

Rodrigo Castro Rezende

Gihanga e a ilusão étnica: revisitando velhos conceitos a partir do caso de Ruanda

Gihanga and the ethnic illusion: revisi-ting old concepts from the Rwanda case

RESUMO: O presente artigo tem por objetivo analisar o debate sobre a classificação auferida aos tutsis, hutus e tuás. De uma perspectiva etnográfica, passando pela clânica, pela de castas e pela de grupos sociais, desenvolvo a ideia de que estas três nomenclaturas, na verdade, expressam identidades políticas. Para tal debate, utilizo do conceito de Mahmood Mamdani e tento verticalizar suas discussões, fazendo paralelos com outros estudos. A meu ver, o uso do termo “etnia” é um substrato do pensamento “dito” ocidental, que naturaliza os povos africanos em torno desse conceito. Assim, perde-se a perspectiva de um “universo africano” muito mais complexo em que todos os habitantes desse continente têm suas identidades simplificadas em torno de etnicidades, cuja naturalização acaba por se tornar difusa no meio acadêmico.

PALAVRAS CHAVE: Ruanda; Tutsis; Hutus; Tuás; Identidades Políticas.

ABSTRACT: The purpose of this article is to analyze the debate on the classification of tutsi, hutu and twa. From an ethnographic perspective, including clan, caste, and social groups, I develop the idea that these three nomenclatures actually express political identities. For this debate, I use the concept of Mahmood Mamdani and try to verticalize his discussions, drawing parallels with other studies. In my view, the use of the term ethnicity is a substratum of West thinking, which naturalizes African peoples around this concept. Thus, lose the perspective of a much more complex “African universe”, in which all the inhabitants of this continent have their simplified identities around ethnicities, whose naturalization eventually becomes diffuse in the academic research.

KEYWORDS: Ruanda; Tutsi, Hutu; Twa; Political Identities.

Editor-Gerente

[Ivaldo Marciano de França Lima](#)

Editores

[Detoubab Ndiaye](#), Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Educação. Campus II

[Dr. Pedro Acosta Leyva](#), UNILAB - São Francisco do Conde /Ba, Brasil

Gihanga e a ilusão étnica: revisitando velhos conceitos a partir do caso de Ruanda¹

Rodrigo Castro Rezende²

Em 07 de abril de 2019, Paul Kagame, presidente ruandense, declarou em uma convenção na capital Kigali, para lembrar os 25 anos do genocídio ocorrido no país: “Ruanda é agora uma família, por isso seguimos existindo, apesar de tudo o que passamos”.³ A preocupação que norteou o presidente foi a de manter os ânimos de seus cidadãos serenos e de não inflamar as disputas internas após o ocorrido em 06 de abril de 1994, quando o helicóptero que transportava o então chefe de Estado ruandês, Juvénal Habyarimana, fora atingido por um míssil, matando toda a tripulação e seus tripulantes, culminando com os 100 dias de genocídio no país, com a morte de mais de 800 mil pessoas, sobretudo, do grupo tutsi.

O fato em si não explica as diferenças fomentadas entre hutus e tutsis. Para tanto, retornarei um pouco mais no tempo, especificamente ao período colonial em que tais distinções foram instituídas. Segundo Gilbert e Reynolds, os alemães e, posteriormente, os belgas criaram um sistema em que os tutsis foram favorecidos por suas características “naturais” mais ocidentalizadas, recebendo educação e posições privilegiadas na administração colonial e nas patentes militares. Antes mesmo da independência de Ruanda, que ocorreu no início da década de 1960, as tensões já estavam em plena ebulição e um primeiro conflito surgiu, levando quase 10 mil tutsis a fugirem para Burundi, Uganda e Tanzânia, propiciando o surgimento da Frente Patriótica Ruandesa (RPF, em inglês). Em 1973, um grupo de hutus desfere um golpe contra o governo já dirigido pelos hutus, toma o poder em Ruanda, sob o comando de Juvénal Habyarimana e cria um sistema de cotas para os cargos públicos, mas que, em 1994, mostrou-se incapaz de controlar as tensões entre hutus e tutsis (GILBERT and REYNOLDS, 2004, p. 360).

A bem da verdade, como explica Iliffe, é que quando os belgas, após a Primeira Guerra Mundial, tomaram o controle de Ruanda, o fizeram através da utilização das monarquias tutsis em uma pirâmide de rede administrativa estranha aos próprios tutsis, mas que consistia em recrutar os seus chefes para controlar uma dada região, submetendo os demais grupos, mas, ao mesmo tempo, fazendo-os de instrumento da colonização (ILIFFE, 2007, p.208).

¹ Este artigo é fruto de uma discussão feita no ST149. *Representações do continente africano, Ensino de História da África no Brasil e Estudos Africanos*, no 30º Simpósio de História, ocorrido em Recife em 2019, no qual o Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima apresentou a questão. Eu apenas executei o trabalho com a ciência e assentimento dele. Assim, agradeço publicamente ao professor Ivaldo pela generosidade de me permitir fazer o artigo a partir de suas ideias e expressar que os problemas encontrados nele são de minha inteira responsabilidade.

² Professor Adjunto da Universidade Federal Fluminense e Doutor em História Contemporânea por esta mesma instituição. rodcastrorez@gmail.com

³ Agência EFE. Disponível em <<https://www.efe.com/efe/brasil/portada/ruanda-e-agora-uma-familia-por-isso-seguimos-existindo-diz-kagame/50000237-3946547>> Acessado em 25/07/2019.

Do ponto de vista de M'Bokolo, a alta densidade demográfica, a desastrosa política dos belgas em “racionalizar” e “modernizar” o aparelho político-administrativo de Ruanda e o empobrecimento crescente nas décadas posteriores à descolonização exacerbaram as tensões criadas e cultivadas entre tutsis e hutus. Assim,

Em Ruanda e no Burundi, à época unidos sob o nome de Ruanda-Urundi, a ONU desempenhou plenamente o seu papel de potência tutelar. As complicações que marcaram a última década colonial têm origem em crescentes tensões étnicas que a prática colonial encorajara, de bom ou mau grado, tensões estas que não lhe fora possível conter. Em Ruanda, as elites escolarizadas hutu tiraram proveito da retirada dos missionários católicos, por volta de 1955, para atacar violentamente os tutsi que não somente compunham a aristocracia política, mas haviam sido sistematicamente colocados pelos belgas em postos de responsabilidade nos setores religioso e administrativo (M'BOKOLO, 2011, p. 251).

O breve resumo apresentado acima baliza as explicações para as diferenciações e os conflitos ocorridos entre tutsi e hutu no século XX. Para o presente artigo, parto do pressuposto que as construções fomentadas em relação às rivalidades são frutos da inserção de um *corpus* estranho (alemães e belgas) aos contextos desses grupos, o que criou diferenças até então inexistentes. Na tentativa de demonstrar tal perspectiva, partirei do conceito de “etnia” encontrado em Fredrik Barth, depois do mito de origem desses dois grupos (hutu e tutsi), verificando a inexistência de identidades étnicas na região de Ruanda, tais quais como concebia Edmundo Leach; em um segundo momento, discutirei a não aplicabilidade dos conceitos de clã e de casta; posteriormente, dialogarei com a tese de Mahmood Mamdani, engendrando a hipótese de que o ponto central para a discussão seja o de identidades políticas quando se trata de tuá, hutu e tutsi; por último, assinalarei que as tais distinções são fomentadas no período colonial e o pós-independência é um herdeiro dessa criação imperialista.

Assim, a minha hipótese é que o paradigma de que todo e qualquer povo na África seja um grupo étnico apresenta limitações, quiçá interpretações errôneas. Tais grupos representam, longe de serem homogêneos, uma escolha política feita de forma compulsória para a maioria dos integrantes que os compõem. Em suma, as identidades étnicas ou etnicidades apresentam um caráter puramente heurístico basilar que se desdobra em uma pretensa naturalização das distinções, mas que são regadas às escolhas políticas de distinções fomentadas. De minha parte, ao me debruçar sobre o caso de Ruanda e seus grupos identitários, estaria analisando um claro exemplo em que a aplicação do conceito de etnicidade não explica as diferenças. Ou melhor, esse conceito estaria dentro de um etnocentrismo fabricado nos períodos colonial e pós-independência, mas que não tem raízes em seus mitos de origens.

Portanto, utilizarei do mito sobre Gihanga para discutir como as balizas étnicas foram criadas em um segundo momento. Acredito que, se há uma identidade étnica em Ruanda, essa tenha como pedra matriz o colonialismo belga do século XX, não havendo um mito de origem anterior para cada um dos grupos em separado. Nessa esteira, partirei das discussões sobre os conceitos de etnia, etnicidade e identidade política; posteriormente, argumentarei que se trata de um fenômeno recente na história ruandesa, pois as diferentes nomenclaturas dadas aos hutus, tuás e tutsis nada mais eram do que uma divisão política; e, por último, tentarei demonstrar que o Imperialismo não apenas sujeitou povos na África, mas criou rivalidades.

Velhos conceitos e novos paradigmas

Em obra seminal, Fredrik Barth explora a ideia de que os “[...] grupos étnicos são vistos como uma forma de organização social [...]. Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizarem a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional” (BARTH, 1997, p. 193-194). Adiante complementa o autor: “Assim, sistemas poliétnicos complexos implicaram claramente a existência de diferenças valorativas amplas e múltiplas restrições de combinação de estatutos e de participação social” (BARTH, 1997, p.200-201).

