



Does truth (forgiveness) has a gender?¹:
a verdade do feminino na vocalização do sofrimento

Does truth (forgiveness) has a gender?:
the female truth in the enunciation of suffering

Denise Pimenta²

Laura Moutinho³

Resumo: O objetivo do presente artigo é realizar um exercício comparativo acerca das Comissões da Verdade e Reconciliação (CVR) instaladas em dois países: África do Sul e Serra Leoa, localizados, respectivamente, nas regiões austral e no oeste do continente africano. Analisamos como se produziu o lugar do feminino no processo de reconciliação conduzido por ambas as Comissões da Verdade, instaladas após o regime do *apartheid* sul-africano e a guerra serra-leonesa. As distâncias geográfica e cultural entre os dois países não impediram uma marca comum: as narrativas femininas durante as CVRs se deram, muitas vezes, de forma similar, ou seja, pelo silêncio a respeito dos males que elas padeceram ou por uma inesperada vocalização do sofrimento, que chegou a colocar em questão a própria eficácia das comissões.

Palavras-chave: África do Sul; Serra Leoa; Comissão da Verdade e Reconciliação; Narrativa feminina; Sofrimento.

Abstract: The aim of this article is to carry out a comparative exercise about the Truth and Reconciliation Commissions (TRC) installed in two countries: South Africa and Sierra Leone, located, respectively, in the southern and western regions of the African continent. We analyze how the place of the feminine took place in the reconciliation process conducted by both Truth Commissions, installed after the South African apartheid regime and the Sierra Leonean war. The geographic and cultural distances between the two countries did not prevent a common mark: women's narratives during the CVRs often took place in a similar way, that is, due to the silence about the ills they suffered or to an unexpected vocalization of suffering, which even called into question the effectiveness of the commissions.

Keywords: South Africa; Sierra Leone; Truth Commission and Reconciliation; Female narrative; Suffering.

¹ Referência ao livro da jornalista sul-africana Anjie Krog, *Country of my Skull* (1998). Na obra, Krog relata suas percepções sobre o desenrolar das atividades da Comissão da Verdade e Reconciliação. Seus escritos de não-ficção foram muito bem aceitos por alguns como o filósofo Jacques Derrida e rejeitado, na mesma magnitude, por inúmeros outros intelectuais e não-intelectuais. A palavra “*forgiveness*” foi acrescentada ao título pelas autoras, com o objetivo de enfatizar o que será discutido ao longo do presente texto.

² Pesquisadora da Fiocruz-BA, realizou doutorado em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo, tendo defendido a tese *O cuidado perigoso: tramas de afeto e risco na Serra Leoa (A epidemia do ebola contada pelas mulheres, vivas e mortas)*, no ano de 2019.

³ Professora Associada (Livre-Docente) do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAS) ambos da USP e Doutora em Antropologia Cultural pela UFRJ. Coordenadora do PPGAS/USP. Realizou Pós-Doutorado na Universidade de Princeton. Bolsista produtividade do CNPq. Pesquisadora do NUMAS – Núcleo de Estudos dos Marcadores Sociais da Diferença, da USP. Coordena a pesquisa *Bacharéis, empregados e clérigos: um estudo sobre a dinâmica das interações sociais numa cidade sul-africana*, que tem também apoio do Edital Universal, CNPq.

As guerras pertencem aos homens, e assim também as lembranças da guerra. (...) Além disso: as mulheres não têm passado. Ou não têm que ter algum. É indelicado, quase indecente.

Ruth Klüger, 2005

I. Introdução

Desde os anos de 1970 – a partir de uma crescente mudança na sensibilidade social com guerras, conflitos armados e ditaduras militares ao redor do mundo – foram instituídas Cortes Especiais de Justiça e Comissões da Verdade e Reconciliação em países em processo de transição de regimes autoritários que haviam sido expostos a densas e tensas fraturas em seu corpo social, decorrentes de violência extrema, tais como mortes/assassinatos, prisões políticas, abduções/sequestros, transformação de crianças em soldados, amputações como castigo exemplar, famílias colocadas em estado de refúgio e milhares de estupros.

Tais comissões têm por objetivo realizar pesquisas e levantar informações sobre abusos e violações, buscar informações sobre fatos e pessoas desaparecidas, elaborar relatórios e recomendações que visem a mudanças institucionais e promover algum tipo de reparação para as vítimas.

Neste artigo, revisitamos o material etnográfico de pesquisas realizadas na África do Sul e na⁴ Serra Leoa nos últimos anos. Ambos os países experimentaram Comissões da Verdade, que reverberaram de distintas maneiras no tecido social. As Comissões em si, seu processo histórico de construção e suas, sempre tensas e polêmicas, audiências, não foram diretamente objetos de nossas investigações. Entretanto, elas apareceram na experiência etnográfica a partir de falas de mulheres, que, muitas vezes, de modo espontâneo, apresentam interessantes perspectivas sobre o processo histórico de reconciliação.

As Comissões da Verdade e Reconciliação na África do Sul (1995) e na Serra Leoa (2002) – no primeiro país instalada após um longo período de segregação racial reconhecido como regime do *apartheid* (1948-1994); no último, instaurada após uma violenta guerra-civil que durou de 1991 a 2002 – são um ponto de inflexão que nos levará a refletir sobre o lugar das mulheres neste processo. Interessa-nos observar como categorias morais são mobilizadas para a compreensão de uma nova

⁴ Neste texto, a preposição usada para se referir à Serra Leoa, “na” (e não “em”), está de acordo e respeita o modo como pessoas africanas originárias dos PALOPs (Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa) se referem ao país.

ordem social: ressentimento e perdão, verdade e (re)conciliação não são apenas retórica, mas parte (desconfortável, inclusive) da experiência vivida. Para tanto, não nos fixamos em uma análise sincrônica das comissões. Ao contrário, por meio de nossas interlocutoras-personagens, através de entrevistas e observações cotidianas, procuramos entender as Comissões da Verdade e Reconciliação não como eventos pontuais e isolados, mas como essenciais para compreender algumas das realidades vividas por jovens mulheres em ambos os países.

II. *Ubuntu*: os homens e a performance da (re)conciliação

Após 46 anos de *apartheid*, termo africâner que significa *separação*, Nelson Mandela⁵, libertado da prisão nos anos de 1990, torna a palavra *Ubuntu* (*Abuntu*), de origem bantu, que em inglês é traduzida por *fellowship*, popularizada. A ideia parece ter sido tornar essa palavra tão conhecida quanto a palavra africânder. Porém, é sabido que *Ubuntu* significa muito mais do que *companheirismo*, amizade ou comunidade. Durante o processo de transição política na África do Sul, Mandela e seus apoiadores se esforçaram para propagar o significado de *Ubuntu* para além de uma simples palavra. O que se evidencia no processo é sua força moral. *Ubuntu* não era apenas um termo que indicava união, era a própria filosofia africana: “eu sou porque nós somos”. Mandela estava ciente da força e da ação das palavras. Como enunciado pelo filósofo da linguagem John Austin⁶: “palavras fazem coisas” e “dizer é fazer”. Deste modo, Madiba⁷ fez uso da palavra que seria reconhecida internacionalmente como sinônimo da luta contra o *apartheid* sul-africano. Como afirma Jacques Derrida: “uma palavra que estará no centro do discurso da Comissão da Verdade e Reconciliação”⁸. Para além da força da palavra escolhida para ser símbolo da “nova” África do Sul, a ocasião de sua enunciação é tão importante quanto o próprio termo.

O vocábulo *Ubuntu* é pronunciado e exaltado por Nelson Mandela em um palco, diante de

⁵ Nelson Mandela foi o grande ícone moral da luta contra o *apartheid*, um regime segregacionista totalitário de direita baseado na raça e no racismo. Advogado, depois de 27 anos encarcerado, foi libertado em 1990, recebeu o prêmio Nobel da Paz em 1993, foi eleito presidente em 1994 e comandou o país até 1999. Thabo Mbeki, sucessor de Mandela, governou até 2008, quando renunciou após pressões do Congresso Nacional Africano (CNA). O vice-presidente Kgalema Petrus Motlanthe governou de setembro de 2008 a maio de 2009, quando Jacob Zuma foi eleito, assumiu como presidente da África do Sul, tendo renunciado após inúmeras denúncias e substituído no cargo por Cyril Ramaphosa em fevereiro de 2018. O CNA, partido de todos os presidentes que governaram o país, tem sido hegemônico no pós-*apartheid*, mantendo, mesmo com alguma perda de poder, cerca de 60% das cadeiras do Parlamento.

