringiam o acesso de negros à sociedade que ali se instalava. Lançava-se um dos pilares do regime segregacionista do *apartheid*.

Com a expansão do poder da Inglaterra ao longo do século XIX, a força holandesa no território foi minimizada, sendo possível, com isso, a mudança de domínio que, no entanto, alterava apenas minimamente a indiferença diante dos negros. É importante ressaltar que a administração britânica era um pouco mais liberal, tendo decretado direitos iguais entre os habitantes sul-africanos, em 1828, e o fim da escravidão, em 1833, o que foi considerado uma atitude completamente equivocada pelos africânderes. Isso levou os antigos colonizadores e seus descendentes no interior do país a criarem duas repúblicas independentes: o Transvaal e o Estado Livre de Orange, estados baseados em uma concepção racista de sociedade.

De acordo com Simone Martins Rodrigues Pinto³¹, no artigo “Justiça Transicional na África do Sul: restaurando o passado, construindo o futuro”, no qual discute a nova configuração do país depois de 50 anos de regime do *apartheid*, o que ocorreu nesse período foi o *apartheid* social, uma política rígida de não miscigenação entre os brancos e negros, sendo os povos sul-africanos apenas mão de obra submissa. Quando, então, a Inglaterra tentou anexar o Transvaal, a fim de unir novamente os povos, o nacionalismo foi a resposta imediata dos africânderes.

Reforçava-se na idéia de que os colonos holandeses eram uma nação única, falante de uma língua dada por Deus e perseguida por um inimigo pérfido. Preocupados com a diversidade de unidades políticas, os ingleses iniciaram guerras sangrentas contra a resistência zulu e as repúblicas bôeres. Para consolidar a dominação inglesa, Alfred Milner, alto comissário britânico da África do Sul desde 1897, provocou a Segunda Guerra Anglo-Bôer, derrotando os africânderes e dominando Orange e o Transvaal. A fim de atender à necessidade de força de trabalho, Milner, sustentado pela ideologia do darwinismo social, intensificou as práticas relativas às reservas tribais, mais tarde chamadas de bantustões, e às leis do passe (PINTO, 2007, p. 396).

Para se mostrarem ativos na luta por seus direitos, os negros, enjaulados como animais, sem direitos a terras, a trabalho digno ou “apenas” buscando ser reconhecidos como seres humanos, fundaram, em 1912, o Congresso Nacional Africano (CNA). Em um primeiro momento, os líderes confiavam em um relacionamento pacífico com os africânderes, discutindo com eles sobre a injustiça da segregação e a ideia de participação dos negros na política, o que se mostrou uma falácia.

Já a hegemonia branca, representada pelo ex-general bôer, Barry Hertzog, foi materializada politicamente, em 1914, no Partido Nacional (PN), na forma de um racismo radical. Duas forças opostas e isoladas – o CNA e o PN – consolidaram as bases do *apartheid*, regime político instituído em 1948, quando o PN chegou ao poder. Nele, humanos eram apenas os brancos colonizadores. Para os negros oprimidos, a margem:

A Lei das Áreas de Grupo, de 1950, estabeleceu a separação espacial das categorias raciais, obrigando as pessoas a fixarem suas residências em áreas determinadas. A Lei da Conservação de Diversões Separadas instituiu o uso separado de praias, transportes, piscinas, bibliotecas, banheiros públicos, teatros, cinemas e praças. (...) Outras leis garantiam a posse da terra para os brancos, a proibição de casamentos mistos, a regulamentação da educação banto, a censura etc (PINTO, 2007, p. 398).

³¹ Doutora em Ciência Política pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ), é especialista em justiça de transição e restaurativa, tendo publicado em 2012 o livro *Memória, verdade e responsabilização. Uma perspectiva restaurativa da justiça de transição*, em que apresenta o resultados de um estudo realizado na África do Sul, Ruanda e Serra Leoa.

Ícone do regime segregacionista, as *homelands*, ou bantustões, confinavam os negros em espaços específicos, fora do olhar dos brancos. Eram-lhes permitidos acesso a outros locais apenas se necessário à economia, como instituído na Lei das Áreas de Grupo, o que não implica dizer que a separação não existia anteriormente. A Lei de Terras (*Native Labour Act*), por exemplo, em 1913, destinava 93% do espaço territorial à minoria branca. Já em 1923, o *Native Urban Act* impôs limites à instalação de negros em cidades habitadas por brancos, ficando sujeitos ao controle social e econômico dos 10% de brancos existentes no país.

Para Elisa Cristina de Proença Rodrigues Gallo, em sua tese *O caminho das vozes: a escrita de Mtutuzeli Matshoba*, a narrativa desse autor sul-africano enfoca tais áreas, criadas pelo governo racista para que vários grupos permanecessem à margem também espacialmente. A esses sujeitos negros e sem direitos não era permitida uma vida em sociedade:

São as velhas reservas nativas com nova roupagem, servindo como depósito de mão de obra barata. A política de sua criação visava resolver o problema do desnível demográfico entre a minoria branca e a maioria negra, manipulando líderes tribais que aceitavam colaborar com a elite dominante, em troca do poder e prestígio de uma chefia. Os bantustões foram reconhecidos apenas pela África do Sul, sendo internacionalmente condenados. Sua criação pelo governo sul-africano teve como objetivo enfatizar a política segregacionista do "separar para reinar", política esta que pretendia considerar os negros como imigrantes internos, vindos de países supostamente independentes (GALLO, 1999, p. 29).

Por isso, quase não eram enxergados pela minoria branca, que havia se acostumado com um regime de exclusão, relegando grande parte dos sul-africanos negros às chamadas reservas étnicas, para as quais foram obrigados a se transferir. O governo branco promovia uma espécie de limpeza na capital Joanesburgo. Marinovich exemplifica essa realidade quando conta sobre sua vida como sul-africano branco:

Os pais da minha mãe eram croatas católicos que haviam emigrado da Iugoslávia nos anos 20; meu pai tinha vindo para a África do Sul na década de 50. Fui criado numa comunidade exclusivamente branca e de língua inglesa, e frequentei escolas inglesas. Os únicos negros com quem tínhamos contato eram serviçais – empregados domésticos, “homens do jardim” e “homens do lixo”. (...) Eu sabia que havia uma doença em nossa sociedade, mas na época não me dava conta de sua extensão. Para mim, os prazeres do *apartheid* eram coisa normal. Assim como a maioria de meus contemporâneos, eu não registrara a situação dos sul-africanos negros, nunca fora ver como uma escola do distrito negro era diferente da minha, um reduto exclusivo de gramados verdes, nem desconfiava da fome nas *homelands* – reservas étnicas criadas fora da África do Sul branca, para quais os negros foram transferidos à força (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 21).

Esses sujeitos sem nome e sem profissão, como o fotojornalista bem aponta, eram parte do cenário do país e, por isso, quase não tinham sua condição questionada pelos brancos, que mantinham o poder político, econômico e social. Os “desperdiçadores de oxigênio”, expressão ouvida por Greg Marinovich de estudantes sul-africanos, que não consideravam os negros como seres humanos, amontoavam-se em claustrofóbicos albergues, em uma tentativa de existir em seu próprio território. É importante destacar esses espaços para que se possa compreender a Guerra dos Albergues, ocorrida entre 1990 e 1994, uma das fases mais sangrentas do *apartheid*, contada pelos nossos fotojornalistas.

As leis do *apartheid* permitiam que permanecessem em áreas urbanas contanto que tivessem emprego remunerado. Quando o trabalho deles já não era necessário, tinham de retornar às homelands. Mais de 17 milhões de negros foram processados entre 1916 e 1981, segundo os termos da lei de passe³². O sonho do *apartheid* era forçar a maioria dos negros – oitenta por cento da população – a ser cidadãos legais das homelands étnicas e nominalmente independente, espremidas em treze por cento do território nacional, de modo que o restante das terras vastas e ricas da África do Sul pudesse ser desfrutado por uma minoria branca que, convenientemente, empregava negros de uma reserva cativa de mão-de-obra nas homelands (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 30-31).

É interessante ressaltar que o poder no país era dividido entre duas forças: os britânicos mantiveram o domínio do campo econômico, mesmo após a independência da África do Sul, e os africânderes, o da política, considerando o território africano como parte do continente europeu. Os ideais nacionalistas brancos permaneceram e, com isso, a cultura de dominação dos negros. Sem forças para lutar contra o poder dominador, esses se conservaram nos aglomerados dos centros urbanos, desumanizados e não reconhecidos nos seus direitos básicos, como terra, educação, cultura e economia.

Em um intenso combate contra o horror branco, que reconhecia os negros apenas como força de trabalho, o CNA, desde 1940, vinha travando batalhas pacíficas a fim de lutar contra as políticas segregacionistas, culminando, em 1955, na elaboração da Carta da Liberdade, apoiada por diversas minorias que compunham o país, como mulatos, indianos e socialistas. Esse documento denunciava o regime segregacionista e pedia sua extinção no território sul-africano

Em 1960, o partido, a partir da intensificação de leis que tornavam a maioria populacional sul-africana refém em seu próprio país, organizou uma campanha antipasses, por meio do Congresso Pan-Africanista (CPA), setor mais radical do partido criado em 1958, com

³² A Lei de Passes e Documentos, instituída em 1952, obrigava os negros a portarem uma caderneta na qual eram anotados o histórico de seus empregos e de onde moravam.

a política “África para os africanos”, em clara bandeira libertária. Na manifestação pacífica, negros foram convocados a se apresentar sem seus passes em frente à delegacia de Shaperville, favela situada a 80 quilômetros de Joanesburgo. Reprimida violentamente pela polícia, com um total de 67 mortos, os assassinatos provocaram intensos protestos no mundo todo, o que não impediu que o CNA fosse declarado ilegal e seu líder, Nelson Mandela, condenado à prisão perpétua em 1962.

A militância negra começou, a partir desse episódio, a ganhar força, principalmente após o declínio, nos anos 1970, do império português em outros países africanos, e da queda da minoria branca no governo da Rodésia (Zimbábue), além da independência do país do jugo britânico em 1961. O regime segregacionista instituído entrava em declínio, como destaca Pinto:

Em 1984, uma revolta popular contra o *apartheid* levou o governo a decretar lei marcial, restringindo ainda mais os poucos direitos dos negros. A Organização das Nações Unidas (ONU) reagiu impondo sanções à África do Sul como forma de pressão. Acuado, Pieter Botha³³ promoveu reformas, mas manteve os aspectos essenciais do regime racista. Paralelamente, no mundo todo crescia o movimento pela libertação de Mandela (PINTO, 2007, p. 400).

Fatores econômicos também levaram o regime à derrocada (pelo menos, de maneira instituída politicamente, já que se sabe que, atualmente, ainda há resquícios do sistema racial): a diminuição do preço do ouro, um dos produtos que sustentava a economia dos brancos, levando ao declínio de outros materiais de exportação e desvalorização da moeda; o isolamento do país no continente, frente à independência de Moçambique e Angola, por exemplo, além das despesas militares para a segurança do regime e as sanções financeiras impostas pelos outros países.

O presidente Botha, então, começou a alterar algumas normas do regime, mascarando o *apartheid*, que continuava a violentar os negros e outras minorias. Para exemplificar, em 1985, as leis que proibiam relações sexuais e casamento entre indivíduos de raças diferentes foi revogada e as que impediam o ir e vir, a moradia e o emprego dos negros em área branca também foram abolidas. Alas mais conservadoras do PN não aceitaram os direitos dados aos negros e fundaram o Partido Conservador, dividindo o governo entre a tendência de um

³³ Segundo Pinto (2007, p. 399), “em 1976, P. W. Botha assumiu como primeiro-ministro, acirrando a luta contra a oposição. Ao mesmo tempo em que crescia a repressão, Botha começava pequenas reformas para conquistar uma classe média negra. Em 1983, ele apresentou uma nova Constituição, referendada por 66% dos brancos, que previa alguma participação de outros grupos raciais que não os brancos na política”.

entendimento com as lideranças do CNA, ainda presas, e a manutenção da opressão da maior parte dos sujeitos sul-africanos.

O CNA e Frederik de Klerk, eleito em 1989, após a renúncia de Botha, passaram por impasses múltiplos nas negociações políticas durante os primeiros anos da década de 1990, já que o governo foi acusado (o que ficaria provado na Comissão de Inquérito Goldstone sobre a Violência e a Intimidação³⁴) de apoiar os extremistas de direita zulus, dando a eles treinamento militar.

Com Nelson Mandela libertado em 1990 e apresentado novamente como líder político, e o CNA saído da clandestinidade, negociações foram iniciadas para uma transição democrática e a instituição de um regime político multirracial, legitimadas pelo plebiscito ocorrido em 1992, apenas para brancos, no qual, vale destacar, 69% votaram pelo fim do *apartheid*.

No entanto, a nação moldada pelo ódio e pela discriminação contra os negros daria início a uma batalha em que os disparos atingiam, indiscriminadamente, zulus, militantes do Partido da Liberdade Inkatha (PLI), pró-governo e liderado por Mangosuthu Butthelezi, que buscava um reino independente, e os xhosas, partidários do CNA. Os conflitos interétnicos se multiplicavam. Como destaca Tutu, Prêmio Nobel da Paz em 1984 pela sua incansável luta anti*apartheid* e denúncia do racismo, na introdução ao livro de Marinovich,

quase todo mundo fez as mais sinistras previsões sobre o rumo que a África do Sul tomaria. Acreditava-se que aquele belo país se veria imerso na mais terrível carnificina e que certamente uma catastrófica guerra racial devastaria a nação. E essas previsões pareciam prestes a se concretizar quando a violência irrompeu na época em que se negociava a transição da repressão para a liberdade, do governo totalitário para a democracia. No início da década de 90, o terrível derramamento de sangue parecia endêmico (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 7).

Contudo, em 1991, os políticos do país marcaram uma conferência da paz, na qual assinaram, com mais 23 líderes políticos, religiosos e sindicais, negros e brancos, um acordo para que os grupos étnicos rivais cessassem a luta sangrenta. Apesar de os líderes extremistas brancos não aceitarem um governo no qual os negros participassem, criando, em 1993, a Frente Nacional Africâner (FNA), de Klerk anunciou a primeira eleição democrática, multirracial e multipartidária.

Greg Marinovich expôs a esperança depositada nos cédulas de votação naqueles dois dias do início de abril de 1994: imensas filas se formavam, o que não reprimia a gigantesca

³⁴ Estabelecida em 1991 para investigar casos de violência por parte de grupos que eram contrários à negociação pelo fim do *apartheid*.

vontade de transformação dos africanos negros, há quatro décadas com seu grito por direitos à existência abafado pelo regime segregacionista.

Aquele era o dia em que, no momento em que as pessoas deixassem sua marca nas cédulas, décadas de supressão de seus direitos se extinguiriam. Finalmente poderiam escolher quem governaria. Os quatro anos de dor e sacrifício que haviam³⁵ passado, desde a legalização do CNA, por morarem numa zona morta as deixavam mais determinadas a votar em Nelson Mandela e no CNA. Tinham visto o ex-presidente F. W. de Klerk em visita ao Soweto, quando seu Partido Nacional tentara comprar votos dos negros num frenético circo de campanha. Mas poucos poderiam esquecer meio século de *apartheid* do Partido Nacional em troca de uma camiseta e de um *boewewors* (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 231-232).

Ainda hoje, a luta pelo reconhecimento dos negros como parte da sociedade e contra os resquícios do *apartheid* faz parte da realidade dos sul-africanos. Ao relatarmos as raízes históricas da luta segregacionista e o sangue que foi por ela derramado, os fotojornalistas mostraram, por meio de palavras e imagens, a transição ainda em curso para um regime democrático e de visibilidade do povo negro.

Reconstrução da dor

Ao escrever este livro, enfrentamos várias lutas: recordações enevoadas, relutância em revisitar o que foi um período muito difícil e a busca da melhor maneira de lidar com a complexidade inerente ao relato de quatro pessoas que, embora unidas profissionalmente, tiveram vidas e experiências muito diferentes.

O clube do banguê banguê: instantâneos de uma guerra oculta. Greg Marinovich & João Silva. p. 11

De vez em quando, covas coletivas eram descobertas e escavadas, e os restos mortais eram transferidos para sepulturas coletivas novas e adequadamente consagradas. Ainda assim, nem mesmo os ossos eventualmente expostos, o número notável de pessoas amputadas ou deformadas por cicatrizes e a superabundância de orfanatos lotados poderiam ser tomados como evidência de que o que havia acontecido em Ruanda era uma tentativa de eliminação de todo um povo. Para isso, só havia as histórias das pessoas.

Gostaríamos de informá-los de que amanhã seremos mortos com nossas famílias. Philip Gourevitch. p. 21

Relatar o que estava encoberto pelo nevoeiro do lembrar doloroso desse sujeito que é outro, quando conta sua história, e tentar reconstruí-la por meio daquilo que está no passado e, por isso, já perdido, é o que intentam nossos narradores Philip Gourevitch e Greg Marinovich.

³⁵ Marinovich refere-se à família Rapoo, que morava no subúrbio Meadowlands Zone One, no Soweto, entrevistada pelo fotojornalista quando da morte de um dos sobrinhos pela polícia branca, que fazia incursões às zonas à margem da cidade e matava indiscriminadamente o que consideravam ameaça à ordem.

No entanto, sabemos que esse caminhar é errático, já que eles se percebem fora do espaço confortável dos relatos que supostamente abarcam todos os acontecimentos e o que há neles de único e verdadeiro. Esses narradores são, nesse momento, configurados pelo entendimento da história do outro como também construção: seus sentidos estão no mundo das fabulações e das verossimilhanças. Estão no fazer agir, falar e responder daqueles que já são fantasmas quando têm suas existências contadas, conforme Silviano Santiago argumenta no prólogo ao estudo das autobiografias hispano-americanas de Silvia Molloy.

Para Santiago – e é importante que destaquemos tal concepção, uma vez que propomos os sujeitos que narram suas experiências em uma guerra como mortos que ressurgem no ato de falar –, os relatos estudados por Molloy são reconhecidos pela figura de linguagem da prosopopeia. Esta consiste em “encenar os ausentes, os mortos e os seres sobrenaturais, ou mesmo os seres inanimados. [A autora] fá-los agir, falar e responder” (SANTIAGO apud MOLLOY, 2004, p. 10).

A escrita da autobiografia não estamparia, então, pergunta Santiago, um ser humano que sobrevive, em um movimento de necrofilia e de exumação? Responde-nos a autora: “escrever sobre si mesmo seria essa tentativa, sempre renovada e sempre fracassada, de dar voz àquilo que não fala, de trazer o que está morto à vida, dotando-o de uma máscara (textual)” (MOLLOY, 2004, p. 14). Por meio de seu discurso, o sujeito coagido, machucado, torturado emocional e fisicamente e destituído de sua dignidade como ser humano insurge-se contra a força de sua morte em vida.

Beatriz Sarlo também mostra em suas reflexões que esse eu textual, que entendemos, assim como Molloy e Santiago, como fantasma, não corresponde ao seu autor e à experiência vivida, como afirma Philippe Lejeune nos seus primeiros estudos sobre o pacto autobiográfico de leitura. De acordo com ele, a autobiografia seria “uma narrativa retrospectiva em prosa que uma pessoa real faz de sua própria existência, quando focaliza sua história individual, em particular a história de sua personalidade” (LEJEUNE, 2008, p.14). Era preciso, então, a identidade entre autor, narrador e personagem para que o gênero pudesse ser entendido como tal.

No entanto, em releitura sobre a definição do gênero, sua conceituação só se realiza a partir da compreensão de um pacto com o leitor, considerando as interpretações e leituras diversas daquele que está em contato direto com essa escrita do eu.

Ao fazer um acordo com o narratário cuja imagem constrói, o autobiógrafo incita o leitor real a entrar no jogo dando a impressão de um acordo assinado pelas duas partes. Mas sabe-se que o leitor real pode adotar modos de leitura diferentes do que é sugerido e que, sobretudo, muitos textos publicados não comportam nenhum contrato escrito. Ora, não há, nesse campo, “atos judiciais” homologados, nem “convenções coletivas” imperativas feitas entre os sindicatos de produtores e as associações de consumidores (LEJEUNE, 2008, p. 57).

Nessa autocrítica, Lejeune mostra, também, que agora as narrativas autobiográficas se abrem para as memórias, os diários, as autoficções, as autobiografias escritas em colaboração e os testemunhos. O gênero não pode ser mais configurado apenas em razão de uma escrita modelar, como proposto inicialmente, mas a ele são permitidas transgressões, configurando aquilo que o autor chama de gêneros fronteirios ou casos-limites:

A autobiografia que finge ser uma biografia (a narrativa em terceira pessoa), a biografia que finge ser uma autobiografia (as memórias imaginadas), todos os mistos de romance e autobiografia (...), a enunciação irônica e o discurso indireto, todos os casos em que um mesmo “eu” engloba várias instâncias (história oral, entrevista, textos escritos em colaboração etc.), depois as produções que associam a linguagem, capaz de dizer “eu”, a meios de comunicação que se mostram menos capazes de fazê-lo (LEJEUNE, 2008, p. 81).

Compreender as escritas de si, portanto, depende do contrato estabelecido com o que se lê, considerando o imaginário nas memórias também inventadas e ressignificadas desse eu que narra sua história. Como destaca Lejeune, a crença no referencial o impediu de enxergar o terreno de um sujeito transformado em outro quando conta sua própria vida. Sua ingenuidade não o permitira perceber que o eu que fala suas experiências é, ao mesmo tempo, vários e outros, quando passa, para a linguagem, sua vida experienciada.

A narrativa desse sujeito apresentava-se, então, como um eterno rascunho, o qual podia ser apagado e reescrito continuamente, uma vez que um eu pleno e real da escrita, como se acreditava em um primeiro momento, era pura invenção: “Que ilusão acreditar que se pode dizer a verdade e acreditar que temos uma existência individual e autônoma!... Como se pode pensar que, na autobiografia, a vida vivida produz o texto, quanto é o texto que produz a vida!...” (LEJEUNE, 2008, p.14).

Paul de Man, estudado por Sarlo, argumenta que o pacto autobiográfico, com isso, faz parte de um acordo entre autor e leitor, pois não há como verificar se o eu textual é o mesmo que o eu que viveu determinado acontecimento. Para o estudioso, não há verdade em nenhum discurso, ainda que ele seja um testemunho em primeira pessoa, porque aquele que fala é um eu ausente que tem em seu rosto uma máscara. Sarlo demonstra, então, que o que esse tipo de

escrita ressalta não é a representação da experiência, mas um eu que se disfarça e se desvela como um personagem de sua própria vida.

Fala o personagem (persona, máscara no teatro clássico), que não pode ser avaliado em relação à referência que seu próprio discurso propõe; nem pode ser julgado (como não se julga o ator) por sua sinceridade, e sim por sua apresentação de um estado de “sinceridade”. Por conseguinte, essa máscara não está ligada a nenhum pacto referencial; não há semelhança que se possa julgar essencial a seu discurso, nem comprovável através dele. O decisivo é a atribuição de voz feita por meio da boca da máscara; não há verdade, mas uma máscara que afirma dizer sua verdade (de máscara: de vingador, de vítima, de sedutor, de seduzido) (SARLO, 2007, p. 31-32).

Assim, o falar testemunhal do sujeito camuflado encontra-se atravessado pelas verdades subjetivas das experiências de morte. Não que o relato de seu trauma seja inventado em sua totalidade e, assim, não possa ser considerado como existente. Contudo, compreender que a reconstrução é inerente à história do passado que se conta é fundamental, uma vez que esse sujeito também é um outro, porque foi escolhido como uma espécie de porta-voz dos que morreram e, por isso, não podem mais contar o horror completo da morte.

Tal argumentação baseia-se em Primo Levi, como destaca Sarlo, quando diz que o sobrevivente do campo de concentração fala por duas razões: não pode escapar das palavras, porque é impossível não tornar real o horror inimaginável através da linguagem, e porque se é escolhido pelos que não podem relatar, pelos que efetivamente testemunharam a barbárie nazista.

Com a franqueza severa que sua condição de vítima tornou audível, Primo Levi afirmou que o campo de concentração não enobrece suas vítimas; poder-se-ia acrescentar que o horror padecido tampouco lhes permite conhecê-lo melhor. Para conhecer, a imaginação precisa desse trajeto que a leva para fora de si mesma e a torna reflexiva; nessa viagem, ela aprende que a história jamais poderá ser totalmente contada e jamais terá um desfecho, porque nem todas as posições podem ser percorridas e sua acumulação tampouco resulta numa totalidade (SARLO, 2007, p. 42).

Seligmann-Silva caminha no mesmo sentido: na literatura de testemunho, há uma necessidade sobre-humana de falar sobre a vivência da própria dor e também a dos outros, que experienciaram a totalidade da brutalidade. Destaca, ainda, que se percebe nos relatos da violência extrema a imaginação como parte intrínseca daquilo que se conta, visto que os fatos são inenarráveis e inverossímeis e, desse modo, não podem ser expressos pela linguagem referencial. Um aparente paradoxo que se esvai quando o sujeito traumatizado consegue transformar suas vivências necessárias e impossíveis em arte.

Testemunha-se um excesso de realidade e o próprio testemunho enquanto narração testemunha uma falta: a cisão entre a linguagem e o evento, a impossibilidade de recobrir o vivido (o “*real*”) com o verbal. O dado inimaginável da experiência concentracionária desconstrói o maquinário da linguagem. Essa linguagem entravada, por outro lado, só pode enfrentar o “*real*” equipada com a própria imaginação: por assim dizer, só com a arte a intraduzibilidade pode ser desafiada – mas nunca totalmente submetida (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 46-47).

Quem fala nesses testemunhos é alguém que vivenciou o horror intraduzível, que tenta reconstruir suas vivências por meio do relato lacunar e carregado de esquecimentos e daquilo “que se permite ou pode lembrar, daquilo que ele se esquece, cala intencionalmente, modifica, inventa, transfere de um tom ou gênero a outro (...)” (SARLO, 2007, p. 59). Tais lembranças são formadas por minúcias da memória do eu que sofreu o trauma: cacos de lembranças, resíduos do que insiste em permanecer vivo. São notórios os estilhaços das lembranças dos que se encontram no limiar da vida.

O “vazio” entre a lembrança e aquilo que se lembra é ocupado pelas operações lingüísticas, discursivas, subjetivas e sociais do relato da memória: as tipologias e os modelos narrativos da experiência, os princípios morais, religiosos, que limitam o campo do lembrável, o trauma que cria obstáculos à emergência da lembrança, os julgamentos já realizados que incidem como guias de avaliação. (...) O aspecto fragmentário do discurso da memória, mais que uma qualidade a se afirmar como destino de toda obra de rememoração opera sobre algo que não está presente, para produzi-lo como presença discursiva com instrumentos que não são mais específicos do trabalho de memória, mas de muitos trabalhos de reconstituição do passado: em especial, a história oral e aquela que se apóia em registros fotográficos e cinematográficos (SARLO, 2007, p. 99).

A memória-mosaico dos sobreviventes da guerra, então, é reconstituída por meio de instrumentos que visam reconfigurar as experiências que ficaram fragmentadas pelo passado, o que se torna ainda mais estilhaçado se o trauma da sobrevivência à morte faz dele parte. No nosso estudo, os vazios falam pelos testemunhos dos tutsis e hutus ao jornalista mediador Gourevitch, que os ouve e, a partir deles, constrói o relato do massacre em Ruanda. É também por meio de memórias partidas que se configura o relato do fotojornalista Marinovich, articulando as vozes e lembranças de mais três companheiros de profissão que viveram no barril de pólvora sul-africano.

Nos dois casos, há o testemunho do *superstes*, daquele que “habita na clausura de um acontecimento externo que o aproximou da morte”, como discute Seligmann-Silva (2005, p. 81). Deve-se, nesse ínterim, enfatizar a etimologia dos termos *testis* e *superstes* a fim de melhor compreender aquele que se adéqua aos relatos que aqui analisamos. Segundo o autor, *testis* está relacionado ao mundo jurídico, significando “terceiro”, indicando a necessidade de três testemunhas para o veredicto de um julgamento. Tal definição refere-se, assim, ao que

pretende ser documento, prova, verdade. Já *superstes* se refere à pessoa que passou por uma provação e sobreviveu.

Este último seria o sentido primeiro, então, daqueles que testemunharam a dor em Ruanda e na África do Sul: uma narrativa que sentiu e persistiu na incompreensibilidade da vida, como destaca Seligmann-Silva (2003, p. 41): “Contrariamente à literatura-denúncia, reportagem – é marcada pela fragmentação e impossibilidade de desenhar um contexto que deveria acomodar o “texto” criptografado na memória do autor [o sobrevivente] (ou da sociedade)”.

As narrativas jornalísticas testemunhais são, portanto, construções subjetivas, colagens de experiências, como Diana Klinger aponta em sua análise de textos contemporâneos segundo uma perspectiva antropológica pós-moderna. Isso porque entendemos que a capacidade da linguagem do sujeito que conta sua vida de dizer o acontecido tal como ocorreu é colocada sob suspeita. Não se trata mais de histórias como representações objetivas dos fatos, como era a crença da antropologia estrutural:

A atenção à materialidade mesma do dizer do etnógrafo implica o abandono da expectativa quanto à possibilidade de captar alguma “verdade” do outro, e a consideração da linguagem já não como uma matéria inerte e transparente, na qual procurar “conteúdos”, e sim como o lugar mesmo onde se produzem as categorias, as identidades, as exclusões e, enfim, os jogos de poder e, portanto, lugar de passagem que entranha conflitos de tradução e representação. Os textos da antropologia pós-moderna coincidem então com certa literatura, não porque sejam “falsos”, e também não porque eles sejam “ficções”, nem por serem “construídos”, mas porque a “outridade” implica – para ambos – um *dilema de representação* (KLINGER, 2012, p. 73-74, grifo da autora).

Como sabemos, o eu que narra é um outro porque performa sua vida, em um complexo jogo de camuflagem e manifestação discursiva, visto que não existe coincidência entre o vivido e o que se escreve ou se fala sobre ele. No caso de nossos objetos de análise, a falácia de se alcançar o verdadeiro dos discursos é ainda mais intensa: o jornalista reescreve e, com isso, remonta experiências que já são fruto de uma reelaboração.

Consideramos interessante trazer para nossa reflexão dois testemunhos, mediados e escritos por jornalistas, que contam a sobrevivência por meio das palavras. O que nos importa nesse momento é perceber o que há em comum entre esses relatos e as narrativas aqui analisadas, a fim de justificar sua escolha para essa breve análise: são histórias de como aquele que teve sua voz calada se utiliza do relato para contar a violência e a brutalidade vividas. Além disso, falam de sujeitos marginais ao Ocidente e à sua própria sociedade: são mulheres presas e destituídas de sua voz por um poder ditatorial em países do norte da África.

As sobreviventes expõem como esse falar tem um dos sentidos propostos por Márcio Seligmann-Silva, quando discorre sobre o testemunho da violência tão banalizada do século XX: o de sobrevivência, “de ter-se passado por um evento-limite, radical, passagem essa que foi também um ‘atravessar’ a ‘morte’, que problematiza a relação entre a linguagem e o ‘real’” (2003, p. 8). Seu relato testemunhal está marcado por um campo de forças, no qual se atraem e se repelem continuamente a necessidade de contar e a impossibilidade do real vivido ser restaurado. A leitura das cicatrizes da experiência do trauma é lacunar porque imersa no inimaginável e, por isso, só possível de ser dita por meio da reelaboração das lembranças. Há vazios e profusão de memórias, há excesso e falta na memória testemunhal.

O conceito de testemunho desloca o “real” para uma área de sombra: testemunha-se, via de regra, algo de excepcional e que exige um relato. Esse relato não é só jornalístico, reportagem, mas é marcado também pelo elemento singular do “real”. (...) Pensar sobre a literatura de testemunho implica repensar a nossa visão da História – do fato histórico (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 47-48)

O fato histórico que se relaciona à violência narrada pelos testemunhos é resignificado. A vida do sujeito imerso nessa nova história torna-se, assim, uma ferida que não cessa de sangrar, vez que é traço da vivência do sobrevivente fantasmagórico, e não mais do real acontecido que se acreditava possível recuperar. As narrativas que terão espaço a partir de agora contam, então, as experiências de sujeitos que se insurgem contra o resíduo do trauma, resistindo à sua dor e sobrevivendo ao incompreensível por meio das palavras.

Em *Eu, Malika Oufkir, prisioneira do rei* (2007), um sujeito ressurge e é salvo pelo discurso. Filha de um dos generais mais próximos ao rei Hassan II, Mohammed Oufkir, Malika foi presa durante 20 anos, com sua família, nas masmorras escondidas nos desertos do Marrocos, depois de um golpe frustrado de seu pai (que acabou sendo morto pelas forças leais ao rei) contra o palácio.

Como forma de se reinventar como sujeito de sua própria vida, para enterrar sua existência de sofrimento ou para se defender do sofrimento, Malika faz ecoar sua voz através da autobiografia, escrita em colaboração com a jornalista Michèle Fitoussi, uma “nègre” (autora de uma obra assinada por um outro, conforme apontado por Phillippe Lejeune), que transcreve seu relato³⁶.

A personagem conta e é contada pelas memórias organizadas na narrativa, apesar de Fitoussi afirmar em seu prefácio que apenas “passou para o papel” o que ouviu de sua

³⁶ Elabora um texto sobre a memória traumatizada da sobrevivente das masmorras marroquinas a partir do relato de Malika, atravessado pelo sofrimento.

“fonte”: “Transcrevi o que ouvi ao longo desse tempo: o depoimento bruto de Malika, com suas hesitações, incertezas, esquecimentos, mas também, no mais das vezes, com sua implacável precisão” (OUFKIR; FITOUSSI, 2007, p.15). Acrescenta, ainda, que

sempre apaixonante, o relato de Malika foi doloroso, chocante, terrível. Tremi, arrepiei-me, tive pena, fome, medo com ela. Mas também fomos acometidas por numerosos acessos de riso, pois Malika maneja como poucos o humor que permitiu à família Oufkir resistir, zombando de tudo e de si mesma. (...) Malika é uma sobrevivente. Tem a dureza e a força dos sobreviventes (OUFKIR; FITOUSSI, 2007, p. 14).

Michèle e Malika fabricam uma existência: a marroquina e suas recordações fabulativas do passado que só existem em um outro tempo e espaço, e a jornalista, que traz para o presente do relato a sombra daquilo que já foi e do que pode ser percebido como um fantasma que retorna à vida, quando a faz contar, agir, relembrar, reviver.

Faremos este livro juntas. (...) Trabalhamos juntas cerca de três vezes por semana e conversamos por telefone todos os dias. (...) De janeiro a junho, nos encontramos na minha casa ou na dela. Criamos nossos pequenos rituais: os dois gravadores para duplicar as fitas caso “eles” [as forças leais ao rei marroquino, que poderiam espionar e grampear Malika e sua família] as roubassem (...) Depois comecei a escrever, e Malika a reler o que eu escrevia, o que nem sempre foi fácil. Contar já não era fácil. Ela se viu obrigada a recomençar várias vezes, antes de me confiar episódios dolorosos. Ver seu pesadelo impresso, em muitas ocasiões ultrapassou suas forças. Em alguns momentos, eu temia que ela desistisse, acossada por seus medos ou fantasmas. Mas agüentou até o fim (OUFKIR; FITOUSSI, 2007, p. 13).

As lembranças fluidas de Malika desvelam suas experiências a Fitoussi, que as ouve, lê, interpreta, escavando, como uma arqueóloga, as várias camadas da memória opaca e silenciada. As duas autoras, em uma escrita colaborativa, recortam o vivido e, posteriormente, fazem uma montagem. Buscam decifrar os hieróglifos de um passado desaparecido. Juntam os cacos presentes no relato do trauma, já que o testemunho só se torna agora possível por meio das sombras fantasmagóricas do passado, e montam um quebra-cabeça: o múltiplo da vida de uma sobrevivente. O silêncio de 20 anos é, enfim, ouvido.

Vale a pena reproduzir uma discussão sobre a autoria das autobiografias escritas em colaboração, essa narração da vida a várias vozes, como apontado por Lejeune. Para o editor francês François Maspero, quando da publicação de *La mémoire d’Helène* (1977), autobiografia escrita pela francesa Annie Mignard, o trabalho desta seria apenas técnico, de ordenação das ideias relatadas e gravadas. O verdadeiro autor seria aquele que “vivera aquela vida suficientemente dolorosa ou exemplar para ser apresentada ao público” (LEJEUNE,

2008, p. 115). Já para Mignard, seu trabalho, mais que de organização da vida do outro, “se aproximava do papel e da responsabilidade do biógrafo” (Ibidem, p. 115).

Tomando como questionamento as considerações debatidas pelos autores supracitados, Michèle Fitoussi é, então, a autora ou tradutora dessa escrita de si? Malika Oufkir é porta-voz única de sua vida? Sem simplificar as reflexões acerca do que ou quem é autor, escolho o múltiplo, o compartilhado, próprios de qualquer escrita, seja ela autobiográfica ou não:

Ela [a autobiografia composta em colaboração] lembra que o “verdadeiro” é ele próprio um artefato e que o “autor” é um efeito de contrato. A divisão do trabalho entre duas pessoas (pelo menos) revela a multiplicidade das instâncias implicadas no trabalho de escrita autobiográfica como em qualquer outra escrita. Longe de imitar a unidade da autobiografia autêntica, ela ressalta seu caráter indireto e calculado. Somos sempre vários quando escrevemos, mesmo sozinhos, mesmo nossa própria vida (LEJEUNE, 2003, p. 118).

Composta pelos vários eus que reescrevem sua história de vida, Malika redescobre-se enquanto sujeito através da narrativa, que a socorre do vazio da existência, deixando falar o silêncio da vida na prisão:

Entrando no café, tenho uma vertigem, prendo o pé num degrau e tropeço. Não sei mais me locomover. Aliás, não sei mais nada. Digam, como se faz para andar? Para pôr um pé diante do outro e recomeçar, como diz a canção? Como se faz para se apresentar num balcão de bar, pedir uma Coca-Cola despreocupadamente, servi-la num copo e tomá-la com pequenos murmúrios de satisfação. Digam, como se faz para viver? (OUFKIR; FITOUSSI, 2007, p. 14).

Para viver, a montagem, a confrontação entre vozes, as interações entre subjetividades do relato fazem Malika voltar a existir. Como uma arqueóloga, na busca pelo tempo e espaço já perdidos, Fitoussi estoca impressões do relatado por meio da memória amnésica, das censuras, dos recalamentos e dos restos próprios desse movimento de quem pesquisa um passado repleto de escombros e traços do que já foi. Como uma testemunha de sua própria vida, Oufkir se redescobre enquanto sujeito através de sua narrativa, que a salvou do vazio de sua existência, fazendo-a permanecer.

Soraya também é esse ser renascido das trevas do cárcere: aos 15 anos, foi escolhida por Muamar Kadafi, ditador líbio por 42 anos, deposto e morto em 2011 durante os levantes da Primavera Árabe, para se tornar sua escrava sexual. Por sete anos, foi espancada, estuprada, obrigada a beber e a usar cocaína e submetida a todos os tipos de perversão do tirano. Assim como Malika, em uma tentativa desesperada de expurgar a dor de ter sua

adolescência perdida e sua vida marcada eternamente, Soraya relatou para a jornalista francesa Annick Cojean sua história silenciada pela onipresença de Kadafi e de seus adoradores. Segundo Cojean,

o testemunho de Soraya é corajoso e deve ser lido como documento. O relato todo foi ditado por ela. Ela conta bem, tem uma excelente memória. Não suporta a idéia de uma conspiração do silêncio. (...) No entanto, ao menos existirá esse testemunho para provar que, enquanto ele se pavoneava na ONU com ares de dono do mundo, enquanto outras nações lhe estendiam o tapete vermelho e o recebiam com fanfarras, enquanto suas amazonas eram objeto de curiosidade, fascínio ou diversão, em sua casa, na ampla residência de Bab al-Azizia, ou em seus porões imundos, Muamar Kadafi mantinha jovens cativas que, ao chegar ali, não passavam de crianças (COJEAN, 2013, p. 20).

Entretanto, apesar de sua afirmação de que a narrativa foi inteiramente contada pela testemunha Soraya, o único nome que consta na capa do livro é o da jornalista, evidenciando a propriedade das reflexões sobre autoria e coautoria nas narrativas de si já debatidas nos comentários ao relato de Malika Oufkir. No entanto, essa questão não minimiza o caráter de denúncia do testemunho de seu trauma. Soraya precisava falar, na tentativa de gritar fortemente à sociedade líbia qual fora o papel de muitas mulheres durante o período em que o ditador esteve no poder.

- Eu não sonhei, Annick! Você acredita em mim, não é? Os nomes, as datas, os lugares. Conte tudo pra você. Mas era diante de um tribunal que eu gostaria de testemunhar! Por que eu devo ter vergonha? Por que devo me esconder? Por que eu deveria pagar pelo mal que fizeram? (COJEAN, 2012, p. 232).

Buscou também, com seu dizer corajoso, possibilitar um mínimo de dignidade às amazonas, como eram chamadas as escravas de Kadafi, já que, de vítimas, tornaram-se culpadas por terem sido reprimidas e violentadas, por estarem imersas em uma sociedade patriarcal. Como expõe Cojean em prólogo ao relato de Soraya, aos homens opositores e presos pelo regime do ditador foi dada total visibilidade, estando constantemente nos holofotes do mundo a crueldade imposta àqueles que não se deixavam dominar pelo líbio. Às mulheres escravas, apenas a clandestinidade:

Todos se revelavam prontos a denunciar a tirania e a corrupção do ditador, sua dubiedade e loucura, suas manipulações e perversões. E exige-se reparação para todas as vítimas. Mas, de centenas de garotas que ele subjugou e violentou, ninguém quer ouvir falar. Seria preciso que elas se escondessem ou emigrassem, envoltas num véu, e fizessem de sua dor um pacote bem guardado. O mais simples seria que morressem. Alguns homens da própria família certamente se encarregariam disso (COJEAN, 2013, p. 232).

Falar para escapar do trauma e poder esquecê-lo, retirando-o das entranhas dolorosas da memória. Há, nas palavras, um modo de restituição de uma vida destruída pela dor. Contar, para Soraya, foi uma submersão nos obscuros das lembranças para ser possível, novamente, existir.

É isso. Creio já ter dito tudo. Era uma necessidade e talvez um dever. Não foi nada fácil, pode ter certeza. Ainda luto com uma profusão de sentimentos que se revolvem e se chocam em minha mente e não me deixam em paz. Medo, vergonha, tristeza, amargura, desgosto, revolta. Muita coisa em ebulição. Há dias em que isso tudo me confere força, renovando um pouco minha confiança no futuro. Na maioria das vezes, porém, me faz afundar e me lança em um poço de tristeza, de onde penso não mais poder sair. (...) Gostaria de reconstruir minha vida na nova Líbia. Eu me pergunto se isso é possível (COJEAN, 2013, p. 122-123).

Através dos restos dos sujeitos com experiências reconstruídas, essas histórias modelam aquilo que poderá encenar o que já está em um tempo outro. Fazer os sujeitos falarem, agirem e viverem por meio das narrativas jornalísticas testemunhais só é possível pelos silêncios das destruições, impostos por uma realidade não mais lembrada no que existe no momento do presente vivido. Eles se recordam apenas daquilo que já desabou, que já ficou reduzido a pó, a ruínas e a “miragens que se desfazem no ar” (SEBALD, 2002, p. 184).

O que já desabou e restou como traço está nas nossas narrativas de guerra que falam sobre esses sujeitos que têm suas existências tornadas visíveis pelas palavras. São narrativas do eu, com presença da primeira pessoa que conta a história de um outro que estava escondido pela dor e pela invisibilidade.

No relato sobre Ruanda, é Gourevitch o enunciador. No entanto, ele narra sob a perspectiva também dos seus entrevistados, sejam eles sobreviventes, genocidas ou políticos envolvidos com as matanças. Há deles uma voz que se faz presente em falas transcritas literalmente nos 22 capítulos que compõem sua escrita, mas a primeira pessoa da história é do jornalista.

A sua divisão em duas partes é significativa: constrói-se em um movimento não-linear, assim como a memória fragmentada dos que testemunharam e a do próprio jornalista, que também está imerso nas lacunas motivadas pelo horror dos restos que via em suas andanças por uma Ruanda em destroços. Além disso, quem vê o massacre não é aquele que o narra, visto ser o relato dos protagonistas ruandeses mediado por quem fala, ou seja, Gourevitch. Há, portanto, uma diversidade de olhares sobre os fatos, um fluxo contínuo de lembranças que são ressignificadas por ele durante a elaboração da narrativa.

