

Universidade Federal de São Carlos

João Samuel Rodrigues dos Santos Junior

**Condicionantes históricos e sociológicos do genocídio
de Ruanda em 1994: Escritos da Dor**

São Carlos

2012

UFSCar – Universidade Federal de São Carlos

João Samuel Rodrigues dos Santos Junior

Condicionantes históricos e sociológicos do genocídio de Ruanda em
1994: Escritos da Dor

Dissertação de Mestrado apresentada a
Universidade Federal de São Carlos como
parte dos requisitos para obtenção do título de
Mestre em Sociologia.

Área de Concentração: Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Valter Roberto
Silvério

São Carlos
Agosto/2012

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

S237ch

Santos Junior, João Samuel Rodrigues dos.
Condicionantes históricos e sociológicos do genocídio de Ruanda em 1994 : escritos da dor / João Samuel Rodrigues dos Santos Junior. -- São Carlos : UFSCar, 2013.
135 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2012.

1. Sociologia. 2. Ruanda. 3. Genocídio. 4. Racialização. 5. História. I. Título.

CDD: 301 (20^a)



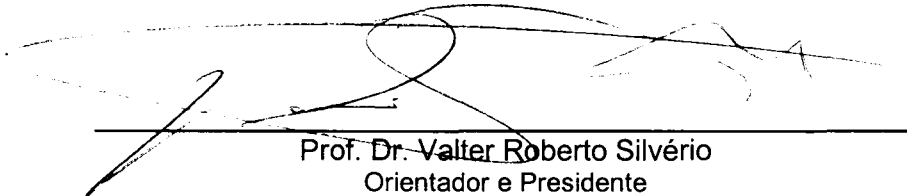
Universidade Federal de São Carlos
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Sociologia
Rodovia Washington Luís, Km 235 – Cx. Postal 676
13565-905 São Carlos-SP - Fone/Fax: (16) 3351.8673
www.ppgs.ufscar.br - Endereço eletrônico: ppgs@ufscar.br

João Samuel Rodrigues dos Santos Júnior

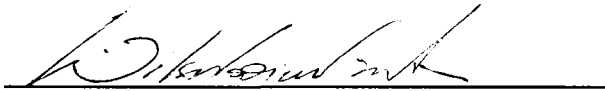
Dissertação de Mestrado em Sociologia apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Aprovado em 13 de dezembro de 2012.

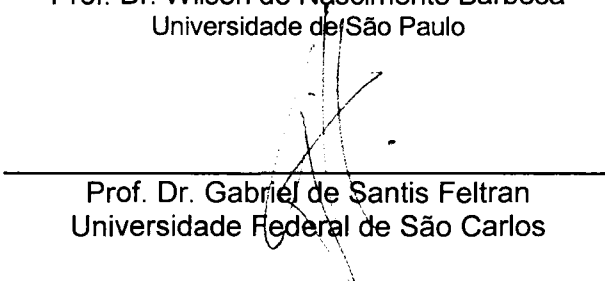
BANCA EXAMINADORA:



Prof. Dr. Valter Roberto Silvério
Orientador e Presidente
Programa de Pós-Graduação em Sociologia/UFSCar



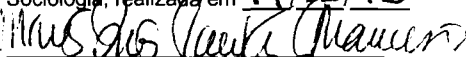
Prof. Dr. Wilson do Nascimento Barbosa
Universidade de São Paulo



Prof. Dr. Gabriel de Santis Feltran
Universidade Federal de São Carlos

Para uso da CPG

Homologado na 35.ª Reunião da CPG-
Sociologia, realizada em 19/12/12



Prof.ª. Dra. Maria Inês Rauter Mancuso
Coordenadora do PPGS



“Aos tuás de Ruanda. Aos tutsis e hutus de Ruanda, Uganda, Congo e Burundi. Aos mortos, exilados, refugiados e feridos de corpo e alma de 1994 em diante: este humilde trabalho foi realizado para que vocês sejam lembrados”.

À “Dona Miriam e seu Samuel”, meus pais. À Ana Paula e Cintia, minhas irmãs. Ao Sílvio Luiz Mariano, meu cunhado-irmão. À minha avó, Josefina. Ao seu Luiz e Dona Sílvia (Vai Corinthians!). À Tia Ana Marcelina (in memoriam, para que eu nunca esqueça que sempre será pelos pobres e pelos pretos). À espiritualidade amiga que sempre me orienta e protege. Aos meus irmãos e irmãs espirituais: Alice, Mariângela, Rodrigo, Alyson, Tio Fogaça, Silvolas, Jaqueline Lima Santos (maninha), Thiago Lírio Ribeiro, Michele, Paula, Flávia, Alex, Lobão, Luaninha, Mari (cabecudinha), Dani, Luaninha, Pedro Lopera, Maria José Santos, Dona Cida (que tanto ora por mim).