Até aqui, parece efetiva a utilização do conceito de grupos étnicos produzido por Barth no caso dos tutsis, dos hutus e dos tuás. A questão orbitaria o “sentido organizacional” de cada grupo, o que, ao fim e ao cabo, categorizaria as distinções, embora, desconheça que tais propostas sejam tão bem arquitetadas entre os habitantes de Ruanda. A querela teórico-metodológica e o rompimento que quero suscitar no presente artigo estão no arremate que Barth fez para finalizar as características dos grupos étnicos ou suas fronteiras, introduzindo, para tanto, duas novas idiossincrasias: a ecológica e a demográfica. Na primeira, o autor discorre sobre o fato de dois ou mais grupos étnicos em contato terem como resultado uma suposta escolha de ambas ou de várias partes de uma ecologia ou área em que vivem de maneira separadas. Desse contato e das demarcações territoriais podem resultar: A) nichos distintos em que há uma concorrência mínima por recursos; B) territórios separados em que ocorre uma clara e direta competição pelos recursos existentes; e C) nichos recíprocos, mas, ao mesmo tempo, distintos, os quais surgem interdependências, tendo como resultado trocas, comércio de produtos etc.; e D), em que diferentes etnias vivem em uma única região e competem pelos mesmos recursos, produzindo uma acomodação ou a migração forçada do grupo tido como mais fraco (BARTH, 1997, p. 201-202).

Com relação ao aspecto demográfico, Barth esclarece sua relação com a questão ecológica, pois o crescimento populacional e a competição por recursos poderiam fazer com que uma etnia ou parte dela migrasse para outras regiões. Assim, em um contexto de interdependência étnica, qualquer mudança no tamanho da população de um dado grupo teria consequências para os demais. Para Barth, o corolário da relação entre demografia e recursos existentes seria o controle do “recrutamento” de novos membros, uma vez que a etnia não se relaciona à origem dos indivíduos, mas sim com sua organização social. A migração e conquista de novos territórios implicaria em novas formas organizativas e, portanto, seriam grupos distintos (BARTH, 1997, p.207-210).

Retornarei à obra de Barth mais adiante. Por hora tecerei algumas considerações ao que foi escrito até aqui. Malgrado a obra de Barth tenha inspirado inúmeras pesquisas pelo mundo, sobretudo no Brasil, não esteve imune a críticas de envergaduras desconhecidas. Na minha elaboração destaco a fomentada por Diego Villar, antropólogo da Universidade de Buenos Aires. No texto, “Uma abordagem crítica do conceito de ‘Etnicidade’ na obra de Fredrik Barth”, publicado pela revista *Mana*, em 2004, Villar levanta vicissitudes fulcrais na aplicação do conceito de etnicidade “barthiano” em casos específicos, o que tem relação com o presente artigo. Os problemas da aplicação dos conceitos elencados na obra de Barth e as respectivas críticas forjadas por Villar orbitam as duas características apresentadas acima: as perspectivas ecológica e demográfica.

Em se tratando da questão do *habitat* (fator ecológico) na determinação das fronteiras étnicas, Villar resume a tese de Barth “na fórmula a ‘sobrevivência do (grupo étnico) mais apto’” ou em uma revisita às teses etnográficas tradicionais em que o ambiente se apresenta como fator determinante na etnicidade (VILLAR, 2004, p.168). A versão ecológica barthiana é mais imaginativa, do que empírica, nas palavras de Villar, pois:

[...] praticamente não ultrapassa o senso comum e, com notável frequência, reduz-se a postular que grupos étnicos coabitando em um mesmo nicho ecológico estabelecem relações de interdependência, complementaridade e simbiose, ou então de competição e inimizade. Não negamos tal afirmação, pois seria difícil fazê-lo, mas não chegamos a compreender onde está o *especificamente ecológico* nesse tipo de explicação. Em segundo lugar, a direção das supostas “influências”, “condições” ou “determinações” ambientais não fica muito clara: embora, como vimos, Barth declare terminantemente, em reiteradas ocasiões, que o meio “determina” ou “condiciona” as formas sociais de organização, outras vezes a linha de força se inverte, se dilui ou se torna perigosamente ambígua. O leitor se vê forçado a concluir que a apreciação do ambiente e de suas implicações não parece nem expositiva nem metodologicamente mais necessária, intensiva ou significativa do que os estudos apresentados pelos velhos africanistas como “introdução” a suas monografias (VILLAR, 2004, p.169-170).

A questão, agora enfrentando o caso dos tuás, tutsis e hutus, não estaria no poder dos aspectos geográficos sobre os grupos humanos e a capacidade de produzir distinções entre esses, mas na domesticação do espaço pelo homem, o que não necessariamente produz identidades étnicas. A inversão de valores não apegada a um suposto determinismo geográfico resulta em uma análise mais “palpável”, diria, em relação ao observado por Barth e criticado de forma veemente por Villar. Os grupos ruandeses viviam em um mesmo “nicho”; compartilhavam os mesmos recursos; mas não tinham características organizacionais diferentes. Na verdade, casamentos “interétnicos” eram comuns. Há casos de pais hutus e filhos tutsis ou vice-versa em Ruanda. Pais e filhos habitavam (habitam) em regiões distintas? Resumindo, deflagro nessa idiosincrasia “barthiana” a sua própria inaplicabilidade no caso de Ruanda.⁴

O pressuposto ecológico de diferenciação, como apontado e fomentado por Barth, e coerentemente criticado por Villar, não encontra sustentação na sociedade ruandesa. Seria de se esperar que hutus, tutsis e tuás estivessem alocados em áreas geográficas separadas, competindo pelos mesmos recursos naturais, mas não é isso que acontece. A concepção de Barth sobre etnias está paralisada no tempo, em uma tradição antropológica em que não há sociedades complexas. O ponto basilar da minha apreciação reside não nos limites geográficos, mas na razão de determinismos políticos. Nessa esteira, Pierre Bourdieu declara que o pressuposto de uma identidade regional ou étnica é demarcado por uma construção social que opera através da representação de uma dada realidade posta (BOURDIEU, 2007, p.112-177). A perspectiva ecológica, em suma, não atravessa a sociedade de maneira a moldar diferenciações, mas pode influenciar o trabalho, ainda que, neste último caso, não esteja me referindo as sociedades complexas como é a ruandesa.

Com relação a característica demográfica, continua Villar:

Igualmente ou mais decepcionante é a variável “demográfica”. Além de advertir que o analista “não pode passar ao largo dos problemas de número e equilíbrio” ao estudar os grupos étnicos, Barth limita-se à afirmação — dificilmente refutável — de que, em termos metodológicos, é conveniente levar em conta os fatores demográficos na conformação e na manutenção das fronteiras, pois entre elas pode haver “osmose” e “trânsito de indivíduos” (Barth 1976 a: 25). O tratamento é menos inócua na etnografia basseri. Para que a organização social dos nômades se mantenha, “pelo menos relativamente estável”, ela deve desenvolver com o ambiente uma espécie de equilíbrio não apenas ecológico e demográfico, mas também econômico e político (Barth 1986:113-114). Quanto ao “equilíbrio demográfico” propriamente dito, certos fatores são “tanto biológicos quanto sociais”: a fecundidade, o controle da natalidade, a mortalidade, a migração e a sedentarização. Por exemplo, pode-se constatar que,

⁴ No entanto, Alberto da Costa e Silva chama a atenção para o fato de que “O longo contato entre povos agrícolas e pastoris muitas vezes se resolve numa espécie de simbiose. Numa colaboração estreitíssima, sem dominadores e dominados. Embora possa também suceder que um grupo se imponha sobre o outro e forme com ele uma rígida relação de dependência. Como ocorreu no Burundi, onde os pastores tutsis formaram uma classe militar e submeteram politicamente os bantos, os hutus, que amanhavam a terra” (SILVA, 1996, p.32).

para continuar existindo em face de um incremento constante da natalidade (i.e., a “entrada” de pessoas no sistema), o modelo nômade de organização social deve “contrabalançar” tendências contrárias, como a sedentarização ou as migrações (i.e., a “saída”) (1986:116-121) (VILLAR, 2004, p.170).

O problema em Ruanda é que a definição de quem pertence a um dado grupo não está na organização social, mas no ventre. A nomenclatura do indivíduo é definida a partir da de sua progenitora, embora no período “pré-colonial” fosse a partir da “etnia” paterna (FERREIRA, 2002, p. 12). Como já frisei, casamentos interétnicos não eram proibidos e o controle demográfico ou de “recrutamento” envolveria a negativa de matrimônios interétnicos também. Um hutu casado com uma tutsi teria filhos(as) tutsi e vice-versa.

Professor e mestre de Fredrik Barth, Edmund Leach lançou um olhar diferenciado sobre os grupos étnicos. De acordo com esse autor, o “ser étnico” é realizado a partir de um sentimento de pertença, que, por sua vez, nasce de:

[...] um mito do seu próprio passado, uma história ou série de histórias que explicam como o grupo começou a existir, de que modo chegou ao ponto em que se encontra, como e porquê se distinguiu de outros grupos análogos existentes nas proximidades. Tais mitos de origem podem ser, e muitas vezes são, totalmente fantásticos, mas nem sempre é assim. Um mito de origem que fornece um fundamento institucional para a ‘nossa’ existência actual, como grupo de indivíduos que partilham interesses e aspirações comuns, pode corresponder à realidade histórica no sentido de que os acontecimentos referidos podem ser comprovados, mas a forma como a história é perpetuada é sempre etnocêntrica. Na verdade, todos os testemunhos históricos sofrem esse tipo de influência (LEACH, 1989, p.145).

A explicação de Leach é que todo grupo étnico teria ou pelo menos deveria possuir um mito de origem que o possa diferenciar de outra etnia. Na pior das hipóteses, uma explicação que seja dada pelo próprio viés descritivo. Assim, no meu estudo de caso, hutus, tutsis e tuás necessitariam possuir mitos de origens distintos, capazes de fomentar uma identidade ímpar para cada um dos grupos.

Joseph Campbell, autor de inúmeros textos sobre mitologia comparada, malgrado não tenha se debruçado sobre a questão da etnicidade ou sobre os etnocentrismos, declara que os mitos de origens possuem uma ligação pedagógica de uma sociedade e é oferecida aos membros que a compõem. Tais explicações mitológicas sintonizam o sujeito ao ciclo da própria existência social, com o ambiente em que vive e serve para integrar o rol de sujeitos denominado de comunidade à mesma (CAMPBELL, 2015, p.51).

Em síntese, os mitos de origens responderiam de formas fantásticas as questões: de onde viemos, por que somos uma comunidade, como devemos nos comportar e para onde vamos. Esclareço aos leitores que as explicações de Edmund Leach para etnocentrismo e sobre mito de

origem de Joseph Campbell, a princípio, levariam a formalizar a ideia de que tal instrumento induziria os grupos ruandeses a constituir de fato etnias. Nesse caso, hutus, tutsis e tuás estariam dissociados pela origem paramítica.