O jornalista, que vai a campo investigar as histórias dos ruandeses que viveram o genocídio, entende a dificuldade de contar exatamente o que viu e ouviu, porque inimagináveis eram os mortos e as histórias dos sobreviventes:

Ainda assim, olhando para os prédios e os corpos e ouvindo o silêncio do lugar, com a basílica em estilo italiano, grande e deserta, elevando-se ao lado, e flores delicadas e decadentes, fertilizadas pela morte, brotando entre os cadáveres, era tudo estranhamente inimaginável. Quer dizer, continuava sendo necessário imaginar aquilo (GOUREVITCH, 2006, p. 16).

Inimagináveis porque os mortos só eram vistos como restos da desumanidade nos milhares de corpos jogados, recolhidos em caminhões de lixo das ruas. Inimagináveis porque o que ouvia dos sobreviventes era o sentimento de ausência de vida, já que se percebiam como traços de uma existência destruída. Inimagináveis porque, para deixar falarem os fantasmas em vida, seria preciso dar espaço para as lacunas, os vazios, os espaços em branco das lembranças constituídas pelo jogo entre o que realmente aconteceu e o que precisava ser inventado para se tornar parte de um discurso assimilável por quem ouvia.

Quando transpõe para a escrita o sofrimento contido nos relatos dos tutsis massacrados, o jornalista se mostra também marcado pelo trauma de um genocídio, ainda que como testemunha de terceiro grau. Seu interesse pelas histórias de um povo esquecido pelo mundo ocidental está atravessado pela busca de entendimento do que levou à matança cruel e tão desumana que exilou sua família. Seus pais e avós eram refugiados do nazismo e fugiram da Alemanha para os EUA, com vivências semelhantes aos de seus entrevistados, “de serem perseguidos porque haviam nascido com esta identidade e não aquela, ou porque haviam escolhido resistir aos perseguidores em nome de um ideal político” (GOUREVITCH, 2006, p. 69). As lembranças dessa família que também sofrera a dor de ver o horror tomar conta de suas vidas são claramente expostas nos seus agradecimentos finais, quando diz que pairam as memórias de sua avó na elaboração do seu relato.

Além disso, deixa claro o seu papel como um jornalista e intelectual, apresentando-se como alguém que vai contra o gesto do não olhar os sobreviventes, ao construir um relato analítico a partir das falas dos sujeitos fantasmagóricos. É um narrador observador ativo, que ouve a dor daqueles que ainda vivem e critica, embasadamente, aqueles que a perpetraram. Sua dívida, como destaca no final do livro, é com as centenas de ruandeses que confiaram a ele suas histórias de dor, de resistência, de renascimento.

Enxerga a crueldade do genocídio por meio de ossadas, crânios e corpos esfacelados, questionando a completa animalização de um povo. Sente as atrocidades do Poder Hutu por

meio dos restos encontrados pelo país, transformando-os em fatos ainda impossíveis de serem compreendidos como reais porque desumanos, porque ancorados em uma concepção racialista das pessoas.

Age, dessa forma, como uma espécie de etnógrafo que investiga, *in loco*, povos e culturas à margem, ainda escondidos e invisíveis, buscando demonstrá-los como constituintes da história do país. Ele parece ter um contato sensível com suas fontes, ao se demorar na dimensão humana dos fatos, vendo, ouvindo, vivenciando e relatando as vivências latentes guardadas na memória traumatizada dos sobreviventes. Para Clifford Geertz,

o que um etnógrafo propriamente dito deve fazer é ir a lugares, voltar de lá com informações sobre como as pessoas vivem e tornar essas informações disponíveis à comunidade especializada, de uma forma prática, em vez de ficar vadiando por bibliotecas, refletindo sobre questões literárias (GEERTZ, 2002, p. 11-12).

Acreditamos no equilíbrio entre teoria e prática, nem só vivência com e sobre o quê e quem se pesquisa. Entretanto, mesmo não compartilhando de sua posição crítica aos especialistas, que escrevem sobre esse mundo a partir da academia, sem, na maioria das vezes, partirem para o mundo real e prático, é interessante destacar a reflexão do antropólogo a fim de defender um mediador que imerge na realidade estudada e investigada. Gourevitch, para nós, mostra-se exemplar nesse papel, em sua descrição à maneira etnográfica densa e interpretativa, em sua observação participante.

Segundo Geertz, a descrição densa das culturas, termo cunhado por Gilbert Ryle, é algo observável empiricamente e repassado aos leitores de forma reflexiva, analisada, contextualizada e detalhada. As manifestações observáveis são relatadas pelo etnógrafo; no entanto, são como um esboço, já que se percebe, a todo momento, as omissões, as supressões, as contradições, as impossibilidades de qualquer narrativa baseada nas vivências.

Fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado (GEERTZ, 1989, p. 20).

Como um jornalista-mediador com atitudes etnográficas, Gourevitch se propõe a escutar essas vozes caladas, marcadas pela dor, e a transmiti-las para o mundo, tornando visível o que se encontrava obscurecido:

A principal razão que me levou a observar mais de perto as histórias de Ruanda é a de que ignorá-las me deixa ainda mais desconfortável diante da existência e do meu lugar nela. O horror, enquanto horror, me interessa apenas na medida em que para entender o legado de um crime, é preciso ter dele uma memória detalhada (GOUREVITCH, 2006, p. 19).

Compreender a violência de crimes contra a humanidade, salvando-a do esquecimento apenas por meio de um lembrar exaustivo. O jornalista não se entregou a um olhar voyeurístico sobre a dor. A ele não interessava olhar despreziosamente, mas enxergar o que, de fato, naquele país esquecido tivera lugar, em uma tentativa que se mostrava, no avançar das experiências que ouvia, frustrada.

Conta, no primeiro capítulo do seu livro, a visita a uma escola paroquial onde vira 50 cadáveres em decomposição após 13 meses do ocorrido. Tentava acreditar nos mortos insepultos e na maneira como foram chacinados; contudo, para isso, precisava olhar, tirar fotos, documentar, estar entre aqueles mortos para que o inacreditável pudesse se tornar mais “real”. “Posso ver o que aconteceu, podem me contar como foi, e depois de quase três anos percorrendo Ruanda e conversando com ruandenses, eu posso lhes dizer como foi, e vou dizer. Mas o horror – a idiotice, a perda, a pura maldade – continua indefinível” (GOUREVITCH, 2006, p. 19).

Gourevitch lembra-se, na introdução ao seu relato, de uma conversa com um pigmeu, que lhe apresentara uma teoria sobre o homem: todos os homens são uma coisa só e devem lutar contra a natureza, que é o verdadeiro vilão de uma existência harmoniosa. Todavia, ao argumentar que o homem também faz parte da natureza, o jornalista provoca seu interlocutor sobre qual é a esperança para o mundo, se a luta, então, é do homem contra o homem. O pigmeu limita-se a dizer que o problema desse princípio é justamente o entendimento de que a missão de transformar o mundo em um lugar de equilíbrio mostra-se, desde a sua gênese, falaciosa. Com isso, dá início à sua reflexão, mostrando a imaginação como parte da descrição de uma história na qual homens lutaram contra homens que, antes do genocídio que teve lugar em Ruanda, eram vizinhos, amigos, colegas de escola, irmãos, humanos.

Estou contando isso aqui, no começo, porque este é um livro sobre como as pessoas imaginam a si próprias e umas às outras – um livro sobre como imaginamos nosso mundo. (...) De uma hora para outra, algo que mal podíamos imaginar desabava sobre nós – e ainda mal podíamos imaginá-lo. Isso é o que mais me fascina na existência: a peculiar necessidade de imaginar o que é, de fato, real (GOUREVITCH, 2006, p. 8-9).

Em um primeiro momento, suas histórias de sobrevivência e morte são expostas em meio às raízes históricas das matanças. Em 11 capítulos, conta-nos, por meio de testemunhos,

o início dos ataques hutus aos tutsis, como eles mataram, em 100 dias, 800 mil pessoas com o apoio de políticos, dos países ocidentais, dos religiosos e dos meios de comunicação, e como foi possível o fim da violência direta contra os tutsis.

Já na parte 2, o jornalista analisa mais criticamente a Ruanda pós-genocídio: mostra como os líderes tutsis começaram a construir um novo país, como as outras nações enxergaram posteriormente a crueldade e a violência que foi estrategicamente ocultada, como viveram e sobreviveram os hutus exilados em Uganda e como os tutsis passaram a viver em um país massacrado.

Percebe-se que a denúncia da inércia dos outros, por não enxergarem o mundo africano, atravessa todos os capítulos. O autor ressalta a inoperância do discurso vazio dos ocidentais, que diziam que “nunca mais o horror teria lugar após a Shoah”, mas permaneciam indiferentes. Ouvimos sua condenação da passividade especialmente nas páginas finais das duas partes, como reticências que nos chamam a pensar detidamente sobre o que acabara de ser dito.

Ruanda presenteou o mundo com o mais inequívoco caso de genocídio desde a guerra de Hitler contra os judeus, e o mundo enviou cobertores, feijões e esparadrapos a campos controlados pelos assassinos, aparentemente na esperança de que todo mundo se comportasse bem dali para a frente. A promessa do Ocidente, após o Holocausto, de que o genocídio nunca mais seria tolerado provou-se vazia, e por mais nobres que sejam os sentimentos inspirados pela memória de Auschwitz, permanece o problema de que há uma grande distância entre denunciar o mal e fazer o bem (GOUREVITCH, 2006, p. 167).

Ao chegar ao final da segunda parte, conta que, em meados de 1997 e 1998, os EUA fizeram um *mea culpa* por terem fechado os olhos ao que em Ruanda tivera lugar. A secretária de Estado, Madeleine Albright, concluiu que o genocídio existira e que o mundo ocidental deveria ter sido mais ativo na condenação dos massacres dos tutsis. Logo depois, o então presidente Clinton visitara o país e, após ouvir vários sobreviventes, reiterou o pedido de desculpas. Para Gourevitch e para um sobrevivente tutsi, nada mais que palavras que se desfaziam em um sopro:

Quando ele disse “Nunca mais devemos nos calar em face da evidência” de genocídio, não havia razão nenhuma para acreditar que o mundo fosse um lugar mais seguro do que em abril de 1994. Se a experiência de Ruanda trouxe alguma lição para o mundo, é a de que povos ameaçados que dependerem da comunidade internacional para se proteger fisicamente estarão sem defesa (...) Um tutsi a quem telefonei me disse: “O que ele nos disse foi que não somos meros selvagens esquecidos. Talvez você precise morar em algum lugar distante como a Casa Branca para ver Ruanda daquele jeito. A vida aqui continua terrível. Mas o seu Mr. Clinton fez com que nos sentíssemos menos sozinhos”. Ele riu. “Seria surpreendente pensar que alguém que não parecia se importar muito ao ver nosso povo sendo morto pudesse nos fazer sentir assim. Mas é difícil surpreender ainda mais um ruandês” (GOUREVITCH, 2006, p. 346-347).

Não havia ética no pedido de desculpas, somente uma vergonha da não intervenção justificada, diferentemente do que fora feito nas décadas posteriores no Iraque e no Afeganistão, por exemplo. Os EUA não choraram pelos ruandeses mortos, visto que ainda permanece, continuamente, a ideia da precariedade das vidas dos “selvagens esquecidos” da África. Guerras étnicas sangrentas continuam a ser travadas no “outro” mundo e continuamos a guardar luto por umas vidas e a simplesmente ignorar, friamente, a perda de outras, como Butler nos fala.

É importante dizer que não estamos travando uma luta entre o bem do mundo à margem e o mal do mundo ocidental, hoje representado especialmente pelos EUA. Não queremos demonizar as nações europeias colonizadoras como eternos algozes dos negros africanos, especialmente. O que pretendemos, exposto já em nossa introdução, é mostrar a necessidade de um espaço discursivo para os sujeitos que, embora inseridos em uma sociedade pós-moderna intercultural, habitam uma fronteira simbólica de exclusão e invisibilidade.

Já Marinovich escreve suas memórias e a de seus companheiros em 20 capítulos, todos com títulos que remetem ao que será relatado nas suas páginas. Além disso, há uma introdução de Desmond Tutu, exaltando os feitos dos fotojornalistas na cobertura da Guerra dos Albergues, e um prefácio de João Silva, no qual conta resumidamente sobre o trabalho do Clube do Bangué-Bangué, como ficaram conhecidos pela mídia sul-africana e mundial. Também têm lugar no relato dois anexos que ajudam a compreender melhor a narrativa: um glossário com termos utilizados pelos sul-africanos e uma cronologia de eventos históricos do país.

Os capítulos, ao contrário do que ocorre em Gourevitch, são construídos cronologicamente a partir de 1990, quando o narrador se inicia profissionalmente no fotojornalismo. No entanto, o primeiro deles, intitulado “O muro”, remetendo ao local onde o

sangue de Marinovich, que levou um tiro, e de Ken O, que morreu baleado, ficaram marcados, passa-se em 1994.

A história dos companheiros de profissão é retratada ao longo das páginas, com várias fotografias de cada um deles publicadas nos meios de comunicação que cobriram o período pré fim do apartheid. Algumas dessas imagens, que posteriormente serão analisadas detidamente, têm seu contexto de captura e criação referenciados no livro. Os instantâneos de uma guerra oculta, como o subtítulo do livro já aponta, são tornados visíveis quando os fotojornalistas decidem contar suas vivências, transformando-as em palavras que transcendem os momentos específicos captados pelas imagens da dor.

Marinovich, contudo, não é um jornalista etnógrafo como Gourevitch, que vai a campo pesquisar e ouvir suas fontes. Narra porque é testemunha da violência na África do Sul. Apesar de João Silva ter seu nome na capa do livro como autor, desde o prefácio percebe-se que é Marinovich quem vai relatar o cotidiano de coberturas das batalhas entre simpatizantes de Mandela e seus adversários políticos. Isso é perceptível logo na introdução do livro, escrita por João Silva³⁷:

No final decidimos que seria melhor se uma única voz narrasse a história, a de Greg. Mas, se não tivéssemos colaborado, este livro não teria sido possível. Uma única pessoa é incapaz de ver o suficiente para produzir um livro desta natureza, e com certeza a pesquisa e a redação dele nos ajudaram a compreender muito mais de nossos amigos, de nós mesmos e daquela época (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 11).

Assim como em Gourevitch, aqui há uma profusão de pontos de vista sobre a Guerra dos Albergues: apesar de serem quatro os fotojornalistas que vivenciaram os fatos do período pré fim do *apartheid*, é apenas uma voz que narra. Diante de diversas perspectivas sobre os fatos, Marinovich é escolhido para representar, por meio de seu discurso em primeira pessoa, o que foi vivido pelo grupo, em uma tentativa de compreensão do intenso e do múltiplo que foram suas vidas no *front*.

Greg, como apontado na epígrafe a este capítulo, assume a voz dos amigos em um único eu, que se mostra múltiplo ao contar seus êxitos e medos, suas glórias como profissionais e suas angústias como pessoas humanizadas frente à crueldade do que viam e fotografavam. Para isso, faz uso das vivências conjuntas, propiciadas pela convivência e amizade com cada um deles ao longo dos quatro anos em que passaram juntos cobrindo os conflitos que se desenrolavam na África do Sul.

³⁷ O texto não é assinado; no entanto, como seu nome está na capa e Marinovich assume o relato como dele durante todo o texto, concluímos que foi o outro fotojornalista sobrevivente que escreveu a introdução.

Na primeira parte da história, Marinovich conta já os últimos dias do *apartheid* como política segregacionista predominante no país. Estamos em 18 de abril de 1994, no distrito de Thokosa, e Greg, João Silva e Ken Oosterbroek cobrem o tiroteio entre os mantenedores da paz e os combatentes do Inkatha. Ken O. e Greg são baleados, morrendo Ken a caminho do hospital. O relato de Greg mostra-se como o de quem observou, fotografou e também sentiu a morte bem de perto. Os observadores passaram, assim, a participantes do sofrimento: não eram mais protegidos por suas câmeras, mas vítimas do processo de luta pela libertação do país.

Depois de quatro longos anos observando a violência, as balas tinham finalmente nos alcançado. O banguê-banguê tinha sido bom para nós até então. Antes, naquela manhã, havíamos trabalhado nas vielas da devastada terra de ninguém do distrito de Thokosa, com o qual nós tínhamos nos familiarizado demais ao longo dos anos, correndo atrás de confrontos entre polícia, soldados, guerreiros zulus contemporâneos e jovens portando Kalashnikovs, enquanto o *apartheid* caminhava para seu fim sanguinolento. (...) Os rapazes já não eram intocáveis (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 17-18).

“Sinto muito que seu amigo Abdul tenha morrido. É bom que um de vocês morra. Nada pessoal, mas agora vocês sentem na pele o que acontece conosco todos os dias” (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 7) é o que ouviram Greg, João e Gary, outro profissional que os acompanha em alguns trabalhos, quando Abdul, fotógrafo indiano, foi também morto durante um tiroteio em uma visita do CNA a Kathlehong, um dos focos de agitação entre integrantes dos partidos políticos adversários. Somente ao experienciarem o fim da vida parecem autorizados a falar sobre o outro, visto que quem deseja sobreviver, nesse caso, já são eles mesmos.

Como Susan Sontag aponta em *Diante da dor dos outros*, os que precisavam driblar a morte que abatia a todos, todos os dias, eram os únicos que poderiam compreender como a guerra é pavorosa, aterradora e normal: “Nós” – esses “nós” é qualquer um que nunca passou por nada parecido com o que eles [os mortos] sofreram – não compreendemos. Nós não percebemos. Não podemos, na verdade, imaginar como é isso (SONTAG, 2003, p. 7).³⁸

Apesar de ser narrador do que todos passaram juntos profissionalmente, seu segundo capítulo é uma breve autobiografia, momento no qual analisa sua vida familiar, mostrando como dera início à carreira. Tal aspecto já é claro desde as primeiras linhas traçadas, quatro anos antes das primeiras eleições democráticas e da dor sentida no meio do fogo cruzado no

³⁸ Os livros de Sontag que embasam nossa discussão sobre as fotografias estão em formato de e-book. Suas páginas são numeradas por capítulos, iniciando nova numeração a cada novo capítulo. Desse modo, indicaremos a página na citação e, em nota de rodapé, o capítulo na qual ela se encontra. Nesse caso, capítulo 9.

qual se encontrava quando levou um tiro. A extensão da citação a seguir se justifica para que possamos conhecer sua formação como fotojornalista, que tornou visível os dramas de sujeitos sul-africanos, entendendo como fora construído o relato que tentou desanuviar as sombras do passado de dor.

Numa ensolarada tarde da primavera de 1990, aos 27 anos de idade, estou fazendo o percurso de 25 minutos de carro até Soweto, onde irrompeu uma luta de motivação política. Sinto um aperto na garganta, suave por enquanto, e uma tensão que vem do estômago e percorre os braços enquanto seguro firme o volante. A sensação me dá uma pequena náusea; é como acordar de um pesadelo cujos detalhes são obscuros, sobram apenas as emoções. É um medo vago: estou abstratamente assustado com a possibilidade de ser morto, assustado com o que possa presenciar no conflito civil que explodiu nas áreas residenciais negras, mas não compreendo o medo. Também não tenho ideia de que isto é o começo de uma nova vida para mim. Como sempre, eu havia acordado em um subúrbio arborizado e bem-cuidado da África do Sul branca, tinha me lavado num banheiro de ladrilhos brancos e me barbeado com água quente. Quem limpava minha casa era uma negra e, no posto de gasolina, foi um negro quem me encheu o tanque e lavou o pára-brisa, na esperança de uns centavos de gorjeta. Tinha sido assim toda a minha vida, apesar de minha oposição intelectual ao *apartheid* e de meu envolvimento periférico na política da Luta. Sob muitos aspectos, minha vida, enquanto eu crescia, tinha sido a típica vida de um garoto branco sul-africano de língua inglesa (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 19-20).

Um branco de classe média que fora contra as normas que regiam sua realidade e procurara, através de suas lentes, retratar seu país, seus irmãos negros e o medo que rondava a sociedade da qual fazia parte. A sensação de náusea da qual nos fala o fotojornalista é parte de toda a sua narrativa: não fotografava exclusivamente para vender seus registros, mas para revelar as brutalidades do homem contra o homem africano. Sua visão, assim, não era desinteressada e nem suas emoções frias: transparecem em todo o relato as sombras e o obscuro, como os que povoam pesadelos que não se consegue deixar de sentir ao se estar acordado. Questionava-se sobremaneira a respeito de como suas experiências poderiam ressignificar o contexto sul-africano daquele período. Busca imergir no “nevoeiro dos tempos de dor”:

Não se pode pretender conhecer o que vai pela mente nem mesmo de nossos amigos mais íntimos, mas fizemos uma tentativa honesta de penetrar no nevoeiro que cercava a nós e a nossos amigos daqueles tempos de dor. Nunca tivemos a intenção de escrever um livro sobre aquele período. Quando finalmente começamos a escrevê-lo, em 1997, foi mais uma jornada de descoberta do que uma tentativa febril de fazer uma crônica do que considerávamos uma verdade já estabelecida (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 12).

Os arquivos memoriais do passado daqueles que sobreviveram ao mal em um país tomado pelo ódio racial foram escavados por Marinovich. Ele atuou como um arquivista,

selecionando, interpretando, memorizando e guardando o que foi relatado. Os resíduos da memória traumatizada dos sujeitos e as poeiras do que ficou encoberto pelo tempo passado foram reconstruídos pelo narrador, que se transformou em um colecionador dos fatos, objetivando, com isso, contar ao mundo o que ele e seus colegas viveram no país durante a transição do regime autoritário e segregacionista ao democrático e interracial.

Esses jornalistas que têm suas vidas contadas por Greg não conseguiram se esquecer do que viram, ouviram, experienciaram, sendo apenas aparente a defesa possibilitada por suas câmeras, que capturavam uma realidade manchada por sangue, impressa nos filmes e nas fotos vendidas aos jornais de vários países. Foram testemunhas oculares da história, através de lentes que não podiam protegê-los, principalmente das suas consciências: como fotografar em meio à barbárie, às mortes gratuitas, à dor? Como imprimir a imparcialidade aparentemente necessária às fotos se a experiência do testemunho não é transmissível de maneira tão fria e utilitária?

Desmond Tutu dá visibilidade a uma questão que perpassa toda a narrativa de vida desses sujeitos que, mais que entrevistar e reelaborar as experiências traumáticas daquele que sofreu a guerra, foram, eles mesmos, vítimas. Os quatro fotojornalistas vivenciaram todo o horror das mortes enquanto faziam o trabalho de torná-lo real para o mundo. Eles não eram mais mediadores frios e objetivos, que apenas capturavam imagens em suas câmeras para vendê-las a jornais do mundo todo, mas testemunhas do caos, escondendo seu medo para mostrarem o sangue de vítimas de um sistema político e econômico injusto. Afirma Desmond Tutu:

Era frequente nos surpreendermos quando víamos o trabalho deles. Como conseguiam capturar tais imagens em meio àquele caos? Deviam ser dotados de uma coragem extraordinária para trabalhar em zonas de morte com tamanha indiferença e profissionalismo (...) Não, deviam ter tido mesmo é sangue-frio, para considerar tudo isso como parte de um dia de trabalho. (...) Agora sabemos um pouco mais sobre o preço pago sobre o constante jogo com a morte (...) E sabemos um pouco mais sobre o preço do trauma, que levou alguns ao suicídio. Sim, sabemos que essas pessoas eram seres humanos atuando sob as mais penosas condições (TUTU apud MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 10).

Ao longo da sua narrativa, Marinovich e as experiências anteriores e posteriores ao período relatado estão presentes, o que destaca a impossibilidade de diferenciar categoricamente os gêneros que compõem as narrativas do eu. O narrador é, aqui, uma testemunha da dor de outros e um autobiógrafo que filtra e expõe os acontecimentos que o estruturaram como um profissional humano. Por isso, acreditamos ser possível nos ancorar no

que Silvia Molloy propõe, em estudo sobre as narrativas do eu hispano-americanas, como discurso paradigmático das autobiografias.

A autobiografia é sempre uma re-presentação, ou seja, um tornar a contar, pois a vida que supostamente se refere é, por si mesma, uma construção narrativa. A vida é sempre, necessariamente, uma história; história que contamos a nós mesmos como sujeitos, através da rememoração; ouvimos sua narração ou lemos quando a vida não é nossa. (...) A autobiografia não depende de acontecimentos, mas da articulação destes eventos armazenados na memória e reproduzidos através de rememoração e verbalização (MOLLOY, 2004, p. 19).

Apesar de serem narradores de uma história configurada como gênero diferente do estudado por Molloy, acreditamos que eles atuam de maneira semelhante àquele que escreve sobre sua vida: tentam recuperar o que estava escondido nas lembranças enevoadas do passado de dor e reconstróem histórias com os cacos e destroços revolvidos. Nossas narrativas são, então, espaço de acúmulos e dispersões de discursos, de falares e de fragmentos, de preservação de momentos já perdidos.

Percebemos ao longo dos livros que os preceitos do jornalismo, tais como o trabalho intensivo com fatos, a busca por fontes oficiais e relatos secundários e a utilização de documentos, arquivos pessoais e públicos, são respeitados. Entretanto, técnicas geralmente não utilizadas na construção de matérias são mobilizadas, como estrutura narrativa construída de maneira a “prender” a atenção do leitor (construções de cenas a partir das descrições densas) e humanização dos protagonistas, por meio do detalhamento de hábitos e da evocação de seus pensamentos, características físicas e psicológicas. A posição crítica do autor frente ao que narra está, assim, expressa nas histórias que reconstrói e conta.

Arfuch discute sobre essa virada subjetiva no jornalismo, quando reflete sobre a entrevista como um dos métodos biográficos por excelência, porque consegue captar as vivências mais pessoais do sujeito que fala. A elaboração de grandes reportagens no novo jornalismo, como já apontamos, leva essa questão ao extremo, uma vez que os jornalistas estão nos locais dos acontecimentos, esmiuçando os pormenores das vidas, em uma trama “de grande liberdade narrativa e estilística, que dessacralizava a regra de objetividade e neutralidade” (ARFUCH, 2010, p. 247).

Segundo a autora, as produções da não-ficção costumam exibir o que há de mais íntimo na vida das fontes pertencentes ao mundo das grandes personalidades ou do *underground*, da margem, que passavam por “entrevistas biográfico-antropológico-testemunhais” (ARFUCH, 2010, p. 247). Tais narrativas são, então, elaboradas a partir dos relatos de personagens reais, mas com traços fortes de “ficcionalização de cenas e

personagens e da construção de um lugar excêntrico para o jornalista, uma espécie de ‘observação participante’, na qual ele podia inclusive dar rédea à sua própria afetividade” (ARFUCH, 2010, p. 247).

Um dos pesquisadores do novo jornalismo, Tom Wolfe propõe, em *Radical Chic e o Novo Jornalismo* (2005), “entrar na cabeça das pessoas” para a construção dessas grandes reportagens que contam, de forma intensa e aprofundada, as experiências do outro. A extensa citação de Joaquim Ferreira dos Santos que se segue, em prólogo ao livro, mostra-se válida para que possamos compreender como esse novo jornalista propunha a montagem de suas grandes reportagens:

- 1 – Não há nenhuma lei que diga que o narrador tem que falar em tom bege ou no jornalês convencionado de Nova York. Se a história era sobre um contrabandista de bebida de Ingle Hollow, ele tentava incorporar aquela fala para passar a impressão de que olhava a cena como alguém que estava dentro dela.
- 2 - Mude o ponto de vista quantas vezes quiser, sempre para lutar contra a monotonia do olho único do jornalista que guia a história. Vá para dentro das órbitas oculares das pessoas da história e, a partir daí, conte o que vê.
- 3 – Para conseguir tudo isso, só existe um jeito. Entrevistar exaustivamente cada um desses guias e saber com profundidade o que ele viu. É o Jornalismo de Exaustão. Tudo interessa.
- 4 – Avançar sobre os limites convencionais do jornalismo e, quando alguém falar em “pirâmide invertida”, dizer que isso só funciona nos jornais do Cairo.
- 5 – Passar dias, às vezes semanas, com as pessoas sobre as quais vai escrever. O New Journalism procura o mesmo material que o jornalista convencional, e quer ir além. Quanto mais cenas você vivenciar do seu personagem, melhor.
- 6 – Tentar estar sempre nos locais quando ocorrerem as cenas dramáticas, para captar o diálogo, os gestos, as expressões faciais, os detalhes do ambiente.
- 7 – Dar a descrição objetiva completa, e mais alguma coisa que os leitores sempre tiveram de procurar em romances e contos, como a vida subjetiva ou emocional das personagens.
- 8 – Usar diálogo extenso, pontos de vista e monólogo interior. Entrar na cabeça das pessoas. É mais uma porta em que o repórter tem que bater.
- 9 – Tom Wolfe faz uso exuberante de pontos, travessões, pontos de exclamação, reticências, e até de pontuações que nunca existiram. Ele acha que são sinais que dão a ilusão de alguém não só falando, mas também pensando. Graficamente é também uma maneira de incorporar um ruído visual e mexer com a mente do leitor.
- 10 – Desconheça definições do gênero “isto é um artigo”, “isto é uma crônica”. Tom pegou todos os gêneros para si, na geléia geral que o New Journalism anunciou (WOLFE, 2005, p. 240-241).

Os dez mandamentos acima podem ser tomados como fases para a construção das narrativas jornalísticas testemunhais, a partir da seleção dos fatos, da descrição das cenas e personagens, da vivência emprestada da vida daqueles sobre quem escreve, do “instrumental da literatura”. Segunda afirma Carlos Rogé Ferreira,

além de um determinado tipo de reportagem-observação que busca a informação que está na cabeça das pessoas (seus pensamentos, emoções, em torno do acontecimento central) e aquela que está no modo de vida dos envolvidos (tudo o que os situa socialmente, de tipo de vocabulário, olhar, maneirismos, até o que comem, onde moram etc.), Wolfe propõe a construção “cena a cena” ao diálogo (narração mais linear e reprodução das conversas), do ponto de vista da terceira pessoa ao registro dos detalhes simbólicos da vida cotidiana dos envolvidos (FERREIRA, 2003, p. 266-267).

Interessante perceber que as sugestões indicadas podem ser sintetizadas no “ir além” do jornalismo convencional, sentindo, analisando, questionando, percebendo a intensidade das vivências daquele que é personagem de sua própria vida. A captação do que se encontra perdido na memória do sujeito é possibilitada pelo diálogo entre jornalista e fonte, na busca do que se encontrava escondido “na cabeça das pessoas”. Há nessa interação um gesto de escuta das vivências desse ser humano concreto, real, que vive, sente, chora, sorri e clama por reconhecimento.

Em busca das reminiscências desse sujeito, jornalistas detetives investigam e recolhem vestígios nas suas palavras vivas. Com isso, esmiuçando as experiências, tornam possível o distanciamento dos preceitos do jornalismo de massa, assumindo uma missão de “não mais somente a de mostrar, indagar, dar a conhecer, mas de revelar – e suprir – a ineficiência das instituições, ir além delas, alcançar um papel principal quanto à problematização social, especialmente dos setores despossuídos e marginalizados” (ARFUCH, 2010, p. 252).

Valoriza-se, com isso, como nos diz a autora, a outridade cultural, as vozes das fronteiras, esquecidas e perseguidas, da subalternidade, dos que não puderam ou não conseguiram, ao longo dos tempos, se expressarem. Há, a partir desses relatos existenciais, uma democratização das palavras: deixa-se falar os sujeitos relegados ao mundo das sombras pelo sistema que exclui e coloca de lado os que não são dele protagonistas.

Recuperação da memória do povo, indagação do censurado, do silenciado, do deixado de lado pela história oficial ou, simplesmente, do banal, da simplicidade, frequentemente trágica, da experiência cotidiana: eis aqui o imaginário militante do uso da voz (dos *outros*) como dado, como prova e como testemunho de verdade, científica e midiática (ARFUCH, 2010, p. 250).

Nossos protagonistas africanos são esses outros que insistem em sobreviver pelas palavras. A partir de seus relatos, sejam eles de memória, autobiográficos ou testemunhos, como destaca Arfuch, passa-se a “*conhecer, compreender, explicar, prever e até remediar situações, fenômenos, dramas históricos, relações sociais*” (ARFUCH, 2010, p. 250, grifos da autora). Os jornalistas mediadores dos nossos relatos, observadores ou participantes,

compartilham, por meio das conversas com os protagonistas, as múltiplas verdades dos acontecimentos, a proximidade das vozes, a presença das suas vivências. Com isso, transferem-se para o interior das histórias do outro...

Analisando cada uma das obras em questão no que se refere aos princípios de construção do novo jornalismo, no qual acreditamos que nossas narrativas do eu podem ser incluídas, percebemos que, em *Gostaríamos de informá-los de que amanhã seremos mortos com nossas famílias*, Gourevitch olha “a cena de dentro”, como se parte dos acontecimentos. Por exemplo, quando se sente impelido a visitar os restos mortais de tutsis massacrados em uma igreja de Nyarubuye, passa a refletir sobre o genocídio, fazendo questionamentos para tentar, de certa forma, compreender os fatos, uma vez que, para ele, eram semelhantes a fabulações de uma mente bem cruel: “Eu nunca estivera entre os mortos antes. O que fazer? Olhar? Sim. Eu queria vê-los, suponho; viera para vê-los. Eu não precisava vê-los. Já sabia o que acontecera em Ruanda, acreditava nas informações que recebera” (GOUREVITCH, 2006, p. 16).

Sente o que ali acontecera, torna visíveis aqueles mortos esquecidos, insere-se no seu relato como testemunha, ainda que de terceira mão, visto que esteve nos locais nos quais o genocídio se deu um ano após seu término. Não fora mais um dos jornalistas que expuseram, em relatos objetivos, quantos foram mortos ou o porquê do massacre: viu, ouviu, chorou, refletiu, sentiu o genocídio.

Algumas semanas antes, em Bukavu, no Zaire, no gigantesco mercado de um campo de refugiados que abrigava muitos milicianos hutus de Ruanda, eu havia observado um homem esquadrejando uma vaca com uma machadinha. Ele era bastante hábil em seu trabalho, dando golpes fortes e precisos, que faziam um ruído lancinante. O grito de estímulo dos assassinos durante o genocídio era “Faça seu trabalho!”. E agora eu via que era de fato trabalho, aquela carnificina; e trabalho duro. Eram necessárias muitas machadadas – dois, três, quatro, cinco golpes duros – para cortar a perna da vaca. Quantas machadadas seriam necessárias para desmembrar uma pessoa? (GOUREVITCH, 2006, p. 17).

Golpes duros e precisos que matavam vacas, mas que também acertaram seres humanos. No campo de refugiados hutus expulsos de Ruanda, ao comparar a cena da morte de um animal a machadadas à da morte das “baratas”, Gourevitch analisa a brutalidade dos assassinatos no genocídio. Utiliza-se, assim, de uma técnica de escrita analítica, na qual, ao mesmo tempo em que registra aquilo que observa pelas ruas, como um narrador participante, propõe uma reflexão sobre a crueldade sofrida pelos tutsis a todos aqueles que se calaram diante do massacre.

O mesmo ocorre em *O clube do bague bague*, até mesmo porque quem sofre os horrores de uma guerra é o próprio narrador. Marinovich sintetiza em suas histórias o que fora vivido por aqueles que não tinham mais voz para falar porque estavam mortos ou marcados pelo trauma de ver a violência e a dor bem de perto. Conta suas impressões da guerra de forma livre, sem pretensão de imparcialidades ou objetividade. Sua história é repleta de vozes completamente críticas e carregadas de sentimentos.

O trecho a seguir encontra-se logo nas primeiras páginas do livro, em que Marinovich conta o momento em que foi baleado no Distrito de Thokoza, quando cobria um dos últimos tiroteios antes das eleições de 1994, que elegeria Nelson Mandela como presidente.

Escorria sangue do furo escancarado na minha camiseta. Apertei a mão contra o furo para estancar o sangramento. (...) Imaginei que a coisa devia estar bem feia, se ele nem queria olhar, e como se tudo estivesse acontecendo num filme de segunda categoria, pedi que desse um recado à minha namorada: “Diga à Heidi que me desculpe... que eu a amo”. (...) De repente fui invadido por uma sensação de calma absoluta. Era isso. Estava resgatando minhas dívidas. Estava expiando as dezenas de ocasiões que sempre resultavam em alguém ferido ou morto, enquanto eu saía incólume da cena de caos, fotos na mão, tendo cometido o crime de ser voyeur sortudo (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 16).

O “voyeur sortudo”, que havia registrado a morte dos outros, passa a experienciar, ele próprio, a violência da guerra. Outros profissionais da comunicação a relatavam sem sentimentalismo ou subjetividades, apenas apontando para os desmandos de uma política segregacionista de um país lá na África, tão longe do mundo ocidental, que assistia, indiferente, às matanças. Marinovich e seus companheiros vivem a dor desde o início do trabalho como fotojornalistas, seja por não se conformarem com a banalidade, capturando nas fotos as nuances escondidas pelas matérias da grande mídia, seja por serem atingidos também pelas balas e pela impossibilidade de suportar a pressão de ver, continuamente, os últimos suspiros dos atingidos pela guerra. Esses aspectos serão melhor trabalhados no segundo capítulo, no qual discutiremos o relato do trauma.

Também são pertinentes às obras aqui analisadas os próximos mandamentos de nosso manual do novo jornalismo – “Vá para dentro das órbitas oculares das pessoas da história”, “Entrevistar exaustivamente cada um desses guias” e “Passar dias, às vezes semanas, com as pessoas sobre as quais vai escrever” –, que podem ser condensados, já que versam sobre uma única questão: a imersão na vida das fontes dos relatos, daqueles que, no nosso caso, vivenciaram um passado traumático. Conversar intensamente com cada um desses sujeitos, tentando absorver seu sofrimento, seus medos, suas angústias, sua dor, tornando-os, assim,

concretos para o mundo, possibilita uma narrativa capaz de garantir uma sobrevivida, conforme estamos defendendo aqui.

Gourevitch e Marinovich alcançaram de maneira diversa tais preceitos. O primeiro mergulhou na realidade ruandesa durante três anos e entrevistou centenas de sobreviventes do massacre, genocidas e políticos, para a construção de seu texto; o outro viveu a guerra sul-africana e, por isso, experimentou profundamente os acontecimentos.

Comecei a visitar Ruanda em maio de 1995, e não fazia muito tempo que eu estava lá quando conheci o pigmeu em Gikongoro (...) Embora ele nunca dissesse uma palavra sobre o genocídio, fiquei com a impressão de que este era o verdadeiro tema do nosso diálogo. Pode até ser que fosse possível falar de outro assunto em Ruanda, mas eu nunca tive uma conversa substancial na qual o genocídio não figurasse, mesmo que silenciosamente, como o ponto de referência a partir do qual brotavam todos os outros entendimentos e desentendimentos (GOUREVITCH, 2006, p. 9).

Nós quatro éramos amigos, mas não se tratava de uma amizade conjunta, mútua, e sim de laços individuais que às vezes se sobrepunham. Mas com certeza havia um denominador comum: todos nós cobrimos os eventos devastadores dos anos 90 com um senso de determinação e a noção de estarmos participando da história, e podemos entender que, visto de fora, esse apelido [O clube do banguê-banguê] fácil viesse a ser considerado real (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 12-13).

Em Ruanda, a intensidade do relato do jornalista se deveu à escuta da voz dos sobreviventes. A compreensão e os questionamentos acerca do genocídio só foram possíveis na medida em que Gourevitch se aproximou das experiências dos personagens reais. Mergulhou nas histórias de vida deles e se deixou ficar submerso, apreendendo as minúcias dos relatos dessas vivências. Como o mediador destaca, a violência das mortes dos tutsis estava latente em todas as conversas durante suas visitas ao país.

Por meio das entrevistas de exaustão, contínuas e intensas, as zonas relegadas e insondáveis foram trazidas para o presente da enunciação. A voz da testemunha da dor é capturada pela conversa, pela escuta, pela voz e olhos daquele que se propõe a ouvir. Para Arfuch, o modelo dialógico da entrevista, considerado como um gênero das narrativas existenciais, é fundamental para perceber a existência do eu que ainda não tinha lugar nos discursos. “Nenhum lugar melhor para capturar a qualidade fugitiva de uma vida, ‘o momento e a totalidade’, a iluminação súbita da vivência, o trabalho esforçado da memória, a evocação feliz, o tropeço, o desvario...” (ARFUCH, 2010, p. 343).

Em Marinovich, a imersão é ainda mais contundente, uma vez que os personagens principais da história foram protagonistas das experiências traumáticas. Na sua escrita testemunhal, encontramos os rastros reconhecíveis do passado, não porque consideravam suas histórias modelares para o olhar voyeurístico do mundo ou como produtos para consumidores

ávidos pelo sensacionalismo que as mortes propiciam. Suas vidas deveriam ser relatadas porque figuravam a vida concreta de sujeitos existentes, que insistiam em serem “um dado singular que se opõe à lei do número” e estão no “caminho da realização pessoal, das paixões, da felicidade, da vontade, da pulsão, do medo, da decepção, da angústia, do terror do vazio, da morte, do reconhecimento...” (ARFUCH, 2010, p. 339; 342). Um outro agora identificado e identificável quando é contado, reconstruindo suas histórias do passado e sua configuração no presente e no futuro.

As outras características tomadas como base para um texto modelado ao sabor dos novos jornalistas também podem ser sintetizadas, já que se referem essencialmente à estrutura formal da narrativa, em um combate ao jornalismo bege, sem graça e construído a partir da pirâmide invertida (informações mais relevantes no *lead*, com parágrafos escritos em ordem decrescente de importância, princípio do jornalismo de massa). Além disso, cabe ressaltar a descrição atenta das cenas, a reprodução dos diálogos e a captação de sensações das fontes. Tais características são facilmente visualizadas nas narrativas analisadas, uma vez que o objetivo dos nossos mediadores foi revelar as mudas vozes das testemunhas de uma guerra, transformando-as em um grito lancinante, capaz de romper as barreiras da invisibilidade provocada pela história oficial, na margem do mundo.

No testemunho de Samuel Ndagijimana, tutsi que trabalhava como assistente no hospital de Mugonero, local de massacre de mais de dois mil refugiados, descrição detalhada do fato, voz do entrevistado e sensações à flor da pele encontram-se presentes, transmitindo a crueldade dos acontecimentos e o incômodo e angústia diante da passividade daqueles que poderiam ajudar a conter a matança.

Havia muitos atacantes, lembrou Samuel, e vinham de todos os lados – da igreja, dos fundos, do norte, do sul. Ouvíamos os tiros, os gritos e o slogan que cantavam ‘Eliminem os tutsis’. Eles começaram a atirar em nós, e nós jogávamos pedras neles, porque não tínhamos outra coisa, nem mesmo um facão. Estávamos famintos, cansados, ficámos sem água por mais de um dia. Havia gente sem os braços. Havia mortos. Eles matavam as pessoas na capela, na escola e depois no hospital. (...) Por volta do meio-dia, fomos para um porão. Eu estava com alguns parentes. Outros já haviam sido mortos. Os agressores começaram a arrombar as portas e a matar, disparando e lançando granadas. Os dois policiais que foram nossos protetores agora eram agressores. A comunidade local também ajudou. Quem não tinha armas tinha facões ou *masus*. À noite, por volta das oito ou nove horas, começaram a lançar gás lacrimogênio. As pessoas que ainda estavam vivas gritavam. Assim os invasores sabiam onde as pessoas estavam, e podiam matá-las diretamente (GOUREVITCH, 2006, p. 28-29).

Sentenças entrecortadas e curtas, aparentemente gélidas e diretas, que nos dão a sensação de sermos testemunhas oculares dos acontecimentos que vivenciou Samuel. Sua fala

rápida e pontuada transmite a ansiedade e a angústia da experiência de dor. Transportamo-nos para o ambiente de violência gratuita exposta pelo sobrevivente. A vivacidade de seu relato e, ao mesmo tempo, a tristeza transmitida por ele fazem com que nos sintamos tão próximos que acredito poder enxergar toda a cena, também escondida e com medo dos golpes dos facões.

Como se capturadas por meio de fotografias, as imagens retratadas pelo homem são cruas, não poupam seu mediador. Pessoas sem braço, com fome e com sede, mortas a sangue frio por quem antes eram seus protetores, seus amigos, seus vizinhos. Quem tem voz é um sujeito dilacerado pela animalização e pela invisibilidade a que foram submetidos pelos seus iguais, o que fica claro não apenas por suas palavras que saltam velozmente da boca, mas pela descrição do estado de Samuel quando conta o início da sua luta pela vida.