Aos meus eternos professores Fernando Rosa Ribeiro e Patrícia Teixeira Santos, os primeiros a acreditar que era possível. Muito que eu aprendi sobre História da África devo a dedicação e ao brilhantismo de vocês. Ao professor Wilson do Nascimento Barbosa e Milton Santos (in memoriam) que me inspiram. Ao meu orientador Valter Roberto Silvério pela oportunidade de realizar este trabalho e este sonho.

Ao seu Romeu, à Dona Rose e à Vanessa que é aquarianocentrista como eu (somos superiores em tudo por isso!). Ao meu amor, Ludmila, que me ajuda a pensar o mundo com um olhar mais amplo, crítico, doce e carinhoso: é nós, já é! À Aninha, minha sobrinha que está por chegar.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer à Universidade Federal de São Carlos e, em especial, o Programa de Pós- Graduação em Sociologia pela oportunidade de realizar este trabalho. À CAPES pelos seis meses de bolsa. Aos projetos “História Geral da África” e “Brasil-África: Histórias Cruzadas” patrocinado pela parceria MEC-UNESCO pelo apoio financeiro de maio a dezembro de 2010 e pelo aprendizado enorme junto aos colegas e professores.

Aos professores, Gabriel Santis Feltran, Richard Miskolci, Maria da Glória Bonelli, Jacqueline Sinhoretto e Valter Roberto Silvério, pela formação que me proporcionaram nas disciplinas obrigatórias e optativas deste departamento. Em especial, ao professor Gabriel, pela paciência, respeito, troca de ideias e incentivo em inúmeras ocasiões: é claro que é nós!rs

À minha amiga do peito Mariangela Guelta. Agradeço muito pela ajuda na revisão linha a linha deste trabalho. E linha a linha não é nenhuma hipérbole. Valeu pelas broncas, por minhas desatenções, pelas conversas, pela admiração e torcida para que tudo ficasse da melhor FORMA possível. Valeu pelas conversas e passeios no fim de tarde. Nestas caminhadas colocávamos o papo em dia e criticávamos o mundo difícil que vivemos. Você conhece a universidade desde 1981, ano que nasci. Daí eu resolvi te escutar, pois sabemos que as relações humanas e de trabalho poderiam ser melhor no nosso meio. Você é uma pensadora, uma intelectual, uma pessoa que possui uma reflexão “notável e emérita”, entretanto, não sabe absolutamente nada de Guimarães Rosa e a saudade (estou rindo muito aqui, pois sei a raiva que você está neste momento). Tá bom vai, sabe um pouquinho... Mané, que conste nos autos meu muito obrigado!

A todos os meus colegas de mestrado/doutorado da turma de 2010. Agradeço muito pelos debates nas salas aulas, pelas conversas nos corredores, pelas discussões acaloradas. Aprendi muito de Sociologia com quase todos vocês. O meu desejo sincero que suas trajetórias acadêmicas e pessoais sejam plenas de contribuições e que jamais esvaziem o sentido do

ofício de sociólogo. Fernando Figueiredo Balieiro e Guilherme Saade Floeter agradeço pela acolhida.

Meu abraço forte para meu amigo “Buffalo Soldier” Silvolas, vulgo Sílvio Alves Matheus. Você é o meu exemplo de força, coragem, dedicação, ética e honestidade teórica. Irmão, nunca se esqueça das palavras de Robert Nesta Marley: “Um tolo sente sede mesmo em frente a uma fonte”. Continue sedento de conhecimento e beba nas fontes apropriadas do marxismo. Valeu pelo apoio incondicional nos momentos fáceis e difíceis.

À Michele Moraes, Maria Paula e a Flávia Santana por me hospedar generosamente em vossas casas nesta estadia em “Sanca”, como vocês gostam de falar. O Pug não reclamou em dormir com companhia! As nossas conversas, risos, os gritos de “Bom dia Junior” para eu sair da minha cama e ir para aula. Eles foram de suma importância para a conclusão deste trabalho podem acreditar. Assim como a torradeira no “stand by”, a peça de teatro com a Denise Stoklos, as malditas comidas vegetarianas, o bendito “Mamãe Natureza” que um dia farei um churrasco lá! Na Porto Rico me senti realmente em casa e pude exercitar a “vida suave” que tanto almejo.