Em livro publicado em 2009, sob o título “Uma Gota de Sangue: História do pensamento racial”, Demétrio Magnoli apresenta o seguinte mito para explicar as diferentes identidades entre hutus, tutsis e tuás:

Numa tradição oral de Ruanda, Gihanga figura como pai dos três ancestrais de todos os ruandeses: Gatwa, dos tuás, Gahutu, dos hutus, e Gatutsi, dos tutsis. Para determinar qual dos três filhos era merecedor de sua herança, Gihanga confiou uma cabaça de leite a cada um, durante uma noite. Na manhã seguinte, Gihanga voltou e verificou como agiram seus filhos na noite original. Gatwa foi desqualificado e desterrado, pois, num sono agitado, derrubara a cabaça e perdera o leite. Gahutu foi deserdado e condenado a trabalhar para Gatutsi, pois, sedento, bebera o leite. Gatutsi, que permanecera acordado e vigilante, conservando seu leite, foi designado sucessor de Gihanga, recebeu como herança todos os rebanhos de vacas do país e ficou isento da obrigação de realizar trabalhos manuais (MAGNOLI, 2009, p. 259).⁵

Pela tradição colhida por Magnoli, o mito de origem e as dessemelhanças entre as três categorias identitárias de Ruanda repousaria em um fato comum: todos tinham a mesma ascendência, Gihanga, e foram incumbidos de um igual desafio para suceder o pai ao trono. Importante notar que pela disputa provocada pelo progenitor, os três rebentos tinham os mesmos direitos de sucessão, não havendo, inicialmente, a existência de uma hierarquia. A ideia de Leach sobre um mito de origem para explicar as identidades aqui poderia ser utilizada de forma parcial. Há um único mito de origem para os três grupos, mas que pode decifrar as diferenças entre hutus, tuás e tutsis.

A mesma questão foi vislumbrada por Magnoli, que afirmou que os:

Mitos de origem são narrativas históricas que, por meio da seleção de eventos e da atribuição de relevância a situações e personagens, tornam o passado inteligível e pleno de significados, encorajando a coesão social. O mito de origem de Ruanda é um caso à parte, pois desempenhava a função de legitimar a supremacia tutsi e, no lugar de inspirar solidariedades, inflamava paixões étnicas (MAGNOLI, 2009, p.259-260).

De minha parte, penso que a questão fosse a de demonstrar distinções nas atividades praticadas por cada grupo e a sobreposição dos tutsis sobre os hutus. Segundo Alberto da Costa e Silva, os hutus seriam os agricultores, os tuás eram caçadores e coletores, e os tutsis estavam

⁵ Alberto da Costa e Silva apresenta uma versão também interessante e uma discussão importante. De acordo com as tradições tutsis, explica Silva, Gihanga teria sido o fundador de inúmeros estados na região. Gihanga era grande caçador, grande ferreiro e grande condutor de bois. A uma certa altura, entra em cena um certo Rubunga, mestre regente dos ritos, que passa a Gihanga o tambor e o ubuiru. Assim, quando os tutsis,

inseridos nas atividades da pecuária. De início, chefias hutus e tutsis vivam em plena harmonia e em igualdade de status, “[...] mas, à medida que se foi aprofundando a interação entre comunidades com vida econômica distinta, os tutsis foram assumindo posição preponderante, graças não só ao poderio militar, mas sobretudo a um sistema hábil de empréstimo do gado, até estabelecer-se um regime de desigualdade, no qual pouco faltou para que os hutus se assemelhassem a servos” (SILVA, 2002, p.706).

Pela exposição de Silva, foi um sofisticado sistema de concessão de gado por um valor alto, junto com a maior habilidade militar dos tutsis que garantiram a transformação paulatina dos hutus em seus dependentes. Assim, as atividades econômicas desempenhadas por cada grupo, em conjunto com o pensamento mais mercantilizado dos tutsis foram capazes de oferecer a ascensão social desse último grupo sobre os hutus.

Em outros dois mitos, Jan Vansina descreve origens bem diferentes para hutus e tutsis. Na primeira versão, o ancestral comum se chamava Kanyarwanda, que dentre os inúmeros filhos que possuía, estavam Gatutsi e Gahutu, que deram origens aos tutsis e aos hutus, respectivamente (VANSINA, 1965, p. 65). Do mesmo modo que o mito anterior, narrado por Magnoli, os dois grupos tinham parentesco. Porém, a versão de Vansina não traz nenhuma hierarquia entre ambos. Mais adiante, explica Vansina o segundo mito: “Kigwa, o primeiro tutsi, caiu do céu em uma terra habitada por Hutu” (VANSINA, 1965, p. 65).⁶ O mito de Kigwa, por sua vez, revela questões de suma importância. Inclusive, Vansina disserta sobre o apego a esta ou aquela tradição por um dado grupo no período imediatamente anterior ao conflito da década de 1950. Descarto a possibilidade de já existir qualquer influência cristã ao evento mítico. O meu posicionamento deve-se a uma constatação simples da obra de Vansina: o autor utiliza o termo *sky* e não *heaven*. Daí que penso ainda não haver contatos tão fortes com os europeus entre os povos de Ruanda. Seja como for, estaria neste segundo mito a superioridade tutsi demarcada. Na verdade, o ponto de vista dessa tradição insere uma origem divinizada ao grupo dos tutsis.

Comentando sobre as origens dos tutsis, Silva ressalta que o fato da tradição ter como explicação a procedência de um ancestral caído do céu, fez com que muitos vissem os tutsis como um grupo não banto, talvez provenientes de uma migração cuxita ou nilótica, mas Silva refuta tal possibilidade, argumentando que:

retomando a narrativa de Magnoli, se tornam os sucessores de Gihanga herdam “a monarquia divina, o fogo sagrado, os rituais agrícolas, os costumes funerários, os tambores reais, os códigos de conduta”, enfim, “tudo que os legitimava junto aos hutus” (SILVA, 1996, p.405).

⁶ Vansina ao descrever esse mito, afirma que: “Algumas pessoas, em particular especialistas como os *griots*, conhecem tradições relativas a toda uma série de diferentes eventos. Houve casos de uma pessoa recitar duas tradições diferentes para relatar o mesmo processo histórico. Informantes de Ruanda “relataram duas versões de uma tradição sobre os Tutsi e os Hutu: uma, segundo a qual, o primeiro Tutsi caiu do céu e encontrou o Hutu na terra; e outra, segundo a qual Tutsi e Hutu eram irmãos. Duas tradições completamente diferentes, um mesmo informante e um mesmo assunto! É por isso que se inclui “uma mesma sequência de acontecimentos” na definição de um testemunho. Enfim, todos conhecem

Os tútsis falam, porém, a mesma língua banta que os hutus. E sem traços de idiomas cuxitas. Daí que se avenge, contra aqueles que sustentam que a imigração tútsi é um fato histórico (atestado não só pelas tradições de Ruanda, mas também pelas dos povos vizinhos), a hipótese de que não sejam invasores que se impuseram, pela força ou pela astúcia, sobre os hutus. Teriam os tútsis os mesmos ascendentes que os hutus; seriam bantos que, no processo de separação de trabalho entre pastores e agricultores, se dedicaram ao gado e, assim, acumularam capital, prestígio e poder, transformando-se numa classe dirigente, em detrimento dos que amanhavam o solo. Com o tempo, essa classe ou elite se voltou em quase uma casta e construiu a ideologia da origem externa, para justificar a diferença em que se assentava o seu poder. Seria, aliás, a persistência de um regime de classes fechadas o que explicaria a relativa dessemelhança física entre o tipo padrão do tútsi — alto, esbelto e de feições alongadas — e o do hutu — baixo, atarracado e de rosto redondo. Do tipo padrão ou estereótipo — é bom que se esclareça —, porque num grupo grande de pessoas não se acerta geralmente no distinguir um do outro. As diferenças seriam devidas aos casamentos dentro da classe, a distintos regimes alimentares e formas de educação, com ênfase, entre os tútsis, nas danças, nos esportes, na poesia e na eloquência (SILVA, 1996, p. 406).

Por outro lado, Iliffe afirma, a partir de estudos sobre genética, que há diferenças entre os tutsis e os hutus. Ambos apresentam diferenças nos grupos sanguíneos, na capacidade de absorção de laticínios e, provavelmente, no cromossomo Y. Para o autor, a possibilidade é que os tutsis tenham entre seus antepassados pastores cuxitas, que chegaram à região por volta dos séculos XVII e XVIII (ILIFFE, 2007, p.111).

Indiferente de quem esteja correto, parece óbvio que a tese sobre o mito de origem ser um fator a informar uma dada identidade étnica não se aplica ao caso de tutsis, hutus e tuás, pois eles surgem, mitologicamente falando, do mesmo conto. Daí, mais uma vez, o conceito de “etnia” não ser aplicável aos grupos em questão.

Porém, não raro, na literatura pertinente aparecem dois conceitos para explicar as distinções entre hutus e tutsis: “casta” e “clã”. Por mais extravagantes que possam soar, a impertinência do conceito de “etnia” para explicar os dois grupos, em muito balizado pelos fatores que elenquei acima, fez com que inúmeros autores buscassem nestes conceitos uma aproximação mais eloquente para determinar tais diferenças. Para mim, tanto “casta” quanto “clã” parecem ser idiosincrasias desesperadas de tentativas de conceituação que não podem ser encaradas como uma forma acabada na definição de tais categorias.

Hutus, tutsis e tuás: clãs ou castas?

O melhor estudo sobre castas que conheço foi feito por Louis Dumont, “*Homos Hierarchicus*: o sistema de castas e suas implicações”, publicado pela primeira vez em 1966 e

o caso do informante local que conta uma história compósita, elaborada a partir das diferentes tradições que ele conhece” (VANSINA, 2010,

que se tornou um clássico da antropologia por refutar a ideia de igualdade natural e de democracia entre os homens. Do ponto de vista de Dumont, o sistema de casta:

divide o conjunto da sociedade num grande número de grupos hereditários distintos e ligados por três caracteres: *separação* em matéria de casamento e de contrato direto ou indireto (alimento); *divisão* do trabalho, tendo cada um desses grupos uma profissão tradicional ou teórica, não podendo seus membros se afastar dentro de certos limites; finalmente, *hierarquia*, que ordena os grupos em posições relativamente superiores e inferiores umas às outras (DUMONT, 2008, p. 69).