⁶ AUSTIN, John L. *How to do things with words*. 2. ed. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

⁷ Nelson Mandela, da etnia xhosa, era chamado por seu povo pelo nome de Madiba, o mesmo de seu clã. Tata, que significa pai, era também uma forma carinhosa de se referir ao grande símbolo da luta contra a segregação racial.

⁸ DERRIDA, Jacques. *Pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005. p. 49.

uma vasta audiência em 1990 quando fora libertado da prisão. Neste momento, como um *storyteller* benjaminiano⁹, Madiba performa o líder detentor da história, aquele que aconselha:

Mandela conta como, na infância, o chefe Joyi lembrava que o povo africano vivia em paz até a chegada dos brancos, os abelungu, vindos de além-mar, com suas armas de fogo. Outrora os thembu, os pondo, os xhosa e os zulus viviam como filhos de um mesmo pai, de maneira fraterna. Mas o homem branco destruiu o abantu¹⁰, o companheirismo fraterno... (...) O homem branco era ávido por terra e o homem negro compartilhou a terra com ele, como compartilhavam o ar e a propriedade humana¹¹.

Mandela não apenas conta uma história mítica recuperando a palavra ancestral *Ubuntu*, bem como a faz emergir da boca do chefe *xhosa* durante o rito de iniciação dos meninos em homens, momento em que ocorre a circuncisão do próprio Madiba. Deste modo, a palavra *Abuntu* é resgatada de um ritual da entrada das crianças na vida adulta, momento em que afirmam a masculinidade. O interessante é pensar que Mandela traz a palavra, que veio a se tornar o símbolo da luta contra o *apartheid*, da memória de uma cerimônia de virilidade. *Ubuntu* é mobilizado para afrontar o termo *apartheid*, um sistema de segregação racial arquitetado por Hendrik Verwoerd¹².

Como argumenta Moutinho¹³, o *apartheid* enquanto política de Estado, faz a gestão da sexualidade e do gênero através da raça e do racismo. A primeira lei do regime foi a *Immorality Act* (1949), que criminalizou os casamentos interraciais. A lei mobilizou o medo, especialmente africânder, que não tem correspondência nas estatísticas de casamentos da época, de que as mulheres fossem confiscadas por homens *Blacks*¹⁴, produzindo um processo de miscigenação e

⁹ BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

¹⁰ *Abantu* é palavra da etnia zulu para “povo”. De acordo com o filósofo francês Jacques Derrida, a palavra também recebeu a transcrição de *ubuntu*: “Se seleciono um trecho que diz respeito à circuncisão de Mandela, não é somente por causa do interesse que demonstro em outro lugar, e há muito tempo, com relação a este rito, mas antes para reconhecer nele a ocorrência de uma palavra que estará no centro do discurso da Comissão da Verdade e Reconciliação, a palavra *abantu* (às vezes transcrita *ubuntu*)” (DERRIDA, *op. cit.*, p. 49).

¹¹ DERRIDA, *op. cit.*, p. 49, grifos nossos.

¹² Verwoerd foi, em 1950, o *Minister of Native Affairs*, sendo conhecido como o “arquiteto do ódio” por ser tido como o responsável pela estrutura legal do regime de segregação. Ele esteve à frente do processo que transformou a África do Sul em República, em 1961, e atuou como Primeiro-Ministro até seu assassinato, em 1966.

¹³ MOUTINHO, Laura. *Razão, cor e desejo: uma análise comparativa dos relacionamentos afetivo-sexuais inter-raciais no Brasil e na África do Sul*. São Paulo: Editora da Unesp, 2004b.

¹⁴ Optamos por não traduzir as categorias raciais sul-africanas para o português. Destaca-se assim a importância de se considerar os termos de cor e raça nos seus contextos sociais e históricos para evitar a transposição de sentidos. O racismo não é uma realidade chapada. Manter os termos no original ajuda a tornar evidentes certas especificidades. Ver sobre isso: LOPES, Pedro; MOUTINHO, Laura. Uma nação de onze línguas? Diversidade social e linguística nas novas configurações de poder na África do Sul. *Tomo*, Aracaju, v. 20, pp. 27-57, 2012; MOUTINHO, Laura. Sobre danos, dores e reparações: The Moral Regeneration Movement – controvérsias morais e tensões religiosas na ordem democrática sul-africana. In: TRAJANO FILHO, Wilson. *Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos*. Brasília: ABA, 2012; MOUTINHO, Laura. *Des braves gens qui s'aiment de détester ensemble*. Tese (Livre-docência) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

eliminação do *Volk*. O *apartheid* é também uma reação à urbanização e à autonomia que muitas mulheres estavam adquirindo no processo de urbanização¹⁵.

Nesse sentido, uma certa estrutura belicosa de gênero, a posse das terras e das armas são parte importante da construção de um sentimento de comunidade, *volk*.

[A] pesar da centralidade da gestão da sexualidade na construção do *apartheid* enquanto regime de racismo de Estado, sua mecânica não se deu simplesmente seguindo os moldes dos projetos eugênicos de produção da “boa” nação, ou da nação “saudável”, na Europa. Ou seja, não se tratou exatamente de um sistema estruturado com base em um discurso biomédico preciso, com uma implicação sociológica – que poderia definir grupos “raciais” descontínuos, com destinos e aptidões coerentes a seu material genético/morfológico –, mas na defesa do *volk*, da “comunidade” africâner¹⁶.

O supremacista Eugène Terre’Blanche – traduzido de forma literal, seu nome e sobrenome evocam palavras como eugenia e terra branca – assassinado em 2010, era um fazendeiro que defendia uma “pátria *White*”, que tinha como base o *apartheid* e o espírito de comunidade africâner, o *volk*. Terre’Blanche é o próprio estereótipo do personagem que representa o sistema segregacionista da África do Sul: fazendeiro, líder do Movimento de Resistência Africâner (*Afrikaner Weerstandsbeweging* – AWB), um grupo paramilitar que lutou contra o fim do *apartheid*, veiculava imagens com seu famoso cavalo, circulando ao lado de homens armados. O AWB propunha a criação de um *Volkstaat*, palavra africâner que indica a criação de uma República Bôer independente da África do Sul. O argumento mobilizado na defesa de um regime de segregação era (e para alguns ainda é) a defesa de um “grupo étnico cultural” que temia o extermínio. Moutinho¹⁷ explora o sentimento de comunhão compartilhado por grupos de africânderes que eram liderados e/ou atraídos por ideias veiculadas por Terre’Blanche. Muito mais do que um coletivo unido pelo sangue, compreenderiam a si mesmos como uma “comunidade espiritual”¹⁸.

“*Des braves gens qui s’aiment de détester ensemble*”¹⁹ é uma frase que sintetiza os sentimentos morais compartilhados pelo grupo extremista e significa, em uma livre tradução, “as pessoas boas que se amam por odiar juntas”, ou “boas pessoas que se amam por odiar todos”. Trata-se de um forte sentimento de pertença que é promovido pelo ódio, ou mais especificamente, pelo fato de “odiarem conjuntamente” aqueles que não fazem parte de sua comunidade: o ódio (e

¹⁵ MOUTINHO, 2004.

¹⁶ LOPES; MOUTINHO, 2012, p. 35.

¹⁷ MOUTINHO, 2018.

¹⁸ LOPES; MOUTINHO, 2012; MOUTINHO, 2004b.

¹⁹ Título da tese de livre-docência defendida por Moutinho em 2018. A frase foi retirada da obra *Ô vous, frère humains* (1972), escrita pelo suíço Albert Cohen. O livro versa sobre as memórias de uma criança judia, no caso o próprio autor, diante da campanha pelo extermínio de judeus na Europa.

também o ressentimento) é o elo que os une. Assim, de forma controversa e até indecente (como diria Ruth Klüger²⁰), na complexa e sutil economia dos afetos e das moralidades, o sentido moral da comunhão não existiria apenas na enunciação de *Ubuntu*, mas também na versão extremista do *volk* africâner. *Apartheid* e *Ubuntu* evocam sentidos similares, porém mobilizadores de sentimentos morais opostos: enquanto o sentimento da comunidade *White* ultrarracista sul-africana de “*détester ensemble*” consumia o ressentimento e a separação, *Ubuntu* tinha a difícil função de promover a (re)conciliação, superar o ressentimento e arquitetar uma nova nação, onde *Whites* e *Blacks* viveriam conjuntamente²¹.