No hospital estavam, além dos tutsis que se escondiam das milícias hutus, sete pastores adventistas, que protegiam seu rebanho prestes a ser massacrado. Após passarem vários dias pagando aos policiais que, aparentemente, faziam a segurança de todos que lá se encontravam, escreveram cartas para o prefeito e para o superior deles. Elizaphan Ntakirutimana, pai de um médico hutu que também trabalhava no hospital, diz em uma das cartas:

Como vai? Esperamos que esteja firme em meio a todos esses problemas que estamos enfrentando. *Desejamos informar-lhes que soubemos que amanhã seremos mortos junto com as nossas famílias.* Por isso lhe pedimos que interceda em nosso favor e fale com o prefeito. Acreditamos que, com a ajuda de Deus, que lhe confiou a liderança deste rebanho que está para ser liquidado, sua intervenção será altamente reconhecida, assim como a salvação dos judeus por Ester. Nós o reverenciamos (GOUREVITCH, 2006, p. 42, grifos nossos).

A carta, cujo trecho destacado dá nome ao livro de Gourevitch, é chocante, posto que visualizamos nela a passividade também do outro ruandês frente ao extermínio de seu povo. A intervenção de quem inspirava confiança não chegou e os facões puderam fazer o seu trabalho impavidamente, sem nenhuma interferência. Sofremos junto com os tutsis por meio do que nos conta o jornalista sobre o estado de Samuel ao receber a notícia de que haviam sido abandonados.

“E a resposta veio”, disse Samuel. “Foi o doutor Gerard que a anunciou: ‘Sábado, dia 16, às nove em ponto da manhã, vocês serão atacados’”. Mas foi a resposta do pastor Ntakirutimana que arrasou o espírito de Samuel, e ele repetiu duas vezes, bem devagar, as palavras do presidente da igreja: “Já foi encontrada uma solução para o seu problema. Vocês devem morrer” (GOUREVITCH, 2006, p. 27-28).

Um cenário desolador de sofrimento e incredulidade a partir de um detalhamento que assusta pela truculência dos atos. Cenário que também pode ser visto e sentido no relato de Marinovich, quando vê a morte do outro, e também a sua, tão próxima.

O avanço rua abaixo estacou quando o zulu caiu sentado na calçada. (...) O homem de camisa branca investiu de novo; eu estava com uma câmera diante do rosto ao bater a foto e capturei o avanço dele na minha surrada Nikkomart. Recuei alguns passos, movido por um impulso nervoso, uma vaga apreensão acerca do lugar onde eu estava. Depois, Simon, o cinegrafista da BBC, diria: “Meu Deus, você viu aquele sujeito tentando esfaquear você?” (...) A essa altura, a vítima estava deitada de lado, apoiada num cotovelo, de costas para mim. Um adolescente de braço engessado usou a mão boa para atirar uma pedra no alvo indefeso. Na foto, a vítima parece olhar diretamente para o agressor, enquanto a pedra, capturada no ar, voa em sua direção. Atingiu-o? Não me lembro, e como minhas máquinas estavam sem motordrives, não existe memória fotográfica, não existe momento seguinte (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 46-47).

Suas palavras de ansiedade nos tornam tão próximos dele que chegamos a nos assustar com a truculência dos partidários do CNA diante de sua máquina. Enquanto capturava os últimos instantes da morte de um homem suspeito de ser do Inkatha, ouvia gritos de que fotos não deveriam ser tiradas. No entanto, elas continuavam a ser batidas, incansável e mecanicamente, registrando o que a memória não conseguiria lembrar depois. Uma faca que se aproxima e a não percepção de quase ser morto, contudo, são lembranças bem vívidas no relato de Marinovich. Somos nós também quem estávamos fotografando, nós também que perdemos a consciência do tempo e espaço durante o momento de dor.

Arfuch questiona se as narrativas vivenciais são uma expressão apenas voyeurística, uma banalização das histórias de vida ou um “outro registro convocante da experiência humana” (2010, p. 20). Destaco dois trechos das narrativas estudadas que mostram a responsabilidade desses relatos frente à insensibilidade com relação aos sujeitos que deveriam ser motivo de lágrimas e indignação, de horror e repulsa moral como aponta Judith Butler.

Um deles é quando Gourevitch, ressaltando a vulgarização da dor dos ruandeses, que podemos também compreender como a de todos que se encontram à margem, mostra, com suas palavras de revolta, o porquê de não deixar camufladas as histórias dos sobreviventes. O jornalista encontrava-se no Memorial do Holocausto em Washington, quando se iniciara a matança em Ruanda, em maio de 1994. Enquanto esperava na fila para entrar em um mundo sombrio do horror intraduzível, que havia sido monumentalizado, começou a ler um jornal norte-americano. Contudo, não conseguira passar da foto da primeira página, que mostrava corpos destroçados pelo genocídio em um país africano bem longínquo. Ao olhar para a porta do museu, percebeu a aproximação de funcionários que chegavam para o trabalho, carregando

em seus paletós botons, vendidos a um dólar em uma lojinha que ficava dentro do museu, com palavras de ordem como “Nunca mais” e “Lembre-se”.

O museu tinha apenas um ano de idade; na cerimônia de sua inauguração, o presidente Clinton o havia descrito como “um investimento num futuro seguro contra qualquer insanidade que venha a nos ameaçar”. Pelo visto, tudo o que ele queria dizer era que as vítimas dos futuros extermínios agora poderiam morrer sabendo que já existia em Washington um santuário onde seu sofrimento podia ser comemorado (...) (GOUREVITCH, 2006, p. 148).

O jornalista conta sua lembrança porque, em junho de 1994, quando o extermínio ainda estava sendo vivenciado diariamente pelos ruandeses, o chefe da Comissão de Direitos Humanos da ONU discutia se o que estava tendo lugar no país poderia mesmo ser chamado de genocídio, uma vez que, se usado o termo, seria necessário intervir, o que era exatamente o contrário do pretendido pelos EUA. A porta-voz do Departamento de Estado, Cristine Shelley, fora a público explicar a semântica do termo, defendendo-se dos ataques, quando precisou responder à indagação de todos: quantos atos de genocídio deveriam acontecer para que o que ocorrera em Ruanda se assemelhasse ao que tivera lugar na Alemanha durante a Segunda Guerra Mundial?

Pergunta: Então a senhora diz que o genocídio ocorre quando ocorrem certos atos, e diz também que esses atos vêm acontecendo em Ruanda. Então porque não pode dizer que vem acontecendo um genocídio?

Sra. Shelley: Porque, Alan, há uma razão para a escolha de palavras que temos feito, e eu tenho... talvez eu tenha... eu não sou uma advogada. Não abordo isso do ponto de vista do direito internacional ou do direito acadêmico. Tentamos, o melhor que podemos, ponderar acuradamente uma descrição ao nos referirmos particularmente a esse assunto. Isto é... o assunto está lá. As pessoas obviamente o estão vendo (GOUREVITCH, 2006, p. 130-131).

O segundo trecho marcante foi quando Marinovich relata também a inépcia dos ocidentais quanto ao reconhecimento da guerra civil que tinha lugar na África do Sul. O fotojornalista havia recebido, em 1991, um Prêmio Pulitzer de Reportagem pelo registro, em uma série de fotografias, da morte de Lindsay Tshaballa, suspeito de integrar o Inkatha, por um partidário do CNA, logo no início da Guerra dos Albergues. O homem lhe desferira uma marretada na cabeça, enquanto seu corpo já morto estava em chamas. Marinovich acreditava ser o momento do recebimento da homenagem sua chance de chamar a atenção das autoridades e dos cidadãos para o interior de seu país em intenso conflito.

Quando fui a Nova York para receber o Pulitzer em agosto de 1991, perguntei se precisaria usar smoking na cerimônia, sem saber que não se usa smoking em eventos que ocorrem na hora do almoço. Ingenuamente, também achei que o prêmio seria uma grande oportunidade para eu dizer alguma coisa sobre o que estava acontecendo em meu país. Passei dias trabalhando num discurso, que estava no bolso do meu paletó quando meu nome foi chamado e subi à tribuna na Columbia University. Mas tudo o que o homem fez foi me apertar a mão, entregar-me um pequeno peso de papel de cristal com a imagem do sr. Pulitzer gravada, e me despachar logo em seguida (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 75).

Um aperto de mão e um presente. O espaço para a revelação sobre a realidade pelo seu povo vivida estava nas suas fotografias, e não nas palavras, impossibilitadas naquele momento de serem proferidas. Por isso, acreditamos no poder de denúncia das narrativas jornalísticas testemunhais. Ao se mostrarem como escritas limiares, margens de discursos oficiais, com os quais procuram, a cada linha, romper, percebemos que reinscrevem as sombras, os invisíveis, os silêncios e os dizeres carregados de lacunas do sujeito traumatizado africano. As narrativas mostram-se como fundamentais para a sua sobrevivência, ainda que fruto de um jogo contínuo entre memória e esquecimento.

2 FANTASMAS EM VIDA: ENTRE O ARQUIVAR E O APAGAR

Además, en un sentido ético especialmente, elaborar no significa evitar, conciliar, olvidar simplemente el pasado ni sumergirse en el presente. Significa aceptar el trauma, incluidos sus ínfimos detalles, y combatir de manera crítica la tendencia a ponerlo en acto, reconociendo incluso por qué el *acting out* puede ser necesario y, en ciertos aspectos, conveniente o imperioso al menos (...) En cualquier caso, ciertas heridas personales e históricas no curan sin dejar cicatrices o residuos en el presente: puede ser, incluso, que en algún sentido sigan abiertas aun cuando uno luche por impedir que engullan la totalidad de la existencia y lo dejen incapacitado como agente en el presente.

Escribir la historia, escribir el trauma. Dominick LaCapra.

Cicatrizes que ainda pulsam. Resíduos que persistem. Feridas que ainda se encontram abertas. No corpo do sujeito que sofreu um trauma, há dores que nunca serão completamente esquecidas. Quando elas são reelaboradas pela fala ou pela escrita, podem, no entanto, ajudar os sobreviventes a aceitar o que lhes aconteceu: narrar suas vivências torna-se um amuleto contra um tempo passado de destroços e desordem. Com isso, acreditamos e defendemos que a esses indivíduos que viram suas vidas serem desmanteladas pela violência seja possível permanecer vivendo.

Dominick LaCapra (2005), ao estudar a memória das vítimas e sobreviventes da Shoah, diz que o trauma³⁹ pode ser recordado de duas formas distintas, mas complementares: por meio da elaboração e do *acting out*. Quando elabora a violência que teve lugar na sua vida, em um tempo e espaço já passado, o sujeito se coloca em uma distância crítica e procura distinguir o que viveu daquilo que existe no tempo atual e do que ainda pretende viver no futuro. Não é simplesmente esquecer aquilo que vivenciou ou fingir que nada aconteceu, mas tentar, incansavelmente, ancorar-se nas experiências do presente para permanecer, como destaca LaCapra: “elaborar o trauma implica a capacidade de dizer: ‘Sim, isso é o que me

³⁹ Freud define o trauma, a princípio, em dois ensaios: em *Além do princípio do prazer* (1920) e *Moisés e o Monoteísmo: esboço de psicanálise e outros trabalhos* (1939). No primeiro, considera trauma como a consequência “de uma grande ruptura que foi causada no escudo protetor contra os estímulos” (FREUD, 1996, s/p). Já no segundo, como “aquelas impressões, cedo experimentadas e mais tarde esquecidas, a que concedemos tão grande importância na etiologia das neuroses” (FREUD, 1980, s/p), sendo três as que o constituem: as relacionadas à primeira infância (os cinco primeiros anos de vida), as já esquecidas e as que apresentam um conteúdo sexual-agressivo.

Entretanto, nos interessa é o que, no segundo texto, propõe como efeitos do trauma: a fixação e a compulsão em repetir, entendidos como positivos, e o evitamento, que pode ser transformado em fobias e inibições, consideradas como negativas. Recordar e esquecer são um duplo movimento na raiz do trauma.

Contudo, optei trabalhar nesta tese com o conceito de trauma a partir de Dominick LaCapra e Márcio Seligmann-Silva.

aconteceu. Foi algo doloroso, esmagador e talvez eu nunca possa superá-lo totalmente, mas vivo aqui e agora, e este presente é algo diferente daquele” (2005, p. 157, tradução minha).⁴⁰

Já o *acting out*, que o autor diz ser uma força que completa a elaboração, relaciona-se a uma repetição compulsiva do trauma. Os sobreviventes voltam ao que experienciaram de extremo por meio de pesadelos, *flashbacks*, palavras que se multiplicam incontrolavelmente. Há fantasmas que insistem em continuar em suas vidas. Essa resistência à elaboração, aponta o autor, pode ser qualificada como lealdade ao sofrimento. Para as vítimas, ressignificar o trauma corresponde ao esquecimento daqueles que morreram. O sentimento aqui é de traição e, por isso, parece haver um desejo inconsciente de permanecer com a dor do trauma, consagrando-a ou se apegando a ela para a continuidade da vida. Dessa forma, torna-se ainda mais complexa a transgressão ao sentimento de culpa e ansiedade por ter sobrevivido:

Desde já, desautoriza [o sentimento de traição aos mortos] qualquer forma de fechamento conceitual ou narrativo, e também pode gerar resistência a qualquer força que se oponha, por exemplo, às forças envolvidas no luto, entendida não como choro isolado ou pesar incessante como processo social que pode ser eficaz em parte para devolver ao enlutado as responsabilidades e demandas da vida social (LACAPRA, 2005, p. 47, tradução minha).⁴¹

Beatriz Sarlo ressalta também que, além da infidelidade ao morto, os sobreviventes se percebem como indignos de falar sobre o sofrimento, uma vez que não o sofreram completamente como aqueles que morreram. É como se se intrometessem no espaço daqueles que não mais podem falar, visto que a vivência plena só existe no que já está ausente. A versão do que sobreviveu parece ser sempre incompleta, o que também pode explicar o silêncio ao qual se impuseram⁴². A estudiosa destaca a questão da deslealdade a partir dos relatos de Primo Levi sobre os campos de concentração nazista:

⁴⁰ “elaborar el trauma implica la capacidad de decirse: ‘Sí, eso es lo que me ocurrió. Fue algo penoso, abrumador y quizá nunca pueda superarlo totalmente, pero vivo aquí y ahora, y este presente es algo distinto de aquello”.

⁴¹ Desde ya, desautoriza [o sentimento de traição aos mortos] cualquier forma de clausura conceptual o narrativa, y también puede generar resistencia a cualquier fuerza que se le oponga, por ejemplo, las fuerzas que intervienen en el duelo, entendido no ya como llanto aislado o pesar incesante sino como proceso social que puede ser eficaz en parte para devolver al deudo a las responsabilidades y exigencias de la vida social.

⁴² Faço aqui uma ressalva, que será posteriormente discutida: a mudez de muitos sobreviventes se deve, ainda, à sua invisibilidade perante o mundo fora dos espaços muito bem delimitados em Ruanda e na África do Sul. Espaços esses em que só estavam aqueles que haviam sido escolhidos para sofrer as dores da segregação racial.

A verdade do campo de concentração é a morte em massa, sistemática, e dela só falam os que conseguiram escapar a esse destino; o sujeito que fala não escolhe a si mesmo, mas foi escolhido por condições também extratextuais. Os que não foram assassinados não podem falar plenamente do campo de concentração; falam então *porque* outros morreram, e em *seu* lugar. Não conheceram a função última do campo, cuja lógica, portanto, não se operou por completo neles. Não há pureza na vítima que tem condições de dizer “fui vítima”. Não há plenitude nesse sujeito (SARLO, 2007, p. 34).

O verdadeiro testemunho seria não daqueles que saíram vivos do genocídio judeu, como Levi, mas dos que não sobreviveram: “Numa distância de anos, hoje se pode bem afirmar que a história dos Lager foi escrita quase exclusivamente por aqueles que, como eu próprio, não tatearam seu fundo. Quem o fez não voltou (...)” (LEVI, 2004, p. 14). E por que a não plenitude no sujeito que testemunha na Shoah importa para o nosso estudo sobre Ruanda e África do Sul? A percepção de ser um fantasma em vida e a incompreensão sobre a continuidade de sua própria vida também assolam os sobreviventes tutsis e sul-africanos.

Em Ruanda, muitos dos que falam no lugar dos mortos, como nos diz Sarlo, culpam-se por não terem sido atingidos pelos *masus*. Para eles, a vida parecia um acidente de destino, e não a morte, que era certa para os tutsis e os hutus moderados, como nos diz o abade Modeste, pároco de Butare, segunda maior cidade do país: “Cada sobrevivente se pergunta por que ainda está vivo” (GOUREVITCH, 2006, p. 21).

Como Etienne Niyonzima, um dos entrevistados de Gourevitch, tutsi que se tornou deputado da Assembleia Nacional após a chegada da Força Patriótica de Ruanda em Kigali, e que carregava o trauma de ter sobrevivido mesmo após 18 pessoas de sua família terem sido torturadas e mortas pelos hutus. Durante as matanças em seu povoado, havia se escondido, longe de sua mulher e filhos. Após três meses, descobrira que eles tinham também sobrevivido, mas um deles havia sido assassinado:

“Tudo foi completamente destruído – um lugar de 55 por cinquenta metros. No meu bairro mataram 647 pessoas. Eles as torturaram. Você precisava ver como matavam. (...) Minha mulher, que estava na casa de uma amiga, levou dois tiros. Ainda está viva, mas” – ele ficou em silêncio por um instante – “não tem mais os braços. Os outros que estavam com ela foram mortos.” (...) “Bem”, ele disse, “um filho recebeu um corte de facão na cabeça. Não sei para onde foi.” Sua voz enfraqueceu e ele tossiu. “Desapareceu.” Niyonzima estalou a língua e disse: “Mas os outros ainda estão vivos. Honestamente, não entendo como fui poupado” (GOUREVITCH, 2006, p. 22).

Laurent Nkongoli, vice-presidente da Assembleia Nacional no período das entrevistas, também se compreendia como um fantasma em vida. Ainda sem reações conscientes frente a tudo aquilo que via, fugiu de Kigali logo no início das matanças, aconselhado por uma

vizinha. No entanto, continuava sem entender como havia sobrevivido se aceitara a morte como certa, quando conversou com Gourevitch.

“Isso acontece a certa altura. A gente não espera morrer com crueldade, mas espera morrer de todo modo. Não ser morto por um facão, de preferência, mas por um tiro. Se você pudesse, pagaria para ser morto com um tiro. A morte era mais ou menos normal, uma resignação. A gente perdia a vontade de lutar.” (GOUREVITCH, 2006, p. 22-23).

Na África do Sul, o sentimento dos fotojornalistas era de culpa por só fotografarem e nada terem feito para conter a violência que viam tão de perto. Mesmo dando vida a esse outro no limiar da existência por meio das imagens que divulgavam ao mundo, a angústia era imensa: eles registravam, apertando continuamente o obturador de suas máquinas sujas pela violência retratada, um real doloroso e insuportável.

O estresse por tudo que presenciávamos e o ato, às vezes insensível, de fotografar causavam impacto sobre todos nós. Ken acordava no meio da noite suando e gritando a respeito de coisas que tinha visto. João se tornara calado e retraído e eu mergulhei numa depressão profunda da qual só consegui me livrar anos depois. Externamente, Kevin era o mais afetado (...) Ele não parecia ter defesas emocionais – tudo o que lhe acontecia penetrava no mais íntimo dele e depois era simplesmente posto para fora (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 81).

Um sentimento contraditório os assolava incessantemente: que direito tinham de expor a dor dos que morriam diante de suas lentes se não compreendiam aquele sofrimento, já que sua função, idealmente, seria apenas a de registrar o sangue que corria pelas ruas de Joanesburgo? A dúvida entre o falar e o esconder, o mostrar e o obliterar, o fotografar e o queimar os negativos é clara quando Marinovich conta sobre um pesadelo recorrente de Kevin:

Estava quase morto, deitado no chão e crucificado em uma viga de madeira, incapaz de se mover; uma câmera de televisão com a lente enorme se aproximava cada vez mais de seu rosto, até que ele acordava gritando. (...) Era tudo o que imaginava que as pessoas que fotografávamos deviam sentir em relação a nós em seus últimos momentos, enquanto documentávamos a morte delas. O sonho tinha variações: às vezes, Kevin era o fotógrafo, e não a vítima, e nessa versão o “morto” rolava no chão e o agarrava pelo tornozelo, segurando-o com as mãos ensanguentadas (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 82).

Há no inconsciente do fotojornalista uma culpa imensa pela exposição crua e o nada fazer. O desespero, a raiva e o medo de ter seu corpo violentado pela guerra o atormentava insistentemente. Há uma dúvida recorrente em seu pensamento: os mortos deviam ter seu último momento registrado e exposto ou fazê-los descansar seria mais ético?

Interessante notar que a vontade de Marinovich e Silva em testemunhar a história dos correspondentes de guerra do Clube do Banguê Banguê se deu após três anos do término da guerra na África do Sul. Talvez o apagamento momentâneo das lembranças tenha feito sobreviver os indivíduos traumatizados que ainda não tinham morrido, como Greg e João. Entretanto, perceberam que era fundamental elaborar a dor que causava a culpa, a fim de deixar deslizar para longe o passado doloroso. Estamos em 1999 e havia cinco anos da morte de Ken. Imersos nas recordações do amigo, precisavam falar. Compreensão e redenção eram o que pareciam esperar por meio das palavras.

João e eu tínhamos começado a escrever este livro já fazia quase dois anos, em parte pela necessidade de contar o que havia acontecido durante a Guerra dos Albergues – muito mais do que tínhamos conseguido capturar nas fotos. Também precisávamos compreender as pessoas que havíamos sido naqueles anos, e se escrever não havia fornecido todas as respostas, pelo menos havia esclarecido as perguntas (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 285-286).

Eles também expuseram essa questão, quando, na tentativa de descobrirem a verdade sobre a morte de Ken, baleado durante tiroteio em um dos últimos dias antes do fim do *apartheid*, conversaram com Mkize, um dos soldados da paz: “Se conseguíssemos esquecer o passado, poderíamos seguir em frente, eliminar as obsessões mórbidas que de tempos em tempos nos invadiam – como Viv dissera para João em 1994, ‘Você já não sorri’” (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 286). Para se libertarem, então, do sofrimento e, de certa forma, redimirem-se dos pecados por fotografarem incansavelmente o horror, sem parecerem se importar com a realidade que mostravam em seus negativos, ficaram absortos na investigação.

Começamos a nos indagar por que, exatamente, estávamos tão fixados em Ken, tão decididos a provar que tinha sido morto pelos mantenedores da paz e a garantir que ele se tornasse um ícone da fotografia sul-africana. Mais que apenas cumprir o ritual de encerramento que o inquérito não conseguia realizar, nossa atitude usava a morte de Ken, parcialmente, como um escudo: para não precisarmos nos questionar sobre a razão de continuarmos a fazer um trabalho que nos havia causado tanta culpa e sofrimento (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 286).

Contudo, mais que a distinção anteriormente discutida entre os dois processos de lembrar-se do vivido para conseguir superá-lo, interessa-nos compreender que, seja por meio da repetição incessante, seja pela tentativa de elaborar o trauma para permanecer, a transcendência completa do passado traumático é impossível. Percebemos isso na fala dos sobreviventes tutsis, que relataram que a vida é que parecia um acidente de destino, e não a

morte, que já era mais que certa no país vazio e inóspito no qual havia se transformado Ruanda. O medo histórico desses sujeitos já os havia preparado para as mortes, como afirma Laurent Nkongoli:

“A cultura ruandesa é uma cultura do medo”, prosseguiu Nkongoli. “Eu me lembro do que o povo dizia.” Adotou uma voz cantada, e seu rosto assumiu uma expressão de desgosto: “‘Deixe-nos rezar, depois nos mate’, ou ‘Eu não quero morrer na rua, quero morrer em casa’”. Retomou sua voz normal. “Quando você está resignado e oprimido a esse ponto, já está morto. Isso mostra que o genocídio foi preparado por muito tempo. Detesto esse medo. Essas vítimas do genocídio foram psicologicamente preparadas para esperar a morte só pelo fato de serem tutsis. Elas vinham sendo assassinadas havia tanto tempo que já estavam mortas” (GOUREVITCH, 2006, p. 23).

De todo modo, embora haja uma tentativa de se libertar, as lembranças jamais ultrapassam a barreira da dor do que foi vivido pelo sobrevivente. Algo sempre resta. Porém, esses árduos processos de recuperação pela memória do trauma “são indispensáveis para deixar em paz os fantasmas, distanciando-nos dos fantasmas que nos afligem, reacendendo o interesse pela vida e recobrando a capacidade de comprometer a memória em um sentido mais crítico” (LACAPRA, 2005, p. 108, tradução minha).⁴³

Não há narrativa redentora da dor de ter sobrevivido ao horror. Isso seria negar a experiência da guerra e, com isso, o trauma, como destaca LaCapra. A vítima deve, portanto, existir e persistir para que a violência incompreensível seja vívida em suas lembranças, a fim de que possa dizer “nunca mais”.

A narrativa redentora nega o trauma que lhe deu origem. As narrativas mais experimentais, não redentoras, tentam chegar a um acordo com o trauma em um contexto pós-traumático, de maneiras distintas que implicam *acting out* e elaboração. A partir desta perspectiva, se pode contemplar boa parte da literatura e da arte modernas como uma forma de porto seguro a partir do qual é possível explorar os efeitos pós-traumáticos (LACAPRA, 2005, p. 186, tradução minha).⁴⁴

Tal afirmação, que parece se contrapor à nossa hipótese, não faz mais que torná-la ainda mais acertada: entendo que, quando se narra o trauma, como testemunha de primeira mão ou por meio da voz de um mediador, o sujeito que experienciou tamanha

⁴³ “son indispensables para dejar en paz a los fantasmas, distanciándonos de los aparecidos que nos asedian, reavivando el interés por la vida y recobrando la capacidad de comprometer la memoria en un sentido más crítico”.

⁴⁴ La narrativa redentora niega el trauma que le dio origen. Las narrativas más experimentales, no redentoras, intentan avenirse al trauma em um contexto postraumático, de distintas maneras que implican *acting out* y elaboración. Desde esta perspectiva se puede contemplar buena parte de la literatura y del arte modernos como una suerte de puerto seguro desde el cual es posible explorar los efectos postraumáticos.

violência consegue sobreviver além do sofrimento. Seu testemunho o transporta para o outro lado da vida, ou seja, para uma existência em que não mais vive segundo o trauma, visto que este foi ressignificado pelo relato. De acordo com Seligmann-Silva,

na cena do trabalho do trauma, nunca podemos contar com uma introjeção absoluta. Esta cena nos ensina a ser menos ambiciosos ou idealistas em nossos objetivos terapêuticos. Para o sobrevivente, sempre restará este estranhamento do mundo, que lhe vem do fato de ele ter morado como que “do outro lado” do campo simbólico. O testemunho funciona para ele como uma ponte para fora da sobrevida e de entrada (volta) na vida. Neste testemunho, misturam-se fragmentos, como que estilhaços (metonímias) do seu passado traumático, a uma narrativa instável e normalmente imprecisa, mas que permite criar o referido “volume” e, portanto, um novo local fértil para a vida (SELIGMANN-SILVA, 2010, p. 11).

Isso é possível porque o sobrevivente, ao encontrar alguém disposto a ouvir ou a ler toda a carga de aflição que carrega, para de negar ou de tentar esquecer o que lhe aconteceu, passando, assim, de vítima morta pelo horror do que viveu a sobrevivente. Desse modo, volta, com seus relatos, a ser agente do presente, como ressalta LaCapra:

Pode acontecer que não se possa transcender totalmente o apego ao outro perdido, nem mesmo uma forma de identificação melancólica com ele. Mas se podem gerar forças compensatórias, de modo que a pessoa recupere o interesse pela vida. Uma indicação desta mudança no processo de luto é a capacidade de encontrar um novo parceiro, casar, ter filhos, não ficar tão imerso na tristeza de modo que o presente e o futuro pareçam inexistentes (LACAPRA, 2005, p. 263).⁴⁵

Quando se relata, reelabora-se e, com isso, revive-se a dor para, investindo contra a pulsão de morte, ser possível recomeçar. O autor ressalta que, dessa forma, tornando reais as situações que o acometeram, o sujeito recompõe sua vida. Reitera que a dor elaborada pelo discurso permite reconhecer que o passado se diferencia sobremaneira do presente do sobrevivente. Este recorda esse tempo, mas o abandona ou o esquece para que possa dar “lugar, então, ao juízo crítico e a uma vida reinvestida, especialmente a vida social e cívica, com todas as suas demandas, responsabilidade e normas, que exigem o reconhecimento dos outros e consideração por eles” (LACAPRA, 2005, p. 90, tradução minha).⁴⁶

⁴⁵ Puede suceder que no se pueda transcender totalmente el apego al otro perdido, ni siquiera una suerte de identificación melancólica con él. Pero se pueden generar fuerzas compensatorias, de modo que la persona recupere el interés por la vida. Un indicio de este giro dentro del proceso de duelo es la capacidad de encontrar nueva pareja, de casarse, tener hijos, no quedar tan inmerso en el pesar que el presente y el futuro parezcan inexistentes

⁴⁶ “lugar así al juicio crítico y a una vida reinvestida, especialmente la vida social y cívica, con todas sus demandas, responsabilidades y normas, que exigen el reconocimiento de los otros y consideración por ellos.”

Contudo, há um campo de forças extremamente intenso perpassando aquele que sofreu o trauma quando dá seu testemunho, como afirma Seligmann-Silva (2003) em sua análise dos escritos de Robert Antelme sobre a vida nos campos de concentração nazista. Há uma obrigação ética de contar e também a percepção de que as palavras são insuficientes diante dos fatos inenarráveis.

O testemunho coloca-se desde o início sob o signo da sua simultânea necessidade e impossibilidade. Testemunha-se um excesso de realidade e o próprio testemunho enquanto narração testemunha uma falta: a cisão entre a linguagem e o evento, a impossibilidade de recobrir o vivido (o “*real*”) com o verbal (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 46).

O autor, porém, nota que elaborar no discurso o trauma tem o sentido primário de sobrevivência. Sabe-se que é impossível traduzir por palavras o inimaginável das mortes cruéis nos campos de concentração nazista, assim como nas ruas de Kigali e Joanesburgo. No entanto, entendemos os testemunhos de acontecimentos traumáticos como algo submerso em um movimento pendular entre lembranças e esquecimentos. O terreno desses falares está encoberto por brumas, que afetam parcialmente a memória.

Não concebemos tais testemunhos como objetivos, abarcando todas as nuances pseudototalizantes dos registros historiográficos, que creem conhecer empiricamente seus objetos de análise. Para corroborar nosso entendimento, mais uma vez recorremos a LaCapra e sua análise sobre a importância do testemunho para compreender a experiência de um passado de dor que sempre permanece, e não sua fidedignidade ao que o tornou possível.

Os historiadores que contemplam os testemunhos como fontes de informação sobre o passado abrigam uma preocupação justificável sobre a sua confiabilidade e às vezes, estão inclinados, não tão justificadamente, a excluir qualquer interesse nesse tipo de fonte. A importância dos testemunhos se torna mais evidente quando se pensa que eles trazem algo que não é idêntico ao conhecimento puramente documental. Os testemunhos são importantes quando se tenta compreender a experiência e suas consequências, incluindo o papel da memória e do esquecimento ocorridos a fim de acomodar o passado, negá-lo ou reprimi-lo (LACAPRA, 2005, p. 105, tradução minha).⁴⁷

⁴⁷ Los historiadores que contemplan los testimonios como fuentes de información acerca del pasado abrigan una justificable preocupación sobre su fiabilidad y a veces, se ven inclinados, no tan justificadamente, a descartar todo interés por ese tipo de fuente. La importancia de los testimonios se hace más evidente cuando se piensa en que aportan algo que no es idéntico al conocimiento puramente documental. Los testimonios son importantes cuando se intenta comprender la experiencia y sus consecuencias, incluido el papel de la memoria y los olvidos en que se incurre a fin de acomodarse al pasado, negarlo o reprimirlo.

Os relatos do trauma são carregados de recordações que querem ser esquecidas, mas que se mostram latentes porque apenas quando lembradas podem se ver livres dos corpos esfacelados pela dor. Não queremos dizer com isso que esses períodos de trauma coletivo não devam ser documentados rigorosamente por meio de arquivos materiais e investigações rigorosas. Porém, acreditamos que a experiência, que se encontra ancorada no campo do subjetivo, dos que sofreram, deve ser reconhecida como fonte essencial para o processo de recordação, esquecimento e sobrevivência.

É o que nos diz Seligmann-Silva quando aponta para a resistência ao historicismo totalizante e imparcial por parte de Walter Benjamin e Maurice Halbwachs. Não há restituição e representação completa do passado. O aspecto fragmentário da memória pessoal e coletiva é preservado na narração das vivências, especialmente as traumáticas, conforme a compreensão de alguns estudiosos da questão. Diz Seligmann-Silva:

Graças ao conceito de memória, eles trabalham não no campo da re-presentation, mas sim da *apresentação* enquanto construção a partir do *presente*. “A lembrança”, afirma Halbwachs, “é, em larga medida uma reconstrução do passado com ajuda de dados emprestados do presente e, além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora se manifestou já bem alterada”. Benjamin, por sua vez, afirma que o historiador materialista – ou seja, anti-historicista – deve visar à construção de uma *montagem*: vale dizer, de uma *collage* de escombros e fragmentos de um passado que só existe na sua configuração presente de destroço (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 70).

A conservação das ruínas das experiências e a restituição dos acontecimentos do passado devem ser, então, preocupações constantes daquele que ouve o trauma e trabalha como arqueólogo e como cartógrafo, retrazando o vivido e testemunhado. De acordo com o autor, como não existe o total arquivamento do tempo que já foi, é essencial que os estilhaços da memória, selecionados segundo um movimento inconsciente intenso entre aquilo que é lembrado e o que é esquecido, sejam salvos do apagamento: “a felicidade do catador-colecionador advém de sua capacidade de reordenação salvadora desses materiais abandonados pela humanidade carregada pelo ‘progresso’ no seu caminhar cego” (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 77).

Roney Cytrynowicz também esclarece tal apontamento a partir do estudo de contos autobiográficos de Elie Wiesel, que teve seu pai assassinado pelos nazistas. O autor afirma que Wiesel parece escrever não para comunicar como a memória histórica da Shoah está presente em sua vida, mas para não se deixar morrer, assim como os sobreviventes diretos do genocídio. Com isso, Cytrynowicz diz que a história não deve excluir a memória dos que testemunham, uma vez que deixá-los falar é fundamental para a sua sobrevivência.

A história deve resgatar as histórias de vida, as dores, as intensidades subjetivas, deve também problematizar a memória, sem jamais recusar a aproximação com a mais (aparentemente) incompreensível destruição. É preciso que cada documento da barbárie seja recuperado, estudado, criticado, entendido, conservado, arquivados, publicado e exposto, de forma a tornar a história uma forma presente de resistência e de registro digno dos mortos, muitos sem nome conhecido e sem túmulo. Entender cada vez mais como Auschwitz se tornou realidade histórica é um imperativo para compreender o horror que reside no centro da história do século XX e sustentar a resistência contra o horror que nunca deixa de se aproximar (CYTRYNOWICZ apud SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 137).

Materiais abandonados que são ressignificados a partir da compreensão do caráter incompleto da história. Ao narrarem a experiência do trauma, o mediador e a testemunha de primeira mão mobilizam, assim, os espectros, a poeira e o traço dos arquivos. Com isso, as histórias que se apresentam ao narrador são vestígios, preservados frente à confusão e desordem das experiências humanas do trauma, em um espaço do indecível. Neste, fala-se sobre os acontecidos em meio a lacunas e hibridizações. Em meio a negociações entre uma referencialidade estável, durável e totalizante da historiografia, que procura a origem e a verdade dos acontecimentos, e estratégias de autorrepresentação do homem inacabado, fragmentado, descentrado e plural, que viveu uma vida de dor e sofrimento.

Gourevitch aborda a ideia de ruínas das experiências como um observador que participa de um momento histórico de recuperação das histórias e das vidas dos que perderam sua existência durante o genocídio. Semelhante ao catador-colecionador do qual nos fala Walter Benjamin, citado por Selligmann-Silva, o jornalista investiga intensamente o passado histórico de Ruanda e suas relações com a África e com os colonizadores, além de descrever criticamente as vidas de tutsis e hutus antes, durante e após a emergência do massacre. No entanto, sua escrita não é apenas uma grande reportagem objetiva e analítica, visto que a voz do outro que teve sua vida esfacelada barbaramente é o que ancora todo o seu relato.

A primeira entrevista transcrita no livro com o sobrevivente Samuel Ndagijimana mostra uma contenção de palavras, em um relato seco, mas intenso, de uma experiência de sobrevivência. É perceptível a tentativa de esquecimento da dor por meio de uma fala limitada, mas as lembranças esfaceladas ainda pulsavam intensamente, como relatado por Gourevitch: “Foi no hospital que Samuel Ndagijimana buscou refúgio durante as chacinas, e, embora uma das primeiras coisas que ele me disse tenha sido ‘Eu esqueço pouco a pouco’, logo ficou claro que não esquecera tanto quanto gostaria” (2006, p. 25).

Como afirma o jornalista, tal relato era telegráfico, com frases entrecortadas e sintéticas. Mesmo com o uso do “nós”, ele parece mostrar objetivamente uma cena observada,

e não vivida, o que parece ser uma constante nos relatos dos sobreviventes do genocídio, como o que percebemos em Odette Nyiramilimo, médica tutsi casada com um médico hutu.

O jornalista entendia que as pausas em seu relato pareciam significar que se considerar como um ser existente, após sobreviver ao horror das matanças, era algo tão próprio e íntimo, que não seria permitido falar. Parecia pulsar em seu peito um receio imenso de que a condição de sobrevivente lhe escapasse pelas palavras. Mesmo falando rapidamente em alguns momentos, como quando a irmã foi morta na sua frente pela *Interahamwe*, enquanto ela e sua família carregavam granadas no pescoço, seu discurso é feito de seleções daquilo que quer contar ou se lembrar. Frases curtas, palavras abreviadas, economia de sensações a partir do que via. Tudo o que estava além desses suspiros da memória parecia escapar:

Em 27 de abril, um tenente apareceu na casa de Odette para transportar a família ao hotel em seu jipe. Mesmo um oficial do exército poderia ser parado e ter seus passageiros arrancados do carro pela *Interahamwe*, por isso foi decidido que a família iria em três viagens separadas. Odette foi primeiro. “Nas ruas”, disse ela, “havia barreiras, facões, cadáveres. Mas eu não olhava. Não vi nenhum cadáver durante todo aquele período, a não ser no rio. Quando estávamos lá, no mato da margem, meu filho disse: ‘O que é aquilo, mãe?’, e eu disse que eram estátuas que haviam caído no rio e desciam flutuando. Eu não sabia de onde vinham. Meu filho disse: ‘Não. São cadáveres.’” (GOUREVITCH, 2006, p. 127).

Os saltos e os vazios no seu relato também podem ser percebidos quando conta sobre uma investida de um professor durante o período de sua residência médica. Esse foi, como nos conta o jornalista, o único momento em que Odette disse algo sobre o “Antes”, como chamavam os tutsis o momento anterior ao genocídio.

“Uma vez, em Butare, um professor de medicina interna me abordou e disse ‘Que bela garota’, e começou a me acariciar o traseiro, enquanto tentava marcar um encontro comigo, embora fosse casado.” A lembrança simplesmente brotou dela assim, sem nenhuma conexão aparente com o pensamento que veio antes nem com o que veio depois. Então Odette acelerou o relato, saltando os anos até a formatura e o casamento. (...) Aquilo pareceu divertir Odette, e me fez pensar em tudo o que não estava dizendo enquanto relatava a história de sua vida. Ela estava guardando para si tudo o que não fosse sobre hutus e tutsis (GOUREVITCH, 2006, p. 68-69).

Interessante notar que esses testemunhos mostravam-se carregados de dizeres apenas do momento traumático de suas vidas. Tudo o que não fosse sobre o genocídio parecia resistir. Períodos felizes das vidas desses sujeitos eram lampejos, que logo fugiam dos seus falares. Suas histórias mostravam-se, assim, marcadas por resíduos, uma vez que parecia nada serem além de fantasmas, ainda que vivos, porque mortos enquanto cidadãos ruandeses e sujeitos sobreviventes do horror. Como quando Paul Rusesabagina, gerente do Hôtel des

Milles Collines, que ajudou a salvar milhares de tutsis e hutus moderados, conta seus dias em um hotel com condenados à morte, sem proteção das Nações Unidas e na mira do Poder Hutu.

Exceto pela proteção basicamente simbólica proporcionada por um punhado de soldados das Nações Unidas, o Milles Collines estava fisicamente sem defesas. Líderes do Poder Hutu e oficiais da FAR entravam e saíam livremente, bandos da *Interahamwe* cercavam o jardim do hotel, as cinco linhas telefônicas do painel do comando do hotel estavam cortadas, e, à medida que o número de refugiados espremidos nos quartos e corredores chegava perto de mil, anunciava-se periodicamente que seriam todos massacrados. “Algumas vezes”, disse-me Paul, “eu me senti morto”. “Morto?”, perguntei. “Como se já tivesse morrido?” Paul pensou por um momento, e então disse: “Sim.” (GOUREVITCH, 2006, p. 115).

Consideramos pertinente para também corroborar nossa hipótese e complementar as reflexões que ora fazemos recorrer aqui a alguns dos relatos dos quatorze sobreviventes tutsis entrevistados pelo jornalista francês Jean Hatzfeld, transcritos no livro *Na nudez da vida: relatos dos pântanos de Ruanda* (2002). Jeannette Ayinkamiye, camponesa e costureira de 17 anos, viveu nos pântanos durante um mês, viu sua mãe ter seus braços e pernas cortadas e agonizar por três dias. Os momentos de horror eram lembrados, mas a memória os selecionava e reordenava determinados acontecimentos para serem narrados. O esquecimento encontra-se, aqui, como um duplo das lembranças. O pêndulo da memória do sobrevivente inclina-se a cada instante para um lado...

A nossa memória vai-se alterando com o passar do tempo. Esquecemo-nos das circunstâncias, confundimos as datas, confundimos os ataques, confundimos os nomes, não estamos de acordo acerca da forma como foi morto este ou aquela e outros conhecidos, mas lembramo-nos de todos os momentos terríveis que vivemos, como se tivessem acontecido há um ano atrás. À medida que o tempo vai passando, vamos conservando listas de lembranças muito precisas; contamo-las uns aos outros, quando as coisas vão mal; vão-se tornando cada vez mais reais, mas já quase não sabemos como ordená-las como deve ser (HATZFELD, 2002, p. 30).

Constatação semelhante à de Janvier Munyaneza, um pastor de 14 anos que viu sua irmã mais velha, que estava grávida, ter sua barriga aberta com uma facada, como um saco. Suas recordações eram intensas, não cessando porque sempre faladas, mas a triagem inconsciente do que lembrava era contínua.

Mas o tempo vai passando e eu sinto que a minha memória escolhe as recordações, sem eu poder fazer nada contra isso, e com os meus colegas passa-se o mesmo. Há certos episódios que são muito contados e vão aumentando com o que uns e outros acrescentam. Continuam transparentes, se assim posso dizer, como se tivessem acontecido ontem, ou no ano passado. Há outros episódios que são postos de lado e ficam pouco claros, como num sonho. É como se certas recordações se tivessem aperfeiçoado, e outras se tivessem descurado (HATZFELD, 2002, p. 54).

Os lapsos da memória são recorrentes, assim como nos entrevistados por Gourevitch. No entanto, todos são categóricos ao dizer que nada havia sido esquecido, que se recordavam de todos os instantes vividos, mesmo que esses fossem somente resíduos do tempo de dor, como afirmou Innocent Rwililiza, professor que teve sua mulher e filho mortos. O sobrevivente disse não conseguir deixar de lado a animalização e selvageria a que sua família fora submetida. Contudo, tais lembranças eram rearranjadas cada vez que narradas.

Com o passar do tempo, a memória do sobrevivente vai-se alterando, mas não se altera da mesma forma para todos. Esquecem-se de certos pormenores e misturam-se a outros pormenores. Confundem-se datas e lugares. Uma pessoa dir-lhe-á uma vez que foi ferida com uma catana, e na vez seguinte, que foi com uma moça. É apenas uma forma diferente de recordar, de relatar. Por um lado, há coisas que vão se esquecendo, por outros, vai-se tendo novas informações, de ouvir dizer. Por um lado já não estamos interessados em relatar certos acontecimentos, por outro, a pouco e pouco, vamo-nos atrever a relatar acontecimentos que mantínhamos ocultos, como o de se ter sido violado ou de se ter abandonado um filho durante a perseguição (HATZFELD, 2002, p. 104).