Seguindo a definição imposta por Dumont e a utilizando para os hutus e os tutsis, ter-se-ia o seguinte desenvolvimento: a princípio a “divisão do trabalho” e a “hierarquia” fariam sentido, já que nos mitos de origens vislumbrados e pelos estudos historiográficos apresentados os hutus seriam agricultores e os tutsis pastores, que, por sua vez, através do uso de empréstimo de gado, conseguiram gradativamente submeter os hutus. Entretanto, como demonstrado por Iliffe, havia hutus e tutsis que pertenciam tanto à elite quanto a “plebe” (ILIFFE, 2007, p.190). Assim, mesmo que houvesse hutus agricultores em sua maioria, e os tutsis fossem pastores majoritariamente, havia espaço para subdivisões e, não raro, em termos econômicos, hutus estivessem acima de tutsis.

Por último, cabe analisar a questão relativa à “separação”. Dumont afirma que essa característica funcionaria como um impeditivo para que membros de castas distintas contraíssem matrimônios. Por este motivo, seria impossível que hutus e tutsis fomentassem casamentos entre si.

Em estudo de grande importância, o qual retomarei mais adiante, Patrícia Magalhães Ferreira, discutindo sobre qual terminologia utilizar para definir hutus e tutsis, mas com uma conclusão diferente da que proporei, explica: “Denominá-los de ‘castas’ [tutsis e hutus], enquanto grupos sociais fechados, parece um erro, face à mobilidade social que desde o período pré-colonial parece ter existido entre os dois grupos, sobretudo em resultado de uma alteração na condição econômica ou através do casamento” (FERREIRA, 2002, p.2). Em outras palavras, a autora ataca dois pontos fulcrais que acabam por ensalmar o conceito de casta para a análise em tela: 1- havia alteração econômica e, portanto, mobilidade social; e 2 – a existência de casamentos entre hutus e tutsis. Com isso posto, passo a discutir a questão referente a clã.

Weber declara que a diferença entre clã e etnia estaria no fato de que este se refere a uma união entre indivíduos que, por motivos diversos, se pautam na crença subjetiva de uma ancestralidade comum, podendo ou não haver uma verdadeira comunidade de sangue. Na

verdade, o grupo étnico não é uma comunidade, mas sim uma união momentânea, que, por motivos políticos, articulam a crença de uma origem comum. Já clã se diferencia pelo fato de ser uma comunidade cuja união se fomenta pela consanguinidade e, portanto, não é passageira, como pode ser o caso da etnia. Além disso, a identidade étnica acontece através da diferença exposta de um grupo diante do outro, i.e., não é o isolamento geográfico capaz de criar a identidade, mas, ao contrário, é o contato entre distintos grupos que faz aflorar a disparidade identitária (WEBER, 2002, p. 315-327).

A possibilidade de o conceito de “clã” explicar as diferenças entre hutus e tutsis é descartada de imediato pelas mesmas questões relativas ao matrimônio e, com isso, averiguar a inexistência de laços sanguíneos distintos. Por outro lado, Weber explica que uma etnia se faz por uma motivação política e momentânea. Ao considerar o conceito de etnia de Weber, ao cabo, denoto uma aproximação com o ponto que gostaria de discutir. Afinal, a ideia de uma identidade étnica política é, *a priori*, um enquadramento que faz o conceito de etnicidade ressurgir e, ao mesmo tempo, observa a inoperância daquele fomentado por Barth. Entretanto, por ser impermanente e apontar para uma associação fugidia, acaba por criar instabilidade, o que, de outro modo, não é observado entre os hutus e os tutsis.

Enfrentando o mesmo problema, que parece ser cíclico, etnia – casta – etnia, Ferreira usa o conceito de grupos sociais. Para a autora, “Os indivíduos, podendo pertencer a vários grupos simultaneamente e relacionando-se não só como indivíduos ao nível interpessoal, mas também como membros de grupos sociais mais ou menos nítidos e distintos, veem as suas relações serem influenciadas por esta pertença, sendo que a influência é tanto mais forte quanto maior for o grau de inserção dos indivíduos nesses grupos” (FERREIRA, 2002, p.3).

A sofisticação da idiosincrasia apresentada por Ferreira reside no fato de extrapolar a vanguarda antropológica do conceito de etnia e, isocronicamente, alinhar hutus e tutsis em polos diametralmente distintos. A capacidade do conceito de grupo foi observada por Elisabeth Bott, que explica:

Na literatura sociológica e antropológica, o termo “grupo” é comumente usado em pelo menos dois sentidos: no primeiro sentido, trata-se de um termo muito amplo usado para descrever qualquer coletividade cujos membros possuam uma semelhança qualquer: esta definição irá incluir categorias, classes lógicas e agregados, assim como unidades sociais mais coesas. O segundo uso é bem mais restrito. Neste sentido, as unidades têm de possuir algumas relações sociais interdependentes e distintas umas das outras; categorias, classes lógicas e agregados estão excluídos aqui. Para evitar confusão, uso o termo “grupo organizado” toda vez que se torna necessário distinguir o segundo uso do primeiro (BOTT, 1976, p.106).

Ainda de acordo com Bott, o conceito de grupo social levaria a uma “ritualização dos papéis sociais” e, conseqüentemente, a uma “segregação social”, em que os componentes de uma sociedade se ligam através de lealdades, de identidades e por diferenças socioculturais (BOTT, 1976, p. 14-16). Em suma, os grupos sociais são utilizados para se distinguirem e, ao mesmo tempo, complementarem-se.

Parece que Bott tentou alinhar seu pensamento com os de autores anteriores a ela. Neste último caso, teria a teoria de Willian Watson a chave final de tal assertiva:

Todo o sistema social pode, portanto, ser encarado como uma pluralidade de estruturas de prestígio, alguns deles interligados e outros bastante independentes, e cada um com suas próprias normas de avaliação particular, embora todos sejam susceptíveis de serem afectadas pela divisão fundamental da função e da cultura entre os membros de ocupações profissionais e não profissionais (WATSON, 1967, p. 156).

Em suma, a hipótese de grupo social levantada por Ferreira encontraria ancoradouro dentro da própria literatura antropológica e sociológica para definir hutus e tutsis, uma vez que descartaria o conceito de etnia e traria definições que alimentam uma suposta estratificação social, mesmo que imaginada, entre tais grupos. Estranhamente, Ferreira acaba retomando ao conceito de etnia, dando a este uma nova roupagem.

É, porém, possível que um grupo social particular se identifique a si próprio e seja identificado pelos outros como tendo uma identidade étnica sem possuir nenhum dos atributos referidos, desde que essa distinção exista ao nível do pensamento social, como referem S. F. Nadel (1971) ou F. Barth (1969). Os grupos sociais hutu e tutsi existem enquanto grupos étnicos na medida em que estes se pensam e reconhecem como tal, existindo um sentido de distintividade e de pertença, independentemente de ser uma “comunidade imaginada”, artificialmente criada ou produto de um processo de construção e reconstrução histórica. A interiorização de uma distinção materializa-se, portanto, numa diferenciação real, parte integrante do pensamento social dos indivíduos. Este sentido de pertença radica em grande parte numa comunidade de memória diferenciada, isto é, em tradições de memória colectiva (tradições históricas, mitos fundacionais) que são divergentes no pensamento social de hutus e tutsis, constituindo um elemento fundamental da existência de dois grupos sociais distintos (FERREIRA, 2002, p. 3-4).

A questão para Ferreira orbitaria a utilização de um termo criado a partir de uma tradição que, na verdade, teria como prática o uso de grupo social. Em outras palavras, malgrado hutus e tutsis se identifiquem como grupos étnicos, estes são coletividades articuladas no bojo da sociedade ruandense.

O grande problema da articulação fomentada por Ferreira entre grupo social e identidade étnica, na minha perspectiva, está no fato da criação de grupos sociais não poder extrapolar as

diferenças entre hutus e tutsis. A visão da autora é limitada a uma realidade social contemporânea complexa, mas não alude a questões basilares como a de sempre existirem hutus e tutsis, e de que um único indivíduo se identificar “[...] a vários grupos simultaneamente e relacionando-se não só como indivíduos ao nível interpessoal, mas também como membros de grupos sociais mais ou menos nítidos e distintos”. Desse modo, por que não haveria uma articulação, por exemplo, entre um hutu e um tutsi cristão? Não seria de se esperar que ambos formassem o grupo de cristãos ou havia distinções entre um “ser cristão tutsi” e “um ser cristão hutu”? Penso que não. Poderia levantar o exemplo de uma reunião de pais nas escolas. Não haveria um mesmo grupo social ali, pais de educandos? Ou, então, pensando um grupo social na perspectiva de Watson, e articulando as profissões de médico e de advogado etc., não estaria falando de advogados e de médicos em geral ou haveria diferenças e estratificações entre advogados e médicos hutus para os hutus e de advogados e de médicos tutsis para os tutsis, ao invés de ser médicos e advogados para a população em geral?

Os grupos sociais são inúmeros e imbricados em teias sociais quase que infinitas. Seria a identificação de hutu ou de tutsi, que beiram ao racionalismo ou ao etnocentrismo, de mesma natureza que, por exemplo, uma profissão? Stuart Hall, nos idos da década de 1970, repensou a questão da identidade e os efeitos da globalização sobre ela. De acordo com Hall, o indivíduo acaba por assumir diversas identidades, cada qual em seu contexto próprio, influenciado pelo *Outro* que se diferencia dele. Desse modo, faz-se necessário admitir que “[...][o] sujeito assume identidades diferentes em momentos diversos, identidades que não estão unificadas em torno de um self coerente” (HALL, 1997, p. 10). Ou seja, o sujeito possui identidades das mais diversas: identidades étnicas, que se conectam ou não a identidades de grupos, que podem ser religiosas, políticas ou ambas. Assim, há de se assumir que os atores históricos possuem identidades múltiplas, que são deslocadas, camufladas, superadas e, enfim, são palpáveis conforme a interação que o *Eu* toma com o *Outro*, num jogo de interesses que faz com que o *Eu* tenda a demonstrar ou escamotear determinadas identificações. Esse *Eu múltiplo* age conforme as circunstâncias dos interesses em jogo. Ele pode se identificar como pertencendo ao grupo A, B ou N, de acordo com o *Outro* que se contrapõe a ele em um determinado contexto. Porém, as identidades não são excludentes.