Nesta empreitada, vários líderes se juntaram ao homem que era a imagem moral da mudança, qual seja, Nelson Mandela. Outro nome central nesse processo de transformação foi o de Desmond Tutu. Arcebispo da Igreja Anglicana, prêmio Nobel da Paz e um personagem de grande respeito, autoridade e força moral, foi nomeado por Mandela como presidente da Comissão da Verdade e Reconciliação da África do Sul²². Sua presença torna evidente a importância da moral cristã como parte do trabalho de reconciliação. Explicitamente rejeitava um modelo de punição similar ao do Tribunal de Nuremberg, que ocorreu na Alemanha após a Segunda Guerra Mundial, no qual alguns líderes foram julgados e condenados à morte. Essa opção não era viável para um país que precisava conviver na democracia, argumenta Tutu²³. Era preciso enfrentar as dores do passado para promover a reconciliação. Tutu tinha uma profunda consciência da complexidade daquele processo. Para muitos, o preço da reconciliação na África do Sul era a anistia para os perpetradores. Objetivando mobilizar uma sociedade fraturada, ele seguia evocando Jesus e seus atos de sacrifício e esforços pelo bem comum. A (re)conciliação era um projeto de forte cunho moral cristão: Deus não estaria satisfeito com o sistema de segregação racial, o *apartheid*. Esse Deus confrontava outro, o Deus racista da Igreja Holandesa Reformada, base da segregação. Desmond Tutu reforçava ainda que a reconciliação e a anistia só poderiam ocorrer a partir do relato de *toda a verdade*, que devia ser publicizada para que a nação e o mundo pudessem tomar conhecimento. Toda uma tecnologia social foi elaborada a partir de uma “gramática do dano” com a intenção de produzir um efeito claramente terapêutico na elaboração das perdas, dos traumas e dos sofrimentos. Concomitantemente, a partir do sofrimento e das informações veiculadas, o regime de segregação seria redesenhado como imoral e injusto. Sobre as mulheres recaiu tanto o peso pela responsabilidade da (re)conciliação (pois eram consideradas a chave do perdão) quanto como fonte de informação (eram

²⁰ KLÜGER, Ruth. *Paisagens da memória: autobiografia de uma sobrevivente do Holocausto*. São Paulo: Editora 34, 2005.

²¹ MOUTINHO, 2012.

²² Ver detalhes no livro TUTU, Desmond. *No future without forgiveness*. New York: Doubleday, 1999.

²³ TUTU, 1999.

delas a maior parte dos testemunhos). Nesse cenário, pela própria estrutura organizacional da CVR, mais que focalizar as violências vividas contra elas próprias (estupros e outros suplícios) as mulheres relataram o sofrimento vivido pelos homens e/ou destacaram os danos do *apartheid* nas comunidades em onde viviam. Sobre elas recaiu o perdão pelos milhares de estupros, maridos e filhos mortos como uma das formas de suturar o esgarçamento social na África do Sul.

Apesar de não ter sido a primeira Comissão da Verdade e Reconciliação²⁴ a ser implementada, não há dúvidas de que a da África do Sul foi a mais espetacularizada através de reportagens em jornais, revistas, rádios e canais de televisão, sendo acompanhada por todos na África do Sul e no mundo. Os depoimentos-testemunhos de vítimas e perpetradores seguiam o modo confessional da igreja cristã, bem como a ideia de cura pela palavra, algo difundido pela psicologia.

Durante o delicado processo, Mandela e Tutu se tornaram os grandes nomes responsáveis pelo processo de paz, divulgaram e propagaram a ideia da transformação. Tornaram-se figuras exemplares, personagens morais da “nova” África do Sul, despontando com o plano de leis mais justo, desenvolvido, inclusivo e acessível que já havia se visto: a constituição da nação arco-íris, uma bela metáfora para a integração de todas as cores. Se, como se costumava dizer nas décadas de 1980 e 1990, o Brasil seria o país do futuro; com Mandela presidente (1994) e a nova constituição, a África do Sul era o futuro encarnado no presente. Pelo menos, era isso que foi propagandeado e assumido por vários líderes de Estado e pensadores ao redor do mundo. Tanto que, apesar das inúmeras críticas que recebeu após o fechamento de suas atividades, a Comissão da Verdade e Reconciliação se tornou um paradigma: foi seguido por vários outros países – africanos e não africanos – que vieram a passar por similar processo de transição entre períodos de conflitos armados e paz.

Naquele momento da história, após o fim da guerra fria, muitos países passavam por processos similares. Para os propósitos deste texto, gostaríamos de trazer para reflexão outro país do continente africano, também colônia da Inglaterra: Serra Leoa.

Em 2002, enquanto se findavam os trabalhos da Comissão da Verdade sul-africana, iniciava-se o processo de justiça de transição na Serra Leoa. Apesar de ter tido como referência a notória e reconhecida comissão da África do Sul, se não passou despercebida pelo mundo, certamente não ganhou espaço na história mundial como teve a guerra serra-leonesa. Diferentemente da África do

²⁴ A primeira Comissão da Verdade e Reconciliação instituída foi a de Uganda, em 1974. A partir dela, mais de 30 comissões foram instaladas ao redor do mundo, tendo precedido a da África do Sul, as seguintes comissões: Bolívia (1982), Argentina (1983), Uruguai (1985), Zimbábue (1985), Chile (1986), Nepal (1990), Chade (1991), Alemanha (1992), El Salvador (1992), Sri Lanka (1994) e Haiti (1995).

Sul – que, mesmo com a memorável violência da apatenação racial, ficou registrada na memória e na história como *locus* da mais reconhecida Comissão da Verdade e Reconciliação –, a Serra Leoa está gravada no imaginário histórico e geopolítico como um lugar violento. Os amputados de guerra e os “diamantes de sangue” são as imagens mais comumente ligadas ao país. Atualmente, este é um retrato amargo que os serra-leonenses tentam dissipar da História. No entanto, dificilmente conseguem competir com produções hollywoodianas que exaltam o tempo da guerra como “*Lord of War*” (“O senhor das armas”) e “*Blood Diamonds*” (“Diamantes de sangue”), ambos de 2005, exatamente durante o período inicial da instauração da Comissão da Verdade na Serra Leoa.

O ano de 2005 foi extremamente delicado para a restauração do tecido social serra-leonense. Nesse ano houve um desfalque de impacto na equipe que coordenava o processo de transição no país. Diversamente da África do Sul, os serra-leonenses tiveram um processo de transição híbrido, contando com uma Comissão da Verdade e Reconciliação e também com uma Corte Especial, que tinha como função julgar e punir os crimes de guerra. O promotor estadunidense David Crane não só era o grande responsável pelos julgamentos, como foi o nome escolhido para instaurar o processo restaurativo no país. Crane declarou que havia se comprometido apenas em presidir o início dos trabalhos, justificou que voltaria para casa, nos Estados Unidos. A decisão do promotor abalou o processo de transição, que já era extremamente melindroso, levando à reestruturação do pessoal encarregado e das atividades da Corte Especial e também da Comissão da Verdade.

O modelo híbrido de justiça de restauração implementado na Serra Leoa foi tanto festejado quanto problematizado. Stephanie Morin, em “*The price of peace: Sierra Leone’s Transitional Justice Model Trial*”²⁵, questiona: “O modelo híbrido é uma vitrine para uma forma barata de justiça ou representa um inovador passo à frente no grande tabuleiro de xadrez que é a justiça de transição?”²⁶. A falta de recursos foi uma constante durante todo o processo de transição na Serra Leoa. O montante de dinheiro advindo de doadores não era suficiente para manter o funcionamento de qualidade e independente de ambas as instâncias. Ou seja, apesar da Corte Especial e da Comissão da Verdade terem sido instauradas como órgãos independentes que deveriam trabalhar em cooperação, a falta de fundos levou a Corte Especial a ser tomada como prioridade, tanto no que diz respeito à distribuição do dinheiro quanto em uma suposta hierarquia na definição das atividades. Os recursos também não eram suficientes para o empreendimento, para além da justiça restaurativa, de um processo necessário de justiça redistributiva. A primeira diz respeito à restauração das

²⁵ MORIN, Stephanie. *The price of peace: Sierra Leone’s Transitional Justice Model on Trial*. Senior Thesis (Bachelor of Arts with Honours in International Relations) – Brown University, Providence, 2005.