Gourevitch também destaca a brutalidade da caçada a que foram expostos os tutsis, deixando-nos uma reflexão nas entrelinhas do que transcreve da experiência de Manase Bimenyimana. O tutsi amigo de Samuel Ndagijimana também havia se escondido no porão do hospital, mas viu sua mulher e filhos assassinados brutalmente.

Nas cidades atulhadas de cadáveres de Kibuye, tutsis vivos tornaram-se extremamente difíceis de achar. Mas os assassinos nunca desistiam. A caçada se concentrava em Bisesero, e os caçadores chegavam em caminhões e ônibus. “Quando viram a força da resistência, chamaram milícias de locais distantes”, disse Manase. “E eles não matavam simplesmente. Quando estávamos fracos, economizam balas e nos matavam com lanças de bambu. Cortavam tendões de Aquiles e pescoços, mas não completamente, e deixavam as vítimas chorando por um longo tempo até morrer. Cachorros e gatos estavam lá, simplesmente comendo as pessoas.” (GOUREVITCH, 2006, p. 30).

Frente à animalização dos tutsis, que eram torturados antes da morte, em uma crueldade incompreensível, qual é o sentido de ser sujeito e falar sobre seu trauma quando não se percebe mais como humano? Quando se é mutilado e exposto à brutalidade? Quando se é destituído de uma vida própria? Acreditamos que nos seus testemunhos, eles se compreenderiam e seriam compreendidos como sujeitos dignos de serem reconhecidos nas particularidades de sua história. Com isso, suas vozes denunciariam o mal que acometeu seu povo, buscando intensamente mostrarem-se como um outro não mais marginalizado, mas também representantes do mundo intercultural.

Nos relatos dos fotojornalistas do Clube do Banguê Banguê⁴⁸, Marinovich não expõe claramente a questão de memórias atravessadas pelos vazios, porque em um tempo que não mais existe. Todavia, a operação “sobre algo que não está presente”, como aponta Sarlo (2007, p. 99) quando discorre sobre o aspecto fragmentário do discurso da memória, pode ser percebida, ainda que não verbalizada, na recuperação de suas experiências e das de seus colegas de profissão. As lacunas que as habitam são reelaboradas pelas fotografias que capturam com suas câmeras.

Interessante notar que as imagens corroboram sua narração, visto que muitas são descritas pelas palavras e reproduzidas no livro. Desse modo, com a ancoragem nas histórias dos registros fotográficos, Marinovich intenta reconstruir a vivência de dor e violência, de angústia e temor pelo futuro. Aqui nos encontramos novamente em uma encruzilhada da memória: como lembrar em meio ao aniquilamento das lembranças que se mostram dolorosas? Como recuperar o que está em vias de desaparecer em razão da fragmentação dos sujeitos que vivenciaram situações traumáticas?

Contudo, mesmo tendendo ao detalhamento em sua narração, cabe destacar que, como se sabe, muito pode ser perdido pelo esquecimento, calado intencionalmente, inventado ou modificado, permitido ou não de ser lembrado, reconfigurado por questões morais ou políticas próprias do tempo presente. Especialmente porque, no caso dos fotojornalistas que aqui têm parte de suas experiências da guerra na África do Sul contadas, vive-se um intenso e doloroso processo de culpabilização pelo gesto de ver, fotografar e nada fazer para ajudar.

Um mundo sombrio de pensamentos de culpa e sofrimento tem início quando, em busca de uma boa imagem da batalha nos albergues, Kevin e Greg seguem alguns policiais, em um bairro do Soweto, Chicken Farm, e, perto de um riacho, veem uma mulher, com roupas zulus, com lágrimas escorrendo no rosto e a cabeça de um homem pousada em seu colo. No entanto, o que poderia ser uma cena natural do campo de batalha em que haviam se transformado os bairros da capital sul-africana, revelou-se uma imagem chocante e dolorosa: o homem estava crucificado em uma grossa viga de madeira.

⁴⁸ Em artigo publicado em 1992 por uma revista sul-africana chamada *Living*, o grupo foi apelidado de “os *Paparazzi* do Banguê-Banguê”. João e Greg, sentindo-se ofendidos com o termo, pediram ao editor que mudasse para “Clube do Banguê-Banguê”, em um segundo artigo escrito. Como aponta Greg (2003, p. 80), “ficamos um pouco embaraçados pelo nome e por suas implicações, mas apreciamos o reconhecimento do que estávamos fazendo. Não importava do que nos chamassem; gostamos do crédito”.

Sem dúvida senti um entusiasmo profissional: era uma cena que poderia se tornar um ícone da guerra civil. Kevin e eu nos concentramos no cadáver, mas assim que começamos a fotografar me descobri brigando com a máquina, não conseguindo capturar adequadamente a imagem de crucificação. Sentia-me enfraquecido, as mãos tremiam involuntariamente. Talvez fosse por causa da mulher gemendo e das lembranças religiosas da infância, do Cristo na cruz. Olhei para Kevin. Ele parecia atônito. De repente o “cadáver” gemeu e rolou para um lado. Demos um pulo pra trás, aterrorizados – tínhamos tido tanta certeza de que estava morto! Jamais esquecerei aquele momento de horror (...) (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 82-83).

Ao mesmo tempo em que aquela poderia ser a imagem síntese do que acontecia nos bairros sul-africanos, fotografá-la era demasiado atroz. Eles sentiram-se humanos demais para capturar a cena de crucificação, com suas mãos tremendo e seus corações pulsando aceleradamente, e profissionais demais para deixá-la sem um registro que denunciasse ao mundo o horror. Indagações e mais indagações. Até que ponto seria ético expor tal desumanidade? Como disparar o obturador de forma a não anestesiá-lo aquele que vê seu resultado estampado nos jornais? De que maneira tirar da escuridão as vítimas e sua dor que pulsa continuamente?

Mostrar o mal em sua crueza foi a solução encontrada pelos fotojornalistas: com suas máquinas a tiracolo, o mundo poderia enxergar o medo, a angústia, a aflição, o temor naqueles que padeciam com a saraivada de balas. Eram obrigados moral e eticamente a exporem a desumanidade, não como mais uma opção voyeurística de retratar e difundir o mal, mas como denúncia do que marcava o solo do país. Nossa ideia vai ao encontro do que afirma Sontag em *Diante da dor dos outros*: recordar é um ato ético, para que se possa fazer as pazes com as lembranças e, com isso, esquecer. Reconciliar-se com aqueles que perpetraram a violência física ou simbólica, como os próprios sul-africanos ou certas nações ocidentais, significa deixar aflorar na memória as imperfeições e as limitações das lembranças. Há nas fotografias de guerra um convite à reflexão:

Tais imagens não podem ser mais do que um convite a prestar atenção, a refletir, aprender, examinar as racionalizações do sofrimento em massa propostas pelos poderes constituídos. Quem provocou o que a foto mostra? Quem é responsável? É desculpável? É inevitável? Existe algum estado de coisas que aceitamos até agora e que deva ser contestado? Tudo isso com a compreensão de que a indignação moral, assim como a compaixão, não pode determinar um rumo para a ação (SONTAG, 2003, p. 4).⁴⁹

⁴⁹ Capítulo 8.

Entretanto, ajudar aqueles assolados pelo sofrimento ou atuar apenas registrando as imagens continuava a ser uma dúvida constante no ofício dos fotojornalistas. Isso fica perceptível quando Greg conta como as fotos, feitas em parceria com João, que transmitiam a miséria da Somália em sua essência haviam sido tiradas enquanto crianças morriam em frente às suas lentes:

Nós a víamos morrer a nossa frente e batíamos fotos. Senti-me totalmente impotente quando fotografei um pai à míngua que, enquanto eu olhava através da lente, ao perceber que o último filho tinha morrido em seu colo, fechou os olhos da criança e saiu andando. Boas fotos. Tragédia e violência certamente geram imagens poderosas. É para isso que somos pagos. Mas cada uma dessas fotos tem um preço: parte da emoção, da vulnerabilidade, da empatia que nos torna humanos se perde cada vez que o obturador é disparado (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 198-199).

Registrando essas fotos, eles violavam os corpos, estetizando a violência a que foram submetidos, a fim de satisfazerem a uma demanda consumista das agências de notícias e do público de todo o mundo. Sontag diz que a máquina é um instrumento de poder, mas uma visão pessimista quanto ao seu uso, no primeiro ensaio de *Sobre fotografia*, aponta-a não como participante de um ato de questionamento sobre o *status quo*. Considera o tirar uma boa foto como um estímulo ao que está acontecendo, uma “cumplicidade com o que quer que torne um tema interessante e digno de se fotografar – até mesmo, quando for esse o foco de interesse, com a dor e a desgraça de outra pessoa” (SONTAG, 2004, p. 14)⁵⁰. Há aqui a compreensão de um “assassinato sublimado”, nas palavras da autora, pelas lentes da câmera, uma vez que se trata de arma que transforma o acontecimento, por meio das fotografias, em uma morte continuamente vívida.

Apesar de discordar de tal argumento de Sontag, revisado por ela 26 anos depois, quando da publicação de *Diante da dor dos outros*, há em suas entrelinhas algo que se impõe como fundamental para a nossa discussão: a culpa que perpassa a tarefa de fotografar o horror. Seja porque o sujeito que carrega as imagens em sua retina e lentes considera seu trabalho como violação do outro, seja porque se entende apenas como “registrador” do fato, ele vive o paradoxo de participar da cena, em um envolvimento decisivo para o seu desenrolar, e estar “de fora”, fotografando impassivelmente. Tais profissionais experimentavam sentimentos de castigo, vergonha e arrependimento por somente fotografarem, não conseguindo ajudar os que sofriam em meio aos combates. Greg e João sobreviveram à guerra no fim do *apartheid*, marcados por feridas suturadas e cicatrizes que ainda teimavam em se fazer visíveis, física e emocionalmente.

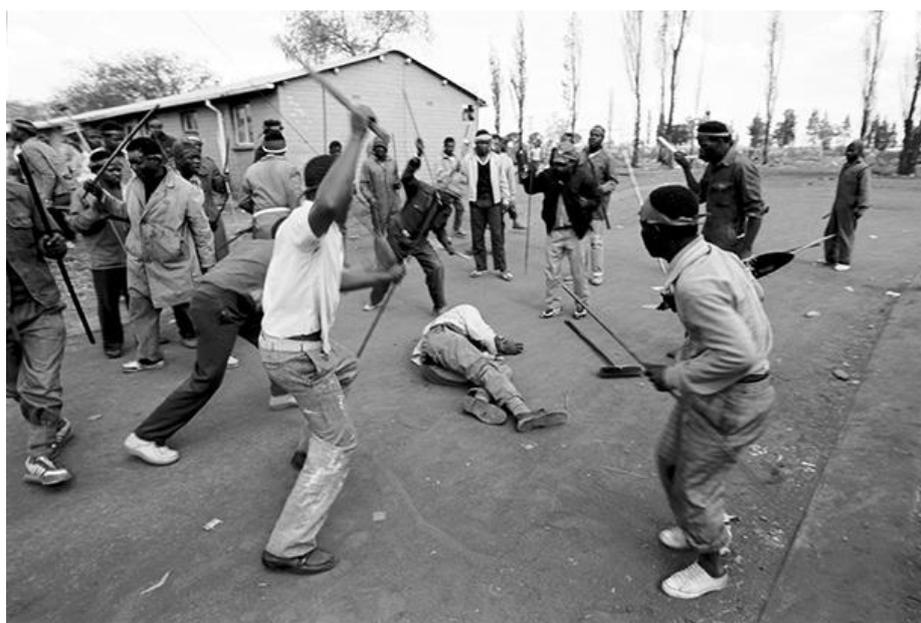
⁵⁰ Capítulo “Na caverna de Platão”.

João não tinha dúvida de que havia um preço a pagar pelas fotos que tirávamos. Raramente discutíamos isso. Kevin não concordava e estava ficando irritado: ‘Punição? Para que haja punição, tem que haver pecado!’ ‘Tem que haver punição para as coisas que fazemos às vezes!’, insistiu João. ‘Você está dizendo que o que nós fazemos é pecado?’, perguntou Kevin. João não soube responder, mas achava que devia haver algum tipo de punição para nós, que olhávamos pessoas se matando através do visor, e tudo o que fazíamos era tirar fotos (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 136).

Quando Greg se lembra do primeiro conflito captado nos albergues, no momento em que fotografa mais uma cena de assassinato gratuito, mostra esse caminho atravessado por forças internas opostas: “Fora a primeira vez que vira alguém ser morto, e ainda não tinha conseguido superar a culpa de ele haver morrido tão perto de mim que eu poderia tê-lo tocado e de, mesmo assim, eu nada mais ter feito que tirar fotos” (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 44).

A imagem desse momento é eternizada também no livro. Nela vemos um grupo de homens com o que parece ser pedaços de pau e um único homem caído no chão, de bruços. Quatro dos homens que estão em pé em primeiro plano tiveram seu registro feito no momento em que executam o movimento de bater naquele que já se encontra no chão. Outros homens, mais ao fundo da imagem, seguram os bastões, mas parecem não se importar muito com o que está acontecendo: alguns olham para a cena, outros dão as costas para o morto.

Imagem 1: Albergue Nancefield, Soweto, Agosto de 1990



Fonte: Disponível em: <<http://www.thebangbangclub.com/greg-marinovich.html>>. Acesso em: 11 fev. 2015.

A análise formalista da imagem refere-se ao *studium* de Roland Barthes em *A câmara clara* (1984), ou seja, o que nela se mostra como interesse humano geral. Não há nessa descrição o *punctum*, aquilo que fere, que choca, que atinge de forma particular, quebrando o *studium*, porque “não sou eu que vou buscá-lo, é ele que parte da cena como uma flecha, e vem me traspasar” (BARTHES, 1994, p. 46). Como Greg, estou em meio a uma cena que atesta o que de fato existiu. Enxergo uma fotografia que diz “Isso-foi” (BARTHES, 1984, p. 115), lançando, porém, o meu olhar ao que está além da imagem, em um “extracampo sutil” (BARTHES, 1984, p. 89) que me toca porque silencioso.

Detenho-me na figura de um homem à esquerda da foto que parece caminhar para longe daquele assassinato. No entanto, esse gesto não o torna menos envolvido com a cena: a mim, ele se destaca como o mais brutal porque percebo nele uma aparência de dever cumprido. Com seu pedaço de pau na mão, ele se distancia, tornando naturais as matanças de quem se opunha ao que seu grupo acreditava. Tornando invisível o que se mostrava rotineiramente nas ruas da capital da África do Sul.

Greg está ali, atrás das câmeras, participando do momento, sem se mover contra o assassinato gratuito. Também no momento em que se encontrava no meio de um grupo que espancava um suposto zulu membro do Inkatha, partido contrário ao CNA e leal ao governo que sustentava o regime do *apartheid*, depois se revelando apenas um operário que passava em um lugar hostil no momento errado, a contradição entre ser observador ou participante se intensifica: “Eu estava presente, mas não registrava nada do que passava pelos meus sentidos. As fotos que continuava a bater mecanicamente substituíram os fatos que minha memória não conseguiria lembrar” (MARINOVICH; SILVA, 2003, p.47).

Há duas imagens que retratam mais uma morte capturada por Marinovich. Na primeira delas, apenas dois homens: um está com uma faca na mão, pronto para atacar um outro que já se encontra caído no chão, mostrado em primeiro plano, parecendo estar morto. Suas mãos e braços estão abertos, completamente destituídos de movimentos. O rosto do homem com a faca não é mostrado, visto que sua mão está bem à frente dos seus olhos, tampando também parte da boca e nariz.

Entretanto, o que mais fere nessa fotografia é a sensação de abandono do local, pois o que se vê é uma rua vazia, com pedras e papéis jogados no chão. Aquele sujeito caído foi destituído de sua humanidade: não existe ninguém para conter a morte, não há vida naquele lugar. Tornou-se sujeito quando foi surpreendido pela fotografia de Greg, que imortalizou sua vida na morte.

Imagem 2: Inhlazane, Soweto, setembro de 1990

Fonte: Disponível em: <<http://cas1.elis.ugent.be/avrug/illalg/ink.htm>>. Acesso em: 11 fev. 2015.

Foi reconhecido quando presentificado na fotografia que venceu o Prêmio Pulitzer de Reportagem em 1990. Nela, em um primeiro plano, uma figura que se assemelha a uma criança corre para o lado direito de onde estão dispostos o homem já morto e um outro homem, que desfere um golpe de machete em seu crânio. Em meio ao que aparenta ser um matagal, com gramas baixas e secas, há uma nuvem de fumaça. O que não sabemos, se não por meio do relato de Greg, é que o homem, suspeito de ser partidário do Inkatha, está em chamas e, mesmo assim, fica como que agachado, por espasmos do sistema nervoso, sendo ainda ferido violentamente na cabeça.

O que impacta na imagem é o corpo do homem que golpeia o que está de cócoras. Sua perna esquerda está levantada enquanto sua mão direita atinge a cabeça do inimigo. Há nessa cena uma espécie de alavanca, o que nos remete a algo que deve ser impulsionado para funcionar. Sente-se a força do golpe apenas pelo movimento do agressor e o ódio momentaneamente transferido para a morte daquele homem.

Imagem 3: Inhlazane, Soweto, setembro de 1990

Fonte: Disponível em: <<http://www.szellemkeponline.hu/foto/kevin-carter/>>. Acesso em: 11 fev. 2015.

Como ancoragem imagética, os registros de sua câmera conseguiriam falar pelo narrador, quando as palavras escapassem frente ao trauma de ver a morte. Suas lembranças daquele momento não seriam ativadas caso as fotografias não existissem. O sofrimento e culpa pelo que via eram tão intensos que nada conseguiria ficar arquivado em sua memória. Apenas no campo das hiperimagens, que se configuram como vestígios de um “real” que sabemos ser insimbolizável, cauterizam-se os acontecimentos de guerra. Seligmann-Silva nos diz que essas imagens relacionam-se a fatos que transmitem uma emoção muito forte, como no caso das nossas fotografias de guerra. A partir delas há uma sensibilização pelo que está além do que é mostrado por parte tanto de quem fotografa quanto de quem a vê depois de revelada.

Essa emoção determina uma conformação *sui generis* da imagem, como que a congela para além do ser estático das imagens sem movimentos de um modo geral. Estamos falando de imagens gorgôneas, petrificantes, como se nelas o real tivesse se petrificado e elas possuíssem a capacidade de nos contaminar com essa disposição ao estarecimento (SELIGMANN-SILVA, 2012, p. 66, grifos do autor).

Sabemos serem elas, no entanto, um recorte na realidade histórica, uma construção ética, revelações parciais de pequenos vestígios do contexto experienciado pelo fotógrafo. A ação de fotografar, o que quer que seja, não é neutra. Os profissionais das imagens são mobilizados quando o obturador dispara. Decide-se o fato a ser eternizado a partir de crenças,

vontades, mercado e ideologia, em uma construção que parte do sujeito que quer narrar a história por meio de suas lentes. Enquanto reflete sobre as fotografias a partir das que foram feitas em várias sessões de torturas em Guantánamo, base militar norte-americana em Cuba, na qual estavam presos acusados de terrorismo, Judith Butler argumenta sobre a subjetividade do fotógrafo ao registrar imagens. Seleções interpretativas, fundamentadas nas concepções de mundo do profissional, são a base das montagens fotográficas dos fatos.

A questão para a fotografia de guerra não é apenas o que se mostra, mas também como mostra o que se mostra. (...) A fotografia não é somente uma imagem visual aguardando interpretação; ela mesma está interpretando de maneira ativa, às vezes inclusive de maneira coercitiva (BUTLER, 2010, p. 106, tradução minha).⁵¹

Desse modo, há nos fragmentos selecionados pela interpretação do fotógrafo, ainda que a culpa pelo arquivamento da dor desse outro seja intensa, um ato político. Valemo-nos das palavras de Rubén Chabobo, em uma discussão sobre as marcas do passado nos rostos de pessoas que sofreram os traumas de uma guerra. Salva-se o sujeito à margem do esquecimento: há nesse trabalho uma aposta ética “depois de salvar do inominável os humilhados da História ao fazer de suas imagens luminosos territórios de advertência nos tempos de obscuridade que exibem seu irrefreável poder homicida sobre a alma das comunidades humanas” (CHABOBO, 2012, p. 155, tradução minha).⁵² Tais escolhas estão intrinsecamente relacionadas ao que é respeitado e considerado como vidas que devem merecer indignação, afeto e solidariedade, utilizando-nos, ainda, das considerações de Butler:

A fotografia não pode restaurar a integridade ao corpo que registra. Certamente, a marca visual não é o mesmo que a plena restituição da humanidade à vítima, por mais desejável que isso seja, obviamente. A fotografia, mostrada e colocada em circulação, converte-se na condição pública que nos faz sentir indignação e construir pontos de vista políticos para incorporar e articular essa indignação (BUTLER, 2010, p. 115).⁵³

⁵¹ La cuestión para la fotografía bélica no es sólo, así, lo que muestra, sino también cómo muestra lo que muestra. (...) La fotografía no es meramente una imagen visual en espera de interpretación; ella misma está interpretando de manera activa, a veces incluso de manera coercitiva

⁵² “en pos de salvar de la innominación a los humillados de la Historia al hacer de sus imágenes, luminosos territorios de advertencia en los que los tiempos de oscuridad exhiben su irrefrenable poder homicida sobre el alma de las comunidades humanas”

⁵³ La fotografía no puede restituirle la integridad al cuerpo que registra. Con toda seguridad, la huella visual no es lo mismo que la plena restitución de la humanidad a la víctima, por deseable que esto sea, obviamente. La fotografía, mostrada y puesta en circulación, se convierte en la condición pública que nos hace sentir indignación y construir visiones políticas para incorporar y articular esa indignación.

Sontag também nos ajuda a tornar ainda mais certa nossa crença no fotojornalista como alguém interessado em tornar visível quem está à margem. Aponta esse profissional como um *flâneur*: captura a realidade dos outros no extremo dos fatos. Ele é uma versão do caminhante de Baudelaire, agora com uma máquina que pode registrar tudo aquilo que a memória deixa escondido. Sua atração não é “pelos realidades oficiais da cidade, mas sim por seus recantos escuros e sórdidos, suas populações abandonadas – uma realidade marginal por trás da fachada da vida burguesa que o fotógrafo “captura”, como um detetive captura um criminoso” (SONTAG, 2004, p. 8).⁵⁴

Dessa maneira, mostravam ao mundo o que viviam, livrando do esquecimento os que teriam se tornado invisíveis de outra forma. Quando posteriormente transformam em palavras suas imagens, deixam rastros, inscrições, pistas em discursos silenciosos e, simultaneamente, buscam transcender, sobreviver, permanecer por meio das palavras já não mais emudecidas.

Após as eleições de 1994, em que o partido de Nelson Mandela venceu e o país viveu, após 35 anos de *apartheid*, a transição para a democracia, Greg e João deram início à ancoragem da memória de Ken O., que havia morrido em um dos últimos conflitos antes da primeira eleição democrática no país. Eles tentaram, em uma investigação complexa, descobrir o que havia acontecido a ele, a fim de mostrar ao público a importância do jornalista para o não apagamento do período de medo e terror sul-africano. Começaram, então, a tentar entender o porquê de não conseguirem se desvencilhar do amigo e da incansável busca pela verdade. A longa citação é fundamental para compreendermos o jogo de forças no interior paradoxal daqueles que testemunharam o indefinível:

Na época, nos sentíamos culpados, mas hoje penso que essa culpa substituíra uma emoção mais incômoda. O que tínhamos feito, exatamente, para merecer tal culpa? Às vezes, nos sentíamos uns abutres. Pisamos em cadáveres, metafórica e literalmente, e fizemos disso nosso ganha-pão. Mas nunca matamos ninguém e, na verdade, até salvamos algumas vidas. E talvez nossas fotos tenham feito alguma diferença, ao mostrarem componentes da luta de outras pessoas pela sobrevivência que, de outro modo, não teriam sido vistos. (...) A sensação de culpa tem mais a ver com incompetência, com uma incapacidade de ajudar. Deveríamos nos sentir mal depois de testemunhar qualquer sofrimento, ainda que não fôssemos responsáveis por ele. Mas é possível lidar com a culpa real: podemos confessar ou nos ajoitar todas as manhãs antes do café. Muito mais difícil, quase impossível, é lidar com uma incapacidade intrínseca em ajudar, é lidar com nossa própria incompetência – sempre seremos incompetentes para ajudar a todos que necessitam de ajuda (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 262).

Além das emoções contraditórias que percebemos na fala de Greg, cabe destacar que, mesmo se sentindo abutres, sempre em busca de uma carne fresca que pudesse contar alguma

⁵⁴ Capítulo “Objetos de melancolia”.

história ao ser retratada, os fotojornalistas acreditavam que aquilo que faziam garantia a sobrevivência de muitos que haviam perdido suas vidas. Se não fosse por eles, e é o que ressalta o profissional ao longo de sua narrativa, as mortes, principalmente as de integrantes do CNA, seriam parte de apenas mais um massacre no continente africano. A invisibilidade a que os sul-africanos estavam submetidos, tivessem eles qualquer filiação partidária, seria ainda mais contundente se os assassinatos não tivessem sido denunciado pelas imagens.

Entendo que isso acontece nas duas narrativas estudadas, apesar de seus mediadores se apresentarem de forma bem diversa. O jornalista Gourevitch, que investigou os destroços do país, visando colher o que ninguém relatava, ou seja, as verdades escondidas nos testemunhos dos sobreviventes, foi testemunha ocular. Muito mais que um historiador que faz entrevistas, a fim de complementar as fontes documentais tradicionais, percebe o outro como fundamental para tentar compreender o que aconteceu em Ruanda. Não se trata de uma relação puramente documental com suas fontes, mas afetiva, empática. No entanto, mesmo vendo as ruínas do país e sentindo o intenso e complexo dos relatos, sabe-se que Gourevitch nunca será um sobrevivente, uma vez que não sofreu o genocídio.

Já Marinovich pôde dar seu testemunho, se não como sobrevivente direto da Guerra dos Albergues, pelo menos como vítima indireta. Isso porque combatia com sua máquina, não com armas e ideologias político-partidárias, além de também ter sido atingido pelas balas e pelas imagens de dor que retratava. Em sua narrativa, há a voz dos sobreviventes das matanças nos bairros de Joanesburgo, que lá estão porque tiveram suas fotografias eternizadas pelos fotojornalistas.

Por isso, acreditamos que tanto as vivências dos sobreviventes em Gourevitch quanto das testemunhas em Marinovich, se relatadas, podem dar continuidade às suas vidas, ainda que reste um corpo estranho entranhado nas suas existências. Há uma pulsão pelo testemunho, como também percebemos em Primo Levi, que relata a força e a importância do ato de falar, mesmo que marcado pelo deslizar das lembranças fragmentadas. Há nas palavras de dor quase impossíveis de serem traduzidas a tentativa de fazer com que o número que substituíra a identidade dos judeus nos campos de concentração, cicatriz que não se apagaria nunca, pudesse se tornar menos pulsante em seus corpos.

Pela primeira vez, então, nos damos conta de que a nossa língua não tem palavras para expressar esta ofensa, a aniquilação de um homem. Num instante, por intuição quase profética, a realidade nos foi revelada: chegamos ao fundo. Mais para baixo não é possível. Condição humana mais miserável não existe, não dá para imaginar. Nada mais é nosso: tiraram-nos as roupas, os sapatos, até os cabelos; se falarmos, não nos escutarão – e, se nos escutarem, não nos compreenderão. Roubarão também o nosso nome e, se quisermos mantê-lo, deveremos encontrar dentro de nós a força para tanto, para que, além do nome, sobre alguma coisa de nós, do que éramos (LEVI, 1988, p. 24-25).

Relatar, então, pode ser a solução para que a desumanização não seja completa, para que esse espaço fraturado e carregado de feridas que parecem frutos de uma imaginação monstruosa, que beira ao absurdo, seja reconhecido como real. Há, com isso, uma tentativa de liberação interior, como expõe Seligmann-Silva:

Seguindo essas palavras [de Primo Levi, já citadas], podemos caracterizar, portanto, o testemunho como uma atividade *elementar*, no sentido de que dela depende a sobrevivência daquele que volta do *Lager* (campo de concentração) ou de outra situação radical de violência que implica esta necessidade, ou seja, que desencadeia esta carência absoluta de narrar (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 69).

Acreditamos na escuta desse outro que volta, como na atividade psicanalítica, em que o paciente, por meio de ditos e não-ditos latentes, expressa ao analista aquilo que o atormenta e o faz viver como um fantasma. Para nós, a escuta é imprescindível para que o indizível do sofrimento possa ser reelaborado e presentificado.

Sabemos que dentre os sonhos obsessivos dos sobreviventes consta em primeiro lugar aquele em que eles se viam narrando suas histórias, após retornar ao lar. Mas o próprio Levi também narrou uma versão reveladora deste sonho, que ficou conhecida, na qual as pessoas ao ouvirem sua narrativa se retiravam do recinto deixando-o a sós com suas palavras. A outridade do sobrevivente é vista aí como insuperável. A narrativa teria, portanto, dentre os motivos que a tornavam elementar e absolutamente necessária, este desafio de estabelecer uma *ponte* com os “outros”, de conseguir resgatar o sobrevivente do sítio da outridade, de romper com os muros do *Lager*. A narrativa seria a picareta que poderia ajudar a derrubar este muro (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 66, grifos do autor).

Seligmann-Silva mostra que, mesmo que seja garantida a sobrevivência breve do sujeito, quando ele fala do sofrimento, o corpo estranho está lá, invadindo a sua existência. Em muitos casos, como no de Primo Levi, isso leva à incompreensão do mundo pós-horror e à eliminação, pelo suicídio, de uma vida indecifrável.

Ao invés da imagem calcada e decalcada, chata, advinda do choque traumático, a cena simbolizada adquire tridimensionalidade. A linearidade da narrativa, suas repetições, a construção de metáforas, tudo trabalha no sentido de dar esta nova dimensão aos fatos antes enterrados. (...) É claro que nunca a simbolização é integral e nunca esta introjeção é completa. (...) Na cena do trabalho do trauma nunca podemos contar com uma introjeção absoluta. Esta cena nos ensina a sermos menos ambiciosos ou idealistas em nossos objetivos terapêuticos. Para o sobrevivente sempre restará este estranhamento do mundo advindo do fato de ele ter morado como que “do outro lado” do campo simbólico (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 69).

Foi esse estranhamento que resta o que levou à desesperança muitos dos sobreviventes entrevistados por Gourevitch. Eles não chegaram a escapar da vida cometendo suicídio, mas o jornalista percebeu uma crise de depressão generalizada e um lamento por não terem também morrido como seus irmãos, filhos, pais, vizinhos, amigos e outros familiares. Com relação a essa questão, um estudo feito pela Unicef logo após o genocídio indicava que, de cada seis crianças que estavam em Ruanda durante o extermínio dos tutsis, cinco haviam visto um mundo esfacelado e pleno de dor e violência.

Se imaginarmos o que a totalidade de tal devastação significa para uma sociedade, fica claro que o crime do Poder Hutu foi muito maior que o assassinato de quase 1 milhão de pessoas. Ninguém em Ruanda escapou de danos físicos ou psíquicos diretos. O terror foi concebido para ser total e duradouro, um legado que deixasse por muito tempo os ruandeses girando desorientados no redemoinho de suas memórias, e nisso foi bem-sucedido (GOUREVITCH, 2006, p. 219).

Bonaventure Nyibizi foi um dos que não passaram incólumes pelas matanças. Ele e sua família haviam sobrevivido, mas três sobrinhos, sua mãe, amigos e a maior parte dos familiares de sua mulher haviam sido liquidados. Quando voltou para casa em Kigali, relatou a tristeza angustiante de sentir a morte ainda tão pulsante e a falta de vontade de continuar vivendo:

“Kigali era difícil de acreditar”, ele contou. “O lugar cheirava a morte. Havia muito pouca gente que você conhecia de antes, e faltava água e energia elétrica, mas o problema, para a maioria das pessoas, era que suas casas haviam sido destruídas. A maior parte da minha casa estava destruída. As pessoas encontravam seus móveis e pertences nas casas de vizinhos que tinham fugido, ou então tomavam eles próprios as coisas dos vizinhos. Eu não estava realmente interessado em fazer nada”. Bonaventure acreditava que a sobrevivência não fazia sentido até que se encontrasse “uma razão para sobreviver, uma razão para olhar para o amanhã”. Essa era uma visão generalizada em Ruanda, onde a depressão era epidêmica (GOUREVITCH, 2006, p. 221-222).

Nas histórias coletadas por Hatzfeld, está a de Jean-Baptiste Munyankore, um dos que testemunharam a dor do genocídio, não conseguindo, por isso, enxergar um futuro de vida real para os que permaneceram, conforme declara:

Hoje, vivo pobre de várias formas. A minha mulher morreu, perdi a minha família, excepto dois filhos. Tinha seis vacas, dez cabras, umas trinta galinhas, e a minha cerca está vazia. O meu vizinho mais chegado morreu, o que me ofereceu a minha primeira vaca morreu. De nove professores que havia na escola, seis foram mortos, dois estão presos. Passados tantos anos, é difícil travar verdadeira amizade com os novos colegas, quando se perderam as pessoas a quem se estava habituado. Casei outra vez com uma irmã mais nova da minha mulher, mas a minha vida já não tem interesse. À noite, vivo uma vida demasiado cheia de pessoas da minha família, que falam umas com as outras como pessoas mortas e me ignoram e já nem sequer olham para mim. De dia, a solidão é diferente (HATZFELD, 2002, p. 68-69).

Em seu discurso, sente-se uma solidão que estraçalha, uma sobrevida que machuca. O lamento por não ter sido também morto está nas entrelinhas do que fala. Contudo, percebe-se, mesmo que em meio a um mundo em ruínas, fantasmagórico, a tentativa de permanecer, uma vez que ele não se matou e ainda se casou, buscando uma ancoragem no presente de dor intensa.

Já no relato sul-africano, um dos jornalistas do “clube” não conseguiu reelaborar em uma linguagem coesa o que viu, ouviu, sentiu e sofreu, não suportando a vida: o escape por meio dos mundos artificiais das drogas chegou ao extremo da morte. Kevin, um dos mais torturados pelas imagens capturadas por suas lentes, recebeu o Prêmio Pulitzer por uma fotografia que chocou o mundo: uma criança de cócoras que ia em direção ao centro de distribuição de comidas, que também servia de clínica, no povoado de Ayod, ao sul do Sudão, observada por um abutre, que estava logo atrás.

Também no livro, essa imagem é desoladora. Em meio a uma paisagem morta, com pedaços do que parecem gravetos e lixo, há uma criança abaixada, com os cotovelos no chão e os joelhos para cima, em primeiro plano, com as costelas à mostra, como um símbolo da fome. Ela parece em prece, mas sabemos que se encontra nessa posição porque desnutrida e sem forças para caminhar. Em um segundo plano, desfocado, está um abutre, gordo, estático, com um olhar que não passa pela criança. No entanto, sentimos que o animal está pronto para abater sua presa.

Imagem 4: Povoado de Ayod, Sudão, março de 1993

Fonte: Disponível em: < <https://kevincarterpresentation.wordpress.com/>>. Acesso em: 11 fev. 2015.

O ato de apenas fotografar diante da iminência da morte atormentou Kevin tão intensamente que a solução foi o suicídio. Greg interroga-se sobre o papel do jornalista diante do sofrimento. O narrador tem dúvidas semelhantes às de seu amigo e, por isso, sua intensa agonia e depressão. Nessas situações o que conta é quem você é como ser humano ou profissional?

O que se faz num caso desses? Qual é a obrigação de qualquer profissional da notícia quando se vê diante de uma tragédia? Não sei. Não tenho idéias de humanista e idéias de jornalista a esse respeito. Se alguma coisa terrível está prestes a acontecer e você pode impedir, se você pode fazer alguma coisa para ajudar depois de ter realizado seu trabalho, por que não fazer? Essa história me incomodou, como pessoa. Ele podia ter ajudado, não teria custado nada. Ela devia pesar uns cinco quilos. Ele podia tê-la apanhado do chão e carregado, podia ter ido até o centro e pedido que alguém viesse ajudá-la, qualquer coisa assim (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 160-161).

Cabe ressaltar que Greg também não tem respostas para suas questões e é isso o que parece movê-lo ao longo do relato. Contudo, defendemos que nossos fotojornalistas, sem espetacularizar ou banalizar as mortes por meio das imagens, assumem uma postura ativa e expõem a violência em toda a sua brutalidade, em uma crítica contundente àqueles que assistem ao horror de forma impassível. Escolhem não deixar a agressão escondida nos recônditos do continente africano, o que daria continuidade à sua história de margem e de invisibilidade. Portanto, relatam, não permitindo que os acontecimentos sejam esquecidos:

Nunca tivemos a intenção de escrever um livro sobre aquele período. (...) Descobrimos que a câmera nunca foi um filtro que nos protegia do pior que testemunhávamos e fotografávamos. Pelo contrário: parece que as imagens ficaram impressas não só em nossos filmes, mas também em nossas mentes (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 11-12).

Na viagem para receber o maior prêmio do jornalismo mundial, Kevin foi sabatinado sobre o que havia acontecido com aquela criança fotografada e o que ele havia feito além de capturar sua miséria. Isso acontecia constantemente e suas respostas se metamorfoseavam a cada entrevista, o que mostrava o quão confuso e culpado se sentia, como relatado por Greg:

As pessoas começaram a crivar Kevin de perguntas sobre a ética da foto, sobre o que havia sentido e feito quanto fotografara a criança. Uma equipe da televisão japonesa seguia Kevin o tempo todo, deixando-o irritado. (...) Queriam entender os atos e os pensamentos dele ao fotografar a criança sudanesa. Perguntas sobre a ética e a humanidade de Kevin tornaram-se freqüentes e a pressão sobre ele aumentou. A tensão era ainda mais agravada pelas próprias dúvidas de Kevin a respeito de seus atos naquele dia quente em Ayod e ele tinha que se haver com elas quase todos os dias (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 240).

Além disso, a culpa por não estar ao lado de Ken O., seu melhor amigo, quando esse havia sido morto, e a vontade indizível de ter sido ele a morrer durante aquela cobertura, também o mantinham em uma angústia constante. Na carta de despedida, entremeada de delírios e pensamentos nunca antes ditos, Kevin mostrava uma face de dor e a insuportabilidade do viver após testemunhar o inadmissível: “Cheguei a um ponto que o sofrimento da vida anula a alegria, a um ponto em que não existe alegria... Sou perseguido por lembranças vívidas de mortes & cadáveres & raiva & dor... e sou perseguido pela perda do meu amigo Ken” (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 249).

Diante do sofrimento insuportável, a morte foi a solução. Kevin foi contratado pela revista *Time* para fazer uma cobertura em Maputo, capital de Moçambique, na primeira visita oficial de Mandela a um outro país, e essa poderia ser sua chance de sair da depressão que o assolava. Entretanto, todos os negativos foram esquecidos no avião de volta à África do Sul e sua busca por encontrá-los foi em vão. Após uma hora no aeroporto, desistiu, simplesmente. Isso pareceu ser o estopim para interromper sua vida afundada em medo, culpa e dor. O fotojornalista não aguentou o trauma de ver a morte tão de perto.

Ele estacionou a picape junto de um eucalipto num parque perto da casa onde havia crescido e, com a fita adesiva, prendeu a mangueira verde de jardim ao cano de escapamento do carro com o motor ligado. Enfiou a mangueira por uma estreita abertura no alto da janela, fumou um cachimbo-branco e começou a escrever uma carta de suicida (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 256).

Entretanto, as falas dos sobreviventes do genocídio, que fazem com que os sujeitos recuperem parte do interesse pela vida, não são unicamente terapêuticas, quando, o que importa, é fazer com que eles sintam-se bem. São, acima de tudo, éticas e políticas, já que tornam reais o que estava no campo do indefinível: o aniquilamento dos que não faziam parte do que se chamava de identidade única.

Em Ruanda, apenas ruínas, restos de corpos, memórias esfaceladas. 100 dias para que mais de 800 mil tutsis e hutus moderados (aqueles que não apoiavam o massacre que estava sendo impetrado) fossem mortos pelo Poder Hutu. 100 dias para que um povo fosse relegado à margem, ao esquecimento da história. 100 dias para que pessoas de carne e osso fossem bestializadas e lembradas apenas como “baratas”, animais a serem caçados, pisados e exterminados.

Nem mesmo edifícios destruídos, corpos destroçados fisicamente, crianças sem pais, cidades inteiras incendiadas e todos os resquícios de uma guerra sangrenta foram provas de que a tentativa de eliminação total (pela morte e pelo ocultamento da verdade) dos tutsis existiu e, em parte, foi executada. Por isso, a força da palavra, que acreditamos proteger o sujeito sufocado pelas lembranças da bestialidade. Ao recordar o que viveram, os sobreviventes, enfim, poderiam deixar enterrado o passado traumático e fazer descansar suas memórias esfaceladas pela dor, dando novamente sentido a um olhar para o futuro. Dessa forma, suas histórias poderiam ser reconstruídas e salvas de um apagamento total, como foi intentado pelos executores do genocídio. Assim, estariam protegidos da invisibilidade.

Gourevitch corrobora tal argumento quando expõe o processo de coleta de testemunhos dos sobreviventes. Consideramos necessário apresentar a citação na íntegra, mesmo que longa, uma vez que ela reitera o que aqui estamos discutindo: a permanência do sujeito traumatizado a partir do relato.

Num dia qualquer na Ruanda pós-genocídio, você podia recolher histórias pavorosas, e podia também recolher histórias de notáveis progressos sociais e políticos. Quanto mais histórias eu recolhia, mais começava a me dar conta de que a vida durante o genocídio, por força de sua intensidade absoluta, havia exigido uma gama mais simples de respostas do que o desafio de viver com a sua lembrança. Para aqueles que haviam sofrido, as histórias e perguntas tendiam a operar numa espécie de mecanismo de estímulo-resposta – as histórias suscitavam perguntas, que suscitavam mais histórias, que suscitavam mais perguntas – e ninguém, independente do grau de inteligência, parecia esperar respostas precisas. Quando muito eles tinham a esperança de chegar a algum entendimento, a alguma maneira de pensar na desafiante condição humana no final deste século de extremos inauditos. Muito frequentemente, eu sentia que essas histórias me eram oferecidas do mesmo modo que os náufragos, nem afogados nem salvos, mandam mensagens em garrafas: na esperança de que, mesmo que as inscrições que carregam não tragam nenhum benefício ao remetente, elas possam em alguma outra ocasião ser úteis a alguém, em algum lugar (GOUREVITCH, 2006, p. 177).

Quando falavam, esses náufragos, no limiar entre a vida e a morte, tinham esperanças de uma vida de paz. No documentário *Ruanda, histórias de um genocídio*, produzido pelo Projeto 7 billion Others⁵⁵, com testemunhos do genocídio, uma das sobreviventes, Mukakarange Ernestine, mutilada e estuprada pelos hutus, afirma também que apenas com os relatos seria possível descortinar a história das mortes tão irreais. Nos seus dizeres há esperança, como nos diz Gourevitch, de que o que contam seja útil a alguém, em algum lugar.

Devemos contar. Deve-se dizer o que aconteceu. O que aconteceu em Ruanda não deve voltar a acontecer. O genocídio não deve... Não deve acontecer nunca mais. Na escola, aprendíamos na Bíblia como viviam os israelitas. Para nós era só história, mas vimos aquilo com nossos olhos. Alguns judeus vieram depor. Falaram do genocídio deles, mas o nosso foi igualmente grave. Porque no caso deles a guerra foi entre países. Aqui, foi entre vizinhos. Foi um genocídio sem fronteiras. Era um ruandês matando outro ruandês. O que nos distingue dos judeus a meu ver é que foram os ruandeses que cometeram o genocídio contra ruandeses⁵⁶ (GOODPLANET, s/d).

Na África do Sul, sentimento semelhante ao dos sobreviventes do genocídio: para compreender o extremo brutal que tomou conta do país, as palavras deveriam ser ditas para que a dor latente pudesse ser amenizada. Não mais a coleta de testemunhos, mas a voz autoral de quem presenciou como vítima indireta das batalhas diárias entre os partidos políticos que defendiam e se opunham ao regime do *apartheid*.