Voltando ao exemplo que eu fomentei, um hutu médico e um tutsi médico não abandonam as identificações de hutu e de tutsi para interagirem na profissão de médico. Na verdade, não entram em choque, pois apresentam naturezas distintas. Ser médico cria um grupo social, tal qual observado em Watson, em Bott e mesmo em Patrícia Ferreira, mas ser hutu ou ser tutsi articula um emaranhado de repulsões e, ao mesmo tempo, atrações. Um “ser médico” não tem um oposto. A menos que se parta da ideia de que todos os médicos são ricos e o “ser

mendigo”, por exemplo, seja o antagonismo. Na verdade, o grupo social explica a posição ou o estrato dentro da comunidade. A diferença entre hutu e tutsi vai para além disso. O sujeito nasce hutu ou tutsi, mas não nasce médico. A questão, como já frisei, é de natureza distinta.

Procurando elucidar essa diferença, lanço mão da discussão fomentada por Mahmood Mamdani. A exegese que determina o conceito de identidade política é balizada pela relação entre violência justificada e violência injustificada. A título de entendimento, a política imperialista de classificação de raças serviu como alicerce da violência justificada. Uma vez que exterminar as “raças inferiores” seria um mal necessário a um andamento seguro e positivo para a “evolução da humanidade” (MAMDANI, 2016, p. 386-390).

Em termos de discursos políticos, as nações imperialistas sublinharam as diferenças raciais entre nativos e colonizadores, criando identidades políticas fortemente impostas em uma justificativa de superioridade (estrangeira ou dos colonizadores) e de inferioridade (nativas ou dos colonizados). Nesta clivagem, o estado promove diferenciações de leis, mas antes disso, cria políticas de governos diretos e/ou indiretos. Aquele “estava preocupado em moldar as preferências da elite”, ao passo que este tinha como objetivo “moldar as preferências populares”. Como postula Mamdani,

O foco do governo direto estava nas elites nativas. Seu objetivo era recriar clones nativos da modernidade ocidental através de um discurso sobre civilização e assimilação. O governo direto gerou uma crise dupla. Por um lado, seu projeto civilizatório tendia a dividir a sociedade entre uma minoria estrangeira alegando que era civilizada e uma maioria nativa estigmatizada como sendo retrógrada. Por outro lado, os produtos deste projeto civilizatório – intelectuais e empreendedores nativos – desejavam substituir o governo estrangeiro pelo governo próprio como base de uma modernidade nativa. A demanda pelo governo próprio foi a crise do governo direto (MAMDANI, 2016, p. 392-393).

A fricção entre colonizadores e nativos criou vários *modus operandi* alternativos, que sobrepunham as leis. Enquanto em termos das relações entre os estrangeiros (colonizadores) e os “da terra” pressupunham um aparato jurídico único, dentre os nativos havia uma construção de leis “consuetudinárias” baseadas em uma tradição “natural”, enclausurada no tempo e que não se moldava de acordo às circunstâncias. Assim, em termos de governo direto prevalecia as leis racializadas, mas no indireto o domínio estava nas distinções etnicizadas (MAMDANI, 2016, p.393-394).

O corolário da implantação desse tipo de política teve cinco resultados de “depuração”: 1) criação de dois estigmas: raças e tribos. O primeiro era dado a nível de grandes conglomerados, como entre europeus, asiáticos e árabes. O segundo, também denominados de grupos étnicos no período pós-colonial, eram os “subgrupos” de origens nativas; 2) distinções jurídicas a nível

racial e tribal: as raças eram governadas por uma única lei – a lei civil - e as “tribos” tinham um conjunto de leis consuetudinárias, baseado em suas tradições. Em termos práticos, as duas relações jurídicas contribuíram para que as raças tivessem um destino comum e as etnias se rivalizassem; 3) havia contrastes graves na implementação dos dois sistemas jurídicos: a lei civil, baseada na *common law* britânica, mudava de acordo com as circunstâncias, já o “tribal” repousaria em um *continuum* tradicionalista encarcerado em um tempo mítico imutável. Com isso, os colonizadores naturalizavam a supremacia de umas tribos sobre outras, ao mesmo tempo em que limpavam o terreno para os conflitos vindouros: “A grande mudança no período colonial foi que as potências coloniais ocidentais exaltavam uma autoridade única, chamada de chefe, como sendo a autoridade tradicional. Marcado por duas características, idade e sexo (masculino), a autoridade do chefe era inevitavelmente patriarcal”; 4) o projeto jurídico não pode ser desvinculado de um projeto político. Assim, o resultado foi a criação de identidades políticas no âmbito do colonialismo e não a exacerbação de identidades étnicas, enquanto uma identidade cultural, pois “quando a autoridade política e a lei que ela impõe identificam assuntos etnicamente e juridicamente discriminados entre eles, então a etnicidade se transforma numa identidade jurídica e política”. Em suma, a identidade cultural é consensual, mas a identidade política é imposta, fazendo com que determinados grupos se tornassem cópias deformadas dos colonizadores. Com isso, escolhia-se uma etnia “naturalmente superior” para ser “civilizada” e comandar as demais. Essa preferência era respaldada por um direito “pseudobaseado” no costume; e 5) a lei acabava por impor uma diferença cultural concreta, que é impedida de ser alterada por se tornar refém de discriminações jurídicas, ou seja, segregações legais, transformando uns em estrangeiros, no sentido da lei civil, racializada, com direitos superiores, e outros em nativos, i.e., marginalizados em suas próprias sociedades (MAMDANI, 2016, p. 395-399).

Em Ruanda, a gestação das identidades políticas se deu em três momentos distintos: o primeiro quando do início da colonização alemã e, principalmente belga, em que tutsis e hutus foram categorizados em termos raciais e não étnicos; o segundo, em pleno nacionalismo e no conflito da década de 1950; e o último ocorrido no genocídio de 1994.

Identidades políticas em Ruanda: preparação, sucesso e retenção

Baseado no que descreve Mamdani, denomino as três fases apresentadas acima, em ordem de acontecimentos, de preparação, de sucesso e de retenção. No estágio inicial, preparação, foram gestados os primeiros passos para a criação das identidades políticas, em que hutus e tutsis foram isolados, racialmente falando, um do outro, e que o Estado teceu a

hierarquia, segregando-os e os rivalizando; na sequência, ter-se-ia o momento do sucesso em plena independência de Ruanda, inserido no nacionalismo, o qual, baseada na fase introita, os hutus nutriam um sentimento de espoliados e de colonizados pelos tutsis. Não era uma revolta contra as simples mazelas sociais pelos direitos dos pobres, mas da maioria nativa (hutus) antagonica à minoria estrangeira e imigrante (tutsis). Na perspectiva dos tutsis, a revolução ocorreu por questões sociais entre pobres (hutus) e ricos (tutsis); e o que chamo de retenção, pois seria um prolongamento dos estágios anteriores e que conforma em identidades políticas rivais hutus e tutsis (MAMDANI, 2016, p. 400-401).⁷

O que chama atenção, porém, é que o censo da Ruanda colonial belga não identificou hutus, tutsis e tuás em termos de etnias, mas em raças, em que estariam separadas por questões científicas: os hutus e os tuás, como bantus e originários da própria região de um lado, e, no outro extremo, estaria os tutsis, que seriam hamitas, que alcançaram a região em busca de terras para o pastoreio e por lá se fixaram. Pode ser que o mito de Kigwa tenha sido fortalecido pelos colonizadores europeus, pois daria uma explicação metafórica à origem estrangeira (hamítica) dos tutsis e, concomitantemente, a superioridade “racial” em relação aos hutus, já que “Kigwa, o primeiro tutsi, caiu do céu em uma terra habitada por Hutu”. Entretanto, Iliffe esclarece, malgrado não desconsidere a interferência dos alemães e dos belgas no processo de diferenciação identitária e, por consequência, da rivalidade política entre hutus e tutsis, que já havia uma tendência ao conflito interno em Ruanda por fatores endógenos. O argumento principal para a tensão pré-existente reside no fato das expansões dos produtos alimentícios americanos e dos rebanhos bovinos no interior da África Oriental do século XIX ter precipitado o aumento demográfico das linhagens aristocráticas, culminando com a escassez de terras e fortalecendo a exploração da monarquia tutsi sobre o campesinato hutu, sobretudo pelo confisco de terras e pela alta tributária (ILIFFE, 2007, p.190).