²⁶ Original: “Is the ‘hybrid’ model window dressing for justice on the cheap or does it represent an innovative step forward in the grand chessboard of transitional justice?”. (MORIN, op. cit., p. 8, tradução nossa).

relações sociopolíticas possíveis a partir de julgamentos e de ações de reconciliação enquanto o segundo tipo de justiça diz respeito à reparação econômica, o que garantiria um recurso financeiro às vítimas da violência, para que estas pudessem ter condições materiais de refazerem suas vidas.

Além disso, por ser um modelo híbrido, serra-leonenses desconfiavam das equipes responsáveis pela transição, assim como especulavam sobre a trocas de informações entre as duas instâncias, mesmo que David Crane, responsável pela Corte Especial, e o bispo serra-leonense Josef Christian Humper, encarregado da Comissão da Verdade e Reconciliação, garantissem que as atividades seguissem paralelas. Porém, a maioria dos serra-leonenses mantinham uma desconfiança em relação ao processo de justiça e de transição estabelecido no país. Deste modo, vítimas e perpetradores receavam que seus testemunhos na Comissão da Verdade fossem encaminhados como provas para a Corte Especial, o que levou a um pequeno número de depoimentos voluntários dos agressores.

Com estrutura precária, fundos escassos, mudanças inesperadas, confusão no entendimento do modelo híbrido de justiça de transição e grande desconfiança popular, o processo da Serra Leoa foi findado em 2013 com a inauguração do *Sierra Leone TRC Peace Museum*. O problema dos recursos para a instalação e manutenção da estrutura transicional na Serra Leoa ganha inteligibilidade a partir do argumento de Morin²⁷: “Inúmeros fatores explicam a tardia e morna resposta internacional para a violência que engoliu e que tomou conta da Serra Leoa nos anos de 1990. O mais importante, a Serra Leoa era percebida no exterior como um país pequeno e estrategicamente insignificante²⁸.”

Decerto que os recursos e a atenção pública voltados para a transição na África do Sul foram muito maiores do que no caso da Serra Leoa, tanto pelo destaque político e econômico sul-africano quanto pela força moral de ícones mundiais como Nelson Mandela e Desmond Tutu. O que podemos afirmar sobre os dois processos restaurativos é que a promoção da paz se estendeu durante muitos anos nos dois países. No caso da Serra Leoa, durou o mesmo tempo que a guerra. Além do processo restaurativo sul-africano ter servido como referência na instauração do serra-leonense (mesmo que se tenha optado pelo modelo híbrido, como já mencionamos), outras aproximações possíveis podem ser vistas no que tange à proeminência das vozes masculinas durante o processo, tematizando e conduzindo a maioria das atividades oficiais, deixando as mulheres à margem de muitas das decisões formais tomadas.

²⁷ Morin, *op. cit.*

²⁸ Original: “Several factors account for the belated and lukewarm international response to the violence that engulfed Sierra Leone in the 1990s. Most importantly, Sierra Leone was perceived from the outside as a small and strategically insignificant country” (MORIN, *op. cit.*, p. 60, tradução nossa).

III. *Forgiveness*: as mulheres e o peso do perdão

No artigo “A verdade em tradução: um testemunho da dor das palavras”²⁹, Viviane Veras chama atenção para o fato da língua da Comissão da Verdade e Reconciliação da África do Sul ser o inglês. Apesar das vítimas e perpetradores poderem testemunhar na língua materna – importante lembrar que há onze línguas no país –, suas falas eram traduzidas para a língua inglesa. Veras, seguindo o pensamento derridiano, indica que existe uma violência “aculturante” e colonial no uso do inglês como língua oficial nesta instância. Para além disso, outra violência colonial seria a gramática moral cristã como marca d’água do processo de transição. “Para Derrida (...), esse selo cristão vai se imprimir não somente nas línguas, mas na tradução da anistia como perdão condicionado ao arrependimento”³⁰. Moutinho³¹ argumenta que Ubuntu produz uma nova concepção de pessoa. Não mais a violência do racismo: “o que te desumaniza também me desumaniza inexoravelmente”, afirma Desmond Tutu³². Essa nova gramática moral tem como base o compartilhamento do sofrimento.

A gramática jurídica se mistura com a linguagem cristã repleta de categorias morais como: violência, pecado, remorso, vingança, perdão, ressentimento, reparação e reconciliação. A reconciliação e a reparação acabam por ser uma atividade negociada por homens. No caso da África do Sul, os responsáveis por esta mediação são Mandela e Tutu; na Serra Leoa, Crane (em um primeiro momento) e o bispo Humper. Às mulheres, parece que, para evitar a vingança, cabe o perdão. Das mulheres violadas, com corpos rotos, espera-se que perdoem seus perpetradores para que a Anistia seja possível. As mulheres são peças-chave para a restauração do país, visto que, principalmente delas, é esperado o perdão pelo estupro de seus corpos, pela morte de seus filhos, maridos, irmãos e anciãos. Derrida chama atenção para o fato de que o perdão é uma categoria moralmente relacionada às mulheres.

Uma mulher diz “não estou disposta a perdoar”, uma outra, “eu o perdô”. Não o sublinho somente para lembrar que a questão da diferença sexual, muito além do grande exemplo sul-africano ou de todo exemplo possível, marca em seu interior a questão do perdão. É preciso não esquecer isso. E não porque se pode pensar que o amor ou a compaixão, associados mais ao perdão do que ao rigor do direito, parecem naturalmente mais femininos do que masculinos, como se o excesso do perdão sobre o direito, sobre a retribuição calculável, até mesmo sobre a vingança, fosse coisa mais de mulher do que do homem. Pensemos novamente nas cenas do Evangelho (...) a aparição de Maria Madalena é uma grande cena de perdão³³.

²⁹ VERAS, Viviane. Verdade em tradução: um testemunho da dor das palavras. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, Campinas, v. 50, n. 2, pp. 459-476, jul.-dez. 2011.

³⁰ *Id.*, p. 461.

³¹ MOUTINHO, 2012.

³² TUTU, *op. cit.*, p. 29.

Em “O perdão, a verdade, a reconciliação: qual o gênero?”, o filósofo francês recebe muito bem o livro da jornalista *africânder* Anjie Krog: *Country of my Skull* (1998). Boa parte do artigo, além de seu próprio título, dialoga com uma das frases retiradas da obra de Krog: “*Does truth has a gender?*”. Questão respondida de maneira afirmativa pela própria autora e que recebe a concordância de Derrida. Levando-se em conta a reflexão sobre o perdão enquanto categoria moral ligada ao feminino, poderíamos reformular a questão: “*Does forgiveness has a gender?*”.

O perdão que propicia a reconciliação e a possibilidade de anistia carrega a responsabilidade pelo bem-estar da família, da comunidade. Perdoam-se a violação e as mortes para que se possa reestruturar a sociedade e se recuperar mundos. Entre depoimentos, lacunas, omissões e silêncios femininos, Fiona Ross³⁴ destaca que os testemunhos das mulheres, diferentemente daqueles dos homens, tinham uma dimensão coletiva e comunitária. Enquanto os homens produziam depoimentos em que reforçavam a individualidade de suas dores, as mulheres relatavam muito mais os prejuízos e danos vividos pelos homens de suas famílias do que seus próprios sofrimentos: “Para o espanto da comissão (...) as mulheres de todo o país deram pouco destaque aos seus próprios sofrimentos ou experiências de violências, muito menos sexuais”³⁵.

Na Serra Leoa, para além da desconfiança frente à Comissão da Verdade, havia também desconhecimento de como funcionava o processo de transição no país e descrença de que ela pudesse ajudar em algo na vida das mulheres. O trabalho da pesquisadora serra-leonesa Aisha Fofana Ibrahim, professora da Fourah Bay College, University of Sierra Leone, complexifica e revisa a história da guerra da Serra Leoa. A autora se dedica a acompanhar as histórias de pelo menos 20 mulheres serra-leonesas, dos mais diversos grupos étnicos. A tese de Ibrahim, *War's other voices: testimonies by Sierra Leonean women*³⁶, é impactante tendo em vista que – entre mortes, mutilações e estupros recorrentes – as mulheres apontam o cotidiano de pobreza e fome, este existente antes mesmo da guerra, como o grande trauma vivenciado no país.

O que elas descrevem é dificilmente o foco da história dominante sobre a guerra. Seus testemunhos me fizeram perceber que muito do que foi escrito sobre guerra – história, memórias, autobiografias, e romances do tipo – foi escrito por homens e a partir de uma perspectiva masculina. Estes textos focam em conquistas, batalhas travadas e vencidas, táticas políticas e militares e grandes líderes e heróis; elas são

³³ DERRIDA, *op. cit.*, p. 79.