Greg reflete intensamente seu papel de observador e participante de uma África do Sul em chamas já no primeiro conflito que cobriu nos albergues de Soweto, onde moravam

⁵⁵ Produzido pela Fundação GoodPlanet, que desde 2003 filmou mais de 6000 entrevistas em 84 países, nas quais o outro marginalizado respondia a questões sobre seus medos, sonhos, sofrimentos e esperanças. Disponível em: <<http://www.7billionothers.org>>. Acesso em: 26 mar. 2014.

⁵⁶ Abordaremos nas próximas páginas a comparação que aqui se faz com a Shoah e as particularidades de cada um dos genocídios.

trabalhadores migrantes. Lá presenciou um ataque zulu a um suposto xosa, grupo étnico que dominava politicamente o CNA, partido de Nelson Mandela, que havia acabado em uma morte brutal. Junto com os assassinos, foi em direção à presa e começou a se questionar sobre o que estava, na verdade, fazendo em meio àquele cenário de guerra: seria ele insensível por apenas ver e registrar? Aquele era o seu dever como jornalista? Quando intervir e quando apenas capturar o momento nas fotografias? Quando falar e quando apenas ouvir o que aqueles mortos tinham a dizer? Interrogações que eram respondidas com um sentimento de culpa quase impossível de ser transposto:

Eu estava no círculo dos assassinos, disparando com uma grande angular a um braço de distância, perto demais. Estava horrorizado, gritando mentalmente que aquilo não podia estar acontecendo. Mas conferia o tempo todo as indicações de luminosidade, trocava de câmeras, carregadas com filme preto e branco e coloridos, e avançava rapidamente o filme, um fotograma atrás do outro. Tinha consciência tanto do que fazia como fotógrafo quanto do cheiro forte de sangue fresco e do suor fedorento dos homens a meu lado (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 34).

Há aqui uma analogia com o ato de matar: dispara-se uma arma de fogo, assim como se dispara continuamente o obturador da máquina. Mata-se a cena: o referente já está morto quando registrado. A fotografia repete algo que nunca mais existirá, pois é “o Particular absoluto, a Contigência soberana, fosca e um tanto boba, o *Tal* (tal foto, e não a Foto), em suma a *Tique*, a Ocasão, o Encontro, o Real, em sua expressão infatigável” (BARTHES, 1988, p. 13). Embalsamam-se os sujeitos que estão na fotografia, em uma microexperiência de morte, como diz Barthes, transformando-os em espectros.

A perturbação de Greg está ancorada nesse espaço: a violência que grudou sujeitos reais aos registros fotográficos deve ser denunciada. No entanto, será que elas seriam realmente utilizadas para mostrar a todos o que acontecia na África do Sul ou o sensacionalismo frente ao cruel era o que priorizavam os meios de comunicação? Indagações que não poderiam ser respondidas, dúvidas que persistiriam ao longo das coberturas, interrogações que não seriam apagadas.

Fui até a redação do jornal onde eu tinha amigos e pedi ao técnico da câmara escura, Rudy, que revelasse os filmes para mim. Sentia-me perturbado demais para fazer isso corretamente. Mas, embora chocado, eu sabia da importância das fotos. Palavra alguma poderia descrever tão claramente como aquelas imagens o horror do que estava ocorrendo nos distritos negros. Também estava ciente de seu valor comercial. Um amigo no jornal aconselhou-me a levá-las à Associated Press, a agência de notícias americana. (...) Era a chance de eu deixar minha marca no mundo do fotojornalismo e, esperava, de abandonar as fileiras dos *freelancers* perpetuamente sem dinheiro. Pude fazer isso por causa da morte selvagem de um homem (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 36-37).

As palavras, naquele momento, não tinham o poder de representar o que havia sido eternizado pela imagem. O instante exato da vida se esvaindo com os golpes da faca pelo corpo do homem, os espasmos do corpo com a proximidade da morte, o frenesi dos assassinos, que gritavam a cada vez que esmagavam os ossos do suposto xosa, não poderiam ser sentidos apenas pelo relato do fotojornalista. Era preciso ver aquelas imagens para perceber, muito mais que aquela morte, o que verdadeiramente se passava na área negra da capital.

Susan Sontag, em *Diante da dor dos outros* (2003), discute as dualidades existentes nas imagens de guerra e seu poder de tornar existente o horror que tenta ser ignorado pela sociedade e, ao mesmo tempo, que provoca insensibilidade frente à sua banalização. Inicia sua discussão analisando *Três guinéus* (1938), de Virgínia Woolf, um livro escrito como resposta a um advogado que escrevera à escritora perguntando sobre como se poderia evitar a guerra. O que nos importa é compreender como Sontag toma as imagens de cadáveres e casas destruídas, postas em debate para a resposta de Woolf, como ponto de partida para a sua avaliação sobre a fotografia de guerra.

Para ela, as imagens tornam mais real o que antes as pessoas preferiam ignorar, não mais permitindo a passividade frente ao mundo do outro tão devastado. “Olhem, dizem as fotos, é *assim*. É isto o que a guerra *faz*. E mais *isso*, também *isso* a guerra faz. A guerra dilacera, despedaça. A guerra esfrangalha, eviscera. A guerra calcina. A guerra esquarteja. A guerra *devasta* (SONTAG, 2003, p. 5, grifos da autora). Os horrores das mortes em massa começaram, então, a se tornar existentes por meio das fotografias: elas arquivavam e testemunhavam os acontecimentos, já que quem capturava as imagens se encontrava no mesmo local onde restavam os corpos e os destroços da violência.

Esse sujeito que passa agora a ver os horrores começa a se compadecer do aniquilamento da existência do outro que está distante, mas não deixa de ser um *voyeur* ao consumir suas desgraças pelas fotos e vídeos que a ele chegam pelos meios de comunicação. Ele vê e chora essa agressão constante às minorias, porém se sente tão íntimo da realidade de morte e destruição mostrada que nada faz além de considerar normais tais acontecimentos de dor.

Segundo Sontag, só seria digno de ver a barbárie retratada pelas fotografias de guerra aqueles que poderiam, de alguma forma, minimizar o sofrimento daquelas vítimas, como os profissionais da saúde que estavam no local, os agressores ou a população que assistia à agonia dos massacrados. Os outros, ou seja, nós, temos prazer, seja ele recalcado ou não, de

ver tais atrocidades, já que apenas olhamos, indiferentes. Como denunciar a crueldade e chocar, expondo a realidade, se acabamos nos adaptando ao abuso das pessoas vitimadas?

Isso também é o que questiona Greg em alguns momentos de sua narrativa. Precisa e deve mostrar a realidade da África do Sul, mas esbarra na transformação da crueldade daquilo que captura em apenas munição para a mídia sensacionalista. As fotografias da Tocha Humana, como ficaram conhecidas as imagens da cobertura do assassinato de Lindsaye Tshabalada, suposto partidário do Inkatha, no Soweto, o fizeram aprender a máxima do jornalismo: “onde há sangue, há manchete” (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 54).

A série das fotos desse assassinato afundou o fotojornalista no paradoxo, muito mais que profissional, humano, de como registrar objetivamente e, ao mesmo tempo, compadecer-se. Ver tamanha agressão ao outro o fazia refletir sobre a sua própria humanidade, uma vez que o sentido da sua profissão, nesse cenário irreal de mortes tão bárbaras, escapava da compreensão.

Desci a ladeira cambaleando e parei diante do corpo prostrado que crepitava e fumegava. Tentei respirar sem deixar que o cheiro acre e pungente penetrasse em meus pulmões. Tirei algumas fotos, mas estava perdendo a batalha para conter as emoções. Afastei-me enquanto ele ainda se contorcia, gemendo numa voz baixa, monótona, horrível. (...) Andamos [Ele e Tom, outro fotojornalista que o acompanhava] até o carro sem dizer uma palavra. Entramos no carro, liguei o motor e arrancamos. Tom me olhava sem saber ao certo o que dizer e sem muita certeza do que acabara de ver. Virei na primeira esquina, parei, fechei os olhos e comecei a esmurrar o volante. Finalmente consegui gritar (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 50).

Essas imagens que, em um primeiro momento, foram as únicas com poder para dizer o que viam, passaram a povoar as mentes dos fotojornalistas, fazendo-os perceber que as palavras teriam, sim, uma enorme capacidade de ressignificar a brutalidade.

Durante a cobertura do primeiro assassinato que presenciou nos albergues, Marinovich narrou o que as fotografias não poderiam dizer. Há uma crueza em suas palavras que, acredito, nenhuma imagem seria capaz de retratar: som, odor, tato, olhos não são mais apenas sentidos do corpo, mas agentes na denúncia possibilitada pelo que capturou suas máquinas e pelo que disse sua voz.

Os zulus e eu disparamos atrás dele, uma matilha caçando a presa aterrorizada. Depois de umas dezenas de passos, ele caiu. Não vi por que nem como. Na mesma hora os agressores o fecharam num círculo compacto e silencioso, esfaqueando, cortando, batendo. Meus ouvidos registraram o som escorregadio e sussurrante do aço penetrando na carne, o baque sólido dos pesados bastões de combate esmagando os ossos do crânio. Eram sons que eu nunca tinha ouvido antes, mas que faziam um sentido nauseante, como se aquele fosse exatamente o ruído que um bastão de ferro enferrujado e aguçado devesse fazer ao ser cravado fundo num torso humano. O corpo da vítima estremecia cada vez que era atingido e contraiu-se num espasmo quando a lâmina denteada de uma lança foi arrancada da carne que resistia (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 34).

A incapacidade de expor completa e objetivamente os acontecimentos nas fotos também é abordada no registro das mortes de uma família no distrito de Sebokeng. Como já destacado, Greg e mais três profissionais foram os únicos a presenciarem os corpos assassinados e tinham consciência de que, sem as suas imagens, o público só ficaria sabendo da brutalidade daquela cena por meio de informações blindadas da polícia e dos partidos políticos.

O público teria sido informado sobre mais um massacre por meio das pessoas que, na verdade, estavam envolvidas em muitas das mortes, conforme ficaria provado anos mais tarde. A impressão era que o público nacional e internacional parecia bastante propenso a acreditar que pessoas que às vezes se vestiam com peles e que não sabiam falar inglês corretamente deviam ser gente bárbara, enquanto os políticos e os funcionários brancos, que falavam com tanta lógica e mantinham os trens circulando no horário, não poderiam jamais estar implicados nos crimes. No entanto, embora tentássemos contar a verdade através de nossas reportagens e legendas, nossas fotos acabaram desempenhando, sem que fosse essa a nossa intenção, um papel no embuste – nossas imagens daquela noite em Sebokeng mostravam negros assassinados de maneira horrível e policiais brancos uniformizados levando os corpos embora, investigando as mortes. Ficou a impressão de que a política estava ajudando as vítimas. Nossas fotos eram incapazes de mostrar que eles haviam chegado horas depois dos pedidos urgentes de ajuda, eram incapazes de mostrar a absoluta certeza dos sobreviventes de que as forças de segurança tinham participado do ataque (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 86).

A citação demonstra que há, além da constatação da importância de seu relato para compreender o que se encontrava oculto pelos partidários do regime do *apartheid*, uma crítica substancial ao estereótipo a que estavam sujeitos os africanos como um todo. Bárbaros e, por isso, merecedores de tamanha violência, é o que parece estar implícito no discurso dos espectadores da barbárie no continente africano.

Eliminam-se aqueles que sujam e resistem a essa ideia de nação limpa e imaculada. Aqui é significativo o relato de Primo Levi no qual o “nós”, os judeus que chegavam ao campo de concentração, foi reconhecido como um inimigo que deveria ser suprimido e tornado invisível porque maculava a imagem do corpo sadio da Alemanha nazista. Diz Levi:

É preciso recordar que o sistema concentracionário, desde suas origens (que coincidem com a subida do nazismo ao poder na Alemanha), tinha o objetivo primário de romper a capacidade de resistência dos adversários: para a direção do campo, o recém-chegado era um adversário por definição, qualquer que fosse a etiqueta que lhe tivesse sido afixada, e devia ser demolido imediatamente para que não se tornasse um exemplo ou um germe de resistência organizada. Neste ponto os SS tinham ideias claras e, sob este aspecto, deve-se interpretar todo o sinistro ritual, diferente de Lager para Lager mas único na substância, que acompanhava o ingresso; os chutes e os murros desde logo, muitas vezes no rosto; a orgia de ordens gritadas com cólera autêntica ou simulada; o desnudamento total; a raspagem do cabelo; a vestimenta de farrapos (LEVI, 2004, p. 33)

Também na Ruanda do Poder Hutu e na África do Sul dos brancos, as minorias foram animalizadas e tratadas como doenças que, por isso, deveriam ser eliminadas. O ódio e, como consequência, o prazer quase sádico nas matanças na Shoah, no genocídio dos tutsis e na guetização e animalização dos sul-africanos negros fazem persistir a violência extrema.

Corpos que não deviam ser lembrados. Extintos pelos caminhões de lixo, que percorriam as ruas recolhendo os cadáveres ruandeses, despojos a serem eliminados, como recordado por Thomas Kamilindi, que trabalhava na Rádio Ruanda, mas tinha seu nome nas listas dos que deveriam ser mortos porque se recusara a bradar o ódio do Poder Hutu: “Eu me lembro de que já em 10 de abril, a rádio divulgava um comunicado oficial da administração provincial convocando todos os caminhoneiros, porque apenas quatro dias após o início do genocídio havia uma tal quantidade de mortos que era necessário recolhê-los em caminhões” (GOUREVITCH, 2006, p. 121).

Extintos pelos cachorros, que devoravam os mortos jogados nas ruas, como visto pelo jornalista em vídeos durante a elaboração de sua série de reportagens no país, “rastejando na terra vermelha característica do país, sobre as pilhas de corpos características daquela época, com o jeito de comer característico de sua espécie (GOUREVITCH, 2006, p. 144).

Extintos pela retórica, como no discurso do médico Leon Mugasera, em 1992, vice-presidente do MRND, partido apoiador do governo, que conclamou seu povo a “liquidar essa escória”, com palavras de ordem como “Destruam-nos. Não importa o que vocês façam, não os deixem escapar. (...) Acabem com eles” (GOUREVITCH, 2006, p. 95). Seu grito incitava os hutus a extirparem as vítimas grávidas, para que eles pudessem ver como eram os tutsis por dentro; estuprarem-nas coletivamente, a fim de demonstrarem sua superioridade; mutilarem-nas, para que as cicatrizes deixadas não lhes permitissem esquecer sua fraqueza e inutilidade para o povo hutu, formado por “verdadeiros” ruandeses.

A lei, clamou Mugesera, condena à morte os “cúmplices” das “baratas”. “O que vocês estão esperando para executar a sentença?”, perguntou. Membros dos partidos de oposição, disse ele, “não têm o direito de viver entre nós”. Como líder “do Partido”, invocou seu dever de espalhar o alerta e instruir o povo a “defender a si próprio”. Quanto às “baratas”, se perguntou: “O que estamos esperando para dizimar essas famílias?” (GOUREVITCH, 2006, p. 95).

Corpos que deveriam ser segregados e eliminados, visto que haviam sido relegados à margem nas *homelands* sul-africanas, como conta Marinovich quando descreve os objetivos desses albergues que rodeavam a capital Joanesburgo. Espaços concebidos para moradia temporária de negros que saíam das zonas rurais para procurar emprego na cidade, eram limitados a 13% do território, sendo as outras terras propriedades da minoria branca, que subutilizava a mão de obra dos homens que se espremiavam nas *homelands*. Nos seus mínimos dormitórios, nos quais os negros dividiam uma área para dormir de 1,80 por 1,50 metro, tem-se um exemplo claro da divisão instituída pelo regime do *apartheid*.

Eram basicamente dormitórios quadrangulares, com aposentos contíguos, térreos e feitos de blocos de concreto formando o perímetro externo. Ao se entrar num bem típico, os sentidos eram invadidos pela sujeira e pelo abandono. Os detritos do esgoto esparramavam-se pelo chão, escorrendo de canos entupidos e quebrados. Lixo e cachorros mortos apodreciam, abandonados. Os lavatórios comuns não passavam por manutenção, e em cubículos que nunca tiveram portas erguiam-se privadas quebradas em meio a poças fedorentas. Os chuveiros frios também não tinham portas, de modo que aqueles que defecavam podiam passar o tempo olhando quem tomava banho. Não havia calefação, embora no inverno a temperatura caísse abaixo de zero. No verão, os aposentos mal ventilados eram sufocantes, e o mau cheiro, insuportável (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 31).

Eliminados porque reduzidos a partidos políticos, de acordo com um discurso de ódio pelo outro forjado pelo governo do *apartheid*, que desejava se manter no poder a qualquer custo, mesmo que o sangue de seus correligionários fosse também derramado. Desmond Tutu desvela essas mortes ao acaso na introdução à narrativa de Marinovich, dizendo que, sempre que as negociações de paz entre o CNA de Mandela e o Inkatha começavam a ser estabelecidas, uma nova frente de batalha se formava, mingando os acordos. Diante da incredulidade de que os assassinatos eram fruto apenas da rivalidade acirrada entre os partidos políticos, Tutu aponta para uma questão muito mais séria: a onda de terror e de medo era manipulada por quem estava no poder, a fim de tornar impossível a realização das primeiras eleições democráticas desde a independência do país.

Mais difícil de aceitar era a rivalidade entre partidos políticos como explicação para os disparos feitos de carros em movimentos, uma característica do instável período pré-eleitoral. Fazia mais sentido concluir que tudo se destinava a encher de pânico os moradores dos distritos negros, levá-los a dizer que o CNA era incapaz de proteger seus membros, erodindo, assim, o considerável apoio de que este partido gozava nas áreas negras. Tornou-se cada vez mais o número de pessoas que falavam de uma sinistra terceira força, de algum modo associada ao governo do *apartheid* e a suas forças de segurança, decidida a fomentar a chamada violência de negros contra negros e a permitir que o governo do *apartheid* e muitos brancos pudessem alegar, triunfantes, como era patente que os negros ainda não estavam prontos para a democracia e para o poder político (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 8-9).

Esse embate entre o nós e o eles, entre a maioria que visa à pureza da sua raça e o marginalizado, considerado uma aresta a ser podada, é a causa do impulso genocida contra as minorias, como nos diz Arjun Appadurai. Para ele, a retórica da violência intraestado é embasada em uma identidade única da nação, que subordina e exclui todos os que estão às margens, considerando-os como ameaça.

Tem sido amplamente observado que a ideia de um único *ethnos* nacional, longe de ser um desenvolvimento natural desse ou daquele solo, tem sido produzido e naturalizado a um grande custo, por meio da retórica da guerra e do sacrifício, de exaustivas regras de uniformização educacional e linguística e da subordinação de milhares de tradições locais e regionais para produzir indianos ou franceses ou ingleses ou indonésios (APPADURAI, 2009, p. 14-15).

... ou africanos verdadeiros, dignos de fazerem parte do poder que se denominou como o único. Além disso, Appadurai considera também a incerteza social, decorrente da globalização, como um fator preponderante para a segregação, o que leva à captura daqueles que não se encaixam no que se concebeu como o corpo total da nação. Há um corpo em suspeição, que é caçado até ser exterminado. Destaca que tais atitudes são etnocídios, uma vez que violam os sujeitos à margem, suprimindo as pluralidades e incitando cada vez mais ao ódio e ao medo contra essas minorias.

Mostra ainda que, na Shoah, os judeus eram considerados como corpos cancerosos que tornavam doente e sujo o *ethnos* alemão imaculado. Compreendidos como identidades predatórias, provocavam uma ânsia pela purificação, o que culminou na tentativa de um extermínio completo. Appadurai define tal ideia como aquela que visa à extinção de uma coletividade para a sobrevivência de um único povo, vez que sua

mobilização e construção social requerem a extinção de outras categorias sociais próximas, definidas como ameaças à própria existência de um grupo, definido como “nós”. As identidades predatórias emergem, periodicamente, de pares de identidades, algumas vezes de conjuntos maiores do que dois, que têm longas histórias de contato próximo, mistura e algum grau de mútuos estereótipos. (...) Um dos membros do par ou do conjunto frequentemente torna-se predatório ao mobilizar um entendimento de si mesmo como uma maioria ameaçada. Esse tipo de mobilização é o passo-chave para transformar uma identidade social benigna numa identidade predatória (APPADURAI, 2009, p. 46).

Hutus e tutsis, sul-africanos brancos e negros, pertencentes a diferentes partidos políticos, são partes de um mesmo povo, mas se mataram por uma identidade forjada. Por que essa fabricação de um outro impuro, já que estão envolvidos histórica, social e culturalmente? Por que a existência da minoria promoveu tanto ódio, culminando nas barbáries nazistas, hutus e também sul-africanas?

Appadurai diz que esse “nós” dos que detêm o poder está ancorado em raízes pouco sólidas, porque criadas de forma mecânica e tendenciosa. O medo de se tornar minoria é tão grande que potencializa formas de degradação tão chocantes como as que continuamente vemos nas nações. A violência passa a ser compreendida, então, como uma resposta às incertezas sob as quais está fincada a definição de quem ocupa a margem e, por isso, é subalternizado e relegado.

Identidades predatórias emergem da tensão entre identidades majoritárias e identidades nacionais. As identidades podem ser descritas como “majoritárias” não simplesmente quando são invocadas por grupos objetivamente maiores de um regime político nacional, mas quando lutam para fechar a brecha entre a maioria e a pureza da nação toda. (...) Identidades majoritárias que mobilizam com sucesso o que chamei antes de *ansiedade da incompletude* sobre sua soberania podem se transformar em predatórias. Nesse sentido, a incompletude não é apenas em relação ao controle efetivo ou à soberania na prática, porém, mais importante, sobre a pureza e suas relações com a identidade (APPADURAI, 2009, p. 47).

O medo em ser o pequeno número, expressão que faz parte do título dos ensaios de Appadurai, provoca, então, a morte do “eles” para a permanência do “nós”. A extinção da minoria, que revela a incerteza e a incompletude da ideia de nação soberana, torna-se, assim, necessária. Para o estudioso, há alguns fatores que perpassam a violência étnica dos anos 1990, nos quais estão o aniquilamento dos tutsis e a Guerra dos Albergues na África do Sul, tais como

identidades nacionais baseadas em passaporte; ideias de maioria e minoria baseadas no censo; imagens divulgadas pela mídia do eu e do outro; constituições que fundem cidadania e etnicidade; e, mais recentemente, ideias sobre democracia e livre mercado que produziram, em muitas sociedades, novos conflitos sérios sobre concessão de direitos (APPADURAI, 2009, p. 71).

Um eu e um outro inventados são a base para as matanças tanto na Alemanha nazista, quanto nas nações independentes do continente africano, tendo em vista a instituição de uma raça superior. Como ressignificar esses acontecimentos, que têm uma raiz falaciosa, mas foram reais e, ainda assim, inassimiláveis? Como compreender o que foi tão bárbaro e que, muitas vezes, parece incompreensível e, por isso, é negado? Como não transformar as dizimações desses povos em acontecimentos normais, se se escondem as vítimas e se nega a dar voz aos sobreviventes ou se repete tanto que acaba por vulgarizar as mortes?

O primeiro passo é deixar que os sofrimentos das vítimas dessa crueldade sejam representados, visto que foram despojadas de toda humanidade, como diz LaCapra (2005, p. 184), ao discorrer sobre a Shoah: “sua mera existência desmascara o pressuposto de que exista algo como um sentimento humanitário comum a todos” (LACAPRA, 2005, p. 184, tradução minha).⁵⁷

Desse modo, quando relatam, conferem sentido ao que ultrapassa o que considerávamos como respeito à dignidade humana. A partir dos estudos de Hayden White sobre as narrativas históricas, escritas com documentos e outros relatos objetivos, mas também elementos ficcionais e subjetivos, LaCapra mostra que só se enxerga o sentido de uma vida caótica quando seus acontecimentos são configurados em uma trama narrativa.

Com palavras que [White] toma emprestado de *A náusea*, de Sartre, a vida (ou a realidade) vivida é intrinsecamente caótica e sem sentido - uma maldita coisa sucede a outra -, e somente quando se relata em uma narrativa é transformada retrospectivamente em uma história com sentido. Falar sobre uma história vivida ou uma vida com um sentido determinado (inerente à "trama") é simplesmente uma contradição nos próprios termos, e muito mais o é falar de uma história verdadeira (LACAPRA, 2005, p. 42).⁵⁸

Estamos aqui nos aproveitando de estudos sobre a Shoah para refletir a respeito do genocídio em Ruanda e o *apartheid* na África do Sul. No entanto, é importante deixar claro que não queremos tornar semelhantes esses acontecimentos, uma vez que consideramos cada um deles singular e único. Essa ideia se ancora naquilo que LaCapra afirma quando aborda as vidas limites na Shoah: “Não quer dizer que o que aconteceu, aconteceu uma vez apenas nem

⁵⁷ “su mera existencia echa por tierra el supuesto de que exista algo como un sentimiento humanitário común a todos”.

⁵⁸ Con palabras que [White] toma prestadas de *La náusea*, de Sartre, la vida (o la realidad) vivida es intrínsecamente caótica y carece de sentido – una maldita cosa sucede a otra –, y sólo cuando se relata en una narración se transforma retrospectivamente en una historia con sentido. Hablar de una historia vivida o una vida con un sentido determinado (inherente a la “trama”) es simplemente una contradicción en los términos, y mucho más lo es hablar de una historia verdadera.

que provavelmente *ocorra* uma vez somente; quer dizer que aconteceu algo tão espantoso, tão desconhecido, que é ... único (2005, p. 170, tradução minha).⁵⁹

Como também aponta Seligmann-Silva, toda catástrofe é singular. Ainda que a Shoah esteja incutida na memória universal como discurso paradigmático, é mister ressaltarmos que cada trauma histórico encontra-se em um *lócus* particular. Isso não implica dizer que os genocídios, como o dos judeus e dos tutsis, não possam ter algumas semelhanças. No entanto, o fundamental é que suas diferenças sejam também reproduzidas continuamente, reafirmando o caráter singular de cada um deles.

As tramas de Ruanda não devem se tornar secundárias frente ao discurso dos sobreviventes dos campos de concentração. São tão importantes para a compreensão do mundo pós-moderno quanto os relatos de judeus. Cabe notar que o Holocausto, segundo Andreas Huyssen, tornou-se uma metáfora global para as outras histórias e memórias de guerras cruéis. Sua dimensão simbólica, embora possa parecer paradoxal, permitiu um entendimento mais particular das histórias locais. Não um bloqueio quanto à teorização das situações particulares, mas um reforço às práticas de memória, próprias do povo que precisa recordar para sobreviver.

Na medida em que as nações lutam para criar políticas democráticas no rastro de histórias de extermínios em massa, *apartheid*, ditaduras militares e totalitarismo, elas se defrontam, como foi e ainda é o caso da Alemanha desde a Segunda Guerra Mundial, com a tarefa sem precedentes de assegurar a legitimidade e o futuro das suas políticas emergentes, buscando maneiras de comemorar e avaliar os erros do passado. Quaisquer que possam ser as diferenças entre a Alemanha do pós-guerra e a África do Sul, a Argentina ou o Chile, o lugar *político* das práticas de memória é ainda nacional, e não pós-nacional ou global (HUYSEN, 2000, p. 17).

Não há como não se comparar as violências a que foram submetidos sujeitos à margem. Contudo, o essencial é que seja realizado um trabalho interpretativo e reflexivo quanto ao limite dos discursos, que são estritamente locais. As histórias se entrelaçam, entrecruzam-se, mas não se confundem em suas diferenças.

O que desejamos, quando fazemos essas comparações, é mostrar as semelhanças nos objetivos dos massacres e também a dúvida que paira sobre todos eles: como representar tamanho horror das vidas violentadas, subjugadas ao silêncio e à invisibilidade, sem banalizá-las? Compreender a precariedade da vida, como propõe Butler, ajuda-nos a refletir sobre a indiferença perante o outro que vive no limiar do mundo:

⁵⁹ “No quiere decir que lo que sucedió ocurrió una sola vez ni que probablemente *ocorra* uma sola vez; quiere decir que sucedió algo tan exorbitante, tan inaudito, que es... único”.

Se tomarmos a precariedade da vida como ponto de partida, então não há vida sem a necessidade de abrigo e comida, não há vida sem uma dependência de grandes redes de sociabilidade e trabalho, não há vida que transcenda a deteriorabilidade e a mortalidade. Poderíamos, então, analisar alguns dos afluentes culturais do poder militar durante estes tempos, em como tentam maximizar a precariedade para os demais enquanto minimizam a precariedade para o poder em questão. Esta diferente distribuição da precariedade é, simultaneamente, um problema físico e perceptivo, uma vez que aqueles *cujas vidas não são "consideradas" passíveis de serem choradas e, assim, valiosas, são feitos para suportar o fardo da fome, do subemprego, da desmancipação jurídica e da exposição diferencial à violência e à morte* (BUTLER, 2010, p. 45, grifos nossos, tradução minha).⁶⁰

Há em nossos relatos um outro que é agredido gratuitamente por não ser percebido, sendo considerado como precário, débil, frágil e que, por isso, pode suportar todas as desumanidades como fome, pobreza, subempregos, marginalização, violência e morte. O relato de Mukarurinda Alice no documentário *Ruanda, histórias de um genocídio*, pode ser um exemplo. Ele nos desperta para a pergunta que insiste em pulsar nos sobreviventes: como sobreviver após tamanha crueldade?

Foi no dia 29 de abril que eles me mutilaram. Chegaram, eram muitos, não sei quantos, armados de facões. (...) Os militares falaram aos milicianos: Deem um jeito com os que restam. (...) Eles disseram: “Vamos matar você”. (...) “Acabou, você nasceu tutsi”. Eu disse: “Não é culpa minha”. Eles me disseram: “Foram vocês que mataram Habyarimana”. (...) Outros milicianos chegaram, um deles com um pau. Ele bateu na minha cabeça. Ainda tem uma entrada aqui, ainda dói. (...) Achei que estivesse morta. Me abaixei, ele bateu em mim de novo, e minha sobrinha gritou achando que eu tivesse morrido. Eles a viram, a atacaram e a deixaram lá. Lhe deram um golpe de facão. Eu vi que ela tinha morrido. Quando eles a cortaram, eu ouvi tudo. Como num açougue. (...) O primeiro me bateu aqui no rosto e enfiou uma lança no meu ombro. Ela saiu do outro lado. Ele pegou o meu filho, atirou-o ao ar e cortou-o em dois. Caiu metade de um lado, metade do outro. Eu vi tudo. Quando vi aquilo, perdi a cabeça. Não sei o que aconteceu, não sei mais quando cortaram o meu braço. Quando recobrei os sentidos, vi meu braço cortado. Fiquei inconsciente com uma parte do meu filho de cada lado. (...) Depois eles vieram e pisotearam o meu peito. Ainda sinto dor. Continuaram me pisoteando, andando em cima de mim e foram embora. Depois, uma mulher de idade veio, me sacudiu e disse: “Está viva?” (...) E ela me disse: “Tenha força, vamos sair daqui.” Eu lhe disse: “E pra onde eu vou? Me deixe aqui, não tem mais nada pra salvar. Acabou-se tudo” (GOODPLANET, s/d).

A partir da mediação de suas vozes e de seus testemunhos em primeira voz, essas vítimas do trauma ganham existência, transformando suas vidas, então, em dignas de serem

⁶⁰ Si tomamos la precariedad de la vida como punto de partida, entonces no hay vida sin la necesidad de cobijo y alimento, no hay vida sin una dependencia de redes más amplias de sociabilidad y trabajo, no hay vida que trascienda la dañabilidad y la mortalidad. Podríamos, entonces, analizar algunos de los afluentes culturales del poder militar durante estos tiempos en cuanto que intentan maximizar la precariedad para los demás mientras minimizan la precariedad para el poder en cuestión. Esta distribución diferencial de la precariedad es, a la vez, una cuestión material y perceptual, puesto que aquellos cuyas *vidas no se "consideran" susceptibles de ser lloradas, y, por ende, de ser valiosas, están hechos para soportar la carga del hambre, del infraempleo, de la desmancipación jurídica y de la exposición diferencial a la violencia y la muerte*.

choradas, sentidas, compreendidas como reais, como aponta Butler. Deve-se refletir sobre a violência imposta aos que se encontram no limiar do mundo ocidental como resultado de relações de poder complexas, nas quais os sujeitos que não estão no centro do mundo político e econômico não têm direitos de serem reconhecidos enquanto constituintes da sociedade.

As várias formas de racismo, instituído e activo ao nível de percepção, tendem a produzir versões icónicas de populações eminentemente dignas de serem choradas e outras cuja perda não se constitui uma perda como tal para ser objecto de luto. A diferente distribuição do direito ao luto entre as diferentes populações tem implicações importantes quando se trata de saber por que e quando sentimos disposições afectivas de especial importância política, por exemplo, horror, culpa, sadismo justificado, perda ou indiferença (BUTLER, 2010, p. 44-45, tradução minha).⁶¹

A autora ressalta, ainda, que tais sujeitos podem suportar a brutalidade de uma guerra porque sua existência não é compreendida como vida em essência, pautada por condições econômicas, sociais e políticas particulares e considerada verdadeira pelo outro. Continuam, desse modo, a ser apenas névoas na história, pois invisíveis aos olhos do mundo que os oprime, os violenta e os percebe de forma abstrata.

Uma vida que não merece ser chorada é uma vida que não pode ser objeto de luto porque nunca foi vivida, ou seja, nunca foi entendida como uma vida na realidade. Podemos ver essa divisão do mundo em vidas dignas ou não de serem choradas a partir da perspectiva de quem faz a guerra com o objetivo de defender a vida de determinadas comunidades e defendê-las contra as vidas de outras pessoas, mesmo que isso signifique arrebatá-las a vida dessas pessoas (BUTLER, 2010, p. 64, tradução minha).⁶²

Nossas relações afetivas estão diretamente relacionadas a alguns marcos interpretativos, ditados pela sociedade na qual vivemos. Sentimos mais repulsa e compaixão por certos sujeitos, certas situações, certas mortes ou certas sobrevivências. Analisando um livro do antropólogo Talal Asad, *Sobre el terrorismo suicida* (2008), Butler destaca sua tese

⁶¹ Las distintas formas de racismo, instituído y activo al nivel de la percepción, tienden a producir versiones icónicas de unas poblaciones eminentemente dignas de ser lloradas y de otras cuya pérdida no constituye una pérdida como tal al no ser objeto de duelo. La distribución diferencial del derecho a duelo entre las distintas poblaciones tiene importantes implicaciones a la hora de saber por qué y cuándo sentimos disposiciones afectivas de especial importancia política, como, por ejemplo, horror, culpabilidad, sadismo justificado, pérdida o indiferencia.

⁶² Una vida que no es merecedora de ser llorada es una vida que no puede ser objeto de duelo porque nunca ha vivido, es decir, nunca ha contado como una vida en realidad. Podemos ver esta división del globo en vidas merecedoras o no de ser lloradas desde la perspectiva de quienes hacen la guerra con objeto de defender las vidas de ciertas comunidades y defenderlas contra las vidas de otras personas, aunque ello signifique arrebatá-las a las vidas de estas personas.

de que o que sentimos está condicionado à forma como entendemos o mundo. Se, por exemplo, alguém mata ou morre em uma guerra financiada pelo Estado, e nós nos sentimos pertencentes a essa instituição, choramos e nos lamentamos frente ao acontecimento. Em contrapartida, se terroristas impetram qualquer tipo de violência e perdem suas vidas, nossa reação é contrária, considerando merecidas tais mortes. A fundamentação para tais sentimentos é o reconhecimento do nós no outro que sofre: este não deve nos causar estranheza, mas uma sensação de similitude.

Quando uma população parece ser uma ameaça direta à minha vida, seus integrantes não aparecem como "vidas", mas como *uma ameaça à vida. Esta situação se agrava nas condições em que o Islã é visto como bárbaro, ou pré-moderno, algo que ainda não se conformou com as normas que tornam mais reconhecível o humano*. Aqueles a quem matamos não são de todo humanos, não são de todo vidas, o que significa que não sentimos o mesmo horror e a mesma indignação pela perda de suas vidas ante a daqueles outros que têm uma semelhança nacional ou religiosa com nossas próprias vidas. (BUTLER, 2010, p. 69, grifos nossos, tradução minha).⁶³

Diante do horror, o sujeito parece se perder em meio às lembranças do acontecimento e se emudecer, em uma tentativa vã de se defender das emoções que transbordam, sem que, no entanto, sejam percebidas no momento em que são sentidas. Contudo, reconhecer que aqueles que sofrem são humanos e, por isso, devem ser percebidos e terem suas histórias contadas é imprescindível para que o gesto de não falar para esquecer, de adormecer para não se lembrar não seja motivo para deixar esses sujeitos invisíveis.

Difícil não ser perturbado por toda aquela gente morta, mas era igualmente difícil não desligar as emoções. Eu não conseguia suportar o repetido impacto de uma completa reação emocional a cada cadáver ou pessoa ferida com que topava – precisaria ser um santo. Mas também não queria agir como os fotógrafos mais experientes pareciam fazer: desligar completamente (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 87),

Quando Greg nos diz que não quer agir como os fotógrafos experientes, que buscam se defender dessas vidas que podem ser expostas ao brutal porque não merecem ser choradas, lamentadas e valorizadas, mostra-se disposto a ouvir a voz e a ver as particularidades de um povo escondido no coração da África.

⁶³ Cuando una población parece constituir una amenaza directa a mi vida, sus integrantes no aparecen como "vidas" sino como *una amenaza a la vida. Esto se agrava en las condiciones en que las que el islam es visto como algo bárbaro, o premoderno, como algo que no se ha conformado aún a esas normas que hacen reconocible lo humano*. Ésos a los que nosotros matamos no son del todo humanos, no son del todo vidas, lo que significa que no sentimos el mismo horror y la misma indignación ante la pérdida de sus vidas que ante la de esas otras que guardan una semejanza nacional o religiosa con nuestras propias vidas.

Quando Philip Gourevitch investiga uma guerra justificada historicamente pelos ocidentais como étnica e, por isso, corriqueira entre os países africanos descolonizados, como a que teve lugar em Ruanda, ajuda a tornar existente a tragédia que assolou os sobreviventes do genocídio. Entende que há uma enorme diferença entre reconhecer o mal e fazer o bem a quem se encontra à margem. Preocupa-se com algo comparado a apenas um “sanduíche de queijo” e denuncia a passividade da comunidade internacional:

Lembrei-me de uma conversa que eu tivera com um oficial da inteligência militar norte-americana que fazia um banquete de Jack Daniel's e Coca-Cola num bar de Kigali.

“Ouvi dizer que você está interessado no genocídio”, disse o americano. “Você sabe o que é genocídio?”

Pedi a ele que me contasse.

“Um sanduíche de queijo”, disse ele. “Pode escrever. Genocídio é um sanduíche de queijo.”

Perguntei-lhe o que queria dizer com isso.

“Quem se importa com um sanduíche de queijo?”, disse. “Genocídio, genocídio, genocídio. Sanduíche de queijo, sanduíche de queijo, sanduíche de queijo. Quem dá a mínima? Crimes contra a humanidade. Onde está a humanidade? Quem é a humanidade? Você? Eu? Você viu algum crime cometido contra você? Ora, só 1 milhão de ruandeses. Você já ouviu falar na Convenção do Genocídio⁶⁴?”

Respondi que sim.

“Aquela convenção”, disse o americano no bar, “daria um bom embrulho para um sanduíche de queijo” (GOUREVITCH, 2006, p.167-168).

Quem se interessaria por um povo que teve as vidas daqueles que o constituíam minimizadas pelos colonizadores e, posteriormente, pelo Poder Hutu, que criou estratégias para que o tecido social fosse fragmentado, fazendo com que o sujeito tutsi restasse apenas como um resquício do que havia sido? Quem iria querer saber sobre a cultura maciça de obediência, incentivada pela mídia e por líderes, que fez com que hordas de hutus se unissem para a matança? “Vizinhos matavam vizinhos a facadas em suas casas, colegas matavam colegas a facadas em seus locais de trabalho. Médicos matavam seus pacientes e professores matavam seus alunos”, como destaca Gourevitch (2006, p. 112). Essas parecem ser perguntas irrespondíveis dos que viram e sentiram a morte tão próxima, como se verifica no relato de Odette.

⁶⁴ A resolução foi criada pela ONU após a Shoah e todos os crimes perpetrados contra os povos na 2ª Guerra Mundial. De acordo com Gourevitch, na página 145, “Em 11 de dezembro de 1946, a Assembleia Geral das Nações Unidas declarou o genocídio um crime perante o direito internacional. Em 9 de dezembro de 1948, a Assembleia Geral foi mais longe, adotando a Resolução 260A (III), a Convenção para Prevenção e Punição do Crime de Genocídio, que obrigava as “partes contratantes” a “encarregar-se de prevenir e punir [...] ações cometidas com a intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso”.

“Minha filha Arriane estava num ótimo colégio interno em Nairóbi, e uma noite sentou na cama, lembrou tudo e caiu no choro. À meia-noite a monitora do dormitório veio acudi-la e passaram quase a noite toda juntas. Arriane contou-lhe o que havia acontecido, e a monitora ficou espantada. Ela não tinha a menor idéia daquilo. E era uma queniana. Ninguém sabe da verdade. Ninguém quer saber.” (GOUREVITCH, 2006, p. 232).

Quem desejaria verdadeiramente compreender os motivos da desumanidade que tomou conta de Ruanda? Edmond Mrugamba, tutsi que se mudou para Uganda em 1993 para atuar na FPR e que perdeu toda a sua família nas matanças, resume com maestria o indefinível do que em seu país teve lugar:

Segundo me contou, a despeito de suas provações, nunca havia imaginado a profundidade do horror, da maldade – da “doença”, nas suas palavras, que havia afligido Ruanda, e não podia entender como isso podia ter sido tão mascarado. “Um animal pode matar, mas nunca vai aniquilar completamente uma raça, uma coletividade inteira. O que isso faz de nós neste mundo?” (GOUREVITCH, 2006, p. 233).

Essa gratuidade da violência tornou o ocultamento das histórias daqueles que sobreviveram uma forma de permanecer em um mundo em que sujeitos eram mortos diante da indiferença dos outros. Emudecer forçadamente se tornava, assim, a melhor escolha, uma vez que parecia não haver motivo para falar sobre algo tão assombroso, que, no entanto, era negado por quem não era tutsi ou hutu moderado e, por isso, não havia sofrido com a dor extrema da brutalidade das mortes. Chefe da missão de Direitos Humanos da ONU em Ruanda, enviado aos campos de refugiados a fim de coordenar as ajudas humanitárias às vítimas do genocídio e também aos hutus exilados, Mark Frohardt sintetizou suas impressões sobre a marginalização dos que mais sofreram no país, dando margem para uma reflexão de Gourevitch a respeito do processo de esquecimento.

No final de 1994, apenas seis meses depois do genocídio, lembrou Frohardt, “trabalhadores humanitários em Ruanda frequentemente davam declarações como ‘Sim, o genocídio aconteceu, mas é hora de deixá-lo para trás e seguir em frente’, ou ‘já se falou bastante sobre o genocídio, agora vamos reconstruir o país’”. (...) Para a maioria, era como se a lembrança do genocídio fosse um aborrecimento ou, o que é pior, um artifício criado pelo novo governo como álibi para justificar suas imperfeições. Depois de um tempo, comecei a perguntar: “Se Deus permita que não, um parente próximo ou amigo seu fosse assassinado – ou simplesmente morresse –, quanto tempo demoraria até que você superasse o sentimento de perda, de tal maneira que alguns dias ou mesmo uma semana pudessem passar sem que você sentisse sua dor? E se todo o seu universo social fosse liquidado? (GOUREVITCH, 2006, p. 200-201).

O processo de esquecimento viraria, com isso, realidade, assim como queria a comunidade internacional, já que as palavras de dor dos sobreviventes não queriam ser ouvidas, conforme analisa Gourevitch também a partir do relato de Claude Dusaidi. O assessor de Paul Kagame relatou como, mesmo após o cenário desolador de morte e destruição no qual se transformou Ruanda, os ocidentais continuavam alheios ao futuro dos sobreviventes.

Desde o Holocausto, discussões sobre o genocídio tornaram-se quase inextricavelmente associadas a um discurso sobre as obrigações morais da memória. Mas em Ruanda – onde Pacifique Kabarisa, que trabalhava para a Organização de Direitos Africanos, me contou que muitos sobreviventes do genocídio “lamentam não ter sido mortos” – esquecer era desejado como um sintoma de convalescença mínima, a capacidade de continuar vivendo. “Antes desse regresso [do exílio]”, contou-me Chantelle, “estávamos começando a esquecer, mas agora é como quando você tem uma ferida que está cicatrizando e vem alguém e reabre” (GOUREVITCH, 2006, p. 311).