Na minha perspectiva, os colonizadores europeus dinamizaram e potencializaram esse cenário aos sabores do racismo, aproveitando assim, do fato de já haver uma monarquia centrada nas mãos dos tutsis. Com isso, alemães e belgas encontraram um terreno fértil para afirmar que os tutsis eram mais “civilizados” do que os hutus, autorizando, em termos científicos, um destino de governabilidade daqueles sobre estes. A bem da verdade, já fazia parte do “jogo” imperialista demarcar as “raças nativas” e as “raças súditas”. Estes últimos seriam interpretados como migrantes mais “evoluídos” do que os “nativos”, que se estabeleceram antes dos europeus. Estas diferenças “abrangiam grupos como os indianos e

⁷ De acordo com Iliffe, “Mais frequentemente [os colonizadores] tentaram demarcar tribos para finalidades administrativas, especialmente sob a regra indireta. As diferenças étnicas eram às vezes interpretadas em termos raciais, especialmente em Ruanda e Burundi, onde os europeus percebiam os tutsis como uma raça imigrante superior e reforçavam sua dominação sobre os numerosos hutus, enquanto destruíam

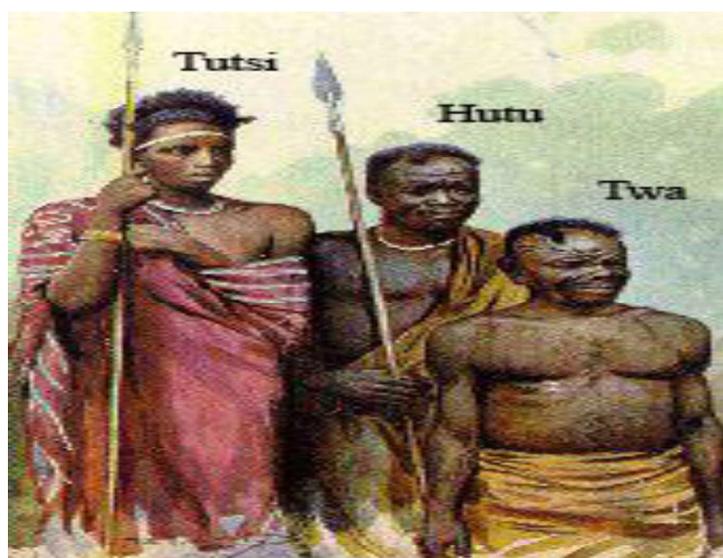
coloured da África do Sul, os árabes de Zanzibar e os tutsis de Ruanda e Burundi” (MAGNOLI, 2009, p. 215).

A relação binária fomentada em Ruanda entre *Nós* e *Eles* teve como espectro final o sentimento de usurpação das “raças nativas” pelas “súditas” ou aquilo que Magnoli respondeu como sendo o movimento de “nativismo”. No caso de Ruanda, os belgas tentaram fomentar *plantations* cafeeiras com mãos de ferro, empregando uma violência exacerbada, principalmente, sobre os hutus, que eram agricultores. O resultado foi a deflagração de ondas migratórias para o protetorado britânico de Uganda, o que, em reação, fez com que o governo belga tivesse como “solução” a “promoção” dos tutsis aos cargos administrativos e políticos não ocupados pelos colonizadores e, para tanto, os “civilizar”, possibilitando o ingresso dos tutsis ao ensino superior e os evangelizando (MAGNOLI, 2009, p. 243).

A imagem abaixo é sintomática daquilo que os belgas entendiam ou gostariam de demonstrar como sendo as diferenças raciais ou físicas entre tutsis, hutus e tuás para o período em apreço. O tutsi da Imagem 1 é esguio, alto, cor mais clara, carrega um ar de nobreza; tem uma espécie de coroa sobre a cabeça; tem um bracelete que parece ser de ouro e, portanto, sinal de nobreza; um colar perfeitamente regulado ao diâmetro do pescoço e sua indumentária induz a pensar que se tratasse de uma mulher. Os traços de seu rosto são finos e se assemelham aos dos europeus estereotipados. A lança que carrega é longa e tem um acabamento estético sofisticado, lembrando as que os romanos usavam. O elemento hutu é apresentado com traços grosseiros, a lança é retorcida na extremidade superior, suas vestimentas remetem a um morador de qualquer vila africana e seu semblante remete ao sofrimento. O modo como a lança é carregada passa a ideia da ausência de prática e, portanto, a falta de manejo com o instrumento. Seus cabelos impõem aos olhos do apreciador um estilo estético mais local ou “nativo”. O tuá tem o rosto exageradamente retorcido, as roupas se resumem a uma espécie de manto que cobre o corpo da cintura para baixo, os cabelos são cortados de uma maneira exótica e sua barba é rala e malfeita.

Imagem 1 – Diferença física entre um tutsi, um hutu e um tuá

simultaneamente a base militar do prestígio tutsi. Também forma influentes os missionários que reduziram os inúmeros dialetos da África a menos idiomas escritos, cada um supostamente definindo uma tribo” (ILIFFE, 2007, p.239).



Fonte: Wordpress. <<https://modernhistoryproject2012.wordpress.com/history-of-hutu-tutsi-relations/>>. Acesso: 22 de agosto de 2019.

Resumidamente, a Imagem 1 emprega no plano estético e visual para o público leigo as dessemelhanças ou estágios evolutivos entre os tuás, os hutus e os tutsis, em que estes últimos estavam mais “avançados” em termos raciais e, por isso, eram superiores aos outros dois grupos. Com o período de preparação fomentado e finalizado, adveio uma série de mudanças de âmbito global e a ordem social de Ruanda foi alterada. Ao término da Segunda Guerra Mundial, houve um alastramento de novas concepções democráticas pelos diversos rincões do Globo, forçando os belgas a promoverem diversas reformas políticas, garantindo assim, mais direitos aos hutus. “As reformas não foram bem recebidas pelos tutsis, que articulavam um nacionalismo elitista ruandês. Ao mesmo tempo, o crescimento da população e dos rebanhos ativou conflitos pelo controle sobre as terras escassas, que sofriam processos acelerados de erosão” (MAGNOLI, 2009, p.247).

O ápice dessas reformas veio com a atuação de Mutara III, em 1949, quando, com apoio belga, redistribuiu as terras e os rebanhos, em uma tentativa de amenizar a pobreza entre os hutus. Ao mesmo tempo, no cenário político belga, os valões, que detinham o poder político da Bélgica, estavam em franca queda econômica, ao passo que os flamengos, seus rivais políticos, estavam em ascensão. Ao fomentar uma analogia estranha com Ruanda, os valões percebiam os hutus como estando na mesma situação e aumentaram as políticas que os favoreciam.

Para piorar, em 1959, Mutara III foi vacinado por um médico belga e veio a óbito, o que foi interpretado pelos tutsis como assassinato. Seu irmão, Jean-Baptiste Ndahindurwa, sucedeu-lhe ao trono sob o nome de Kigeri V. Em setembro do mesmo ano, a elite tutsi fundou a União Nacional Ruandesa, partido político que reivindicava a independência do país. Dois meses depois, provavelmente auxiliados pelos belgas, os hutus fizeram a revolução e o novo Mwami foi obrigado a fugir para Uganda:

A insurreição assumiu a forma de um sangrento levante camponês contra os senhores tutsis e foi descrita pelos intelectuais hutus como uma revolução francesa na África. Os camponeses incendiaram as propriedades dos senhores e apossaram-se dos rebanhos. Dezenas de milhares de tutsis foram mortos. De um total de quase 300 mil tutsis, a elite do país de 2,8 milhões de habitantes, algo entre 100 e 150 mil fugiram para os países vizinhos. Em Uganda, tomou forma um Exército tutsi na diáspora, que recrutava seus soldados nos campos de refugiados espalhados no leste do Zaire, no Burundi, na Tanzânia e na própria Uganda (MAGNOLI, 2009, p.247).

Neste ponto é interessante notar que o episódio acima narrado marcou de forma indelével uma luta política, “de tal forma que hutus e tutsis tornaram-se nomes que identificavam adversários políticos” (MAMDANI, 2016, p.404). É claro que este conflito teve seu embrião no período colonial. Os belgas, como já chamei a atenção, não inventaram os privilégios dos tutsis, apenas deram justificativas científicas. Para além disso, inventaram duas identificações cruciais na criação de suas identidades políticas: “nativos” e “forasteiros”. Assim, a degradação hutu no período colonial, tornou-se uma deterioração nativa e o privilégio tutsi era visto como um predicado estrangeiro. Um último dado está no fato de que:

À medida que as autoridades belgas passaram a emitir cartões de identidade para hutus e tutsis, os tutsis tornaram-se isolados dos hutus. Juridicamente identificados como duas raças biologicamente distintas (os tutsis como hamitas e os hutus como bantos), os hutus e os tutsis tornaram-se identidades jurídicas e raciais distintas. O idioma da raça funcionava para enfatizar esta diferença entre nativo e estrangeiro (MAMDANI, 2016, p. 405-406).

O mais importante para a precipitação do conflito de 1959 está no fato do governo colonial belga alterar o eixo de privilégios de Ruanda, que orbitava os tutsis, para passar a abrigar os interesses dos hutus. Por isso, chamo de fase do sucesso, pois marca a distância política entre os dois grupos. Se o colonialismo explica e fomenta a gênese da identidade política por meios raciais, o distúrbio criado nessa ordem pelos belgas fez surgir uma “Revolução Hutu”, de âmbito estritamente político (ILIFFE, 2007, p. 258-259). Os hutus reivindicavam uma “nação hutu” sem estrangeiros e isso significava sem os tutsis. A ironia do problema reside, nas palavras de Mamdani, “é que em vez de transformarem o mundo político criado pelo colonialismo, o mundo de nativos e colonizadores, eles o confirmaram” (MAMDANI, 2016, p. 407). Assim, a grande questão que descortina o conflito está na internalização por hutus e por tutsis do programa político implantado pelos belgas. Em outras palavras, a ideologia estatal se transforma em ideologia social e foi reproduzida por hutus e por tutsis classificados como nativos e estrangeiros ou como bantos e hamitas (cuxitas). O projeto nacional de 1962 nasce justamente dessa fase de sucesso das identidades políticas.

A partir de 1963, após a retirada dos belgas da vida política ruandesa, Grégoire Kayibanda, nacionalista moderado e fundador do Partido de Emancipação Hutu (Parmehutu), ganha todos os assentos do parlamento. Malgrado o novo regime construísse no plano do discurso que os conflitos estavam no passado, certos pontos ainda continuaram: “o mito de origem fabricado pelos belgas não foi abandonado, mas reinterpretado; a aliança com a Igreja Católica foi conservada e continuaram a ser emitidas carteiras de identidade étnicas, que passaram a servir a novos propósitos” (MAGNOLI, 2009, p. 247). O dilema desse momento estava na seguinte dicotomia: no período de Kayibanda, denominado de Primeira República, hutus e tutsis foram definidos como raças ou nações distintas. O país era a sede daqueles e estes eram deveriam ser tratados como estrangeiros. Na Segunda República, os tutsis passam a ser vistos como etnias, tornando-se uma minoria política. Assim, o destaque não era mais precisamente entre hutus e tutsis, mas de tutsis de Ruanda e os tutsis exilados. Os “tutsis em diáspora” foram desnacionalizados ou transformados em estrangeiros perpétuos e a divisão política estava entre a elite hutu do norte e do sul (MAMDANI, 2016, p. 411-412).