³⁴ ROSS, Fiona. La elaboración de una Memoria Nacional: la Comisión de Verdad y Reconciliación de Sudáfrica. *Cuadernos de Antropología Social*, Buenos Aires, n. 24, pp. 51-68, dic. 2006.

³⁵ Texto consultado traduzido por María Eugenia Mendizábal e Ana Guglielmucci: “Para alarmar a la Comisión... las mujeres de todo el país dieron escasa cuenta de sus propios sufrimientos o experiencias, menos aun de violaciones sexuales”. ROSS, *op. cit.*, p. 59, tradução nossa.

³⁶ IBRAHIM, Aisha Fofana. *War's other voices: testimonies by Sierra Leonean women*. Ph. D. Dissertation – Illinois State University, 2006.

raramente sobre mulheres e como elas apresentam o cotidiano da guerra (...) Como resultado, às mulheres é negada uma voz na “versão oficial” da guerra, primeiro pelo fato de não serem esperadas na guerra e, segundo, pois o que elas teriam a dizer sobre a guerra estaria relegado à esfera doméstica. (...) Meu argumento é de que a abordagem ocidental direcionada ao apoio psicológico pós-conflito, que foca principalmente no estupro e no trauma de guerra, não foi apropriada ou efetiva na Serra Leoa porque a principal forma de trauma experimentada por muitas está diretamente relacionada à sobrevivência econômica. A maioria das mulheres é traumatizada pela violência de viver na miséria, tornando-se chefes de família e não tendo lares apropriados para sustentá-las³⁷.

A perspectiva das mulheres sobre a guerra pode calar, causar espanto e constrangimento porque para além da dor e das perdas humanas e materiais, elas também trazem um “alívio”. Trata-se de algo que, em um primeiro momento, pode desafiar nossa própria concepção moral. Nas várias entrevistas colhidas por Ibrahim³⁸, há relatos de sequestros e estupros recorrentes de mulheres, dores e traumas, o que já era esperado, apesar de difícil digestão. O inesperado vem com o que estas mulheres “ganham” com a guerra e o fato delas assumirem isso para uma pesquisadora e para si mesmas.

Aminata Sankoh é umas das interlocutoras de Ibrahim, que descreve a brutal violência da guerra em seu próprio corpo. Contudo, em dado momento, mesmo nos campos dos rebeldes, ela conta que sua vida muda para melhor no que diz respeito ao acesso a mantimentos, o que até então nunca havia sido de fácil alcance. A fala de Aminata desafia e constrange a narrativa oficial, pois coloca os pontos ambíguos do conflito, violência e alívio, restrições e possibilidades. Seu testemunho demonstra que a guerra é um terreno de pesquisa árido, mas também ambivalente. As “oportunidades” que se abrem não são apenas para os “donos da guerra”, aqueles que comercializam armamentos, mas também para pessoas comuns, mulheres e crianças de comunidades pobres que chegam a poder desfrutar de coisas que nunca antes tiveram livre acesso: comida e poder.

³⁷ Texto original: “*What they described is hardly ever the focus of dominant war story. Their testimonies made me realize that much of what has been written about war, history, memoirs, autobiographies, and novels alike, has been written by men and from a male perspective. These texts focus on conquests, battles fought and won, military and political tactics and great leaders and heroes; they are rarely about women and how they present the dailiness of war (...) As a result, women are denied a voice in the “official version” of the war story because first, they are assumed not to be in the war and second, what they have to say about war is relegated to the domestic sphere. (...) I argue that the western approach to post-conflict psychological support, which focuses mainly on rape/war trauma, has not been appropriate or effective in Sierra Leone because the prevalent form of trauma experienced by many is directly connected to economic survival. Most of the women are traumatized by the violence of living abject poverty, becoming heads of household and having no homes in which to raise their families*”. IBRAHIM, *op. cit.*, pp. 1-3, tradução nossa.

³⁸ IBRAHIM, *op. cit.*

Eu fui raptada e estuprada até ficar inconsciente (...) Eu me tornei uma parte deles, dos rebeldes, da facção, carregando suas coisas e indo de um lugar a outro. O campo dos rebeldes era em Rotfula, em Makeni. Lá tinha muita comida (...) Naquele momento, meu filho estava vivendo uma vida melhor porque tudo estava disponível e tinha muita gente cuidando do meu bebê. Eu fui raptada apenas três dias após ter meu bebê. No campo, eu fui escolhida como mulher de um homem Mende e a vida no acampamento era muito boa para mim e para meu filho. Nós tínhamos um monte de coisas acumuladas dos ataques às diferentes cidades e comunidades. Eu realmente sofri da primeira vez em que fui raptada pelos rebeldes (...) De todo modo, quanto mais eu ficava com os rebeldes, melhor e mais fácil a vida se tornava para mim³⁹.

O testemunho de Aminata Sankoh é corroborado pelo relato de Marie Kamara, outra interlocutora de Ibrahim, que explicita que se tornar “mulher de rebelde” salvou sua vida:

Os primeiros dias para as raptadas no campo eram o inferno. Elas eram diariamente estupradas por vários homens. Depois de mais ou menos uma semana, as abduzidas eram divididas entre os rebeldes como esposas do campo. Eu me tornei “esposa” de um rapaz que “me salvou”⁴⁰.

No entanto, estes depoimentos dados à pesquisadora não foram os mesmos colhidos pela Comissão da Verdade, tendo em vista que muitas destas mulheres não desejavam ser taxadas de “mulheres de rebeldes” em suas comunidades. Ou seja, entendiam que a publicização destes testemunhos podia trazer a elas muitas desvantagens sociais. Portanto, as experiências na Serra Leoa e na África do Sul estremecem a ideia de que o silêncio e a recusa em testemunhar, ou mesmo o fato das mulheres focalizarem prioritariamente em seus depoimentos suas comunidades e os problemas imediatos da vida cotidiana, demonstrariam uma falta de agência do feminino durante os conflitos armados. Ao contrário, as mulheres manipularam suas falas e seus silêncios como proteção a si e aos seus familiares.

³⁹ Texto original: “*Aminata Sankoh / I was abducted and raped until I became unconscious (...) I became a part of their, the rebels, entourage, carrying their stuff and moving from place to place. The rebel camp was at Rotfula in Makeni. There was a lot of food (...) At that point in time my child was living a better life because everything was available and there were lots of people taking care of my baby. I was abducted just three days after I had my baby. I was chosen as the wife of a Mende man in the camp and the life was quite good for me and my baby at the camp. We had a lot of stuff accumulated from attacking different towns and villages (...) I really suffered the first time that I was abducted the rebels... However, the longer I stayed with the rebels the better and easier life became for me*”. IBRAHIM, *op. cit.*, pp. 63-64, tradução nossa.

⁴⁰ Texto original: “*The first few days for abductees in the camp are hell. They are raped by a lot of men on daily basis. After a week or so, abductees are divided among rebels as camp wives. I became the ‘wife’ of the guy that ‘saved’ me*”. IBRAHIM, *op. cit.*, p. 82, tradução nossa.

IV. Cenas sul-africanas e serra-leonenses: a verdade indelicada e indecente

A escritora e jornalista ucraniana Svetlana Aleksievitch, autora de “A guerra não tem rosto de mulher”⁴¹, reflete sobre a temporalidade da guerra para as mulheres.

Existe na óptica o conceito de “tempo de exposição”- a capacidade da objetiva de fixar melhor ou pior a imagem captada. A memória feminina sobre a guerra, em termos de concentração de sentimentos e dor, é a que tem mais tempo de exposição. Eu até diria que a guerra “feminina” é mais terrível que a “masculina”⁴².

Fiona Ross, ao relatar que as mulheres sul-africanas falavam mais de seus homens e comunidades nos depoimentos da Comissão da Verdade, também chama atenção para o fato de que “elas eram mais propensas também a dar testemunho das reverberações do sofrimento através das gerações e do tempo”^{43,44}. Ou seja, memórias traumáticas perpassam corpos e gerações, assim, mesmo aqueles que não viveram o *apartheid* e a guerra serra-leonense foram marcados pela experiência de seus avós e pais e ainda pelos resíduos persistentes através dos tempos. Para as autoras anteriormente mencionadas, as mulheres seriam as mais sofisticadas guardiãs desta memória do sofrimento. Mesmo que muitas jovens não falem dos “antigos” acontecimentos de seus países, as memórias do conflito se encarnam em suas vivências culturais e socioeconômicas atuais. Mesmo que não existam mais as Comissões da Verdade, as *verdades* continuam a ser negociadas nestes países que estão constantemente sob ameaça de nova fratura social.