À minha amiga Mariana Bombo Perozzi Gameiro pelo companheirismo, afeto e compreensão nesses dois anos de convivência. Espero que a amizade continue pós-mestrado. Espero que possamos trabalhar juntos em trabalhos futuros.

À Erica Kawakami pela leveza e generosidade de sempre. Teu coração é grande demais. A tua força me ajudou a me tornar uma pessoa melhor aí em São Carlos.

À Rejane Marques e Thiago pela inteligência mineira. Ao Boaventura Santy e Ilunilson Paquete pela oportunidade de conversar a respeito de África com vocês. Aprendi muita coisa mesmo a respeito de continente africano nas nossas conversas. Ouví-los foi importante para a reflexão sobre Ruanda. Sempre admirei o trabalho que fazem de divulgação do continente africano e pelo auxílio à comunidade em São Carlos: traga cada vez mais irmãos para cá!

Agradeço aos professores coordenadores do “Fórum África”, por me agraciar com um prêmio que persegui por quatro anos. Dentro FFLCH-USP, na

qual fiz a minha graduação. Foi uma reconciliação comigo mesmo com aquele espaço. A exigência e o apoio dos africanos mais experientes é uma honra enorme para mim.

Ao CEAO-UFBA por me conceder a experiência de participar do “XIII Fábrica de Ideias: Patrimônio, Memória e Identidade”. Foram vinte dias memoráveis na “Roma Negra”. Isto me possibilitou ter a consciência que o caminho que estava trilhando era o mais acertado além de conhecer amigos queridos como Pedro Lopera, Lígia Santana, Júlia Pereira, Josemeire Alves e tantos outros amigos do curso. Pessoas muito importantes que apareceram na minha vida. Foi relevante conhecer um centro profícuo de Estudos Africanos, o mais antigo do Brasil. Sim: existem muitas pessoas sérias produzindo conhecimento fora do eixo Sul-Sudeste. Aulas memoráveis com professores e colegas de todo mundo. Valeu pela viagem à Cachoeira e a Festa da Boa Morte. Por conhecer alguns quilombos no Recôncavo Bahiano. Por conhecer a luta pelo reconhecimento das terras remanescentes de quilombo no qual muitos militantes são ameaçados de morte por latifundiários.

Aos inúmeros professores que influenciaram positivamente minha formação. Da professora Conceição na pré-escola até a pós-graduação. Pela admiração pelo trabalho realizado por vocês é que eu cometi a bela insanidade de ser professor também.

Ao meu orientador por receber o trabalho e acreditar nele. Por permitir que eu pudesse trabalhar sem interferir no que eu acredito. Pela confiança ao me chamar no projeto “História Geral da África” e “Brasil-África: História Cruzadas”. Toda a imperfeição deste trabalho é de minha inteira responsabilidade.

Aos amigos inúmeros que me acompanham com a mente e o coração em tantos lugares. Eu sou apaixonado por vocês. Vou tentar citar cada nome, pois merecem ser lembrados “eternamente dentro dos nossos corações”. Eu não disse? Mestrado e Libertadores e Mundial juntos! Viva o Corinthians, o campeão dos campeões! Talvez Mundial e queda da porcada no Brasileiro? Ai, ai, ai, sou apenas mais um neste bando de loucos! Gostaria de mandar um salve para: Alyson Fogaça, Edson Fogaça (tio que sempre me apoia!), Alice (minha dirigente fiadora espiritual), Alícia (sobrinha), Rodrigo, Maria Beatriz

(sobrinha), Alex, Lobão, Luaninha, Josemeire Alves, Jaqueline Lima Santos, Silvolas, Auandro (Drogba), José Abílio (Cristiano Ronaldo), Eugênio Rodrigues (exilado na Alemanha kkk), Julinho (Messi), Mariangela, Mari (Juíza), Rodrigo Mikamura, Maíra Biet, Carlos Eduardo Soares, Vinícius Kenji, Carol, Cláudia Marques, tia Edna, Maria e os seus filhos, Walter, Mário Rosa Junior (Marinho), Gabriela Veloso, Thiago Lírio Ribeiro, Thiago Moratelli, Pedro Marques, Erica Kawakami: “Nenhum de nós é tão bom quanto todos nós juntos”. Pela divisão absoluta do amor, da paz, dos abraços e dos sorrisos porque a minha vida seria muito pobre sem vocês. Para a minha sobrinha Ana, mais uma “preta brava”, que ainda está em gestação: Vem que todo mundo vai te proteger, te dar o melhor, te dar o melhor...