A partir de 1973, com Juvénal Habyarimana, desencadeia uma incipiente tensão que desembocaria com o genocídio de 1994. Habyarimana aparece como defensor da nação e sofria uma oposição incansável dos hutus radicais.⁸ Tal tensão desembocou na reação dos hutus mais radicais, até então marginalizados, criando o ideal de serem os defensores do “Poder Hutu”. Estes se organizaram em diversas mídias e incitavam os demais hutus, argumentando que a Revolução de 1959 estava ameaçada pelos tutsis, que eram uma raça estrangeira e não uma etnia ou uma minoria ruandense; o programa democrático de Juvénal Habyarimana era representado como tendo uma ideologia de ação moderada contra os tutsis e, portanto, antinacional; em contrapartida, com frequência, os hutus eram obrigados a fugir ou eram expulsos dos locais em que a RPA (Frente Patriótica Ruandense) ganhava o controle militar. Não raro, pessoas eram deslocadas para os campos longe de Kigali e de seus arrabaldes, ficando fora dos centros administrativos e/ou meios urbanos; as ondas de indivíduos deslocados pela pressão do RPA precipitaram os sentimentos de medo e de temor de uma possível ascensão dos tutsis ao poder novamente. Porém, dessa vez os hutus não perderiam apenas as terras, mas também a liberdade conquistada em 1959. Resumindo, a guerra civil de 1990-94 colocou os hutus e os tutsis em dois polos diferentes. De um lado, os hutus nutriam o medo dos tutsis voltarem ao poder e do outro extremo, os radicais hutus ganhavam palco para implantarem suas ideias contra os tutsis. Desse modo, se não houvesse a guerra civil, não haveria genocídio (MAMDANI, 2016, p. 412-413).

⁸ “Habyarimana era hutu, tal como Kayibanda, mas nada tinha de moderado. Após o golpe, ele mandou prender e assassinar, em geral por envenenamento, o círculo mais próximo do presidente deposto, seu antigo amigo. O próprio Kayibanda e sua esposa foram encarcerados e, três anos mais tarde, morreriam de fome na prisão. Enquanto isso, Habyarimana formava o Movimento Revolucionário Nacional pelo

As disputas entre hutus e tutsis não devem ser analisadas apenas circunscritas aos acontecimentos de Ruanda, pois nas duas décadas do regime de Habyarimana houve uma incessante e coordenada fábrica de “comunidades de medo e ódio”, que teve efeitos regionais, alcançando Burundi, Uganda, o leste do Zaire, além da própria Ruanda (MAGNOLI, 2009, p. 250). Esse momento configura aquilo que denominei de fase de retenção, pois o temor, o ódio e o sentimento de vingança estavam enraizados em ambos os grupos. A noção de que se tratava de grupos distintos com disputas políticas históricas e interesses diferentes colocou *vis-à-vis* hutus e tutsis.⁹ A conexão para a implementação do programa político de um grupo passava, necessariamente, pela extirpação do outro da região.

Como a questão ultrapassa as fronteiras de Ruanda, mas acaba tendo efeito dominó, qualquer ação em um país era sentida em seus vizinhos. Prova disso é que em 1981 o guerrilheiro Yoweri Museveni recruta soldados tutsis nos campos de refugiados ruandeses e deflagra uma guerra contra o ditador Milton Obote em Uganda. Após cinco anos da vitória de Museveni, havia em Uganda um exército tutsi, que acaba formando a Frente Patriótica Ruandesa e, em 1990, inicia uma ofensiva para tomar o poder em Ruanda, que só foi contida com o apoio de tropas vindas do Zaire e com ajuda de paraquedistas franceses (MAGNOLI, 2009, p. 251).

A reação veio na sequência. O temor de novos ataques tutsis fez com que surgisse a Interahamwe (Juntos Atacaremos), uma milícia civil hutu, treinada pelo exército ruandês. O papel da Interahamwe era o de garantir o governo de Habyarimana. Dentre outras intenções, as principais eram a de assegurar que a “quinta-coluna”, grupo político formado por tutsis, que permaneceram em Ruanda, não tentasse derrubar o governo hutu e o de amedrontar os próprios hutus que se opunham à ditadura de Habyarimana. Posteriormente, essa milícia cumpriria um papel de suma importância no genocídio de 1994 (MAGNOLI, 2009, p. 251). Embora a RPF não tenha tido o sucesso planejado na ofensiva, acabou por ocupar o Nordeste de Ruanda e instalou o sentimento de um massacre de hutus em potencial, tal qual como ocorreu em Burundi. De acordo com Magnoli, foi nesse cenário que começou a florescer a ideologia de genocídio, em uma narrativa extremista, que tinha como uso argumentativo tudo o que os hutus haviam sofrido com os tutsis, desde o período colonial com os belgas até aquele momento. A única saída possível no imaginário dos hutus seria exterminar o grupo político opositor (MAGNOLI, 2009, p. 251).¹⁰

Desenvolvimento (Mrnd), partido único de sua ditadura, no qual eram compulsoriamente inscritos todos os ruandeses” (MAGNOLI, 2009, p.249).

⁹ Iliffe esclarece que um grupo, como os hutus, por exemplo, poderia estimular a perseguição aos tutsis como uma forma de enriquecimento, através do confisco de terras e/ou de deslocamentos destes para outras regiões (ILIFFE, 2007, p.307-309).

¹⁰ O precursor dessa ideologia foi Remi Gahutu, que nasceu entre os hutus exilados de Burundi. Gahutu fundou o Partido pela Libertação do Povo Hutu (Palipehutu). O Palipehutu era um partido extremista do Burundi e foi organizado após o massacre de 1972. Tinha como temas recorrentes afirmar que os tutsis eram estrangeiros, hamitas – raça moralmente depravada, perversa e falsa. Os tutsis, na visão do Palipehutu, enganaram os hutus oferecendo vacas e mulheres. Na Universidade de Ruanda, localizada em Butare, formou-se um núcleo de produção da doutrina antitutsi. Esse grupo publicava uma espécie de eugenismo exterminista, tendo como ápice a formulação dos “Dez mandamentos hutus”, em 1990, que, dentre outras coisas, denunciavam as uniões entre os hutus e os tutsis como “responsáveis pela contaminação da “pureza hutu”, e determinavam o isolamento dos “demoníacos tutsis”. Para eles, o erro dos hutus foi não exterminar os tutsis quando tiveram a possibilidade na Revolução de 1959. Às vésperas do genocídio de 1994, o jornal “La Medaille”, em um discurso similar ao nazista antijudaico, convoca a população hutu para o

No plano das estratégias políticas, Habyarimana, pós-ofensiva da RPF de 1990, traça um plano de “reconciliação nacional” para se manter no poder: anuncia a intenção de abolir as “carteiras de identidades étnicas”, o que nunca foi levado a cabo; dissolve o sistema de partido único, constituindo um governo transitório e chama os tutsis a participarem de eleições gerais; e assina com a RPF os acordos de Arusha, na Tanzânia, que botavam um fim na guerra civil (MAGNOLI, 2009, p. 252). Essas medidas desembocaram em reações mais enérgicas de extremistas hutus que se organizaram em perseguições violentas contra os tutsis. A cartada final para o início do genocídio ocorreu quando, em 6 de abril de 1994, Habyarimana, o chefe de Estado burundinês, Cyprien Ntaryamira, e mais dez pessoas morreram no helicóptero que foi atingido por dois mísseis. Poucas horas depois, os extremistas hutus e a RPF teciam acusações mútuas sobre a autoria do atentado. Daí por diante, iniciava o genocídio que levou mais de 800 mil pessoas à morte e que durou 100 dias (MAGNOLI, 2009, p. 252-253).

Identidades políticas e Estado

A história recente de Ruanda demonstra como o genocídio de 1994 nasceu da lúgubre tensão entre duas identidades políticas. Meu pressuposto é que a formulação dessas identidades políticas ainda no período colonial foi fortalecida pela violência durante a constituição do Estado ruandense e que estes conflitos aguilhoaram a reprodução das mesmas identidades políticas, que foram alimentadas pela própria violência de um grupo para com o outro. Se, como afirma Kathryn Woodward, a identidade é relacional (2003, p. 7), para haver um hutu, torna-se essencial existir um “não-hutu”, que no caso é um tutsi, em se tratando de Ruanda. Em outras palavras, um hutu ou um tutsi se distingue por aquilo que ele não é: um tutsi e um hutu. Na verdade, a identidade é fixada pela diferença com o “outro”. Para tanto, há de se construir essas distinções, que na examinação dos grupos ruandeses foram construídas por mais de 100 anos, desde a chegada dos belgas até o genocídio de 1994 e tem como base as rivalidades inseridas durante esse período.

Nesse quesito, Mamdani expressa que a constituição do Estado ou o surgimento do nacionalismo em Ruanda não apenas marca a constituição (sucesso) dessas identidades políticas, mas as polarizam (MAMDANI, 2016, p.414), fazendo com que as diferenças necessárias para criar ambas as identidades tenham como ponto balizador as violências de um grupo para com o

exterminio da “raça tutsi”. Os “Dez mandamentos hutus” reinterpretou os dois mitos ruandeses: “Você conhece o truque que eles empregaram quando chegaram a Ruanda: fingiam que haviam descido do Céu; de fato, vieram do norte da África”. O documento ainda afirma que “A nação é artificial, apenas a etnicidade é natural”. Por outro lado, a mídia eletrônica assumiu um papel crucial no cenário de ódio, fomentando programas sobre “lições históricas” das traições cometidas pelos tutsis e da opressão vivida pelos hutus. Durante o genocídio, a Televisão Livre das Mil Colinas (rtlm) conclamou a população hutu a “preencher os túmulos ainda vazios com mais tutsis” (MAGNOLI, 2009, p. 251-252).

outro.¹¹ Assim, só faz sentido se autodeclarar como hutu ou como tutsi no contexto em que há um hutu ou um tutsi. Para outros efeitos, a questão pode ser respondida por uma série de variáveis ou, como já demonstrei com Hall, por identificações: bantu, hamita, ruandês, africano etc. Mas em todos os casos, deve-se fazer ciente que há a diferença. A especificidade orbita na tensão entre os grupos em apreço. Desse modo, a identidade política de um é marcada pelos estereótipos criados para o diferenciar daquele “outro” em específico.