Através do cotidiano de cinco jovens mulheres – duas sul-africanas e três serra-leonenses – acompanhamos a transmissão geracional dessa memória do sofrimento e as negociações e ressentimentos administrados por elas na tensa economia diária dos afetos em seus países.

Cena I⁴⁵ - A “estudante” *black* da *township*

Em Phillipi, uma *township*⁴⁶ da Cidade do Cabo – África do Sul – cresceu Cindi⁴⁷. À época

⁴¹ ALEKSIÉVITCH, Svetlana. *A guerra não tem rosto de mulher*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

⁴² *Id.*, p. 20.

⁴³ Texto consultado traduzido por María Eugenia Mendizábal e Ana Guglielmucci: “(...) ellas eran más proclives también a dar testimonio de las reverberaciones del sufrimiento a través de las generaciones y el tiempo”.

⁴⁴ ROSS, *op. cit.*, p. 59, tradução nossa.

⁴⁵ As Cenas I e II foram parcialmente descritas no artigo MOUTINHO, Laura *et al.* Retóricas ambivalentes: ressentimentos e negociações em contextos de sociabilidade juvenil na Cidade do Cabo (África do Sul). *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 35, pp. 139-176, 2010. Os nomes das interlocutoras apresentadas nas “cenas” deste artigo foram modificados para garantir o anonimato e a proteção de todas as mulheres.

da pesquisa de campo⁴⁸, com 22 anos, vivia com a companheira em outra *township*, *Khayelitsha*. A lesbianidade impunha ao casal grandes desafios: compartilha-se no país a ideia de que a homossexualidade é própria dos *whites*, portanto, “não seria algo da cultura *black*”. Cindi e a namorada precisavam conviver diariamente com o medo de estupros corretivos de lésbicas recorrentes em vários cantos da cidade..

Além disso, Cindi enfrentava outra forma de exclusão ao se deparar com a língua inglesa. Em certo momento comentou: “detesto falar inglês... Eu adoro minha língua [*Xhosa*] e meus amigos sabem que eu tenho limites para falar inglês”. Aqui, a língua é um elemento que se encontra com a raça. Cindi argumentava que *Whites* possuíam muito mais oportunidades e possibilidades de trânsito no mercado de trabalho e de formação acadêmica. Suas dificuldades de comunicação e os limites de sua qualificação escolar desafiam a ideia de igualdade de oportunidades na “nova” África do Sul. Diz Cindi:

Whites ainda têm mais oportunidade que nós *africans*, por causa da língua. Por exemplo, no ano passado eu me inscrevi na UCT [Universidade da Cidade do Cabo], mas não tive êxito porque o meu inglês não estava de acordo com os padrões. (...) Eles não olharam para a performance acadêmica, mas para o inglês. Entende o que eu quero dizer? *Whites* têm mais vantagens por causa da língua e do dinheiro. Eles falam inglês em casa, têm internet nos seus quartos e recursos. (...) Eles têm melhores oportunidades de emprego por causa da língua e do acesso à informação. São expostos a outras coisas na infância.

A fala de Cindi, anos após o fim do regime do *apartheid*, chama atenção para os traços e resíduos da segregação racial no país e informa que a jovem democracia sul-africana foi construída sobre algumas das estruturas do “velho” país do *apartheid*. A voz da jovem *Black* nos remete às reflexões de Derrida⁴⁹. O uso oficial da língua inglesa na Comissão da Verdade e Reconciliação se alinha às antigas violências coloniais. Viviane Veras⁵⁰ aponta que o inglês não é a língua das vítimas

⁴⁶ *Townships* são áreas urbanas. No período do *apartheid* foram definidas como uma região *non-white/não branca*. Herança da segregação racial na África do Sul, estes conjuntos de moradias enfrentam a precária assistência de serviços básicos, como, por exemplo, sistema sanitário. Ver a respeito, o artigo MATEBENI, Zethu. Perspectivas do Sul sobre relações de gênero e sexualidades: uma intervenção queer. *Revista de Antropologia*, 60(3), 26-44, 2017 <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.141826>.

⁴⁷ Neste artigo, os nomes de todas as interlocutoras foram modificados para preservação de suas identidades.

⁴⁸ Pesquisa etnográfica realizada por Moutinho entre os anos 2009 e 2014, com recursos da bolsa Produtividade CNPq. Cf. publicações em: MOUTINHO, Laura *et al.* Retóricas ambivalentes: ressentimentos e negociações em contextos de sociabilidade juvenil na Cidade do Cabo (África do Sul). *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 35, pp. 139-176, 2010; MOUTINHO, Laura. Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 42, pp. 201-248, jan./jun. 2014a; MOUTINHO, Laura. Experiências do feminino na África do Sul pós-apartheid: ambivalências, ressentimentos e (re)negociações. *Diversitas*, v. 1, n. 1, pp. 67-75, mar./set. 2013; MOUTINHO, Laura. On the other side?: Das implicações morais de certos horizontes imaginativos na África do Sul. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 40, n. 2, pp. 77-97, 2015.

⁴⁹ DERRIDA, *op. cit.*

⁵⁰ VERAS, *op. cit.*

nem dos perpetradores, destacando que, apesar de ter sido vista como uma Comissão plural, na qual cada testemunho podia ser feito na língua materna do depoente, as negociações para que isso acontecesse não foram fáceis: não havia palavras para “massacre” e “emboscada” em algumas das línguas oficiais da África do Sul. O inglês não conseguia traduzir a performance narrativa de muitas das vítimas, que frequentemente iniciavam seus testemunhos evocando seus ancestrais. Assim,

[houve] grande dificuldade de encontrar intérpretes que falassem línguas africanas e tivessem o inglês como primeira língua – muitas vezes havia problemas com a gramática ou omissões mais ou menos importantes. (...) O que para narradores de uma língua como o inglês é lido como “dar voltas antes de começar” pode ser o estilo daquela língua⁵¹.

A *verdade* de Cindi, suas vivências e experiências, trazem o lastro da segregação racial atrelado aos usos e limites do inglês. Apesar da pluralidade e diversidade difundida pela Comissão da Verdade e Reconciliação da África do Sul, a língua inglesa reforçou uma estrutura de desigualdades sociais, criando dificuldades de acessos. Essa desigualdade, ao se perpetuar no tempo, encontra, inadvertidamente, a geração de Cindi no pós-*apartheid*.

Cena II - A universitária *White* da Cidade do Cabo

Do outro lado da Cidade do Cabo, em uma região de elite, Veronica, uma jovem *White* de 24 anos, lésbica como Cindi, também enfrenta dificuldades para a conviver sexual e afetivamente com mulheres *Black*, *Coloureds* e *Indians*. O lugar social ocupado por Veronica é decerto menos perigoso em relação às suas práticas amorosas e eróticas, porém, assim como Cindi, ela enfrenta barreiras da linguísticas para se relacionar no mercado de trocas sexuais e afetivas. A jovem *White* afirma que não se envolveria com mulheres *non-Whites* devido às exigências familiares: “Meu pai é *Master in English*, então qualquer coisa que não seja...”.

A fala de Veronica, além de reforçar a de Cindi, mostra de forma ainda mais evidente como a língua se configurou como uma nova forma da produção de discriminação racial: “qualquer coisa que não seja...” evoca fluência em inglês? Uma pronúncia sem sotaques? Os resíduos do *apartheid* sobrevivem, reproduzem-se e transformam-se de tempos em tempos, perpetuando certo tipo de separação, que agora se traveste de “impedimentos” linguísticos, reproduzindo um mundo apartado onde Cindi e Veronica jamais se relacionariam erótico e afetivamente. A língua atua com força como um renovado “marcador racial” de exclusão.

⁵¹ *Id.*, pp. 464-467.