E o melhor fica por último: a “famiglia”. Pai e mãe: vocês são a muralha intransponível e a régua que meço a excelência, o caráter, a dignidade, a simplicidade, a honra, a irmandade, a fraternidade e o amor na minha vida. Obrigado por me educar em princípios sólidos que nos momentos sérios são a minha salvaguarda. A minha irmã, Ana Paula, pelo amor enorme que demonstra por mim, por sua calma, leveza, perseverança e inteligência. Aí Rodrigo, cuida dela senão vou ligar pro Clemenza! Seja bem vindo à família. (risos) Minha irmã mais nova, Cíntia, que na foto de infância está com a minha camisa do Timão e todo mundo acha que sou eu. Sinto falta daquela menina que se tornou uma grande mulher firme, forte e dedicada em suas decisões. É verdade que você tem sorte, mas poucos veem o quanto você trabalha para realizar os seus sonhos. Ao Sílvio Luiz Mariano, o irmão que sempre pedi para ter e a vida me deu. Só você mesmo para nos aguentar. Você é a pessoa mais digna que eu tive o prazer de encontrar pelo meu caminho. Você está me devendo 50 reais porque você chorou no casório! Ao seu Luiz e Dona Sílvia que estavam no Anhembi no momento que a maior instituição do universo “Sport Club Corinthians Paulista” foi libertada assim como o seu Luiz estava no Morumbi no campeonato Paulista de 1977. É o time do povo, é o Coringão: Libertadores 2012! Aproveitando o ensejo agradeço a grande nação corintiana por me inspirar. No Timão e na minha vida é assim mesmo: o gol sai no final do segundo tempo inesperadamente mesmo que seja no “La Bombonera”. E quem me conhece está cansado de saber disto.

Ao seu Romeu Abílio (vossa excelência), a dona Rosemary Costhek Abílio e a Vanessa Costhek Abílio (genialidade aquariana com índice H 16): eu pensava que a generosidade de vocês não existia neste mundo, principalmente em relação a este “quinto elemento” que vos fala. Espero um dia retribuir tanto apoio em momentos que, em realidade, só tive de vocês. Nunca esquecerei aquela sacola cheia de livros. Fui obrigado a montar uma nova biblioteca na minha casa para acomodá-los com o carinho e respeito que eles e vocês merecem. Espero que, por enquanto, 8,95 de média ponderada seja o agradecimento que vocês nunca pediram e nem exigiram condições. Ao trazer e educar a Ludmila ao mundo eu retribuo na próxima encarnação (piada interna). “Ludmilha” ou Ludmilia Costhek Abílio. Como recitou PROJOTA (2012). *O suficiente*. São Paulo: Editora A rua é nós. *“Viver nunca é fácil, pra mim também não é, já andei sem foco, sem força, só contando com a fé, achei meu foco no amor dessa mulher quando eu disse “sou pobre, sonhador” e ela disse “já é”. Se ela fosse um rap, seu cheiro seria o beat, pra ver ela outra vez eu deixaria no repeat, saberia de cor cada linha, cantaria e declararia pra todos que aquela música é minha. O primeiro acorde seria o seu olhar. A introdução seria o seu sorriso; seu corpo, o improviso com a letra mais treta de rimar. E seu beijo seria o refrão mais fácil de lembrar”*. Querida, espero que a nossa história sociológica tenha Direito há muitos campos, muitas bibliotecas, muitas fontes, muitos interlocutores, muitas entrevistas, muitas perspectivas críticas, muitos artigos e livros interessantes que somente nós compreenderemos os detalhes das notas de rodapé. Você é fundamental para mim. Como está escrito na tumba onde repousa o bom e velho Marx em Highgate: “Os teóricos pensaram o mundo de diversas maneiras, o ponto central é transformá-lo”. Que possamos juntos propiciar esta contribuição.

RESUMO

Este trabalho propõe uma investigação do genocídio em Ruanda, país Africano localizado na região da África Central. Esta análise é construída numa perspectiva baseada em várias fontes escritas que se sobrepõem e informam sobre o processo de colonização e subsequente genocídio.