Para que reabrir uma ferida tão dolorosa se o que era pedido, silenciosamente, aos sobreviventes era que escondessem suas memórias do genocídio? Ao ignorar as mortes, elas passavam a não existir, como claramente expõe o pastor e presidente da Igreja Adventista, Elizaphan, considerado, antes do massacre em Ruanda, um líder da comunidade, uma grande autoridade e exemplo de religiosidade:

Ele disse: “Estão dizendo que eu matei gente. Oito mil pessoas”. (...) A voz do pastor estava cheia de irada descrença. “É tudo cem por cento mentira. Eu não matei ninguém. Eu nunca disse a ninguém para matar pessoas. Eu não seria capaz de fazer essas coisas.” (...) O pastor Ntakirutimana disse que só havia voltado a Mugonero em 27 de abril. “Todos estavam enterrados”, me contou. “Nunca vi nada.” (GOUREVITCH, 2006, p. 40-41).

Esse apagamento do outro que experienciava o terror se assemelha à recordação de muitos sobreviventes da Shoah das declarações cínicas dos soldados nazistas nos campos de concentração, narrada por Primo Levi em *Os afogados e os sobreviventes*.

Seja qual for o fim desta guerra, a guerra contra vocês nós ganhamos; ninguém restará para dar testemunho, mas, mesmo que alguém escape, o mundo não lhe dará crédito. Talvez haja suspeitas, discussões, investigações de historiadores, mas não haverá certezas, porque destruiremos as provas junto com vocês. E ainda que fiquem algumas provas e sobreviva alguém, as pessoas dirão que os fatos narrados são tão monstruosos que não merecem confiança: dirão que são exageros e propaganda aliada e acreditarão em nós que negaremos tudo, e não em vocês. Nós é que ditaremos a história dos *Lager* [campos de concentração] (LEVI, 2004, p. 9).

Ninguém acreditaria. Ninguém restaria para dizer que o horror foi real. Ninguém, dentre os vivos, assumiria a crueldade a qual haviam submetido os mortos. Nos testemunhos dos tutsis, há uma sensação intensa de abandono e percepção de que deveriam, na verdade, estar mortos para que pudessem esquecer. Nas narrativas dos fotojornalistas sul-africanos, há o entendimento de que eles só poderiam se libertar das imagens gravadas nas suas memórias se fugissem do seu país. Essas formas de silenciamento da realidade experienciada poderiam deixar no passado a brutalidade?

Marinovich tentou escapar de seus fantasmas ao ser convidado para assumir um cargo como chefe de fotografia da Associated Press, agência de notícias americana, em Jerusalém, em abril de 1996, durante o inquérito pela morte de Ken O: “fiquei contente de me afastar e esperava que fosse uma oportunidade de romper emocionalmente com o passado” (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 267). Entretanto, alguns meses após assumir o novo cargo, percebeu que, para não se transformar em uma vítima de seu próprio esquecimento e, assim, se libertar, precisava voltar e relatar o que insistia em ficar oculto.

De repente fiquei furioso comigo. Como eu não podia ter adquirido nenhuma sabedoria de tudo o que passara? Alguém que havia presenciado e vivido tudo o que eu presenciara e vivera tinha de ser sábio. E eu, tudo que me restara era conhecimento, uma coleção de imagens, cheiros e sons embaralhados e enterrados bem fundo, recordações em que eu temia muito tocar. Será que todo o meu trabalho não tinha passado de uma forma de voyeurismo e de uma fuga dos meus próprios demônios? Apesar do medo, entendi que chegara o momento de eu começar a desemaranhar aquelas experiências e que o único lugar para fazer aquilo era no meu país (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 267-268).

Os mortos ainda faziam sombra sobre os vivos. No entanto, por meio do relato, havia esperança em um futuro no qual poderiam descansar em paz, mesmo com suas memórias, tornando, com isso, menos doloroso o passado de violência. Todavia, para outros sobreviventes, além da Comissão da Verdade, como refletiremos no próximo capítulo, havia uma forma para a superação do trauma que é importante destacar – o conceito de zumbi. Greg faz disso uma longa e interessante análise em um dos capítulos do livro.

Em uma discussão com sua mulher sobre a crença em mortos-vivos e feitiçaria dos sul-africanos, Greg começa a se questionar a respeito dos seres que voltam das trevas para o mundo dos vivos e resolve conversar com sua ajudante Joyce Jenetwa, uma xosa de 59 anos, que havia perdido sua neta Mimi, de 13 anos, assassinada a tiros em Thokosa um ano antes, por *totsis*, marginais dos distritos negros. Para ela, a adolescente era uma zumbi, escravizada

por uma *shebeen queen*⁶⁵, suspeita comprovada por *sangomas*, adivinhos que disseram a ela que Mimi estava viva e na casa onde morava quando havia sido morta. Acreditava que apenas um *sangoma* poderia quebrar o encanto e fazer com que sua neta, finalmente, descansasse em paz. Gastava suas economias, a fim de encontrar alguém com poderes para libertá-la.

O fotojornalista relata que ouvia a sua história, incrédulo, sem compreender como aquela mulher poderia se agarrar ao mundo do sobrenatural, com almas perdidas, corpos que, apesar de mortos, continuam a vagar pelo mundo dos vivos, feitiços e encantos, para explicar a vida perdida de sua neta.

Vim a entender essa história de zumbis como meio de Joyce agarrar-se à esperança. Se abandonasse a possibilidade de que Mimi não estava realmente morta, precisaria encarar o fato de que a neta nunca mais voltaria para casa. Mas a esperança de Joyce de que um dia sua querida Mimi voltaria mascarava um desespero profundo (...) Às vezes, quando eu ficava sabendo de mais uma experiência de dinheiro desperdiçado e de expectativas frustradas, me zangava com ela. Mas acabei me dando conta de que estava errado e, em vez de tentar dissuadir Joyce de sua superstição, aprendi que cada um tem sua maneira de lidar com o trauma (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 133-134).

No entanto, a partir de uma reflexão livre de crenças, apenas fundamentada na forma como se elabora o trauma da perda brutal, entende o motivo da certeza da continuidade da vida mesmo na morte. Acreditar em zumbis fazia Joyce e todos aqueles que não tinham dúvidas sobre a existência desses seres superarem a dor e terem esperanças da sua permanência, apesar de todo o sofrimento.

Para eles, mortos-vivos; para esses fotojornalistas, as palavras. Apenas destroços de uma vida. Vácuos, estilhaços, invisibilidade, que tornavam mais real os brutais assassinatos. Na África do Sul, o relato corajoso dos fotojornalistas. Por meio das fotografias, divulgadas no calor dos acontecimentos e utilizadas como revelação a respeito do palco de guerra no qual tinha se transformado a capital do país às vésperas do fim do *apartheid*, e da narrativa, que elaborou a dor, culpa, medo, angústia e tristeza e incompreensão pelo que registravam em imagens.

Em Ruanda, os testemunhos dos sobreviventes, mesmo que por vezes incrédulos e hesitantes, já eram o início de um longo e doloroso processo de reconhecimento do massacre e tentativa de reconciliação com os genocidas hutus, parcialmente possibilitada mais tarde pelos *gacacas*.

⁶⁵ Dona de um *shebeen*, palavra irlandesa que significa bar informal ou ilegal, lugar onde se vende e se consome álcool. As *shebeen queen* são figuras exuberantes, chamadas de *magrizza*, avó em tsotsitaal, mistura de africâner, inglês e outras línguas africanas e faladas nos distritos negros.

Escrever e/ou falar mostram-se, assim, como uma forma de dar um túmulo àqueles que não sobreviveram, possibilitando, com isso, que eles permaneçam de alguma forma. O que Berta Waldman nos diz sobre a representação do Holocausto por meio da escrita literária sintetiza em que acreditamos quando dizemos que a cicatrização não é completa quando se testemunha, mas essencial para diminuir a latência da dor que ela causa ao sobrevivente: “Trazer essa história para a realidade e fazer o ocorrido falar através do homem e de sua linguagem, deslocando-o da diminuição e do anonimato do número inscrito a que foi reduzido [o judeu], para a forma humana que lhe foi roubada” (WALDMAN apud SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 187).

Compreendemos esse movimento de lembrança intensa, que ultrapassa a barreira da dor, como, além de sobrevivência, resistência à morte dos que se encontravam invisíveis e marginalizados. No caso dos nossos sobreviventes das guerras em Ruanda e África do Sul, eles buscam fazer as pazes com o passado de violência extrema e permitir a visibilidade do que ficou escondido por estar à margem. Há uma política da memória contra a negação de que a barbárie aconteceu. Abrir-se para lembranças que estavam perdidas e, muitas vezes, esquecidas é permitir que verdades venham à tona, que reconciliações sejam possíveis, que a permanência torne-se real.

Contar para reelaborar os fatos que se encontram na memória lacunar do sujeito traumatizado, onde só existem rastros de um momento possível de ser reinterpretado apenas pela recordação – atravessada pela fluidez e pelos vazios. Quando se escreve ou se fala, redescobre-se enquanto sujeito. Como afirma Sarlo,

reconstituir o passado de um sujeito ou reconstituir o próprio passado, através de testemunhos de forte inflexão autobiográfica, implica que o sujeito que narra (*porque* narra) se aproxime de uma verdade que, até o próprio momento da narração, ele não conhecia totalmente ou só conhecia em fragmentos escamoteados (SARLO, 2007, p. 56).

Primo Levi questiona, em *É isto um homem?* (1988), se a transformação dos judeus em espectros desacreditaria as suas experiências como sobreviventes nos campos de concentração. Como os que estavam fora dos *Lager* acreditariam em algo tão incompreensível, que se tornava até difícil de expressar?

Não há espelhos, mas a nossa imagem está bem aí na nossa frente, refletida em cem rostos pálidos, em cem bonecos sórdidos e miseráveis. Estamos transformados em fantasmas como os que vimos ontem à noite. Pela primeira vez, então, nos damos conta de que a nossa língua não tem palavras para expressar esta ofensa, a aniquilação de um homem. (...) se falarmos, não nos escutarão – e, se nos escutarem, não nos compreenderão (LEVI, 1988, p. 25).

A sobrevivência diante da dor de um passado que persiste está diretamente ligada à encenação dos fantasmas que rondam a vivência desse sujeito. Se a solidão e o isolamento do mundo não permitirem seu relato, sua morte em vida será concretizada pelo esquecimento. Se forem, contudo, incentivos para o testemunho, assim como defendemos, há, então, uma continuidade da vida.

É como se sua fala fosse o sentido da sua vida. Porque não importa mais o que ele conta e muito menos sua descrença na possibilidade de contar. Importa apenas falar (ouvir), como a manter-se vivo, falar para si mesmo que se está vivo, que se sobreviveu e buscar reestabelecer algum tipo de vínculo com a idéia de que existe uma humanidade fundada em leis como “Não Assasinarás!” (CYTRYNOWICZ apud SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 137).

Nosso mediador – Gourevitch – e nossa vítima indireta – Marinovich – são sujeitos que, assim como o historiador para Benjamin, salvam os pedaços do passado, quando ouvem, vivem e relatam as experiências catastróficas, sem “distinguir os mais valiosos dos aparentemente sem valor” (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 84), reordenando as palavras que não foram faladas e reinscrevendo-as no presente do discurso. Com isso, garantem aos que sobreviveram o direito de falar, de contar o que experienciaram, possibilitando, assim, a volta do sujeito traumatizado à vida.

3 PARA QUE NÃO MAIS ACONTEÇA

“Para que os valores mudem”, disse Gahima, “é preciso que haja reconhecimento da culpa, desejo genuíno de expiação, vontade de indenizar os danos, humildade para aceitar os próprios erros e buscar o perdão. Mas todo mundo diz que não foi ele, que foram nossos irmãos, nossas irmãs. No fim do dia, ninguém fez nada de errado. Numa situação em que houve uma injustiça tão brutal e ninguém parece disposto a buscar o perdão, como os valores podem mudar?”
Gostaríamos de informá-los de que amanhã seremos mortos com nossas famílias. Philip Gourevitch. p. 313

A comissão também quis promover uma cura, uma reconciliação nacional, revelando a verdade e possibilitando o perdão e o encerramento de tudo, porém isso só foi parcialmente alcançado. Tornou-se claro que, diferentemente daquele torturador, a maioria dos sul-africanos não estava disposta a confiar na anistia oferecida por uma revelação completa.
O clube do Banguê-Banguê. Greg Marinovich & João Silva. p. 269

Frente a uma realidade ideologicamente construída pelos que marcaram os corpos dos sujeitos sobreviventes do genocídio em Ruanda e das batalhas políticas na África do Sul, como mostrar as verdades escondidas? Como defendido ao longo desta reflexão, as palavras são o território – oscilante, fragmentado e plural – no qual o passado pode ser ressignificado, com suas ausências e esquecimentos presentificados para a permanência na vida. Com os testemunhos dos que restaram, a memória esfacelada pelo trauma da violência consegue ser representada, possibilitando a sobrevivência nas experiências presentes e futuras das vítimas.

Além dos testemunhos colhidos pelos nossos mediadores jornalistas, muitas foram as tentativas de fazer com que o sujeito traumatizado falasse, para que fosse possível o chamado processo de tentativa de superação dos traumas da guerra e, com isso, a sobrevivência em um mundo quase irreconhecível por parte de quem ficou. Quando a Frente Patriótica Ruandesa e o governo recém-eleito de Mandela deram fim aos conflitos em seus países, começou-se a pensar em uma forma de reconciliação entre vítimas e algozes, a fim de que houvesse o perdão e, então, o encerramento do longo período de dor e sofrimento.

No entanto, para isso, o reconhecimento da culpa e a “humildade para aceitar os próprios erros”, como afirmou Gahima, vice-ministro da Justiça no governo de Kagame pós-genocídio, e a “revelação completa”, nas palavras de Marinovich, seriam a única forma de alcançar a justiça transicional, proposta pelos *gacacas* e pela Comissão de Verdade e Reconciliação da África do Sul, que defendiam a cultura do diálogo para a libertação do passado de opressão.

Devemos destacar, no entanto, que as obras estudadas não abordam o pós-guerra nos dois países. Em Gourevitch, não há menção alguma aos *gacacas*, mesmo porque o jornalista termina seu relato em 1998, quando os tribunais coletivos ainda não haviam sido implantados. Contudo, não ficou indiferente a eles posteriormente, conforme analisa em uma reportagem que publicou na revista *The New Yorker*, em 2009.

Intitulada “The Life After”, Gourevitch, com uma visão bem positiva sobre a vida pós-genocídio, apresenta, em um primeiro momento, um país de sucesso após 15 anos das matanças. No entanto, a partir de entrevistas com vários protagonistas do genocídio, nos ajuda a enxergar as falhas dos julgamentos pelos *gacacas*. Aponta que muitos genocidas que deles participaram insistiam que não tinham tomado parte na matança, sendo desmascarados pelas vítimas, que testemunharam nos tribunais. Aqueles que confessaram também o faziam parcialmente: apesar de muitos deles descreverem o horror dos 100 dias, a admissão de culpa era parte de uma representação, e não de um sentimento sincero. Isso é percebido pelos sobreviventes, mostra Gourevitch quando conversa com Evariste, que escapou da morte pela machete do genro de Girumuhatse, genocida julgado pelo *gacaca*:

A reconciliação e a confissão – esses são programas do Estado. E quando um assassino chega e pede seu perdão, você não pode fazer mais nada. Você o perdoa, mas você não sabe realmente se isso vem do seu coração, porque você não sabe realmente sobre o assassino – se o perdão que ele está pedindo vem do coração (GOUREVITCH, 2009, s/p, tradução minha)⁶⁶.

O jornalista, com uma visão crítica aguçada dos tribunais, assevera que, em suas andanças por Ruanda, não conheceu nenhum sobrevivente que reconhecesse verdadeiramente os *gacacas* como espaços de reconciliação. O que eles diziam era que os tutsis precisavam coexistir em território ruandês com os hutus, mesmo que sem o perdão dos atos por eles cometidos.

Também na narrativa de Marinovich e Silva pouca atenção é dada à Comissão de Verdade e Reconciliação (TRC, na sigla original) instituída pelo governo democrático de Mandela, uma vez que a escrita do fotojornalista concentra-se em um período muito específico da África do Sul: a Guerra dos Albergues, entre 1990 e 1994. Embora inserida no contexto do *apartheid*, seu foco parece ser, essencialmente, a questão das imagens como fundamentais à visibilidade do outro violentado e à margem do regime segregacionista.

⁶⁶“All this reconciliation and the confessions—that’s the program of the state. And when a killer comes and asks your pardon you can’t do anything else. You pardon him, but you don’t really know if it comes from your heart, because you don’t really know about the killer—if he is asking forgiveness from his heart.”

Ainda que não sejam pensadas e criticadas nos nossos relatos, consideramos relevante contextualizar os *gacacas* e a Comissão de Verdade e Reconciliação para que embasemos o principal questionamento deste capítulo: se esse tipo de instalação da justiça aos que tiveram violadas suas vidas, mesmo com todas as falhas estruturais, também ajuda a garantir a sobrevivência dos sujeitos. Opondo-se à cultura da impunidade, as comissões conseguem efetivamente permitir o reconhecimento de um passado que transgrediu os direitos humanos e a emergência de verdades nunca antes desveladas a respeito dos acontecimentos?

No âmbito da ciência do direito, mais especificamente no direito penal e na criminologia, o modelo integrador de reação ao delito, ou seja, a justiça restaurativa é uma alternativa ao modelo penal tradicional, já que propõe ser um instrumento efetivo de satisfação das expectativas sociais. Os juristas Luiz Flávio Gomes e Antonio García-Pablos de Molina expõem com bastante clareza os diferentes modelos de resposta à infração penal:

O denominado “modelo dissuasório” propugna por uma implacável resposta ao delito, rápida, eficaz e sem fissuras, positivamente percebida e respaldada pela sociedade, que operaria, assim, como poderoso instrumento preventivo. Qualquer outro objetivo ou finalidade (correção do infrator, reparação do dano etc.) passa para o segundo plano. O modelo ou paradigma ressocializador, pelo contrário, destaca a necessidade de intervir de forma positiva e benéfica na pessoa do infrator, reintegrando-o à comunidade jurídica uma vez cumprida a pena. Por último, há um terceiro modelo que procura inserir no sistema de resposta ao delito a satisfação de outras expectativas sociais: a solução conciliadora do conflito que o crime exterioriza, a reparação do dano causado à vítima e à comunidade por aquele e a própria pacificação das relações sociais. Pode-se falar, por isso, de um modelo integrador, já que procura contemplar os interesses, expectativas e exigências de todas as partes implicadas no problema criminal, com harmonia e ponderação (GOMES, MOLINA, 2002, p. 515).

No âmbito da criminologia, a terceira forma exposta pelos estudiosos é a que se mostra mais completa para atuar como resposta ao delito, uma vez que procura a reparação do dano a partir de uma tentativa de conciliação entre vítimas e executores, buscando, com isso, pacificação nas relações sociais. O essencial a ser percebido nessa configuração de justiça nos países que sofreram com a brutalidade das mortes é que a partir dela se experimenta um possível entendimento do que antes se mostrava impossível de conceituar.

Não podemos cair na simplificação do processo de superação do trauma. Com isso, não queremos dizer que bastava um genocida ou um integrante das forças que sustentavam o *apartheid* dizer que tinham, sim, matado determinadas pessoas em determinados lugares e períodos, descrevendo os fatos, para que as vítimas conseguissem deixar as lembranças escaparem como um sopro. No entanto, ao não se perceberem mais em um mundo no limbo, no qual vagavam como fantasmas porque mortas pela invisibilidade, conseguiriam

compreender-se como sujeitos dignos de terem sua dor reconhecida, como amplamente explorado no capítulo anterior.

Julgamentos restaurativos, ao invés de se concentrarem apenas no infrator, definindo o conceito de justiça por sua finalidade exclusiva de infligir culpas, administrar e impor penas, reconhecem que o crime também lesiona a vítima, a comunidade e o transgressor da lei.

Entretanto, deve-se atentar para o fato de que essas tendências, rotuladas de movimento integrador e de justiça restaurativa, não têm claros nem unívocos seus antecedentes ideológicos nem seus pressupostos político-criminais. Ainda assim, mesmo sem consenso acadêmico sobre suas premissas, o fato é que esse modelo tem sido aplicado, sobremaneira a partir dos anos 1980, de forma pontual, efetivando a mudança de mentalidade que deve ensejar a resposta ao delito. Isso porque o modelo restaurativo tem como foco o futuro, pois, mais que investigar a exatidão de como o fato delituoso ocorreu para a aplicação de sanções ao ofensor, é necessário perquirir quais relações foram desestabilizadas e quais danos foram causados, a fim de alcançar o reequilíbrio social.

A justiça transicional, chamada desse modo porque própria de países que modificaram seus sistemas políticos, é amparada por procedimentos dialógicos, que visam à recuperação da cidadania, restaurando o que foi perdido em períodos de caos político, econômico e social. Como mecanismo de resposta às transgressões dos direitos humanos, busca romper com o caráter objetivo do direito, em que os fatos são tornados reais apenas se embasados em provas, excluindo dos julgamentos as emoções e paixões dos sujeitos que o compõem. Tem como norte efetivar a justiça em um contexto no qual a sociedade não tem prévio embasamento de regramento normativo que legitime a tomada de decisões judiciais, bem como quanto ao percurso de determinada instrução processual que vise à aplicação de sanções.

Importante destacar que a justiça criminal tradicional, com ênfase na punição individual, também foi parte do pós-guerra em Ruanda e na África do Sul, com a instituição de tribunais para o julgamento dos perpetradores da violência. Contudo, o que nos interessa é a configuração das formas alternativas utilizadas para tentar a reparação do mal praticado contra aqueles considerados como resíduos frente ao que seria o verdadeiro e único cidadão ruandês e sul-africano, ou seja, o hutu marginalizado desde a colonização e o branco descendente direto dos dominadores. Simone Pinto aponta três elementos essenciais para um processo de transição política de sucesso, sendo eles a sustentação dos exemplos de justiça restaurativa que ora analisamos:

Memória, como um processo cultural, educativo e social de construção de consensos e identidade nacional; *verdade*, alcançada através da publicidade de documentos, promoção de amplos e transparentes debates e incentivo a investigações e pesquisas comprometidas com a desconstrução de uma cultura de autoritarismo e abuso aos direitos humanos e *responsabilização*, que envolve não apenas prisões ou penas pecuniárias, mas principalmente a conscientização do agressor acerca da gravidade de seus atos e a divulgação de seus nomes perante sua comunidade (PINTO, 2012, p. 25).

Os espaços dos *gacacas* e da Comissão de Verdade e Reconciliação na África do Sul, assim como os testemunhos dos sobreviventes aos nossos jornalistas, configuram-se também como lugares de memória. Em uma sociedade pós-conflito, eles foram construídos com o propósito de quebrar o ciclo da violência e estabelecer uma coexistência pacífica entre os sujeitos que sofreram ou que geraram a dor das mortes. A visita ao passado tão recente torna-se uma forma de apurar as verdades nele contidas, a fim de responsabilizar os culpados e, então, confortar as vítimas, ajudando-as a confiar em uma sobrevivência, mesmo que em meio a feridas para sempre abertas e cicatrizes que não cessam de causar dor.

Cabe notar que, além dos relatos dos sobreviventes e dos genocidas nos tribunais *gacacas*, também tiveram lugar na África do Sul o Museu do *Apartheid* e, em Ruanda, sete museus do genocídio, sendo o principal deles criado por uma ONG inglesa e localizado na capital Kigali, onde corpos mumificados das vítimas e até as valas comuns onde elas estavam enterradas tornaram-se vestígios dos arquivos da memória. “Não somente tudo guardar, tudo conservar dos sinais indicativos de memória, mesmo sem se saber exatamente de que memória são indicadores. Mas produzir arquivo é o imperativo da época”, como nos diz Pierre Nora (1981, p.16) em sua reflexão acerca dos lugares de memória.

Segundo o historiador, contemporaneamente há um dever de guardar, de acumular os resquícios. Há uma necessidade de preservar, para que nada seja perdido e esquecido. Há uma obrigação de reter o que ficou esquecido pela memória. O que antes eram apenas restos, agora são reconfigurados pelos arquivos, que oferecem relativo alívio na dor do que permanecerá machucando. Com a emergência da modernidade, que acelerou o tempo, tudo vai se torna. Desse modo, a memória do homem do progresso entra em crise, tornando opaco o passado. Os lugares de memória são uma reação ao mundo moderno, acelerado e fluido, compensando, assim, o que foi perdido.

Esses lugares, para o estudioso, são construções históricas. Como arquivos que revelam processos sociais, políticos, econômicos e culturais, marcando espacial e temporalmente o que antes se configurava como um mosaico, despertam interesse porque

parecem não mais permitir os silêncios do passado. Os lugares de memória defendem as lembranças fragmentadas e lacunares ameaçadas pelo esquecimento e as guarda na história.

Apesar de Marinovich nada expor sobre espaços de memória na África do Sul, cabe destacar uma breve explanação de Nadine Gordimer sobre o papel do museu na capital do país para guardar os arquivos do regime segregacionista, visto ser ela uma das principais vozes sul-africanas críticas ao *apartheid*. Sua existência é paradoxal, assim como a de outros espaços que intentam ser movimentos contra a amnésia de um passado de opressão: ele foi construído em meio a um complexo de diversões, em 2001, mas, até então, não fora pensado por aqueles que haviam ressignificado a história da África do Sul. Seu objetivo é o grito de “nunca mais”; todavia, apenas visitá-lo e chorar pelos mortos nele representados não são indicativos de que essa expressão ecoará continuamente.

Qual é o objetivo desses museus? Aceita-se que pelo confronto com a desumanidade gritante do passado no Museu do Holocausto, em Washington, no Museu Judaico, em Berlim, no Museu do Apartheid, em Johannesburgo, nunca participaremos do que testemunhamos. Nunca acontecerá de novo. Mas, enquanto encaramos o passado, tudo isso *está* acontecendo de novo em regiões de nosso mundo globalizado. Tem acontecido: da limpeza étnica na Bósnia, genocídio tribal em Ruanda, à devastação de vidas no conflito entre fiéis cristãos e fiéis muçulmanos na Costa do Marfim, a destruição de vidas palestinas por Israel e a eliminação de vidas israelenses pelos homens-bomba palestinos. Um visitante do Museu do Holocausto, em Washington, observou ao escritor Philip Gourevitch em 1995: “Sabemos das atrocidades que estão acontecendo no mundo neste momento. E o que estamos fazendo? Estamos visitando um museu” (GORDIMER, 2013, s/p).⁶⁷

Já Gourevitch descreve, logo no primeiro capítulo de seu livro, uma igreja católica de Nyarubuye, na qual foram mortos alguns dos mais de 20 mil tutsis assassinados em apenas um dia na cidade, logo no início dos massacres em Ruanda. O local tornou-se um memorial, onde estão expostos os restos dos corpos, de forma tão íntima, tão cruel, tão contundente que as lembranças parecem nunca se perder e o horror nunca ser esquecido.

⁶⁷ O livro de ensaios de Nadime Gordimer está em formato *ebook* e, por isso, suas páginas não são demarcadas. Faremos referência às suas citações com o nome dos artigos em que elas se encontram e a data de publicação. O trecho acima citado faz parte de um texto escrito em 2003 sob o título de “Tesmunho – Passado ou Presente?”

Pelo menos cinquenta cadáveres em decomposição cobriam o chão, enrolados em panos, seus pertences espalhados e esmagados. As cabeças cortadas a facão haviam rolado para os lados. Os mortos se pareciam com retratos dos mortos. Não cheiravam. As moscas não zumbiam sobre eles. Havia sido assassinados treze meses antes e ninguém os removera. Pedacos de pele pendiam dos ossos aqui e ali, muitos deles arrancados dos corpos, desmembrados pelos assassinos ou pelos animais de rapina – aves, cachorros, insetos. As figuras mais completas pareciam-se bastante com gente, algo que foram uma vez. Uma mulher enrolada num trapo estampado de flores jazia perto da porta. Os ossos de seu quadril descarnado estavam levantados e suas pernas levemente abertas, com o esqueleto de uma criança estendido entre elas. O torso da mulher estava escavado. Suas costelas e sua coluna dorsal saltavam através do pano apodrecido (GOUREVITCH, 2006, p. 15-16).

Para o jornalista, ver o horror em seus destroços só o fazia ter certeza de que deixar aqueles corpos insepultos em meio aos escombros os tornaria ainda mais invisíveis. Falar sobre eles era imperioso.

Aqueles mortos ruandeses estarão comigo para sempre, eu acho. Eis por que me senti compelido a ir a Nyarubuye: para que grudassem em mim – não a experiência deles, mas a experiência de tê-los visto. Eles haviam sido assassinados ali, e jaziam mortos ali (GOUREVITCH, 2006, p. 16).

Por que se sentia obrigado a mostrá-los por meio do seu relato? Por que não apenas o jornalista, mas os ruandeses, após o genocídio, queriam contar e tornar visíveis os seus mortos por meio da monumentalização dos corpos esfacelados? Gourevitch faz uma longa descrição de uma cerimônia de lembrança dos mortos, percebendo que nela não há uma espetacularização e banalização do mal, mas um lugar de memória por excelência, porque pensado como forma de não permitir que os massacres fossem obliterados mais uma vez.

Cerimônias de exumação em massa dos mortos do genocídio eram um dos palcos preferidos para a nova mensagem. Assisti a uma dessas cerimônias no verão de 1995, no alto de um morro, em meio às plantações de chá luxuriantes e cobertas de névoa de Gisenyi. Nesse cenário de espantosa tranqüilidade, a relva recém-crescida foi arrancada para revelar uma vala comum. Os corpos fraturados que ela continha foram exumados e estendidos numa longa grade. Atendendo ao chamado dos líderes da aldeia, os camponeses locais tinham vindo para ver e sentir o cheiro da morte (...). Soldados distribuía-las luvas de plástico transparentes entre os aldeões, e fizeram-nos trabalhar, pondo pedaços dos corpos em caixões e embrulhando o resto em folhas de plástico verde. Houve discursos e bênçãos. Um soldado me explicou que o presidente havia usado seu discurso para perguntar aos camponeses onde eles estavam quando aquelas vítimas foram mortas em sua comunidade, e os havia exortado a expiar suas culpas. Então os mortos foram colocados em novas covas coletivas e cobertos de novo com terra (GOUREVITCH, 2006, p. 244).

Restos de pessoas revolvidos pelas chuvas e pelos animais impulsionaram a construção do Memorial de Nyamata. Com a pressa, os assassinos não escavaram covas

profundas para enterrar os mortos. Para, então, preservar as ossadas, em uma tentativa vã de futuro reconhecimento daqueles esqueletos por seus familiares, os moradores da região foram juntando os materiais e colocando-os na igreja de Nyamata, onde o cheiro da morte era sufocante, como apontado por Hatzfeld. Innocent Rwililiza, entrevistado pelo jornalista, conta que a ideia daquele lugar de memória nasceu para “se tentar restituir, apesar da miséria, uma dignidade quase válida às vítimas esquecidas” (HATZFELD, 2002, p. 141). Lá estão fragmentos de cerca de 25 mil mortos pelo genocídio.

Já em N’tarama, a 20 quilômetros do memorial, os corpos foram deixados expostos, como lixo a ser recolhido pelos hutus. Contudo, para que nada do que eles sofreram fosse apagado, os habitantes da região decidiram deixá-los do jeito que estavam quando mortos, “como uma cena de Pompeia –, amontoados entre os bancos, debaixo do altar, encostados às paredes, de tanga, calções ou vestido, nos meios de óculos, sapatos, chinelas, aventais, malas, vasilhas, bilhas, lençóis, colares, tapetes de espuma, livros, tudo impregnado de um cheiro intenso a cadáver” (HATZFELD, 2002, p. 143). Prossegue Hatzfeld:

Os milhares de corpos foram deixados ao ar livre enquanto durou o genocídio. Depois, era tarde demais para os sobreviventes irem procurar os restos mortais de parentes ou amigos, porque a chuva e os animais já tinham feito alguns estragos. Por isso, numa primeira fase, as pessoas protegeram o local com umas grades. Depois, decidiram mantê-lo assim, para que ninguém esquecesse (...) Mais tarde, como os produtos para conservar os restos mortais eram muito caros, construíram um abrigo onde colocaram alguns dos crânios e das ossadas que estavam dispersos no exterior da igreja (HATZFELD, 2002, p. 143).

Além de dizer ao mundo que o genocídio havia sido real, como já refletido anteriormente, acreditava-se que ver os mortos auxiliaria no reconhecimento da responsabilidade dos genocidas, a fim de que a justiça restaurativa pudesse ser efetivada. Gourevitch aponta para um paradoxo que perpassou o governo de Paul Kagame no pós-genocídio: em Ruanda, vigorava a pena de morte e, se todos os que haviam participado dos massacres fossem julgados, teriam lugar no país mais assassinatos, o que não era interesse dos sobreviventes e os exilados da FPR que libertaram os tutsis do jugo do Poder Hutu.

Contudo, uma justiça de fato, em que os genocidas fossem julgados e presos, em processos com provas, testemunhas de defesa e acusação, promotores e defensores, mostrava-se impossível em termos práticos pela quantidade de responsáveis pelas matanças. Os novos líderes tentavam pensar o genocídio, então, a partir da ideia de que existiram cabeças mandantes e corpos marionetes, que apenas seguiam o que bradavam os chefes hutus. Desse modo, os julgamentos poderiam ser conduzidos e os camponeses que pegaram seus

masus, obedientes ao Poder Hutu, e executaram ordens de matar seus vizinhos e familiares tutsis ou hutus que não coadunavam com o que pregavam seus “guias”, enfrentariam outro tipo de processo, como os *gacacas* e sua justiça reconciliatória e de compensação. É o que afirmam Kagame e François Xavier Nkurunziza, advogado também entrevistado por Gourevitch:

Ele [Kagame] explicou que “muito tempo atrás” a justiça ruandesa era decidida em audiências de aldeia, em que as multas eram a pena preferida. “O sujeito que havia cometido o crime podia dar um pouco de sal, ou algo assim, e isso podia reconciliar as pessoas”. Sal para pagar assassinato em massa proporcionado pelo Estado? (...) Mas, como explicou o advogado François Xavier Nkurunziza: “Quando você fala de justiça com nossos camponeses, a grande ideia é a compensação. Um vaqueiro ou lavrador que perdeu a sua família perdeu todo o seu sistema de sustentação econômica. Você pode matar o homem que cometeu genocídio, mas isso não é compensação – é só medo e raiva. É assim que os camponeses pensam” (GOUREVITCH, 2006, p. 243).

Não se quer dizer, com isso, que os sobreviventes acreditavam no perdão dos atos desumanos. Com os julgamentos de reconciliação, tentavam reconstruir um presente e um possível futuro de, muito mais que paz e harmonia entre os que restaram, de compreensão ao que acontecera. Isso é claro na fala de alguns entrevistados do jornalista, como Edmond Mrugamba, que viu os ossos que estavam no poço onde seu cunhado e sobrinhos haviam sido atirados vivos. O local ficava na área externa da casa de sua irmã, tomada por posseiros hutus, que tinham acabado de voltar do exílio no Burundi. Ele só conseguia pensar em reconciliação a longo prazo. O que naquele momento sentia era uma incompreensão e uma indignação tão profunda que não seriam resolvidas com prisões ou mais mortes.

“As pessoas vêm a Ruanda e falam sobre reconciliação. É uma ofensa. Imagine falar de reconciliação aos judeus em 1946. Talvez a longo prazo, mas essa é uma questão pessoal.” (...) Ele me lembrou que um de seus irmãos também fora assassinado, a exemplo de sua irmã e da família dela. Então me contou que sabia quem era o assassino de seu irmão, e que algumas vezes o via circulando por Kigali. “Eu gostaria de falar com ele. Quero que me explique como foi a coisa, como foi capaz de fazer aquilo. Minha irmã sobrevivente disse: ‘Vamos denunciá-lo’. Eu vi o que estava acontecendo – uma onda repentina de prisões – e disse: ‘Para que serve a prisão, se ele não sentir o que sinto? Deixe que viva com medo’. Quando for o momento, quero fazê-lo entender que não quero sua prisão, mas sim que ele viva para sempre com aquilo que fez. Quero que pense sobre isso pelo resto da vida. É uma espécie de tortura psicológica.” (GOUREVITCH, 2006, p. 234).

Edmond planejava sua vingança contra o hutu que havia massacrado sua família de outra maneira: mostrar a ele que a dor mais extrema não seria estar encarcerado, mas encarar os sobreviventes, mostrar sua culpa e pedir seu perdão, mesmo que esse não lhe fosse dado.

Deveria viver com as lembranças de ter massacrado barbaramente seus irmãos. Aqui se percebe como o processo de justiça é paradoxal para os sobreviventes: ao mesmo tempo em que querem que os genocidas sejam condenados e presos, não acreditam que o sistema carcerário os fará se redimir de seus atos contra os tutsis. Nem as prisões nem os *gacacas*, vez que o processo de restauração do que eram suas vidas no “Antes”, como sinalizavam as vítimas, nunca se completaria.

O que parece ser uma desconstrução dos argumentos defendidos até agora não é mais que sua confirmação. Isso porque afirmei neste estudo que as retenções das lembranças por meio dos relatos e, agora, dos *gacacas*, seria uma das formas de fazer permanecer o sujeito traumatizado, sem afirmar em nenhum momento que ele esqueceria seu passado de dor. Por isso, reitero que o ocorrido em Ruanda é uma reconciliação parcial, em prol da reconstrução do país devastado e uma busca pela continuidade da vida.

Além disso, as vítimas diretas ou indiretas percebiam que, quando os mandantes do genocídio cumpriam suas penas, pareciam precisar efusivamente de pedir perdão para uma libertação interior. No entanto, tal ato não aparentava ser verdadeiro, conforme relata Laurencie Nyirabeza sobre seu encontro com Girumuhitse, que assassinara sua família e a abandonara à beira da morte.

“Um certo Girumuhitse está de volta, um homem que me bateu durante a guerra com um porrete, e do qual eu recebi também um golpe de facão. Esse homem me jogou numa vala depois de matar toda a minha família. Eu estava ferida. Agora ele está em sua casa de novo. Eu o vi ontem na repartição municipal depois que ele se registrou. Eu lhe disse: ‘Cuidado, eu ressurgi dos mortos’, e ele respondeu: ‘Aquilo foi um inferno humano’, e pediu meu perdão. E falou: ‘Foi culpa das autoridades, que nos levaram a cometer esses atos, em proveito deles próprios’. Disse que se arrependia, e pediu meu perdão.” (...) “Esse homem que é responsável por seus atos vive agora com toda a sua família e consegue sua propriedade de volta, enquanto eu continuo sozinha, sem um filho, sem um marido”. (...) Ela escarneceu do pedido de perdão de Girumuhitse. “Se ele puder me trazer de volta os filhos que matou, e reconstruir minha casa, talvez.” (GOUREVITCH, 2006, p. 297; 299).

Durante toda a estada de Gourevitch em Ruanda, esse homem foi o único a admitir, de certa forma, a culpa no genocídio. Ao ser questionado por Kagame sobre quantas pessoas confirmaram a participação nos massacres, o jornalista percebe que alguns genocidas até fingiam não saber o que havia acontecido no país. “Nas prisões e nos campos de fronteira, eu não conseguia encontrar alguém que nem ao menos reconhecesse que um genocídio tivera lugar. Uma guerra civil ocorrera e, é verdade, alguns massacres, mas ninguém admitia ter visto coisa alguma” (GOUREVITCH, 2006, p. 238).

Mesmo afirmando que não tivera escolha a não ser ordenar as matanças e também pegar em facões para assassinar muitas pessoas conhecidas, a confissão de Girumuhatse se mostrou importante por se tratar de líder de um bloqueio que tinha como finalidade a caça de tutsis. Insistia em dizer que havia sido apenas um instrumento do Poder Hutu, mas se responsabilizou pelas mortes e afirmou ter voltado para contar às autoridades o que havia feito.

Perguntei quantas mortes havia ordenado. Ele demorou a responder. “Sei de seis pessoas que foram assassinadas diante dos meus olhos por ordem minha.” “Você nunca matou com suas próprias mãos?” É possível que tenha matado”, disse Girumuhatse. “Porque se não fizesse isso eles matariam minha mulher.” “É possível?”, perguntei. “Ou verdade?”. Bosco, o tradutor, disse: “Você sabe o que ele quer dizer”. E não traduziu a pergunta. Girumuhatse reiterou seu desejo de explicar tudo às autoridades. Até onde ele entendia, haviam lhe deixado recuperar primeiro sua propriedade e sua saúde – “e então eles vão me chamar”. Não estava com medo. Se contasse tudo, acreditava, receberia “uma punição limitada”. Afirmou: “As autoridades entendem que muitos apenas cumpriram ordens” (GOUREVITCH, 2006, p. 303-304).

Em um primeiro momento, parecia se sentir aliviado com a admissão de culpa, mas acreditava em uma punição mais branda se falasse, como também percebemos nos relatos de dez genocidas encarcerados na penitenciária de Rilima, colhidos por Hatzfeld em *Uma temporada de facões* (2005). Os genocidas escolhidos pelo jornalista faziam parte de um grupo que morava nas mesmas colinas em que viviam grande parte dos 14 sobreviventes entrevistados em *Na nudez da vida*. O interessante é notar que, embora o perdão e a reconciliação fossem desejos recorrentes, a maioria deles não os entendia como relacionados diretamente à verdade dos acontecimentos. Pareciam falar apenas para poderem voltar a partilhar do mesmo meio social dos tutsis.

O assassino não faz a ligação entre a verdade, a sinceridade e o perdão. Para ele, dizer mais ou menos a verdade é um truque aconselhado para diminuir mais ou menos o seu erro, portanto sua pena, porventura seu sentimento de culpa. Pedir perdão é também um ato interessado em um futuro mais longínquo, pois facilita os reencontros, a reintegração, e ajuda a restabelecer as relações de outrora (HATZFELD, 2005, p. 220-221).

Desse modo, manipulavam essas noções, que pareciam, na verdade, parte de uma encenação de arrependimento. Isso porque as declarações aos tribunais e aos sobreviventes eram parciais, deixando nas suas memórias tudo o que não pudesse ajudá-los na redução da pena, visto que, ao se mostrarem arrependidos, sentiam que a falha do passado poderia ser relativizada. Jean-Baptiste Murangira traduz bem essa relação entre

perdoar para esquecer e para ter seus anos de prisão reduzidos. O pesar pelos atos cometidos parecia parte de um ato de peça de teatro: interpretações diante daqueles que havia vitimado.

Na prisão, a maioria rejeita o perdão. Dizem: “Pedi perdão e continuo na cadeia. De que adianta, senão para agradar às autoridades?” Ou então repetem: “Veja aquele lá, pediu perdão a todo mundo durante o processo, e isso não evitou uma condenação terrível. O perdão, para nós, de agora em diante, não adianta mais nada”. Por isso é que preferem se apegar às suas convicções de antigamente. (...) Tenho certeza de que serei perdoado, já que confessei, já que estou convencido de meu erro e decidido a viver bem como antes. (...) O perdão vai nos ajudar a esquecer juntos, ainda que nos dois campos a memória de cada um possa conservar às escondidas graves lembranças íntimas (HATZFELD, 2005, p. 224-225).

Em suas palavras, o que há é um movimento de compensação: se falo, suavizo o sentimento de culpa perante os meus atos, não cometidos por mim, mas por um poder que estava além da minha compreensão. Sobrevivem psicologicamente ao que fizeram, sem arrependimentos. Por isso, parecem se esquecer da crueldade de seus facões. Élie Mizinge sintetiza friamente tal abordagem:

Para nós, é um arrependimento de prisão que propomos, portanto vamos trocá-lo por um perdão racional. Ainda assim, é um perdão, mas o último à disposição. Um resíduo de perdão, se posso assim dizer. Ele pode ser insignificante se a situação mudar. Pode não ser duradouro no futuro, sob as ameaças de novos sobressaltos sangrentos (HATZFELD, 2005, p. 223).