Cena III - A pedinte da *Cotton Tree*

Serra Leoa⁵², diferentemente da África do Sul, pode ser considerado um país de população *Black*. Os *Whites* que lá moram, estão majoritariamente de passagem, trabalhando em grandes organizações internacionais de ajuda humanitária. A comunidade de libaneses que se estabeleceu no país há mais de cem anos não é considerada *White* nem serra-leonense, é vista como *outsider*, “forasteira”. No entanto, existe uma elite financeira e econômica negra que se diferencia da grande maioria dos serra-leonenses através de seu estilo de vida. Muitos deles se formaram nos Estados Unidos e no Reino Unido, onde seus filhos atualmente estudam. Circulam por restaurantes e hotéis caros e possuem direta relação com empresários, políticos, líderes de ONGs e amigos *Whites*. Viajam várias vezes por ano, dominam fluentemente o inglês, possuem geradores e acesso à internet em um país marcado pela falta de energia elétrica e saneamento básico. As diferenças em termos de classe social podem ser entendidas como aquelas que apartam mulheres e trazem à tona memórias da guerra (1991-2002) e da epidemia do ebola (2013-2016).

No dia 6 de novembro de 2015, ocorreu a *Candle Night*, noite de vigília pelos agentes de saúde locais mortos durante a epidemia na Serra Leoa. Momento também de realizar a contagem regressiva para o fim do ebola no país, todos esperavam a celebração do *Zero Ebola*. Muitas pessoas se reuniram em volta da *Cotton Tree* (símbolo da liberdade)⁵³, no centro da cidade. Muitos grupos de mulheres tocavam instrumentos, e proferiam discursos inflamados e emocionados, evocando memórias da epidemia.

Era notória a discrepância social e como ela era demarcada. De um lado, estavam os políticos, representantes da elite e da equipe de saúde serra-leonenses, imprensa local e internacional, as autoridades e médicos estrangeiros *Whites*, todos sentados embaixo de uma tenda branca, de frente para o palco; do outro lado da praça, serra-leonenses de baixa qualificação e que ocupavam os estratos inferiores na hierarquia social permaneciam atrás de um parapeito de metal, sendo olhados de perto por membros do exército. Em um dado momento, quando houve relativa mistura dos dois grupos, uma mulher carregando o filho pequeno pedia dinheiro, em uma mistura de inglês com krio, língua-franca da Serra Leoa. Uma serra-leonense feminista, mulher da elite

⁵² O material etnográfico sobre a Serra Leoa foi colhido em pesquisa feita por Pimenta nos anos 2015-2016 e 2017, com financiamento do CNPq para bolsa de doutorado. Cf. publicações em: PIMENTA, Denise; MOUTINHO, Laura. África no plural: um dossiê. *Cadernos de Campo*, Araraquara, v. 1, n. 23, jul./dez. 2017; PIMENTA, Denise; MOUTINHO, Laura. Um encontro com Esmeralda Mariano: reflexões sobre o fazer antropológico em Moçambique e alhures. *Cadernos de Campo*, Araraquara, v. 1, n. 23, pp. 13-24, jul.-dez. 2017; PIMENTA, Denise; MOUTINHO, Laura; LOPES, Pedro. “Há um mundo africano inteiro à nossa espera”: Wilson Trajano Filho, um profissional da alteridade. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 59, n. 3, pp. 295-321, dez. 2016.

⁵³ No ano de 1787, pessoas africanas escravizadas seguiram para a Serra Leoa enquanto retornados/libertos. Conta-se que os libertos se reuniram ao redor da grande árvore, em comemoração e celebração de Ação de Graças.

financeira e intelectual local, exaltou-se com a pedinte e disse que ela não devia expor uma criança àquela situação. A moça, bem jovem e articulada, disse a quem pudesse ouvir:

Eu estou usando meu filho pra pedir dinheiro pra ele mesmo, pra ele comer. Eu nunca pude morar e nem estudar nos Estados Unidos, como elas. Elas, quando o ebola começou, pegaram o avião e foram pra Europa, pros Estados Unidos. Na guerra também! Melhor pedir do que deixar meu filho com fome!

Esta fala, pontuada por ressentimentos, demonstrava que os eventos críticos e as tragédias sociais na Serra Leoa possuem um forte recorte de classe: há os que puderam escapar das guerras e epidemias e aqueles que tiveram que ficar durante a guerra. Não é incomum este ressentimento entre as mulheres das classes baixas em relação às mulheres da elite, estas que muitas vezes são professoras, políticas e ativistas feministas. Sobre as negociações e disputas das narrativas históricas entre as intelectuais “nativas” (a elite) e as mulheres das classes subalternas, diz Gayatri Spivak:

Parece óbvio para alguns de nós que esta *mulher* não emancipada, no espaço descolonizado, estando duplamente deslocada nele, é o veículo apropriado para a crítica de uma pura e simples análise de classes. Separada do centro do feminismo, esta figura, a figura da mulher da classe subalterna, é singular e solitária. A relação dessa figura com a produção acadêmica é complexa; em segundo lugar, à maneira do informante nativo, sujeito das histórias orais, esta mulher é de desenvolver estratégia em relação a nós; por fim, a figura da mulher da classe subalterna é um sujeito/objeto imaginado no campo da literatura⁵⁴.

Cena IV – A ativista e a babá

A figura da mulher da classe baixa, como bem esclareceu Spivak, é usada por mulheres da “elite nativa” como objeto em seus estudos acadêmicos. A autora chama atenção para a complexidade desta relação. Acrescentando à reflexão de Spivak, na Serra Leoa o uso da figura da “mulher subalterna” para a promoção de projetos de ajuda humanitários, que têm mulheres da elite local como coordenadoras, é uma realidade complexa e marcada por polêmicas. A “mulher subalterna”, no entanto, não é passiva; ao contrário, negocia e manipula sua participação nesses espaços. Porém, esta negociação entre mulheres dos diferentes estratos não acontece sem disputas e ressentimentos, e a relação estabelecida entre Kumba e Amina é um retrato vívido dessa situação.

Kumba, 22 anos, é mãe de um menino de dois.. Amina, 26 anos, mãe de uma menina também de dois.. Kumba mora de frente para a grande casa de dois andares de Amina, onde trabalha como babá de sua filha. Amina, apesar de ter pais serra-leonenses, nasceu nos Estados Unidos,

⁵⁴ SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Quem reivindica alteridade? In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). *Pensamento Feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 255.

considera-se *American* e serra-leonense, é filha de empresários e cursa medicina em uma das melhores universidades do país. É uma jovem ativista feminista que viaja o mundo para eventos sobre *empoderamento* feminino. Realiza várias campanhas, mobilizando doações para organizações que aconselham e incentivam meninas, crianças e adolescentes.

Kumba mora em uma mansão em construção (por fazer), muito comum na capital. Imensas casas que levam anos para serem finalizadas são ocupadas por várias pessoas. Geralmente, uma mulher organiza a distribuição dos espaços e cobra aluguéis. Estes lugares não possuem energia elétrica, saneamento básico e são frios e úmidos. Kumba e seu filho estão sempre doentes por conta da grande umidade. Ela e seu filho são de uma comunidade da etnia mende, muito pobre. Kumba afirma que está muito melhor hoje do que em sua comunidade. Ela fala mende, krio e inglês. Explica que sempre prestou muita atenção nas aulas porque sabia que era a única forma de aprender bem o inglês. Com tristeza, diz que precisou largar a escola para sustentar os estudos do irmão mais novo.

Em 2017, Kumba estava insatisfeita – “não quero esta vida pra sempre, quero evoluir” –, queria fazer um curso para se tornar cozinheira em restaurantes e hotéis. Cotidianamente, tentava abordar Amina para pedir-lhe ajuda financeira, visto que o curso era muito acima de seu baixo salário mensal. Kumba receava a negativa de Amina, mas como a jovem certa vez disse que a ajudaria a “crescer” e também fazia campanhas para ajudar outras meninas, arriscou. Amina disse que estava numa fase sem dinheiro. Certa vez, chegou mesmo a dizer que não sabia como os empregados de sua casa gastavam todo o salário e sempre estavam a pedir adiantamentos: “às vezes as pessoas me acham classista, mas quando cheguei dos Estados Unidos, eu só tinha poucos dólares, e olha hoje, fiz minha vida aqui!”. Ela realmente acredita na meritocracia, que “venceu sozinha”, a despeito do apoio financeiro e moral de sua família.

O filho de Kumba quase não se comunica com outras pessoas que não a mãe, fala apenas mende. A filha de Amina começou a frequentar uma escola em que a língua é o inglês. As desigualdades continuam a se perpetuar pelas gerações. Dificilmente Kumba ascenderá socialmente, muito menos seu filho. Amina realiza um importante trabalho no que diz respeito a questões de gênero na Serra Leoa. A despeito do que pareça, Amina não é alienada ou perversa, mas o que chama atenção é que o *empoderamento* de mulheres é da ordem do trabalho, .que parece ocorrer da porta para fora de sua casa. Tampouco Kumba é uma pessoa passiva ou frágil. No ano de 2018, pediu demissão, ficou trabalhando na casa de Amina até o momento em que achava que a negociação valia o esforço. Certamente, a difícil, dolorosa e complexa relação entre estas jovens

mulheres de classes sociais diferentes ilustra as reflexões de Spivak⁵⁵ e, mais ainda, as feridas que se reproduzem no tecido social da Serra Leoa desde a guerra, que remete à uma estrutura de desigualdade que remete ao colonialismo.