O genocídio de Ruanda ocorreu em 1994, ano em que aproximadamente 10% da população local foi morta. Tomando como base a documentação produzida sobre o genocídio e a sociedade ruandesa no período colonial, é nosso objetivo discorrer como a racialização dos hutus e tutsis sob a égide belga produziu o processo de assimilação cultural e um discurso de ódio grupal.

A ideia da dissertação é desconstruir o discurso essencialista de explicação da sociedade ruandesa, para tanto se recorre à reconstrução histórica em que foi criado. Desta forma, é necessário demonstrar historicamente que as categorias Hutu e Tutsi são marcas das diferenças sociais advindas do processo histórico e social pré-colonial ruandês. Porém, no período colonial, essas categorias são redefinidas dentro de uma rede de discursos bem articulados transformando-se em identidades raciais fixas.

A dissertação de mestrado discute também que o processo do colonialismo europeu, sem dúvida, teve papel relevante para criar as bases sociais e ideológicas para o genocídio de Ruanda, entretanto, não foi o único fator explicativo. É necessário interrogar quais foram os interesses, as intencionalidades, as motivações do Estado Ruandês, dos países da África Central e de centenas de milhares de hutus que transformaram a matança, de seus vizinhos tutsis ou de hutus que se negaram a realizar esta empreitada da morte, uma ação habitual em todos os dias de abril a julho de 1994. Além do

processo colonial deve-se levar em conta a ação dos sujeitos, pois perpetradores e vítimas não são observadores passivos de um plano orquestrado pelo colonialismo nem são os únicos responsáveis pelos eventos agudos daqueles “meses de sangue”.

Portanto, o genocídio de Ruanda não é mais uma catástrofe necrológica fruto da barbárie que nutre os corações e as mentes dos bárbaros que já banalizaram a violência como sugerem os discursos que costumam animalizar os africanos. Deve-se questionar o porquê o pensamento colonial racializou seus corpos e as possíveis estratégias, lutas e resistências tanto teórica quanto prática para a ruptura de todas as formas de essencialismo.

Palavras-chave: Ruanda; genocídio; racialização; Sociologia; História.

ABSTRACT

This dissertation proposes an investigation of the Rwandan genocide, an African country located in Central Africa. This analysis is based on a reading perspective of various written sources that will overlap and inform the colonization process and subsequent genocide in Rwanda.

The Rwandan genocide occurred in 1994 in which have approximately 10% of the local population killed. From the documentation produced about the Rwandan genocide and society during the colonial period, I intend to configure how the category of race was very deep into Rwandan society producing a discourse of hate group who scored a racialization process with atypical effects on African societies.

The idea of the project, therefore, is the attempt to deconstruct the discourse on essentializing racism to explain the Rwandan society by analyzing the historical reconstruction in which it was created and set a background to realize that references the categories "Hutu" and "Tutsi" are trademarks of social differences from natural sources but that these categories by printing a network of well-articulated speeches were being transformed into fixed identities in the colonial period.

Keywords: Rwanda; genocide; racialization; Sociology; History.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1- O ESCRITO DA DOR É UMA ESCRITA DE SANGUE	12
1.1 ITSEMBABWOKO: USOS E SENTIDOS POLÍTICOS DA FIGURA TÍPICA GENOCÍDIO.	12
1.2 A DOR TEM O SEU LUGAR: CONTEXTO SOCIAL DO GENOCÍDIO DE RUANDA	20
1.3 O COLONIALISMO COMO PRÁTICA POLÍTICA NO CONTINENTE AFRICANO	41
1.4 “FORA DA IGREJA NÃO HÁ SALVAÇÃO”: OS DEGENERADOS FILHOS DE CAM SÃO REENCONTRADOS EM RUANDA	50
CAPÍTULO 2 - A AGÊNCIA SOCIAL NO GENOCÍDIO DE RUANDA EM 1994.	60
2.1 QUANDO MATAR É UMA AÇÃO COTIDIANA	60
CAPÍTULO 3 - A QUESTÃO NACIONALISTA E RACIAL NO GENOCÍDIO DE RUANDA.	83
3.1 A QUESTÃO NACIONALISTA	83
3.2 EM RUANDA, O ESSENCIALISMO CEIFOU E MUTILOU TANTAS VIDAS QUANTOS OS FACÕES	91
CONSIDERAÇÕES FINAIS	127
BIBLIOGRAFIA	129

INTRODUÇÃO¹

“Élie: (...) O porrete quebra mais, mas o facão é mais natural. O ruandês está acostumado com o facão desde a infância. Agarrar um facão na mão é o que fazemos toda manhã. Cortamos os sorgos, talhamos as bananeiras, desmatamos os cipós, matamos as galinhas. Até as mulheres e as meninas pegam o facão para tarefas menores, como rachar a lenha para a cozinha. É esse mesmo gesto para diferentes utilidades que nunca nos deixa desorientados. Quando você se serve de ferro para cortar o galho, o animal ou o homem, ele não dá palpite.