Também se pode refletir sobre essa questão por meio do relato de dois julgamentos emblemáticos e históricos, ocorridos em 1996 e 1997, descritos por Gourevitch. O primeiro deles teve a participação de um sobrevivente, que identificou o réu como seu agressor. A vítima tinha cicatrizes de facadas na cabeça e, quando acusou o genocida, teve como resposta a indiferença e a ironia. “O réu qualificou a acusação de absurda, dizendo que, se tivesse atingido um homem daquele jeito, não deixaria que sobrevivesse para contar a agressão” (GOUREVITCH, 2006, p. 338). O outro genocida que esteve no banco dos réus e também se mostrou desconhecedor de tudo o que a ele era imputado foi Froduald Karamira, líder do Poder Hutu. Ele negou que os tutsis tivessem sido exterminados em 1994 e ainda denunciou que seu julgamento era uma farsa, uma vez que, para ele, o genocídio não tinha acontecido no seu país. “Ele permaneceu desafiador mesmo quando disse: ‘Se minha morte trazer reconciliação, se minha morte deixar algumas pessoas felizes, então não tenho medo de morrer’” (GOUREVITCH, 2006, p. 339).

Percebe-se que, mesmo com os testemunhos dos genocidas e com as promoções dos atos de reconciliação, era, e continua sendo, impossível a cicatrização completa para as

vítimas da mutilação dos facões. Suas experiências, semelhantes a fantasmas nos pântanos e nos esconderijos, as fizeram sobreviver com as lembranças esfaceladas pela violência sofrida. Contudo, essa justiça mostrava-se fundamental já que semelhante à catarse, como relatado por muitos sobreviventes a Gourevitch: ver os genocidas tão humilhados e admitindo, oficialmente, as mortes de quem amavam os ajudava, mesmo que momentaneamente, a se esquecerem.

Embora os *gacacas* ajudassem na restituição das vidas dos sujeitos cindidos, sua sobrevivência estava intrinsecamente relacionada ao reconhecimento de seus sofrimentos reconhecidos também pela comunidade internacional, que continuava a não enxergar a barbárie a que eles haviam sido submetidos. Os líderes de Ruanda confiavam que, se às vítimas fosse oferecido algum tipo de ajuda externa, ainda que a escuta atenta de sua dor, os sobreviventes começariam a ter esperança de continuar a viver. Isso é o que afirmam Bonaventure Nyibizi e Claude Dusaidi:

“Vai ser preciso muita coisa para garantir que essas pessoas possam voltar para a sociedade, olhar para o futuro e dizer: ‘OK, vamos tentar’.” Esses esforços não estavam sendo feitos. O governo não tinha nenhum programa para os sobreviventes. “Ninguém quer ajudá-los”, contou-me o assessor de Kagame, Claude Dusaidi. Ele se referia a doadores estrangeiros, as agências de ajuda. “Nós dizemos: ‘Dêem-nos dinheiro e conseguiremos’. Ninguém está interessado.” Bonaventure, que depois foi nomeado ministro do Comércio, explicou a falta de ajuda estrangeira como uma consequência da falta de oportunidades de investimento. “Você não pode contar com a comunidade internacional a não ser que seja rico, e nós não somos”, disse ele. “Não temos petróleo, portanto não importa que tenhamos sangue, ou que sejamos seres humanos (GOUREVITCH, 2006, p. 310).

Reflexão semelhante a que faz Kagame, quando também relata essa indiferença do mundo ocidental às questões que assolavam Ruanda. Mesmo após todas as ossadas, os corpos esfacelados, as ruínas em que haviam se transformado as principais cidades do país, os testemunhos das vítimas e os campos de refugiados hutus⁶⁸ continuavam a marginalizar e a deixar invisíveis os tutsis massacrados pela dor e pelas mortes.

⁶⁸ Apesar de Gourevitch abordar o pós-genocídio no campo de refugiados hutus, onde os genocidas e suas famílias se exilaram, não nos deteremos nesse tópico. Neste estudo, nosso foco foi a matança dos tutsis e sua sobrevivência em uma Ruanda devastada, embora os hutus tenham sido massacrados quando fugiram de sua terra, sendo também esquecidos pelo Estado e pela comunidade internacional, de forma semelhante ao que acontecera meses antes com aqueles que mataram.

“Algumas pessoas chegam a pensar que não devíamos nos abalar. Elas acham que somos como animais. Quando você perde a família, pode ser consolado, receber um pouco de pão e de chá – e esquecer o assunto”. Ele gargalhou. “Às vezes penso que isso é desprezo por nós. Eu costumava discutir com esses europeus que costumavam vir e nos dar refrigerantes, dizendo: ‘Vocês não devem fazer isso, devem fazer aquilo, façam isso, não façam aquilo’. Eu dizia: ‘Vocês não têm sentimentos?’. Esses sentimentos têm abalado as pessoas.” Kagame apontou um dedo para seu corpo magro e disse: “Talvez seja por isso que eu não engordo – esses pensamentos não param de me consumir” (GOUREVITCH, 2006, p. 332).

Como já expusemos ao longo deste trabalho, Gourevitch cumpriu um papel primordial de auxílio às vítimas quando se insurgiu contra a passividade a que assistia nos EUA com relação aos massacres dos tutsis. Interessante notar que, como forma de demonstrar certo interesse pelo país no pós-genocídio, foi instalado, em novembro de 1994, em Arusha, na Tanzânia, por esse mesmo mundo ocidental que deixou os ruandeses entregues à própria sorte durante o genocídio, o Tribunal Internacional para Crimes de Ruanda (ICTR, sigla em inglês), a fim de investigar as graves violações aos Direitos Humanos lá ocorridas.

Para os ruandeses, o referido tribunal era um insulto à justiça do país, como se os veredictos a que se chegariam com os julgamentos não pudessem ser justos e legítimos. Queriam julgar os chefes genocidas em seu próprio território, diante da nação que fora massacrada, oferecendo às vítimas uma possibilidade de reparação. Apesar de uma lista de procurados bem difusa, que incluía desde oficiais militares a professores, altos escalões políticos e camponeses, os investigadores ruandeses chegaram a 400 mentores e executores do plano de extermínio do Poder Hutu. No entanto, durante os dois primeiros anos do Tribunal da ONU, verificou-se que seus promotores não tinham intenção alguma de julgar muitos casos, o que agravou o sentimento de que ele não servia ao interesse nacional de Ruanda, como relatou Charles Murigande, chefe da Comissão Presidencial de Ruanda para a Responsabilidade pelo Genocídio:

O tribunal foi criado essencialmente para aplacar a consciência da comunidade internacional, que não havia estado à altura de suas convenções sobre o genocídio. Ela quer dar a impressão de estar fazendo alguma coisa, o que muitas vezes é pior do que simplesmente não fazer nada (GOUREVITCH, 2006, p. 303-304).

Ele se mostrava ineficaz para lidar com a realidade local do país, como aponta Phillip Manyok, ex-refugiado do Sudão, em um artigo sobre a justiça dos *gacacas*. Segundo o estudioso, o tribunal não buscava a redução das tensões étnicas ou a reconciliação e o perdão. Mostrava-se, por isso, ineficiente do ponto de vista da reintegração dos sobreviventes à vida: “O ICTR tem seus problemas e contratempos desde seu começo. Seu fundamento de justiça

era retributivo e, naturalmente, com impunidade, o que não atendeu às necessidades da sociedade na redução da tensão étnica e/ou incentivo à reintegração e aos processos de cura” (MANYOK, 2013, s/p, tradução minha)⁶⁹.

O relatório da Human Right Watch, “Leave None to Tell the Story: Genocide in Rwanda” (1999), expôs as mesmas queixas anteriormente relatadas, uma vez que, julgados em outro território, não havia uma aproximação entre genocidas e vítimas. Estas viam tal distância como uma indiferença ao seu sofrimento, visto que não existia um contato direto com seus agressores. Com isso, como sentir que estavam sendo recompensadas com as confissões?

Ruandeses estão acostumados a apresentar suas queixas a pessoas em posição de autoridade, seja em um tribunal formal, ou antes ao burgomestre local. O procedimento do Tribunal os obriga a deixar o processo de acusação e as provas nas mãos de uma equipe profissional legal com quem a maioria deles não tem nenhum contato. Na capital de Ruanda, o escritório da promotoria está bem guardado. (...) Sendo contatados pelos investigadores, os ruandeses geralmente podem falar apenas por meio de um intérprete e, portanto, questiona-se se o seu real significado está sendo comunicado. Como resultado dessas circunstâncias, muitas vítimas sentem que todo o processo tem pouco a ver com eles e seus sofrimentos (HUMAN Rights Watch, 1999, s/p, tradução minha)⁷⁰.

Diante da quantidade de mortes no massacre, seria impossível julgar todos os genocidas empilhados nas prisões do país e também aqueles que fugiram e se exilaram antes do início dos processos. Gourevitch expõe que, em 1995, havia, aproximadamente, 33 mil homens, mulheres e crianças presas por terem participado das matanças e, no final do ano, mais de 60 mil. Em 1997, 125 mil hutus encontravam-se encarcerados nas prisões do país. Cabe destacar que em 1996 foi aprovada uma lei sobre o genocídio, a Lei Orgânica Ruandesa nº 8, que classificava os acusados em quatro categorias, sendo elas subdivididas em uma escala que ia dos crimes mais graves aos menos graves:

⁶⁹ The ICTR has its own shortcomings and setbacks from its start. Its tenet of justice was retributive and impunity in nature which did not meet the societal needs to reduce ethnic tension, and/or encourages reintegration and healing processes.

⁷⁰ Rwandans are accustomed to presenting their own complaints to persons in authority, whether in a formal court or before the local burgomaster. Tribunal procedure obliges them to leave the process of accusation and presenting evidence in the hands of a professional legal staff with whom most of them have no contact. In the Rwandan capital, the office of the prosecution staff is well-guarded. (...) Should they be contacted by investigators, Rwandans can usually speak to them only through an interpreter and thus wonder if their real meaning is being communicated. As a result of these circumstances, many victims feel that the entire process has little to do with them and their suffering.

Categoria 1: criminosos que se configuram entre os arquitetos e planejadores do genocídio ou de outros crimes contra a humanidade, além dos acusados de estupro e tortura sexual. Suspeitos como esses não têm suas penas reduzidas em virtude de confissão.

Categoria 2: acusados de cometer um ou mais assassinatos durante o genocídio, mas que não fazem parte dos organizadores e líderes. Nesta categoria, a confissão espontânea implica redução da pena.

Categoria 3: acusados de cometer violência contra a pessoa, mas sem intenção de causar morte. Esta categoria de suspeitos deverá ser julgado pelos *gacaca* e a confissão pode causar a redução da pena.

Categoria 4: acusados de roubos, danos, pilhagem e destruição de propriedade. Estes são rapidamente reintegrados na comunidade após restituírem suas vítimas ou a comunidade onde o crime foi cometido (PINTO, 2012, p. 153).

Apenas os escalões superiores seriam julgados pelo Tribunal, sendo os outros casos, que faziam parte das categorias 2, 3 e 4, repassados aos *gacacas*. Em 2002, esses tribunais, que remetiam a estruturas comunitárias tradicionais antes do período colonial, composta por anciãos eleitos pela comunidade local, foram reestabelecidos, com uma legislação que instituíam que seus objetivos “expressam juízos e aspirações de cura. Estas aspirações são apoiadas por ideias de participação popular, o dever de dizer a verdade, o Estado de Direito, reconciliação e retribuição”⁷¹, como destaca Noah Weisbord, professor de direito da Universidade da Flórida, na sua dissertação sobre a justiça e a cura por meio dos tribunais *gacacas* no pós-genocídio.

Informações sobre os crimes dos genocidas, ocorridos entre 1º de outubro de 1990, com o fracasso da invasão da FPR ao país, e 31 de dezembro de 1994, eram recolhidas e categorizadas, a fim de levá-los a julgamento, que poderia ser interrompido a qualquer momento pelo público. As sanções variavam entre prestação de trabalhos à comunidade e penas privativa de liberdade de até 30 anos de prisão, decisões que cabiam a todos que participavam dos julgamentos.

Os *gacacas* objetivavam, primordialmente, ao restabelecimento da paz e da ordem social, e não apenas à responsabilização pelos crimes, uma vez que tutsis e hutus continuariam a viver em um mesmo país, sendo novamente vizinhos e colegas de trabalho, como destaca Manyok:

⁷¹ expresses justices and healing aspirations. These aspirations are substantiated by ideas of popular participation, the duty to tell the truth, the rule of Law, reconciliation and retribution.

Baseia-se em dizer a verdade e confessar, bem como punir os infratores, enquanto enfatiza a necessidade de harmonia e ordem social. O principal objetivo do *gacaca* é a reconciliação através da restauração da harmonia, da ordem social, punindo, envergonhando e exigindo reparações dos infratores, bem como dar a todos na comunidade a oportunidade de participar na deliberação da justiça, por exemplo, sobre como punir o infratores, bem como ter algo a dizer na reintegração à comunidade dos perpetradores (MANYOK, 2013, s/p, tradução minha).⁷²

De acordo com o relatório publicado pela Human Rights Watch, em 2011, com os resultados dos *gacacas* em Ruanda, os sobreviventes puderam dar uma sepultura digna a corpos que ainda não tinham descansado, punir os que ainda não tinham sido julgados pela justiça comum e reconciliar aqueles que viviam em uma mesma comunidade. O documento apresentou que, desde seu início, mais de 1 milhão e 200 mil casos haviam sido julgados em 12 mil comunidades nas quais tinha sido reelaborados os tribunais comunitários.

Weisbord ressalta, a partir de conversas com ruandeses envolvidos nesses julgamentos, que os *gacacas* constituíam a única esperança para a justiça das vítimas, uma vez que o TCIR havia sido um desapontamento para todos os que esperavam passar pelo processo de recuperação de suas vidas a partir das confissões. Jean-Claude Karekazi, líder de uma organização local de sobreviventes do genocídio, disse em entrevista ao pesquisador que

apenas anistia geral ou *gacaca* poderia resolver o problema das prisões superlotadas. Na realidade, os sobreviventes teriam de influenciar o *gacaca* de dentro. Nossa organização trabalha agora para envolver os sobreviventes nas jurisdições *gacaca*. Coordenamos grupos de testemunhas, campanha para a eleição de sobreviventes como juízes e pressionamos o governo central para formar sentenças mais punitivas. O que nós trabalhamos é para evitar, a todo custo, uma anistia disfarçada (WEISBORD, 2002, p. 15, tradução minha).⁷³

A iniciativa dessa justiça reconciliatória dos *gacacas* também é reconhecida por Michael Hitimana, tutsi refugiado no Burundi, que voltou a Ruanda logo após o fim do genocídio. Ao ser indagado sobre o papel dos tribunais comunitários, mostrou compartilhar a mesma opinião de Jean-Claude: eles são a única forma possível de compreensão da barbárie

⁷² It is based on truth telling and confessions as well as rendering punishments to violators while still emphasizing the need of harmony and social order. *Gacaca* main objective is reconciliation through restoration of harmony, social order by punishing, shaming and requiring reparations from the offenders..... as well as giving everyone in the community an opportunity to participate in the deliberation of justice, for example on how to punish the violators as well as having a say in the reintegration of the perpetrators back into the community.

⁷³ Only blanket amnesty or *gacaca* could solve the problem of overcrowded prisons. Realistically, the survivors would have to influence *gacaca* from the inside. Our organization now works to involve survivors in the *gacaca* jurisdictions. We coordinate witness groups, campaign for the election of survivors as judges, and lobby the central government to make sentences more punitive. What we work to prevent, at all costs, in amnesty in disguise.

que destruiu o país, a convivência mais pacífica entre tutsis e hutus e uma tentativa de curas que sobreviveram.

"Gacaca é a única esperança para a cura de sociedade ruandesa", explicou. "Através do *gacaca*, vamos saber a verdade sobre o que aconteceu durante o genocídio".

"Por que isso vai fazer coisas melhores? Não vai a verdade apenas ativar as tensões étnicas?", eu o desafiei.

"Eu acho que não", respondeu Michael. "As pessoas estão cansadas de violência. Eles querem a paz. O *gacaca* permite que vítimas e agressores façam uma espécie de pacto de paz. Perpetradores confessam e pedem desculpas e, em troca, as vítimas perdoam aqueles que são sinceros. Este acordo beneficia a todos. Perpetradores têm uma segunda chance, enquanto as vítimas ainda têm a oportunidade de responsabilizá-los na frente da comunidade. O exercício de sentar-se juntos na grama, participando do encontro da verdade, também constrói a paz." (WEISBORD, 2002, p. 15, tradução minha).⁷⁴

Apesar de todos os problemas atribuídos a esse tipo de julgamento, as confissões de culpa dos hutus, por meio do relato cruel dos crimes, mostravam-se como uma espécie de autorização para a permanência dos tutsis. As principais críticas que podem ser a eles feitas são a parcialidade, uma vez que constituídos, em sua maioria, por tutsis que haviam sofrido os traumas do genocídio e que, por isso, tornavam o clamor pela justiça ainda mais intenso, a instrumentalização da justiça pela vingança, além do não julgamento dos tutsis da FPR que promoveram assassinatos em massa nos campos de refugiados hutus na Tanzânia, no Burundi, Congo e Uganda.

Jennie Burnet⁷⁵ expõe como as políticas de articulação nacional no pós-genocídio polarizavam a sociedade ruandesa, generalizando o papel de vítimas dos tutsis e de genocidas dos hutus, sem capturar a complexidade das relações existentes entre os ruandeses. Nos atos públicos em lembrança aos mortos pelo genocídio e nos *gacacas*, todos aqueles que não fossem ou sobreviventes ou perpetradores eram marginalizados pelo discurso do Estado. O luto parecia ser possível apenas aos que estivessem nesses dois polos: hutus que não tivessem participado do genocídio ou famílias tutsis que fossem constituídas também por hutus, por exemplo, foram excluídos do processo. Há um silêncio do trauma, que é amplificado nesses

⁷⁴ "*Gacaca* is the only hope for healing Rwandan society", he explained. "Through *gacaca*, we will learn the truth about what happened during the genocide".

"Why will this make things better? Won't the truth just stir up ethnic tensions?" I challenged.

"I don't think so", answered Michael. "People are tired of violence. They want peace. *Gacaca* lets victims and perpetrators make a sort of peace pact. Perpetrators confess and apologize and, in exchange, victims forgive those that are sincere. This arrangement benefits everyone. Perpetrators get a second chance, while victims still have an opportunity to hold them accountable in front of the community. The exercise of sitting together on the grass, participating in finding the truth, also builds peace."

⁷⁵ Professora de Antropologia no estado de Kentucky, realiza uma pesquisa sobre o processo de reconciliação em Ruanda desde 1997.

casos, uma vez que esses sujeitos são esquecidos pela nova Ruanda, que tentou reconstruir um país justo e harmonioso.

Através da nacionalização do luto e do controle sobre as representações da história nacional e do genocídio de 1994, o regime da FPR reivindica simbolicamente o genocídio para seus próprios fins. Hutus que se opunham ao genocídio e ruandeses em famílias etnicamente mistas são apagados do imaginário nacional. O silêncio público sobre essas vítimas, bem como sobre as vítimas da violência perpetrada pela FPR, é amplificado através das cerimônias simbólicas nacionais (BURNET apud HINTON; O'NEILL, 2009, s/p, tradução minha)⁷⁶.

Além disso, os hutus também massacrados no exílio não foram ouvidos nos *gacacas*, tendo suas mortes sido relegadas. Nesses tribunais nada que escapasse ao genocídio dos tutsis foi objeto de julgamento. Contudo, por delimitação do objeto, não abordaremos tal questão neste estudo.

Burnet faz uma contundente crítica à polaridade dos tribunais comunitários, ressaltando o caráter nacionalista dos julgamentos, o qual tornava cada vez mais dicotômicas as relações em Ruanda: tutsis eram reconhecidos em seu sofrimento e, por terem sido violentados, tinham uma moral irrepreensível, o que não ocorria com os hutus, estigmatizados ainda que não tivessem sido assassinos em 1994. O que acontecera na era colonial, quando tutsis eram considerados superiores, se ressignificava no pós-genocídio.

Gacaca tem alguns registros com sucesso, mas, em geral, não foi satisfatório nos seus objetivos mais importantes. Muitos inocentes foram liberados das prisões superlotadas de Ruanda, muitas pessoas culpadas dos crimes do genocídio foram levadas à justiça, e o *gacaca* deu alívio psicológico a muitas vítimas. Porém eles não têm contribuído para a desetnicização da vida política de Ruanda. O *gacaca* aprofundou ressentimentos étnicos e aumentou a probabilidade de haver mais violência no futuro (BURNET apud HINTON; HINTON, 2015, s/p, tradução minha).⁷⁷

Ainda assim, mesmo sabendo que a justiça sozinha não poderia reconciliar tutsis e hutus porque o processo seria muito mais complexo e a reabertura de feridas dolorosa, mas

⁷⁶ Through the nationalization of mourning and control over representations of national history and the 1994 genocide, the RPF regime symbolically claims the genocide for its own uses. Hutu opposed to the genocide and Rwandans in ethnically mixed families are erased from the national imagination. The public silence about these victims, as well as about victims of RPF-perpetrated violence, is amplified through the symbolism of the national ceremonies.

⁷⁷ *Gacaca* has a mixed record with some successes, but overall it has not succeeded in its most important goals. Many innocents have been liberated from Rwanda's overcrowded jails, many people guilty of genocidal crimes have been brought to justice, and *gacaca* has given psychological relief to many victims. But the trials have not contributed to the deethnicization of Rwanda's political life. If anything, *gacaca* has deepened ethnic resentments and increased the likelihood that there will be more violence in the future.

necessária, os tribunais *gacacas* se mostraram importantes. Isso porque apenas a partir da compreensão dos contextos, das condições e das formas de contribuição ao genocídio dos tutsis seria possível uma tentativa de reconciliação e perdão, conforme nos mostra Manyok (2013, s/p, tradução minha): “Em um país assolado pela rivalidade étnica e divisão, a justiça gacaca, com sua ênfase na justiça restaurativa e na reconciliação, deu um salto no início dos processos de diálogo e de reconciliação nacional”⁷⁸. Embora suas histórias de dor não tivessem fim, sendo apenas abrandadas pelos processos de diálogo e reconciliação, aos tutsis sobreviventes possibilitava-se o início da reestruturação de suas vidas.

Na África do Sul narrada por Marinovich e Silva são tecidas algumas considerações a respeito do pós-*apartheid* somente no capítulo final de seus escritos. Em um primeiro momento, o fotojornalista reflete de forma negativa a seu respeito, afirmando que a Comissão não seria capaz de promover uma nova realidade para os que foram vitimados pela guerra civil instalada na África do Sul. Além disso, questiona se o efetivo esclarecimento sobre os acontecimentos durante o *apartheid*, desejado pelas vítimas do regime segregacionista, seria alcançado, promovendo a reconciliação entre os envolvidos.

A tarefa era apurar a verdade sobre o passado da África do Sul, bem como reconciliar inimigos aparentemente irreconciliáveis. Uma missão que parecia impossível. Como uma comissão podia expor todas as mentiras, fraudes e enterros furtivos que haviam ocorrido durante 35 anos de governo autoritário? Como iria desvendar o que ocorrera no mundo subterrâneo dos movimentos guerrilheiros? (...) Minha impressão era que a Comissão da Verdade faria uma investigação superficial e, depois, muitas recomendações para nos darmos as mãos e fazermos as pazes (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 268).

No entanto, os testemunhos deixaram claro para ele que, para a sobrevivência dos aniquilados pela violência, falar se mostrava imprescindível. A Comissão seria, com isso, uma tentativa de cicatrização, já que aos sul-africanos foi permitido o conhecimento de parte das verdades ocultadas pelos governistas e líderes da oposição. Informa Marinovich:

Mas o processo se revelou notável. Permitiu que as vítimas de torpes violações aos direitos humanos finalmente contassem suas histórias. Mães ouviram confissões dos assassinos de seus filhos; torturados tiveram a oportunidade de confrontar os torturadores em público. Muita gente compareceu para confessar seus crimes: atrocidades inacreditáveis e atos de um ódio mesquinho, que acabaram depreciando muito mais os perpetradores do que as vítimas. A verdade superou de longe tudo o que havíamos pensado de pior sobre o regime do *apartheid* (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 268-269).

⁷⁸ In a country plagued by ethnic rivalry and division, gacaca justice through its emphasis on restorative justice and reconciliation has jump started the national dialogue and reconciliation processes.

Como relatado pelo fotojornalista, nenhum dos dirigentes do Partido da Liberdade Inkatha e nem dos altos escalões do regime se apresentou para ser anistiado, apesar de todos saberem que foram eles os responsáveis por muitas das carnificinas promovidas pelas ruas da capital, ainda que muitos não tivessem sequer pego em armas. Por isso, a tentativa de quebrar o pacto de silêncio da maior parte dos perpetradores das atrocidades vividas no país foi, em parte, frustrada, apesar de a Comissão ter recebido mais de sete mil pedidos de anistia, tendo concedido apenas um quarto deles, aproximadamente.

Fizeram e aprovaram os orçamentos que pagavam os assassinos, que treinavam e armavam os esquadrões de ataques do Inkatha, que permitiam que os médicos pesquisassem armas químicas e biológicas que só matassem negros e deixassem os brancos incólumes. O ex-presidente F.W. de Klerk, que recebeu o Prêmio Nobel da Paz junto com Nelson Mandela, recusou-se a admitir que tivesse conhecimento de qualquer uma das sujeiras ou assassinatos por suas forças de segurança (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 271).

No relatório final da Comissão, a página em que as responsabilidades de de Klerk seriam divulgadas ao mundo foi coberta de tinta preta, para que nada sobre seu papel durante o regime fosse revelado. Apesar de essas serem as únicas reflexões feitas na narrativa de Marinovich a respeito da TRC, consideramos essencial uma discussão mais aprofundada sobre seu papel como investigadora dos abusos do passado segregacionista e as violações dos direitos humanos entre 21 de março de 1960, quando se deu o massacre de Sharpeville, e 10 de maio de 1994, data da eleição de Mandela.

Com o objetivo de passar a limpo a história sangrenta de submissão dos negros no país, a TRC foi constituída por cidadãos sul-africanos imparciais, não militantes e respeitados pela sociedade, dividida em três comitês: o de Violação dos Direitos Humanos, que investigava os abusos aos direitos humanos; o de Anistia, que analisava os pedidos de anistia, e o de Reparação e Reconciliação, que procurava “restaurar” a dignidade das vítimas e formular propostas de assistência para a reabilitação.

A tarefa das Comissões da Verdade já instituídas no mundo consiste em tirar das sombras os acontecimentos marcados por arbítrio e violência durante determinado período de exceção implantado em um país, a fim de que, uma vez esclarecidos, compreendidos e superados, torne-se impossível sua repetição. Conforme ressalta Simone Pinto (2007, p. 406), as comissões se baseavam “no princípio de que reconciliação depende de perdão e que este pode ser alcançado somente se as violações aos direitos humanos forem esclarecidas. A revelação da verdade surge como o fundamento para a reconciliação”.

As violações aos direitos humanos, investigadas pela Comissão, partiram, no período do *apartheid*, dos que lutavam pela liberdade dentro de seu próprio território, os negros partidários do CNA, e daqueles que tentavam manter o poder branco, que também eram apoiados por negros simpatizantes do PN. Era notório que os dois grupos continuariam necessários ao novo regime, o que tornava ainda mais complexa a tarefa dos tribunais que julgariam os crimes do período.

Como se daria, então, essa transição? Como os subjugados por décadas conseguiriam perdoar e se reconciliar com o passado de dor e horror se os algozes não fossem culpabilizados pela justiça formal? Era necessário o desnudamento de quem foram os autores dos crimes contra os sul-africanos para o desvendamento da história do período, a fim de restaurar a paz social.

Tais investigações visavam ao testemunho dos envolvidos na segregação, possibilitando que os sujeitos, negros e brancos, indiscriminadamente, pudessem viver em um sistema multirracial, sem violência ou discriminação. Segundo Pinto, eram quatro os tipos de verdade que deveriam ser procuradas pela Comissão: a verdade factual, a qual tornava claros os acontecimentos do período investigado; a pessoal, fundamentada na vivência das vítimas e dos perpetradores da violência, “dando significado a suas experiências pessoais e, assim, permitindo a restauração da dignidade humana e civil das vítimas, dando a elas a oportunidade de relatar sua versão das violações que sofreram” (PINTO, 2007, p. 409); a social ou dialógica, aquela decifrada pelos debates entre todos aqueles que tiveram suas vidas rompidas pelo regime do *apartheid*; e a restaurativa, que rechaçava o passado, tornando possível a construção de uma nova memória para o futuro.

A partir, então, da TRC, dava-se início à investigação dos crimes cometidos no país e, com isso, a possibilidade de permanência do povo negro que sobreviveu aos assassinatos motivados pela cor da sua pele ou opção político-partidária. Como parte da justiça restaurativa, que buscava um futuro mais pacífico para os povos que sofreram graves atrocidades, como genocídios ou guerras civis, o Estado seria o responsável por adotar algumas ações, visando demonstrar à sociedade que a violência não seria mais uma vez ignorada, omitida ou, simplesmente, esquecida, mas punida.

Conforme descrito pelo Centro Internacional de Justiça Transicional (ICTJ), são várias as iniciativas dos governos para essa nova abordagem das violações do passado, como processos penais, comissões da verdade, programas de reparação da violência, justiça de gênero, como em casos de abusos sexuais contra mulheres, reforma no sistema de segurança e construção de memoriais para preservação das lembranças do passado de opressão. Todas elas

mostram um dever de memória, não deixando espaço para o esquecimento, que consagraria a injustiça e a impunidade. Ouvia-se e falava-se nesses espaços para se libertar, para tentar buscar as verdades, para existir.

A fim de compreender, então, o passado manipulado e silenciado pela violência e dar voz aos sobreviventes, a TRC tinha um papel fundamental ao propor maneiras de reparar e prevenir novas atrocidades.

O testemunho das vítimas levou muitos brancos a reconhecerem sua responsabilidade, ainda que por omissão, e a converterem seus valores e modos de pensar. Esses depoimentos forneceram muito mais do que fatos objetivos ou informações frias. Forneceram a base para uma nova sociedade cujo lema principal é *nunca mais!* (PINTO, 2007, p. 418).

Para Desmond Tutu, chefe da Comissão, muito criticada por oferecer anistia aos que cometeram crimes contra os direitos humanos e, principalmente, por produzir expectativas elevadas para as vítimas quanto aos seus resultados, o perdão era fundamental para a nova África do Sul, democrática e multirracial, na qual os algozes conviveriam com os sobreviventes, como destaca Simone Pinto:

[Tutu] ressaltou que esta visão é baseada não só em idéias cristãs de perdão para aqueles que reconhecem seus erros como também no conceito indígena africano de *ubuntu*. A definição de *ubuntu*, desenvolvida por Tutu, está ligada à busca por harmonia social. Em suas palavras, "um ser humano só é um ser humano por meio de outros e, se um deles é humilhado ou diminuído, o outro o será igualmente". É a idéia de compartilhamento, de pertencimento a uma comunidade (PINTO, 2012, p. 178-179).

Desse modo, a justiça retributiva, e não coercitiva, julgadora e punitiva, tentaria promover a coesão do povo da África do Sul, envolvendo negros, brancos e pardos. Buscava-se, com a visibilidade da vítima e do violentador, uma sociedade sobrevivente, que transpusesse o trauma e conseguisse, em um processo de superação, ressignificar o presente e o futuro. Acrescenta a autora citada que

a sociedade torna-se parte fundamental no processo, que inclui a vítima como protagonista. O acusado é responsabilizado, mas sua punição tem caráter moral, fazendo com que reflita sobre sua participação no *apartheid* e sobre as conseqüências de seus atos. Nem todos se arrependem, mas a confrontação com a vítima e com a conscientização dos danos que causou evita que posturas de negação se sustentem (PINTO, 2012, p. 179).

Após dois anos e meio (entre abril de 1996 a outubro de 1998), os trabalhos da Comissão terminaram com um apelo do chefe Tutu para a tolerância ao outro marginalizado

pelo regime opressor. Agora, o presente e o futuro de paz deveriam se sobrepôr ao passado, em um país reinterpretado e destinado a todos os sul-africanos.

Depois de ter visto as brutalidades do passado nos olhos, depois de ter solicitado e recebido o perdão e de ter feito as pazes, vamos fechar a porta para o passado - não para esquecê-lo, mas para não permitir que ele nos aprisione. Vamos avançar para o futuro glorioso de um novo tipo de sociedade onde as pessoas importam, não por causa de irrelevâncias biológicas ou outros atributos irrelevantes, mas porque elas são pessoas de valor infinito criado à imagem de Deus. Deixe que a sociedade seja uma sociedade nova - mais compassiva, mais solidária, mais suave, mais dada à partilha - porque nós deixamos "o passado de uma sociedade profundamente dividida caracterizado por lutas, conflitos, sofrimentos indizíveis e injustiça" e estamos nos movendo para um futuro "fundado no reconhecimento dos direitos humanos, da democracia e da coexistência pacífica e oportunidades de desenvolvimento para todos os sul-africanos, independentemente da cor, raça, classe, credo ou sexo" (TRC, 1998, p. 22, tradução minha).⁷⁹

Não a amnésia, mas a lembrança de que permanecer seria a melhor forma de afirmar a identidade do povo da África do Sul, como também destacado por Nelson Mandela em entrevista ao jornal *El País*, em 1998. O processo de reparação seria por meio das palavras, não apenas daqueles que foram destruídos pela guerra, mas também dos que causaram dor e sofrimento ao seu povo. Disse Mandela na ocasião:

Na minha opinião não devemos considerar a cura da África do Sul como um fato, mas como um processo, e a Comissão contribuiu de forma magnífica para este processo porque agora as vítimas das atrocidades sabem o que aconteceu com seus entes queridos e alguns deles têm se mostrado magnânimos: foram capazes de ouvir as confissões dos agentes do *apartheid* e disseram que os perdoavam. Claro, outros têm tanta amargura que acham que é impossível esquecer a dor de perder aqueles que amavam. Mas acho que, em geral, a Comissão tem feito um trabalho maravilhoso e nos ajudou a nos afastar do passado para nos concentrarmos no presente e futuro (CARLIN, 1998, s/p, tradução minha).⁸⁰

⁷⁹ Having looked the beast of the past in the eye, having asked and received forgiveness and having made amends, let us shut the door on the past - not in order to forget it but in order not to allow it to imprison us. Let us move into the glorious future of a new kind of society where people count, not because of biological irrelevancies or other extraneous attributes, but because they are persons of infinite worth created in the image of God. Let that society be a new society - more compassionate, more caring, more gentle, more given to sharing - because we have left "the past of a deeply divided society characterised by strife, conflict, untold suffering and injustice" and are moving to a future "founded on the recognition of human rights, democracy and peaceful co-existence and development opportunities for all South Africans, irrespective of colour, race, class, belief or sex."

⁸⁰ En mi opinión no debemos considerar la curación de Sudáfrica como un hecho, sino como un proceso, y la comisión ha contribuido de forma magnífica a ese proceso porque ahora las víctimas de las atrocidades saben lo que les ocurrió a sus seres queridos y algunos de ellos se han mostrado magnânimos: han sido capaces de escuchar las confesiones de los agentes del *apartheid* y han replicado que les perdonan. Por supuesto, otros tienen tanta amargura que les resulta imposible olvidar el dolor de perder a quienes querían. Pero creo que, en general, la Comisión ha hecho un trabajo maravilloso y nos ha ayudado a alejarnos del pasado para concentrarnos en el presente y el futuro.

Gordimer também destaca o papel central da Comissão para a nova África do Sul: a verdade dos atos para a reconciliação social. Responsabilizar os que segregaram o país a partir da escuta de suas falas de reconhecimento da violência. Em um ensaio no qual expõe sua admiração por Desmond Tutu, ela mostra que a sociedade verdadeiramente humana da qual fala diversas vezes em seus escritos só será efetiva se o passado for considerado, a fim de que seja superado.

Não era esse o princípio da Comissão? Seu credo? Não se oferecia dispensa da confissão, mas reconciliação com a vítima pela total admissão pública da responsabilidade pelos atos terríveis cometidos. Uma tentativa muito mais difícil de resolver crimes contra a humanidade do que Nuremberg. A verdade é dura, chocante, terrivelmente maravilhosa: em seu foro íntimo, Desmond nunca aceitou a evasiva de que a verdade é relativa. Na Comissão, compreendi que ele estendia essa condição última a nosso povo e a nosso país como a necessidade vital de vivermos juntos na sobrevivência ao passado. A aceitação disso, ensinou, tem de vir de dentro (GORDIMER, 2013, s/p)⁸¹.

No entanto, cabe notar que muitas críticas foram feitas à TRC, especialmente com relação à confissão de culpa dos anistiados. Eles deveriam relatar os seus feitos durante o período do *apartheid*, porém não precisavam mostrar nenhum tipo de remorso pela dor que haviam causado às vítimas. Contudo, a divulgação pública da culpa era um ato de humilhação, com perda da honra pessoal, o que, por si só, já se apresentava como uma punição social e moral. De toda forma, nota-se que o interesse era unicamente pessoal, não reconhecendo seus testemunhos como etapa fundamental para demonstrar o repúdio à amnésia e, especialmente, o interesse pela reconciliação nacional, assim como acontecia em Ruanda. A função da anistia não parecia ser decifrar as violações sofridas pelas vítimas, mas apenas beneficiar os criminosos com a extinção de suas penas.

Para Wole Soyinka, as políticas de memória e de busca pela justiça na África do Sul, propostas a partir da Comissão de Verdade e Reconciliação, só se concretizariam quando houvesse o arrependimento concreto daqueles que oprimiram. A purificação individual e coletiva seria alcançada apenas quando se compreendesse a essência do conceito de justiça e de humanidade. Para que isso fosse possível, faltavam duas etapas relacionadas aos campos material, referente à efetiva reparação financeira para os vitimados pela violência do *apartheid*, e moral, relacionada exclusivamente à falta de remorso dos agressores. Apesar de não ter assistido a nenhuma audiência, Soyinka pesquisou intensamente os relatos de

⁸¹ A citação está no ensaio “O Desmond Tutu que eu conheço”, de 2006.

testemunhas oculares, que informavam sobre a encenação de arrependimento dos testemunhos:

E de acordo com os relatórios que emergem – vindos de observadores de todas as raças e de diferentes tendências políticas – nesses confessionários públicos se registram poucos sinais de remorso. Entre os atores desse drama sem precedentes raramente se manifesta o sinal de um mínimo crível de arrependimento. Naturalmente, essas serão impressões sempre subjetivas, mas se o que já vi na televisão, como entrevistas com os perpetradores que confessaram, pode ser aceito como confiável, continuo convencido de que a resposta para a pergunta - pelo menos, aquela que eu nunca ouvi expressar – seria: "Ah, sim, nas mesmas circunstâncias, faria a mesma coisa" (SOYINKA, 2007, p. 44, tradução minha).⁸²

Hatzfeld percebe o mesmo nas palavras dos genocidas: o arrependimento e o pesar pelas vidas interrompidas pelos facões são momentâneos, sendo esses sentimentos apenas maneiras de sair da prisão ou de continuar vivendo na comunidade ao lado de tutsis que sofreram a violência. A fala de Alphonse Hitiyaremye expressa friamente o remorso como algo voltado unicamente para satisfazer uma necessidade de restauração da vida das vítimas, não um arrependimento sincero.

O perdão é a graça daquele que sofreu os crimes. Se a vítima recebe uma verdade conveniente de quem cometeu o erro, um pedido sincero, pode julgar se quer esquecer. Eu, se for perdoado pelas autoridades e sair da prisão com minha pena cumprida, poderei dizer na colina [nos tribunais *gacacas*] ainda mais verdade que no processo. Poderei acrescentar para meus vizinhos confissões e lembranças que mantive escondidas. Se ficar livre, poderei aperfeiçoar os detalhes e o desenrolar dos fatos nos pântanos. Poderei fazer visitas nas casas e contar para este ou aquele como tudo aconteceu, para satisfazer sua necessidade de saber pessoalmente, e assim poder receber o perdão deles. Mas se for castigado demais e tiver de ficar ainda muito tempo na prisão, continuarei a viver aqui como um assassino. Sem perdão, sem coragem, nem verdade. Ou seja, como uma pessoa que perdeu tudo, não só materialmente (HATZFELD, 2005, p. 226).

Estudiosos da situação sul-africana acreditavam que a TRC traria de volta a paz nacional; contudo, as sessões se mostravam apenas como um local de sobrevivência para as vítimas, com poucas verdades sobre o período pela voz dos principais responsáveis pela violência. De todo modo, mesmo que em meio a depoimentos forçados e sem demonstração nenhuma de piedade ou confissão de culpa sincera, as narrativas dos opressores foram um

⁸² E secondo i resoconti che ne emergono – provenienti da osservatori di tutte le razze e di diverse tendenze politiche – in questi pubblici confessionali si registrano scarsi segni di rimorso. Tra gli attori di questo dramma senza precedenti raramente si è manifestato il segno di un mínimo credibile mutamento. Certo, queste rimarranno sempre impressioni soggettive, ma se i servizi televisivi che ho visto, e che comprendevano interviste con i colpevoli rei confessi, possono essere accettati come prove affidabili, io rimango convinto che la risposta alla domanda mancante – perlomeno, quella che io non ho mai sentito esprimere – sarebbe: “Oh si, nelle stesse circostanze rifarei sempre la stessa cosa”.

modo de reconhecer o que fora ocultado ao longo de décadas de segregação. Como as audiências, no seu primeiro ano, eram transmitidas pela televisão e pelo rádio, houve uma espécie de catarse coletiva, que reabilitava, ainda que simbolicamente, os indivíduos.

Deve-se notar, porém, que todos os testemunhos, das vítimas ou dos agressores, passavam por uma tradução, uma vez que eram 11 as línguas oficiais dos depoimentos e poucos eram os intérpretes, o que já implica seleção e transformação do relatado publicamente em inglês, a língua de chegada da tradução. Além disso, menos de 10% dos casos de abusos foram objeto das audiências, como aponta Rebecca Saunders⁸³ no ensaio *Sobre o intraduzível: sofrimento humano, a linguagem de direitos humanos e a Comissão de Verdade e Reconciliação da África do Sul* (2008).

Também no relatório final, no qual deveriam ser expostas falas que pudessem ser mobilizadas para a fundação desse novo país, os depoimentos foram fragmentados. Suas especificidades, como o estilo narrativo, as entonações, as hesitações, os silêncios, a postura corporal, as fraquezas, as experiências aparentemente desconexas dos acontecimentos ficaram perdidas em meio a mais de 21 mil sujeitos ouvidos. Vale destacar que apenas dois mil relatos, aproximadamente, compõem o documento de conclusão da Comissão.

Para registrar os testemunhos dos agredidos física e emocionalmente pelo regime do *apartheid*, foi elaborado um formulário, que seria preenchido pelo próprio depoente, tornando desnecessária a presença de um interlocutor. Fundamental para desobscurecer os traumas da vítima, a escuta foi relegada a segundo plano, o que dificultava ainda mais o processo de reabilitação. Os acontecimentos tornaram-se, dessa maneira, “fatos sem vida”, como destacado por Thema Kubheka, responsável pelo processamento de dados em Johannesburgo:

Quando começamos, era uma experiência narrativa. Nós deixávamos as pessoas contarem as suas histórias. Ao final de 1997, era apenas um questionário curto formulado para direcionar a entrevista, ao invés de permitir que as pessoas falassem sobre si mesmas [...] o questionário distorceu, por completo, toda a história [...] destruiu seu significado [...] as emoções contadas não podiam ser inseridas no computador, lembrando que se tratava apenas de uma máquina. Muito poderia ser perdido - não poderíamos inserir no resumo estilo ou emoção. Estávamos inserindo informações apenas para fins numéricos. Perdemos a narrativa por inteiro [...] perdemos o significado da história. Era trágico, patético (KUBHEKA apud SAUDERS, 2008, p. 57).

Como tentar uma nova vida se esses sujeitos continuavam invisíveis, visto que seus relatos eram ressignificados por triagens instrumentalizadas para captar somente aquilo que interessava à justiça nacional? A recuperação do corpo político, muitas vezes, acabava se

⁸³ Professora de Estudos Africanos na Universidade de Illinois, nos EUA.

sobrepondo ao sujeito que sofrera o trauma, o que não aliviava o sofrimento do sobrevivente do *apartheid* que havia sido machucado por mais de quatro décadas. Muitas vítimas percebiam, depois de testemunhar, que suas angústias, medos e dores haviam sido sacrificados em nome da reconciliação da nação.

Jacques Derrida aponta, em *Força de lei* (2010), o que estamos tentando mostrar ao longo deste capítulo: o Direito garante apenas a legalidade, mas não a justiça, que seria da ordem do incalculável, do irreparável. Mostra que as leis são obedecidas, regra geral, apenas porque têm autoridade, e não porque há uma consciência moral sobre sua aplicabilidade.