V. Considerações finais

Procuramos no presente artigo, realizar um exercício comparativo no sentido de aproximar as realidades de dois distintos países africanos, com o objetivo de surpreender paralelos entre experiências radicais de conflitos e suas subsequentes formas de enfrentamento da violência e de crimes do passado através de Comissões da Verdade e Reconciliação. A Comissão da Verdade na Serra Leoa, instaurada após a guerra que durou por mais de dez anos, inspirou-se fortemente naquela ocorrida na África do Sul. Helen Scalón e Keli Muddell, especialistas em Justiça de Transição, ao analisar inúmeras comissões ocorridas em África, entendem que a da Serra Leoa, no que tange às questões de gênero, supera a da África do Sul, visto que o estupro foi finalmente entendido pela Corte Especial serra-leonense como crime contra a humanidade. Em tom otimista, no artigo “*Gender and transitional justice in Africa: progress and prospects*”⁵⁶, elas avaliam que a Comissão da Verdade na Serra Leoa, após falhas e faltas naquela ocorrida na África Sul, dá um salto concedendo maior atenção às experiências das mulheres e das crianças.

Em outro sentido, Sarah Williams e Jasmine Opdam, especialistas em direito, escrevem em conjunto um artigo que diz muito desde seu título: “*The unrealised potential for transformative reparations for sexual and gender-based violence in Sierra Leone*”⁵⁷. As autoras acreditam que havia a possibilidade – por experiências anteriores – de que a Comissão da Verdade na Serra Leoa viesse a inovar em seu “potencial transformativo” na questão do gênero. Se isso, de fato, não aconteceu não foi apenas pela dificuldade de se condenar estupradores. As autoras entendem que a Comissão da Verdade na Serra Leoa só teria realmente avançado – no que diz respeito às questões de desigualdade e de violência de gênero – em relação às experiências anteriores caso tivesse realmente introduzido mais mulheres em seu processo de realização. Defendem a ideia de que as violências e desigualdades contra as mulheres só poderiam ter diminuído após a guerra, o que não ocorreu, se o processo de transição tivesse sido realizado com a presença de mulheres serra-leonenses em todas as suas atividades e decisões.

⁵⁵ SPIVAK, *op. cit.*

⁵⁶ SCALON, Helen; MUDDCELL, Kelli. Gender and transitional justice in Africa: progress and prospects. *African Journal on Conflict Resolution*, v. 9, n. 2, pp. 9-28, 2009.

⁵⁷ WILLIAMS, Sarah; OPDAM, Jasmine. The unrealised potential for transformative reparations for sexual and gender-based violence in Sierra Leone. *The International Journal of Human Rights*, v. 21, n. 9, pp. 1281-1301, 2017.

Argumentos diversos provam a pluralidade de ideias, discussões e pesquisas ao redor de conflitos armados e Comissões da Verdade e Reconciliação. No meio de uma vasta bibliografia, tentamos chamar atenção para o papel das mulheres na produção da memória de seus países e, para além disso, o lugar destas na vocalização das *verdades*, muitas vezes incômodas e indecentes, da reprodução de desigualdades e segregações que perpassam gerações. Buscamos, através de quatro cenas cotidianas, demonstrar como as mulheres manipulam, negociam, produzem e sobrevivem às *verdades* sul-africanas e serra-leonenses. Suas trajetórias explicitam as fraturas e marcas indelévels dos processos sociais de reestruturação da nação.

Referências bibliográficas

- ALEKSIÉVITCH, Svetlana. *A guerra não tem rosto de mulher*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- AUSTIN, John L. *How to do things with words*. 2. ed. Cambridge: Harvard University Press, 1975.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- DERRIDA, Jacques. *Pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- IBRAHIM, Aisha Fofana. *War's other voices: testimonies by Sierra Leonean women*. Ph. D. Dissertation – Illinois State University, 2006.
- KLÜGER, Ruth. *Paisagens da memória: autobiografia de uma sobrevivente do Holocausto*. São Paulo: Editora 34, 2005.
- KROG, Anjie. *Country of My Skull: guilt, sorrow, and the limits of forgiveness in the New South Africa*. Johannesburg: Random House, 1998.
- LOPES, Pedro; MOUTINHO, Laura. Uma nação de onze línguas?: Diversidade social e linguística nas novas configurações de poder na África do Sul. *Tomos*, Aracaju, v. 20, pp. 27-57, 2012.
- MATEBENI, Zethu. Perspectivas do Sul sobre relações de gênero e sexualidades: uma intervenção queer. *Revista de Antropologia*, 60(3), 26-44, 2017 <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.141826>
- MORIN, Stephanie. *The price of peace: Sierra Leone's Transitional Justice Model on Trial*. Senior Thesis (Bachelor of Arts with Honours in International Relations) – Brown University, Providence, 2005.
- MOUTINHO, Laura *et al.* Retóricas ambivalentes: ressentimentos e negociações em contextos de sociabilidade juvenil na Cidade do Cabo (África do Sul). *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 35, pp. 139-176, 2010.
- MOUTINHO, Laura. *Des braves gens qui s'aiment de détester ensemble*. Tese (Livre-docência) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- MOUTINHO, Laura. Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 42, pp. 201-248, jan./jun. 2014a.

- MOUTINHO, Laura. Experiências do feminino na África do Sul pós-apartheid: ambivalências, ressentimentos e (re)negociações. *Diversitas*, v. 1, n. 1, pp. 67-75, mar./set. 2013.
- MOUTINHO, Laura. On the other side?: Das implicações morais de certos horizontes imaginativos na África do Sul. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 40, n. 2, pp. 77-97, 2015.
- MOUTINHO, Laura. *Razão, cor e desejo: uma análise comparativa dos relacionamentos afetivo-sexuais inter-raciais no Brasil e na África do Sul*. São Paulo: Editora da Unesp, 2004b.
- MOUTINHO, Laura. Sobre danos, dores e reparações: The Moral Regeneration Movement – controvérsias morais e tensões religiosas na ordem democrática sul-africana. In: TRAJANO FILHO, Wilson. *Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos*. Brasília: ABA, 2012.
- PIMENTA, Denise. *O cuidado perigoso: tramas de afeto e risco na Serra Leoa (A epidemia do ebola contada por mulheres, vivas e mortas)*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.
- PIMENTA, Denise; MOUTINHO, Laura. África no plural: um dossiê. *Cadernos de Campo*, Araraquara, v. 1, n. 23, jul./dez. 2017.
- PIMENTA, Denise; MOUTINHO, Laura. Um encontro com Esmeralda Mariano: reflexões sobre o fazer antropológico em Moçambique e alhures. *Cadernos de Campo*, Araraquara, v. 1, n. 23, pp. 13-24, jul.-dez. 2017.
- PIMENTA, Denise; MOUTINHO, Laura; LOPES, Pedro. “Há um mundo africano inteiro à nossa espera”: Wilson Trajano Filho, um profissional da alteridade. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 59, n. 3, pp. 295-321, dez. 2016.
- ROSS, Fiona. La elaboración de una Memoria Nacional: la Comisión de Verdad y Reconciliación de Sudáfrica. *Cuadernos de Antropología Social*, Buenos Aires, n. 24, pp. 51-68, dic. 2006.
- SCALON, Helen; MUDDLELL, Kelli. Gender and transitional justice in Africa: progress and prospects. *African Journal on Conflict Resolution*, v. 9, n. 2, pp. 9-28, 2009.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Quem reivindica alteridade?. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). *Pensamento Feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.
- TUTU, Desmond. *No future without forgiveness*. New York: Doubleday, 1999.
- VERAS, Viviane. Verdade em tradução: um testemunho da dor das palavras. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, Campinas, v. 50, n. 2, pp. 459-476, jul.-dez. 2011.
- WILLIAMS, Sarah; OPDAM, Jasmine. The unrealised potential for transformative reparations for sexual and gender-based violence in Sierra Leone. *The International Journal of Human Rights*, v. 21, n. 9, pp. 1281-1301, 2017.