O gatilho inicial para a constituição dessas identidades foi, indubitavelmente, o colonialismo belga, mas a formação do Estado de Ruanda e o genocídio marcam de forma indelével as diferenças ou as internalizações delas tanto para hutus quanto para tutsis. A esse respeito, discorre Mamdani sobre três questões importantes: a primeira se relaciona com o vínculo entre identidades políticas e o processo de formação do Estado de Ruanda, sobretudo o período pós-Revolução de 1959, em que há a naturalização da criação colonial belga das identidades hutu, como sinônimo de nativo, e tutsi, enquanto um grupo estrangeiro; segunda, o genocídio foi um legado combinado de governo colonial e poder nacionalista, em que a organização da violência foi um projeto conciliado pelo poder público e pela massa populacional.¹² Assim, o genocídio deve ser entendido tanto como um projeto estatal quanto como um projeto social; a última questão está relacionada à crise de cidadania em toda a região.¹³ Os conflitos da década de 1990 fez com que acabassem por sublinhar as semelhanças de experiências coloniais de toda a região. Em se tratando da Ruanda Colonial havia um:

[...] meio-termo entre os governos direto e indireto. Assim, como o governo direto, ela gerou identidades políticas. Ao mesmo tempo, como o governo indireto, ela legitimou o poder despótico de chefes como resultado de práticas pré-coloniais em vez de uma reorganização colonial do estado. O discurso sobre costume vincula cidadania (e direitos) com a identidade cultural e com as origens históricas (MAMDANI, 2016, p. 414-415).

¹¹ Para Patrícia Ferreira, os conflitos étnicos e suas diversas teorias explicativas, situam-se em três níveis principais de análise: “o nível sistêmico, o nível doméstico e o nível perceptivo. O primeiro nível foca as preocupações de segurança por parte dos grupos étnicos, normalmente coabitando ou interagindo em grande proximidade. Num sistema em que as autoridades locais e nacionais não têm a capacidade de assegurar essa segurança, um grupo étnico pode sentir-se compelido a agir para responder ao que percebe como ameaças evidentes à sua segurança. O segundo nível enfatiza factores ao nível interno, como a eficácia dos Estados em equacionarem as preocupações e necessidades dos seus cidadãos, o impacto do nacionalismo e da democratização nas relações interétnicas. O terceiro nível reporta à percepção subjectiva da história, lendas e mitos, reinterpretção de eventos, estereótipos e representações do ‘outro’. A existência de disparidades gritantes ao nível sócio-económico (e assimetrias de poder) e a competição entre grupos sociais por recursos escassos, a que estão associados comportamentos discriminatórios e de marginalização (política, económica e/ou cultural), parecem conduzir a um acentuar da divisão entre grupos sociais de cariz étnico (FERREIRA, 2002, p. 4-5).

¹² A esse respeito, Achille Mbembe escreveu: “As maneiras de matar não variam muito. No caso particular dos massacres, corpos sem vida são rapidamente reduzidos à condição de simples esqueletos. Sua morfologia doravante os inscreve no registo de generalidade indiferenciada: simples relíquias de uma dor inexaurível, corporeidades vazias, sem sentido, formas estranhas mergulhadas em estupor cruel. No caso do genocídio de Ruanda – em que um grande número de esqueletos foi preservado em estado visível, senão exumados – o surpreendente é a tensão entre a petrificação dos ossos, sua frieza (*coolness*) estranha, por um lado, e por outro lado, seu desejo persistente de ter sentido, de significar algo” (MBEMBE, 2015, p.21).

¹³ Só para se ter uma noção, em 1993, um governo hutu legitimamente eleito no Burundi foi derrubado após quatro meses por um exército tutsi; um ano depois, tem-se o genocídio de Ruanda; e no Congo-Brazzaville, um presidente derrotado e deposto pela conferência nacional recuperou o poder em 1997 através de uma guerra civil. Em regiões mais afastadas e que não sofreram influências diretas de Ruanda, mas entre si, há exemplos análogos, como no Níger, Costa do Marfim (ILIFFE, 2007, p. 301).

A esse respeito cabe ressaltar que as identidades ditas étnicas ou a etnicidade constituem um quadro de luta social e política, sob a reivindicação da distribuição dos recursos e do poder. Em suma, essas identidades parecem nos processos de dominação e exclusão, assim como nos de resistências (ILIFFE, 2007, p. 240). O substrato desses processos é a categorização dos grupos através de critérios múltiplos em dimensões descontínuas, mas que se preservam no tempo e, também, nutrem-se do autorrepelimento, i.e., um hutu só existe enquanto tiver um tutsi e vice-versa. Porém, a razão da existência de um está na procura da extinção do outro. Dessa maneira, cada qual traz consigo uma representação do outro que leva em consideração aspectos historicamente construídos (FERREIRA, 2002, p. 6-9).

Neste sentido, devo considerar que havia algum critério de distinção entre os dois grupos em períodos anteriores ao contato belga. Seria possível que hutus e tutsis representassem ocupações como agricultores e pastores, respectivamente. Com o colonialismo, estas diferenças se tornam raciais e são formadas identidades políticas. Para o período pós-independência, a questão racial se torna secundária e se cria uma inimizade histórica, que remonta tempos imemoriais. O ponto central aqui é que o surgimento, a conformação e o arraigamento das identidades políticas promovem interpretações distorcidas do passado e um grupo começa a se perceber como historicamente expropriado pelo outro. Daqui nasce o argumento para o uso da violência em busca de justiça e, ao mesmo tempo, reforça as identidades políticas de ambos os grupos em uma espécie de simbiose.

Considerações finais

Os estudos sobre os povos que vivem no continente africano buscam interpretações limitadas quanto às suas denominações. Geralmente, usa-se o termo “etnia” e, quando há duas ou mais etnias em conflito, padronizou-se denominar de etnicidade. Em Ruanda, ao contrário do que se estabelece, a “eticização” é um fenômeno equivocado e fica distante de explicar as relações entre hutus e tutsis. As identificações dos ruandeses têm dois momentos basilares: o primeiro, em que hutus e tutsis representam dois estratos sociais distintos baseados no tipo de trabalho desenvolvido; e, segundo, quando passam a se transformar em identidades políticas, após o contato com os belgas.

Do contato com os estrangeiros vindos da Europa até o genocídio de 1994 seria a identidade política a ser potencializada e não a etnicidade. Disso se retira que em sua gênese tais identidades são elaboradas pelo Estado belga. A partir de 1959 começa a ganhar um tom social, mas não independente do estatal. A população apenas internaliza tais taxonomias e significados. Em 1994, hutus e tutsis são dois polos opostos no campo político. Daí que o mito de Gihanga

tenha deixado de explicar a origem dos três grupos, pois, de acordo com essa concepção mitológica, hutu, tutsi e tuá seriam irmãos e, portanto, todos bantos, não havendo como o tutsi ser visto como um hamita.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTH, Fredrik. “Grupos étnicos e suas fronteiras.” In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne (Org.). **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Ed. Unesp, 1997, p.185-227.

BOTT, Elizabeth. **Família e rede social: papéis, normas e relacionamentos externos em famílias urbanas comuns**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

CAMPBELL, Joseph. **As transformações do mito através do tempo**. São Paulo: Cultrix, 2015.

DUMONT, Louis. **Homos Hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações**. São Paulo: Edusp, 2008

FERREIRA, Patrícia Magalhães. Identidades Étnicas e Violência: uma aproximação teórica ao caso Hutu-Tutsi. **Cadernos de Estudos Africanos**. Lisboa: ISCTE-IUL, 2002. Nº2, p.1-35.

GILBERT, Erik and REYNOLDS, Jonathan T. **African in history: from the prehistory to the present**. New Jersey: Pearson Educational, 2004

HALL, Stuart. **Identidade Cultural**. São Paulo: Fundação Memorial da America Latina, 1997.

ILIFFE, John. **Africans: the history of a continent**. Cambridge: Cambridge Univerty Press, 2007

LEACH, Edmund. **Leach: Antropologia** (organizado por Roberto da Matta). São Paulo: Ática, 1989.

M'BOKOLO, Elikia. **África negra: história e civilizações**. Salvador: Casas da África, 2011. V.2.

MAGNOLI, Démetrio. **Uma gota de sangue: História do Pensamento racial**. São Paulo: Contexto, 2009

MAMDANI, Mahmood. Entendendo a violência política na África pós-colonial. In: LAUER, Helen e ANYDOHO, Kofi (Orgs). **O Resgate das Ciências Humanas e das Humanidades através de perspectivas africanas**. Brasília: FUNAG, 2016. Vol.1. Cap.10, p. 383-418.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2015

SILVA, Alberto da Costa e. **A Enxada e a Lança: A África antes dos portugueses**. 2ªed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

SILVA, Alberto da Costa e. **A Manilha e o Libambo: A África e a escravidão, de 1500 a 1700**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, JOSEPH (Org.). **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010. p. 139-166.

VANSINA, Jan. **Oral Tradition as history**. Winconsin: The University of Winconsin Press, 1985.

VILLAR, Diego. Uma abordagem crítica do conceito de “etnicidade” na obra de Fredrik Barth. **Mana**. Rio de Janeiro: PPGAS – Museu Nacional – UFRJ, 2004. 10 (1):165-192.

WATSON, William. Social mobility and social class in industrial communities. In: GLUCKMAN, Max (Ed.). **Closed Systems and Open Minds: The limits of Naïvet in social anthropology**. 2ed. Chicago: Aldine Publishing Company, 1967, p.129-157.

WEBER, Max. **Economia y Sociedad: Esbozo de sociología comprensiva**. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2003, p.7-72.

Recebido em: 22/06/2019

Aprovado em: 16/10/2019