A justiça é uma experiência do impossível. Uma vontade, um desejo, uma exigência de justiça cuja estrutura não fosse uma experiência da aporia não teria nenhuma chance de ser o que ela é, a saber, apenas um *apelo* à justiça. Cada vez que as coisas acontecem ou acontecem de modo adequado, cada vez que se aplica tranquilamente uma boa regra a um caso particular, a um exemplo corretamente subsumido, segundo um juízo determinante, o direito é respeitado, mas não podemos ter certeza de que a justiça o foi (DERRIDA, 2010, p. 30).

Construído sobre camadas textuais interpretáveis, o campo do Direito deve ser continuamente reconstruído para que as decisões tomadas a partir de suas concepções primeiras sejam efetivamente justas. Derrida aponta que as resoluções não são percebidas como justas se “apenas seguir[em] uma regra de direito ou uma lei geral, mas deve[em] assumi-la, aprová-la, confirmar seu valor, por um ato de interpretação reinstaurador” (DERRIDA, 2010, p. 44).

Entende-se, a partir dos breves comentários de Derrida, que o processo de restituição de uma vida traumatizada é incompleto e, por vezes, quase impossível. Quando as vítimas relatam, não há cura, não há recuperação do passado de paz, não há reconciliação total com quem lhes fez mal. No entanto, entendemos que, ao exporem suas experiências de dor, é dada a elas a possibilidade de se libertarem das lembranças traumáticas. Desse modo, permanecem, ainda que marcadas pelo passado que sempre resistirá, porque agora se tornaram visíveis aos olhos do outro.

Apesar das deficiências da TRC e de sua meta, de certa forma, ilusória, de promover a reconciliação entre opressores e vítimas e de expressar apenas a verdade dos que procuraram pela anistia, não há como negar sua importância para a recuperação da memória social do período obscuro de violência. Com ela, então, permitiu-se a efetivação de um longo e complexo processo de unidade nacional por meio da reparação e do perdão, em uma procura pela convivência social pacífica. Logo no início do relatório final da Comissão, ficou notório o seu caráter de incompletude, uma vez que não seria possível abarcar toda a história do país.

Ele se mostrou como um cumprimento do dever de recuperar o passado, ainda que lacunar, e um instrumento para um presente e um futuro de paz, visto que buscou questionar os registros históricos até então considerados pelos sul-africanos como verdadeiros.

O relatório que segue tenta proporcionar uma perspectiva sobre esse incrível recurso, oferecendo um roteiro para aqueles que desejam viajar para o nosso passado. Ele não é e não pode ser toda a história; mas fornece uma perspectiva sobre a verdade de um passado que é mais extenso e mais complexo do que qualquer comissão poderia, em dois anos e meio, ter esperado capturar (TRC, 1998, p. 2, tradução minha).⁸⁴

Como bem aponta Simone Pinto, muitos sobreviventes afirmaram que, após décadas sendo ignorados e marginalizados, puderam ter sua voz ouvida na Comissão, restaurando, assim, sua dignidade, seu valor, seu reconhecimento como sujeito. Salienta a autora que

em um sistema violento e opressivo, a mensagem que é passada às vítimas é a de que são pessoas marginais ou irrelevantes. A auto-estima e respeito próprio, ou seja, a própria identidade é afetada e precisa ser reconstruída. Justiça restaurativa, em resposta a um legado de opressão e violência, significa restaurar a dignidade e dar voz às vítimas de injustiça, responsabilizar os agentes da injustiça e dar condições para que todos sejam tratados com respeito (PINTO, 2012, p. 188).

Tal afirmação coaduna com o que está documentado pela Comissão e também com o que investigamos nesta tese: os sujeitos obliterados pelos silenciamentos puderam ser, enfim, escutados, escapando da invisibilidade, conforme consta do relatório da Comissão:

As histórias contadas à Comissão não foram apresentadas como argumentos ou alegações em um tribunal de direito. Em vez disso, elas forneceram percepções únicas para a dor do passado da África do Sul, muitas vezes tocando os corações de todos os que as ouviram. Ao fornecer o ambiente em que as vítimas puderam contar suas próprias histórias em suas próprias línguas, a Comissão não só ajudou a descobrir fatos existentes sobre os abusos do passado, mas também ajudou na criação de uma "verdade narrativa". Ao fazê-lo, ela também buscou contribuir para o processo de reconciliação, assegurando que a verdade sobre o passado incluiria a validação das experiências subjetivas individuais de pessoas que tinham sido anteriormente silenciadas (TRC, 1998, p. 112, tradução minha).⁸⁵

⁸⁴ The report that follows tries to provide a window on this incredible resource, offering a road map to those who wish to travel into our past. It is not and cannot be the whole story; but it provides a perspective on the truth about a past that is more extensive and more complex than any one commission could, in two and a half years, have hoped to capture.

⁸⁵ The stories told to the Commission were not presented as arguments or claims in a court of law. Rather, they provided unique insights into the pain of South Africa's past, often touching the hearts of all that heard them. By providing the environment in which victims could tell their own stories in their own languages, the Commission not only helped to uncover existing facts about past abuses, but also assisted in the creation of a 'narrative truth'. In so doing, it also sought to contribute to the process of reconciliation by ensuring that the truth about the past included the validation of the individual subjective experiences of people who had previously been silenced or voiceless.

Contra as violações do passado e dos esquecimentos do presente, foi possível naquele espaço ressignificar a memória social. As verdades passaram a ter seu lugar em um país que não era mais a África do Sul segregacionista, que esvaziava as experiências dos que sofreram. Marinovich corrobora tal afirmação ao contar que as peças de um quebra-cabeça que levaram ao massacre no distrito negro de Boipatong, no qual foram assassinadas 45 pessoas e feridas 22, só foram encaixadas quando testemunhas, sobreviventes e também os agressores contaram à TRC o que levou policiais e líderes do Inkatha a planejar a crueldade do ataque:

Só anos mais tarde a Comissão de Reconciliação e Verdade descobriria mais elementos ao oferecer isenção de processo aos perpetradores que revelassem tudo. Foi também nessas audiências que o jovem líder local do Inkatha, Victor Mthembu, ao ser indagado por que o bebê de nove meses, Aaron Mathope, fora assassinado, respondeu: “Vocês precisam lembrar que cobra gera cobra”. A Comissão também apurou que “homens brancos com o rosto enegrecido participaram do ataque”. E foi além, declarando que “a polícia foi responsável pela destruição de evidências cruciais” (MARINOVICH; SILVA, 2003, p. 108-109).

Nessa nova nação, segundo Tutu, há a remontagem da história e o reconhecimento das dores e dos traumas dos sujeitos violentados pelo *apartheid*:

O passado, como já foi dito, é um outro país. A forma como as suas histórias são contadas e a forma como elas são ouvidas mudam com o passar dos anos. O foco muda, expondo as velhas mentiras e iluminando novas verdades. À medida que uma imagem mais completa emerge, um novo pedaço do quebra-cabeça do nosso passado se instala no lugar. Inevitavelmente, provas e informações sobre o nosso passado continuarão a surgir, como, aliás, devem. O relatório da Comissão agora vai tomar o seu lugar na paisagem histórica na qual as futuras gerações vão tentar compreender - à procura de pistas que levam, sem parar, a uma verdade que, na própria natureza das coisas, nunca será totalmente revelada (TRC, 1998, p. 4, tradução minha).⁸⁶

Conforme aborda Soyinka, em sua essência, a Comissão procura a purificação dos acontecimentos que se deram nas décadas de destroços promovidas pelo *apartheid*. Desse modo, há uma sensação quase plena de existência reconhecida pelos outros sujeitos que compõem os povos sul-africanos, construindo-se uma nova história para o país.

⁸⁶ The past, it has been said, is another country. The way its stories are told and the way they are heard change as the years go by. The spotlight gyrates, exposing old lies and illuminating new truths. As a fuller picture emerges, a new piece of the jigsaw puzzle of our past settles into place. Inevitably, evidence and information about our past will continue to emerge, as indeed they must. The report of the Commission will now take its place in the historical landscape of which future generations will try to make sense – searching for the clues that lead, endlessly, to a truth that will, in the very nature of things, never be fully revealed.

A partir, então, desse movimento de conciliação possibilitado pelos lugares de memória, entendidos neste capítulo como os tribunais *gacacas*, em Ruanda, e a Comissão da Verdade e da Reconciliação, na África do Sul, o emudecimento é substituído por vozes que falam compulsivamente, em uma busca incessante pela recuperação de uma vida e cura, ainda que não o perdão e o esquecimento. Como serem representados e reconhecidos se não pelas suas palavras de dor?

Quando os sobreviventes do genocídio e do *apartheid* têm espaço para enunciarem seus testemunhos, dá-se início a um processo de emancipação social dos que estavam silenciados e oprimidos. No ensaio “Verdade e memória do passado”, no qual analisa o papel do historiador na reelaboração dos discursos do passado, Jeanne Marie Gagnebin retoma uma questão de Benjamin que nos parece fundamental para corroborar o que discutimos ao longo deste capítulo. Expõe que, contemporaneamente, o historiador tem uma tarefa quixotesca, porque importante, mas sem nenhuma glória: salvaguardar a memória dos invisíveis.

Consideramos que esse também é o papel dos mediadores das nossas narrativas, e também dos lugares de memória que aqui expusemos. Eles revelaram-se fiéis aos sobreviventes marginalizados e aos que morreram insepultos, quando tentaram ancorar suas vivências em narrativas. Para Gagnebin, trata-se de

tarefa altamente política: lutar contra o esquecimento e a denegação é também lutar contra a repetição do horror (que, infelizmente, se reproduz constantemente). Tarefa igualmente ética e, num sentido amplo, especificamente psíquica: as palavras do historiador ajudam a enterrar os mortos do passado e a cavar um túmulo para aqueles que dele foram privados. Trabalho de luto que nos deve ajudar, nós, os vivos, a nos lembrarmos dos mortos para melhor viver hoje. Assim, a preocupação com a verdade do passado se completa na exigência de um presente que, também, possa ser verdadeiro (GAGNEBIN, 2006, p. 47).

Esses mediadores assemelham-se aos poetas trapeiros, citados por Benjamin em seu estudo sobre Baudelaire, que catam os lixos, os restos, o que ficou destroçado para, assim, escreverem suas críticas à sociedade moderna: “Aqui temos um homem – ele tem de recolher na capital os restos do dia que passou. Tudo o que a grande cidade jogou fora, tudo o que ela perdeu, tudo o que ela desprezou, tudo o que ela espezinhou – ele registra e coleciona” (BENJAMIN, 1991, p. 103).

Não há uma procura pelo que existe de grandioso nas ruas, não há a captura das histórias extraordinárias: colhe-se o que foi deixado de lado como sem significação para a história oficial. Como destaca Gagnebin, para Benjamin, esses resíduos podem representar o

sofrimento e a crueldade dos campos de concentração da 2ª Guerra Mundial e daqueles que desapareceram porque seus rastros foram apagados da história e da memória:

O narrador e o historiador deveriam transmitir o que a tradição, oficial ou dominante, justamente não recorda. Essa tarefa paradoxal consiste, então, na transmissão do inenarrável, numa fidelidade ao passado e aos mortos, mesmo — principalmente — quando não conhecemos nem seu nome nem seu sentido (GAGNEBIN, 2006, p. 54).

Trata-se do projeto humanista do narrar, como aborda Bhabha a partir das reflexões de Edward Said. Quando a história parece ter encontrado um hiato, um vazio, esses relatos mostram-se como forma de resistência, já que se preocupam com as feridas humanas e tenta saná-las por meio da sua escuta e reverberação. Para uma vida digna daqueles que foram silenciados, Said crê no humanismo filológico, uma vez que seu compromisso é com a visão revisionista da história dos marginalizados. “Creo firmemente que el humanismo debe ahondar en los silêncios, en el mundo de la memoria, de los grupos nômade que apenas consiguen sobrevivir, en los lugares de exclusión y la invisibilidad, en ese tipo de testimonios que no aparecen en los informes” (SAID apud BHABHA, 2013, p. 171).

Abre-se, agora, a possibilidade não mais para a repetição de uma história construída pelo peso do passado opressor, mas “para dizer, com hesitações, solavancos, incompletude, aquilo que ainda não teve direito nem à lembrança nem às palavras” (GAGNEBIN, 2006, p. 55). Fala-se, portanto, para que o passado de opressão e negação do direito à vida não se repita, para que o “nunca mais” seja um grito de liberdade dos que sobreviveram à violência e um som que reverbere nas memórias dos que aniquilaram seu próprio povo.

DIGNOS DE RECONHECIMENTO

Afirmar, por ejemplo, que una vida es dañable o que puede perderse, destruirse o desdénarse sistemáticamente hasta el punto de la muerte es remarcar no sólo la finitud de una vida (que la muerte es cierta) sino, también, su precariedad (que la vida exige que se cumplan varias condiciones sociales y económicas para que se mantenga como tal). La precariedad implica vivir socialmente, es decir, el hecho de que nuestra vida está siempre, en cierto sentido, en manos de outro (...)
Marcos de guerra. Las vidas lloradas. Judith Butler. p. 30

Eles ainda são invisíveis. À margem do mundo ocidental, não têm sua voz ouvida e nem seus direitos respeitados. São africanos, sobreviventes em países assolados por guerras étnicas. Embora nossas narrativas relatem a crueldade ocorrida há exatos 21 anos em Ruanda e na África do Sul, sabemos que o outro africano ainda é lido de maneira estigmatizada: selvagens negros sem acesso à cultura e aos modos de vida europeu e americano, especialmente. Há uma relação de forças entre antigos dominadores e suas colônias, embora vivamos em meio à interculturalidade, em que as fronteiras outrora demarcadas e intransponíveis das nações não deveriam mais limitar aqueles que delas fazem parte.

O que procurei nesta tese foi refletir sobre como determinados relatos contribuem para a percepção desses sujeitos africanos como dignos de terem suas vidas reconhecidas política, cultural e socialmente. Judith Butler foi quem me fez entender que jogos de poder qualificam determinados povos como merecedores ou não de serem chorados, de sujeitos como dignos ou não de serem entendidos enquanto tais, de vidas possíveis ou não de serem exterminadas porque percebidas como ameaças ao *status quo*.

Faço aqui um parêntese para reafirmar que compreendo as particularidades dos dois países africanos estudados através das histórias ora analisadas. Há um projeto de reconhecimento desse espaço, agora não só territorial, mas também discursivo. O fato é que não embasei meu estudo na ideia de um pan-africanismo nacionalista, no qual o negro é pensado apenas como pertencente a uma raça única. Suas complexas trajetórias históricas, suas diferentes línguas e culturas, suas diversas constituições comunitárias e religiosas são aqui reconhecidas. É certo que, reflete Appiah,

compartimos um continente e seus problemas ecológicos; compartimos uma relação de dependência perante a economia mundial; compartimos o problema do racismo, na maneira como o mundo industrializado pensa em nós; compartimos as possibilidades de desenvolvimento dos mercados regionais e dos circuitos locais de produção; e nossos intelectuais participam, através de contingências comuns de nossas histórias diversas, de um discurso [específico] (APPIAH, 1997, p. 251).

No entanto, o mundo africano totalizado do qual falamos só existe aqui para discutir sobre sua existência como continente invisível. É justamente essa marginalização que busquei desconstruir: se é fato que existe uma relação quase direta entre a vulnerabilidade de algumas nações e a emergência da vontade, por vezes inconsciente, de sua destruição, como não deixar oculto o sofrimento dos sujeitos que as constituem? Como tornar suas vozes ouvidas, em uma tentativa de mostrar o que ocorre nas margens africanas? Como deixá-los falar, a fim de reconciliar o passado de angústia e tristeza com o presente e o futuro de reestruturação da vida?

Como resposta, o relato. Narrar o que estava oprimido pelo trauma e pela invisibilidade frente ao outro ocidental pode tirar das sombras esse sujeito. Escutá-lo reflexivamente é insurgir-se contra as operações de poder que o transformaram em fantasmas em vida. Butler, mais uma vez, inspira-nos:

Se queremos ampliar as reivindicações sociais e políticas em relação aos direitos à proteção, à persistência e à prosperidade, antes temos de nos apoiar em uma nova ontologia corporal que implique repensar a precariedade, a vulnerabilidade, a deteriorabilidade, a interdependência, a exposição, a persistência corporal, o desejo, o trabalho e as reivindicações sobre a linguagem e o pertencimento social (BUTLER, 2010, p. 15, tradução minha).⁸⁷

Perguntei-me durante toda a minha escrita se os relatos e as imagens das guerras de Ruanda e da África do Sul seriam apenas fontes para um voyeurismo descompromissado. Se não faziam mais que informar, sem que deles partisse qualquer questionamento mais aprofundado, capaz de fazer agir aqueles que poderiam tirar das margens do mundo as minorias que se viam mortas pela violência. O que aqui tentamos foi, a partir dessas narrativas, ressignificar as histórias de corpos vitimados pela guerra, em sua essência, étnica, em uma tentativa de romper com o ciclo de invisibilidade desse outro.

O esquecimento e o trauma de sobreviventes de genocídios, cujo paradigma são os relatos das vítimas da Shoah, vêm sendo estudados maciçamente no campo da Literatura Comparada. Tal consideração pode ser verificada nos bancos de teses e dissertações nacionais e repositórios de pesquisas acadêmicas internacionais. Conforme indicado na introdução, universidades de todo o mundo têm em seus arquivos investigações sobre como a violência

⁸⁷ Si queremos ampliar las reivindicaciones sociales y políticas respecto a los derechos a la protección, la persistencia y la prosperidad, antes tenemos que apoyarnos en una nueva ontología corporal que implique repensar la precariedad, la vulnerabilidad, la dañabilidad, la interdependencia, la exposición, la persistencia corporal, el deso, el trabajo y las reivindicaciones respecto al lenguaje y la pertenencia social.

destruiu vidas que não partilhavam das mesmas normas dos estados nacionais e como esses sujeitos conseguiram viver em meio a lembranças de dor.

Creio que meu trabalho ganharia novo peso se tivesse feito um estudo comparativo entre os relatos jornalísticos testemunhais analisados e os romances do pós-guerra nos dois países. Com isso, poderia me aprofundar nas questões relativas ao *locus* de enunciação das vozes que emergem dos povos descolonizados no século XX. Sabe-se que, ao atravessar o espaço do opressor, representado pela antiga metrópole, essas histórias são negociadas com os múltiplos referentes propiciados pela desterritorialização, em uma busca intensa por rasurar e desfazer o discurso hegemônico. Tenta-se desconstruir a configuração do antigo regime para a emergência de novas identidades, ancoradas, agora, em uma configuração cultural, social e política da nação independente. Procura-se a ruptura do código linguístico e histórico imposto, emergindo o discurso da margem, em um desejo de justiça e reconhecimento por seu passado de exploração e de libertação, embora ainda esteja bem viva a memória do colonizador. Como se sabe, a desterritorialização permite um local de cultura como o entre-lugar deslizante, marginal e estranho, caracterizado por processos identitários plurais e parciais, como apontado por Homi Bhabha ao estudar os movimentos pós-coloniais, porém, híbrido, um terceiro espaço de constantes negociações entre as identidades e subjetividades.

Contudo, escolhi, ao imergir nos Estudos Literários, investigar narrativas que se construam a contrapelo do jornalismo de massa: nelas, um jornalista, em fuga dos modelos padronizados de escrita, mergulha nas vivências de sujeitos obliterados pelas matérias e reportagens cotidianamente divulgadas. Minha formação em Jornalismo me fez questionar as práticas massificadoras dos meios de comunicação, nas quais apenas (e aqui estou generalizando, sem considerar as raríssimas exceções de revistas, especialmente, que ainda conseguem produzir textos analíticos) se reverberam informações, sem qualquer tipo de contextualização mais crítica ou reflexiva.

Por isso, a escolha não aleatória das duas narrativas que aqui estudei. Além da construção de um texto a partir do discurso do jornalista, ainda que de forma diversa nas duas histórias, conta-se uma guerra contra minorias sob a ótica de quem viu o horror. Sentimos, pelas palavras dos sobreviventes, a negação do direito à vida. Há uma violação da sua dignidade, como nos diz Soyinka, quando se recorre ao clima de medo, tornando cada vez mais precárias as relações humanas e as garantias democráticas que os fazem ser povos em uma busca ininterrupta pelos direitos mínimos necessários à sobrevivência.

Podemos compreender essas histórias como exemplos da luta pela representação dos povos excluídos da história. Elas são relatos humanistas. É o que nos apresenta Bhabha, ao

discorrer sobre o projeto dos intelectuais Frantz Fanon e Edward Said, firmado como um compromisso frente ao silêncio e à mortalidade dos que não têm voz. Buscam fazer justiça ao interpretar e refletir sobre as narrativas dos que se encontram feridos pela guerra e pela invisibilidade do discurso. Diz Bhabha:

O relato humanista mostra força excepcional para resistir e enunciar estados de transição perturbadores, quando a história parece ter encontrado um hiato, um momento em que a fé humanista vacila ou perde todas as suas esperanças. Ao refletir uma e outra vez sobre a questão do “passado” a partir da perspectiva da minoria, levantando uma segunda pergunta de articulação e filiação - "O que há para se conectar com o quê? Como deve ser feito e como não se deve fazê-lo?" - estende e viola a sociedade civil do país a enfrentar a sua soberania (apenas preocupada com si mesma, fechada em si mesma) para o direito à consolidação dos sem nomes e sem documentos (BHABHA, 2013, p. 170-171, tradução minha).⁸⁸

Talvez esteja superestimando esses relatos, que percebem o grupo excluído como uma peça para a constituição do que se considera história mundial. No entanto, e se eles se mostrarem fortes o bastante para chamar a atenção a uma realidade negada? E se for essa uma das formas para que o sujeito esquecido seja tirado da invisibilidade? Vimos isso em Malika Oufkir e Soraya, prisioneiras de regimes tiranos no norte e noroeste da África, que relataram suas experiências a jornalistas, como também nos sobreviventes e genocidas entrevistados por Jean Hatzfeld. É no que eu acredito e tentei defender ao longo deste trabalho.

Para chegar à conclusão de que as histórias que abordei contribuíram para trazer, ainda que fugazmente, de volta à vida aqueles que estavam mortos pelo trauma e pela invisibilidade a que foram submetidos pelas nações ocidentais, alguns teóricos foram fundamentais, como os africanos Kwane Anthony Appiah e Wole Soyinka, o indiano Homi K. Bhabha, a norte-americana Judith Butler e o brasileiro Márcio Seligmann-Silva. Algo em comum os liga, embora por estratégias diferenciadas de estudo: a tentativa de compreender como sujeitos marginalizados podem ser empoderados, fazendo falar suas vozes, deslocadas das formações culturais que as expulsaram para as bordas do mundo. Eles intentam, como nos fala Siskind acerca dos ensaios de Bhabha presentes em *Nuevas minorías, nuevos derechos*, “abrir horizontes discursivos de justicia simbólica para inmigrantes, refugiados políticos, víctimas de diversas formas de violencia, y visibilizar su derecho a narrar y a dar testimonio de la

⁸⁸ El relato humanista muestra una destacada fortaleza para resistir y enunciar estados de transición perturbadores, momentos en que la historia parece haber encontrado un hiato, tiempos en que la fe humanista vacila o pierde todas sus esperanzas. Al plantear una y otra vez la cuestión del “passado” desde la perspectiva minoritaria, alentando una segunda pregunta de articulación y afiliación – “¿Que hay que conectar con qué? ¿De qué manera hay que hacerlo y de qué manera no hay que hacerlo?” – extiende y transgrede la sociedad civil de la nación al confrontar su soberanía (sólo preocupada por sí misma, cerrada en sí misma) con el derecho al asentamiento de los sin nombres y los indocumentados.

experiencia traumática que constituye su minoridad” (SISKIND apud BHABHA, 2013, p. 13).

No entanto, para que a reconciliação com o passado se efetive, os horizontes discursivos, atravessados pelos dispositivos de poder, devem ser ressignificados. E o primeiro passo para isso, como nos diz Soyinka, é a atribuição de responsabilidade àqueles que tiveram participação direta e indireta na violência contra os sobreviventes. Esse é o principal ingrediente para a coesão social nas nações devastadas pela guerra e “a primeira condição de humanidade”⁸⁹ (SOYINKA, 2007, p. 42, tradução minha). O estudioso discute tal questão em uma análise sobre a Comissão de Verdade e Reconciliação da África do Sul: sem remorso ou reconhecimento da culpa dos que empunharam suas armas contra seu próprio povo, não é possível o perdão e o retorno à vida das vítimas.

Como apontado ao longo deste estudo, o perdão ao passado quase nunca se completa. O que há é uma procura incessante pelo relato do que viveram esses sujeitos violentados, em uma tentativa ininterrupta de sobreviver pelas palavras.

Não posso deixar de apontar as falhas desta tese. Especialmente por limitações temporais, mas também bibliográficas, muito ficou por ser investigado. Como já considerado na introdução, a procura por estudos relativos aos livros analisados e à hipótese apresentada inicialmente limitou-se a repositórios nacionais. Em um segundo momento, tive acesso a várias publicações internacionais que abordavam o genocídio em Ruanda e o pré e pós-*apartheid* na África do Sul, inclusive muitas teses e dissertações escritas por pesquisadores ruandeses e sul-africanos sobre o mal que os assolou. Destaco os trabalhos da Universidade de Butare e Kigali, em Ruanda, e as discussões sobre as *gacacas* e sua importância no processo de cura.

Todavia, não foi possível o aprofundamento nas discussões por elas propostas, o que não implica dizer que tais trabalhos não serão fundamentais para a continuidade das minhas investigações. Pretendo, em um projeto futuro, ouvir a voz dos que experienciaram o pós-guerra em países africanos como Moçambique, Angola, Ruanda e África do Sul e investigar os romances pós-coloniais, a fim de compreender se realmente é possível sobreviver em meio aos cacos de um passado assombroso pela narrativa. Além disso, intento investigar como esses relatos, sejam testemunhais ou literários, são formas de escapar à invisibilidade.

Para tentar verificar se o objetivo inicial deste estudo foi alcançado, necessária se faz a retomada das reflexões de cada um dos capítulos, visando chegar a uma resposta à hipótese

⁸⁹ “la prima condizione dell’umanità”.

ora delineada: é possível que as narrativas jornalísticas testemunhais ora analisadas façam sobreviver os outros africanos assolados pela dor do trauma e pela marginalização frente ao mundo ocidental?

Atualmente, os dois países ainda vivem os resquícios das matanças que os acometeram na década de 1990. Em Ruanda, a Frente Patriótica Ruandesa (FPR) de Paul Kagame está no poder desde o fim do genocídio. Seu governo vai até 2017, mas há uma movimentação política para alteração da Constituição, a fim de que Kagame possa se candidatar a um terceiro mandato. Seus partidários afirmam que, se ele deixar o governo, o país entrará em uma rotina de caos e violência. Não estamos aqui questionando a legalidade ou não de sua tentativa em permanecer no poder. Contudo, o fato é que dissidentes da FPR e, hoje exilados e considerados terroristas, pertencentes ao Congresso Nacional de Ruanda (RNC), e as Forças Democráticas pela Libertação de Ruanda (FDLR), formadas por milicianos hutus responsáveis pelo genocídio, têm promovido contínuas batalhas contra o governo no interior e em países fronteiriços, como o Congo.

O palco para a violência mais uma vez está montado: hutus refugiados e longe do poder político se insurgindo novamente contra tutsis. O país ainda está longe de se transformar em território de convivência social pacífica. Vive-se a latência de um novo conflito, o que prova que o processo de reconciliação nunca é total. A narrativa, como já apontado, permite um retorno parcial à vida: há questões muito subjetivas que parecem bloquear o sentido do perdão.

É interessante expor alguns dados do pós-genocídio em Ruanda. O Tribunal Internacional Criminal para Ruanda, sediado na Tanzânia, condenou 47 pessoas pelo massacre, sendo 13 das penas a de prisão perpétua. Quatorze dos réus foram absolvidos e 14 ainda aguardavam a sentença, de acordo com informações obtidas em abril de 2014. Já os tribunais *gacacas* foram quase 12 mil, ouvindo, entre 2005 e 2012, ano do seu término, quase dois milhões de pessoas, das quais metade foi condenada à prisão ou a serviços comunitários.

Na África do Sul, situação semelhante: ainda existe um grande abismo social entre brancos e negros. Não se pode negar que o *apartheid* esteja sendo combatido desde a libertação de Mandela em 1990 e sua posse como o presidente em 1994. No entanto, as feridas do passado de segregação ainda estão abertas. O atual presidente Jacob Zuma promove um discurso recorrente de ódio, quando afirma que os problemas do país começaram com a chegada dos brancos.

Ao mesmo tempo, a justiça do país soltou Eugene de Kock, coronel sul-africano considerado como o assassino número um do regime, condenado a duas penas de prisão

perpétua e a 212 anos de prisão por comandar uma unidade antiterrorista da polícia nos anos do *apartheid*. Embora tenha sido reconhecido como autor de mais de 100 assassinatos, torturas e fraudes na Comissão de Verdade e Reconciliação (TRC), está em liberdade condicional desde janeiro de 2015 pelo interesse da reconciliação nacional, como afirmou Michale Masutha, ministro da Justiça.

Nota-se que na capital do país ainda há uma divisão racial pelo território: os habitantes da periferia são, em sua maioria, negros, ainda que eles também façam parte de uma nova classe média e rica. Verne Harris, diretor de pesquisa da Fundação Mandela⁹⁰, confirma a tensão racial latente na África do Sul:

Nós não alcançamos o objetivo final de nossa viagem, nós demos apenas o primeiro passo em uma longa e difícil estrada. A grande maioria dos sul-africanos vive em uma realidade ainda muito herdada do *apartheid*. Eles só concebem a raiva (...) as velhas divisões e os velhos cismas são mais marcados hoje em dia (CORREIO POPULAR, 2015, s/p).

O movimento que fizemos foi uma tentativa de mostrar que, diante desse contexto de pós-violência, os relatos poderiam fazer surgir uma cultura de reconciliação coletiva com o passado de dor. Para isso, no primeiro capítulo, buscamos contextualizar as obras, mostrando suas semelhanças e diferenças discursivas, além de compreendê-las como inseridas no que se chama jornalismo literário. Como exemplos de histórias que falam de uma África pós-colonial, foi necessário embasar-nos em teóricos africanos que discutem o lócus de enunciação das nações africanas frente ao mundo cosmopolita.

Percebemos que, ainda que espaços narrativos diferenciados, os dois textos foram construídos de forma a se insurgirem contra a história estereotipada e tornada invisível de Ruanda e África do Sul. Isso porque dá voz a personagens que vivenciaram a violência de forma crua. Embora em *Gostaríamos de informá-lo de que amanhã seremos mortos com nossas famílias* não haja uma única vítima que fale direta e mais extensamente sobre sua vida durante o genocídio, já que as palavras dos sobreviventes são transcritas por um mediador jornalista, o que se diferencia de *O clube do Banguê-Banguê: instantâneos de uma guerra oculta*, no qual quem narra é um fotojornalista que é testemunha ocular do *apartheid*, mas não vítima direta da Guerra dos Albergues, não se pode desqualificar nenhum dos dois relatos. Eles tiram das sombras o que estava oculto.

⁹⁰ Entrevista concedida à France Press, reproduzida em janeiro de 2015 no site do Correio Popular, de Campinas (SP). Disponível em: <http://correio.rac.com.br/_conteudo/2015/02/capa/mundo/239991-abismo-social-persiste-na-frica-do-sul.html>. Acesso em: 15 mar. 2015.

Em um segundo momento, lembranças fragmentadas dos sujeitos que experienciaram as guerras nos dois países foram mobilizadas. Houve um pulsar da memória, em meios aos cacos do trauma, quando as vítimas da violência puderam falar. Houve culpa pelas recordações e redenção pelas palavras. Um paradoxo que não calou os sobreviventes. Um paradoxo que os fez testemunhar sua história, escondida e esquecida, em uma denúncia contundente sobre o espaço marginal que ocupam no mundo.

O fim das matanças e a restauração de um estado de pseudopaz em Ruanda e na África do Sul, com a chegada das forças da FPR para libertar os tutsis do jugo dos hutus e eleições democráticas que elegeram Nelson Mandela nos fez discutir, no terceiro capítulo, sobre o pós-guerra. Como reconstituir a vida daqueles que não foram mortos?

É certo que os sobreviventes se transformaram em sujeitos fantasmagóricos por sofrerem com a dor do trauma e por não serem reconhecidos em sua historicidade. No entanto, em uma tentativa de restituir a vida àqueles que a deixaram para trás durante o genocídio e os últimos meses do *apartheid*, iniciativas como as *gacacas* de Ruanda e a Comissão de Verdade e Reconciliação da África do Sul deram início a um processo de justiça aos sobreviventes. Embora incipiente, como analisado, com elas o silêncio foi quebrado, dando espaço à voz de luta pelo reconhecimento.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo e outros ensaios*. Trad. Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

ARFUCH, Leonor. *O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea*. Trad. Paloma Vidal. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.

APPADURAI, Arjun. Soberania sem territorialidade - Notas para uma geografia pós-nacional. Trad. Heloísa Buarque de Almeida. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 49, p. 33-46, nov. 1997.

APPADURAI, Arjun. *O medo ao pequeno número: ensaio sobre a geografia da raiva*. Trad. Ana Goldberger. São Paulo: Iluminuras, Itaú Cultural, 2009.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai. A África na filosofia da cultura*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

APPIAH, Kwame Anthony. *Cosmopolitismo: la ética en un mundo de extraños*. Trad. Lilia Mosconi. Buenos Aires: Katz Editores, 2007.

APPIAH, Kwame Anthony. *Mi cosmopolitismo*. Trad. Lilia Mosconi. Buenos Aires: Katz Editores, 2008.

BACHEVANOVA, Svetalana. FotoWitness: Greg Marinovich. s/d. Disponível em: <<http://www.fotoevidence.com/greg-marinovich>>. Acesso em: 07 set. 2014.

BARTHES, Roland. *A câmara clara: notas sobre a fotografia*. Trad. Júlio Castañon Guimarães. São Paulo: Nova Fronteira, 1984.

BELTRAMI, Fulvio. The Bahutu Manifesto 1957 – The emergence of the Hutu Power in Rwanda. 2014. Disponível em: <<http://fulviobeltramiafrica.wordpress.com/2014/01/14/the-bahutu-manifesto-1957-the-emergence-of-the-hutu-power-in-rwanda/>>. Acesso em: 27 set. 2014.

BENJAMIN, Walter. A Paris do Segundo Império em Baudelaire. In: _____. *Walter Benjamin*. Org. Flávio R. Kothe. São Paulo: Ática, 1991. (Col. Sociologia, 50).

BHABHA, Homi K. *Nuevas minorías, nuevos derechos: notas sobre cosmopolitismos vernáculos*. Trad. Hugo Salas. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2013.

BUTLER, Judith. *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. Trad. Bernardo Moreno Carrillo. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2010.

CAPOTE, Truman. *A sangue frio*. Trad. Ivan Lessa. São Paulo: Editora Abril, 1982.

CARLIN, John. Palavra de Nelson Mandela. *El País*. Madrid, 6 dez. 1998. Disponível em: <http://elpais.com/elpais/2013/06/24/eps/1372090451_457065.html>. Acesso em: 30 jun. 2014.

CARVALHAL, Tânia Franco. Literatura Comparada: a estratégia interdisciplinar. In: *Revista Brasileira de Literatura Comparada*. Niterói: Abralic, n. 1, p. 9-21, 1991.

CENTRO de informação das Nações Unidas – UNIC Rio. *O caminho em direção ao genocídio*. Painel apresentado no Dia de Reflexão do Genocídio de 1994 em Ruanda no dia 11 de abril de 2011. Disponível em: <unicrio.org.br/docs/ruanda/painel2b.pdf>. Acesso em: 09 set. 2014.

COJEAN, Annick. *O harém de Kadafi: a história real de uma das jovens presas do ditador da Líbia*. Trad. Saulo Krieger. 3. ed. Campinas: Verus Editora, 2013.

COLOMER, Álvaro. Entrevista a Philip Gourevitch. *Me gusta leer*. Penguin Random House. 2009. Disponível em: <<http://www.megustaleer.com/noticia/16/entrevista-a-philip-gourevitch>>. Acesso em: 22 set. 2014.

CORNELSEN, Elcio Loureiro; VIEIRA, Elisa Amorim; SELIGMAN-SILVA, Márcio (org.). *Imagem e memória*. Belo Horizonte: RONA editora/FALE UFMG, 2012.

DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Trad. Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei*. Trad. Leyla Perrone Moisés. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FERREIRA, Carlos Rogé. *Literatura e Jornalismo, práticas políticas*. São Paulo: Edusp, 2003.

FERNANDES, Francisco Flores. *A escrita da dor: testemunhos da ditadura militar*. Tese (Doutorado em Teoria e História Literária). Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2008.

FONSECA, Danilo Ferreira da. *Etnicidade e luta de classes na África contemporânea: Ruanda (1959-1994) e África do Sul (1948-1994)*. Tese (Doutorado em História). 2013. Pontifícia Universidade Católica, PUC, São Paulo.

GALLO, Elisa Cristina de Proença Rodrigues. *O caminho das vozes: a escrita de Mtutuzeli Matshoba*. Tese (Doutorado em Estudos Literários). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar, esquecer, escrever*. São Paulo: Editora 34, 2006.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GEERTZ, Clifford. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

GOMES, Luiz Flávio; MOLINA, Antonio García-Pablos de. *Criminologia*. 4. ed. rev., atual. e ampl. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2002.

GORDIMER, Nadine. *Tempos de reflexão – De 1990 a 2008*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Globo, 2013.

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

GOUREVITCH, Philip. The Life After. *The New Yorker*. 2009. Disponível em: <<http://www.newyorker.com/magazine/2009/05/04/the-life-after>>. Acesso em: 19 abr. 2015.

HATZFELD, Jean. *Na nudez da vida*. Relatos dos pântanos de Ruanda. Trad. Maria Jorge Vilar Figueiredo. Lisboa: Editorial Caminho, 2002.

HATZFELD, Jean. *Uma temporada de facões: relatos do genocídio em Ruanda*. Trad. Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

HINTON, Alexander Laban; O'NEILL, Lewis. *Genocide. Truth, Memory and Representation*. Durham and London: Duke University Press, 2009.

HINTON, Devon E.; HINTON, Alexander L. *Genocide and Mass Violence. Memory, Symptom and Recovery*. EUA: Cambridge University Press, 2015.

HUMAN Rights Watch. *Leave none to tell the story: Genocide in Rwanda*. 1999. Disponível em: <<http://www.hrw.org/reports/1999/rwanda/>>. Acesso em: 17 nov. 2014.

HUYSEN, Andreas. Passados presentes: mídia, política, amnésia. In: _____ . *Seduzidos pela memória*. Trad. Sérgio Alcides. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

INTERNATIONAL Center for Transitional Justice – ICTJ. *What is Transitional Justice?* 2009. Disponível em: <<http://www.ictj.org/sites/default/files/ICTJ-Global-Transitional-Justice-2009-English.pdf>>. Acesso em: 14 nov. 2014.

JORGE, Lúcia. *A costa dos murmúrios*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

KLINGER, Diana. *Escritas de si, escritas do outro: o retorno do autor e a virada etnográfica*. 2. ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2012.

LACAPRA, Dominick. *Escribir la historia, escribir el trauma*. Trad. Elena Marengo. Buenos Aires, Nueva Visión, 2005.

LEJEUNE, Philippe. *O pacto autobiográfico: de Rousseau à Internet*. Trad. Jovita Maria Gerheim Noronha e Maria Inês Coimbra Guedes. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

LEVI, Primo. *É isto um homem?* Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

LIMA, Edvaldo Pereira. *Páginas ampliadas: o livro-reportagem como extensão do jornalismo e da literatura*. Barueri: Manole, 2004.

LIMA, Luiz Costa. *História. Ficção. Literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

MANYOK, Philip. *Gacaca Justice System: Rwanda Quest for Justice in the post Genocide Era*. 2013. Disponível em: <<http://api.ning.com/files/R9XIwqbdD-8535YfUUZfn1VuKDMZZOX3qVWT-umb3SFleg-wjj5Ae1rsm5v0C69gZd90rPsYj-9LhHatVExydR-4-y5Qaiep/Document1.pdf>>. Acesso em: 14 nov. 2014.

MARINOVICH, Greg; SILVA, João. *O clube do Banguê-Banguê: instantâneos de uma guerra oculta*. Trad. Manoel Paulo Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

MARQUES, Reinaldo. O comparatismo literário: teorias itinerantes. In: SANTOS, Paulo Sérgio N. dos (Org.). *Literatura comparada: interfaces & transições*. Campo Grande: Editora UFMS, Editora UCDB, 2001. p. 49-58.

MOLLOY, Sylvia. *Vale o escrito. A escrita autobiográfica na América Hispânica*. Trad. Antônio Carlos Santos. Chapecó: Argos, 2004.

MONTEIRO, André. *É preciso aprender a ficar (in) disciplinado*. VI Simpósio em Literatura, Crítica e Cultura, realizado em maio de 2012 pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 74, p. 47-65, mar. 2006.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. In: *Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP*, São Paulo, p. 7-28, 1981.

ORGANIZAÇÃO das Nações Unidas (ONU). *Convenção para a prevenção e a repressão do crime do genocídio*. 1948. Disponível em: <<http://www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/bibliotecavirtual/instrumentos/genocidio.htm>>. Acesso em: 07 out. 2014.

OUFKIR, Malika; FITOUSSI, Michèle. *Eu, Malika Oufkir, prisioneira do rei*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PBS. Frontline. *Ghosts of Rwanda (Fantasmas de Ruanda)*. 2004. Prod. Greg Barker. Disponível em: < <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/ghosts/video/>> e < <https://www.youtube.com/watch?v=mL4V7UvZzVg>>. Acesso em: 10 out. 2014.

PINTO, Simone Martins Rodrigues. Justiça transacional na África do Sul: restaurando o passado, construindo o futuro. *Contexto int* [on-line]. Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 393-421, jun./dez. 2007.

PINTO, Simone Martins Rodrigues. *Memória, verdade e responsabilização*. Uma perspectiva restaurativa da justiça transicional. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2012.

REIS, Eliana Lourenço de Lima. *Pós-colonialismo, identidade e mestiçagem cultural*. A literatura de Wole Soyinka. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

SAID, Edward. *Representações do intelectual: as conferências Reith de 1993*. Trad. Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. Trad. Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2007.

SAUNDERS, Rebecca. Sobre o intraduzível: sofrimento humano, a linguagem de direitos humanos e a Comissão de Verdade e Reconciliação da África do Sul. *Sur, Rev. int. direitos human*, São Paulo, v.5, n. 9, p. 52-75, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1806-64452008000200004>. Acesso em: 10 nov. 2014.

SEBALD, W.G. *Os anéis de Saturno*. Trad. Lya Luft. Rio de Janeiro: Record, 2002.

SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *História, memória, literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Literatura e trauma: um novo paradigma. In: _____ . *O local da diferença*. Ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução. São Paulo: Editora 34, 2005.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma – A questão dos testemunhos de catástrofes históricas. In: *Psicologia clínica*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 65-82, 2008.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. O local do testemunho. In: *Tempo e argumento*, Florianópolis, v. 2, n. 1, p. 3-20, jan./jun., 2010.

SONTAG, Susan. *Diante da dor dos outros* [e-book]. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SONTAG, Susan. *Sobre fotografia* [e-book]. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SPEKE, John Hanning. *The discovery of the source of the Nile*. New York: Harper and Brothers Publishers, 1864.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Muerte de uma disciplina*. Santiago de Chile: Editorial Palinodia, 2009.

SOYNKA, Wole. *Il peso della memoria*. Trad. Massimo Gelardi. Milano: Edizioni Medusa, 2007.

TRUTH and Reconciliation Commission of South Africa Report (TRC). 1998. Disponível em: <<http://www.justice.gov.za/trc/report/index.htm>>. Acesso em: 01 nov. 2014.

WEISBORD, Noah. *The Law and ethics of gacaca: Balacing Justice and Healing in Post-Genocide Rwanda*. Thesis (McGill Faculty of Law). McGill University, Montréal, Canadá, 2002.

WOLFE, Tom. *Radical Chique e o New Journalism*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

VARGAS, Andrea Quilian. Tropical Sol da Liberdade: *Entre o mar e as amendoeiras, resgates e rupturas através da narrativa*. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade Federal de Santa Maria, Rio Grande do Sul, 2013.