Basicamente, um homem é que nem um animal, você o corta na cabeça ou no pescoço, ele morre por si só. Nos primeiros dias, quem já tinha matado galinhas e, sobretudo, cabras, levava vantagem; compreende-se. Mais tarde, todo mundo se acostumou com aquela nova atividade e recuperou o atraso.”

Jean Hatzfeld

Numa certa manhã, os hutus pegaram seus facões em Ruanda² como faziam cotidianamente. Só que desta vez não foi para lavrar o campo, retirar as bananas, cortar a cana ou cuidar do gado.

¹ Agradeço a Mariangela Guelta pelo carinho, dedicação, persistência e respeito pela revisão e finalização deste trabalho. Como dizia Guimarães Rosa: “A vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem”. Obrigado, amiga, por ajudar a nutrir a minha esperança e a minha coragem.

² Didaticamente: Localizada na África Central, Ruanda possui a maior densidade populacional do continente. Há falantes de kinyarwanda, de kisuahili e de francês. No período colonial esteve primeiramente sob a égide alemã, do fim do século XIX até o fim da Primeira Grande Guerra (1914-1918). Posteriormente, sob o domínio belga, de 1919 a 1959. Tem como seus limites territoriais: ao norte, a República Democrática do Congo e Uganda, ao sul o Burundi, a leste, a Tanzânia e ao oeste o Lago Kivu. Como está na região equatorial do continente, Ruanda possui índices pluviométricos elevados na primavera e verão, e baixos no outono e no inverno. As terras, devido à abundância de chuvas e clima quente, são propícias para a agricultura de gêneros tropicais. A maioria da população vive da agricultura e da pecuária, e a paisagem rural domina a região. Os produtos agrícolas principais são café, chá, bananas e outros gêneros tropicais e a pecuária é marcada pelo gado bovino e caprino. Há também a paisagem urbana, mas sua dimensão é de pequena monta e centra-se mormente em Kigali, a capital de Ruanda. Na paisagem ruandesa há também colinas e floresta equatorial. É dividida administrativamente em secteur (distritos) que não possuem autonomia do poder central. Existem rios que atravessam todo o território do país. Essa região é bastante povoada devido ao acesso aos recursos naturais hídricos que, no continente africano, é um grande fator de aglomeração populacional. No caso ruandês, os recursos naturais baseiam-se nas terras cultiváveis e no acesso à água. Não é um país que possui recursos heterogêneos como a região vizinha do Congo. Devido à floresta equatorial, às regiões de colinas e às espécies raras de gorilas, o país tem recebido divisas através da atividade do turismo de aventura e ecológico. A população é formada por grupos sociais denominados hutus, tutsis e tuás. Os tuás são uma comunidade que não atinge sequer 1% da população local. Segundo KLIEMAN (2003), os tuás, terceiro grupo constituinte da sociedade ruandesa, são autóctones e os primeiros que miticamente chegaram à região. São importantes simbolicamente para aquela sociedade, pois sua função social está baseada em seus ritos mágicos. Quando os alemães e os belgas chegaram na África Central, lá eles

Reuniram-se nos bares, nas igrejas e nos campos de futebol, mas não foi para se entreterem ou discutirem as ações rotineiras do dia a dia. Pegaram os seus facões e se organizaram para massacrar seus vizinhos tutsis.

Eram dias difíceis para os ruandeses. Um avião havia caído do céu e matara dois presidentes que voltavam de uma negociação de paz, em Arusha, na Tanzânia. Um era o presidente do Burundi. O outro era do país. Este evento iniciado no céu mudou radicalmente os rumos dos acontecimentos na terra.

Horas depois uma turba orientada, como ansiando por tal momento, sai às ruas de Kigali. Organizam-se frentes de mobilização, os hutus reúnem-se, armam-se e começam a matar deliberadamente todos os tutsis que encontram.

Por três meses ininterruptos a atividade cotidiana dos hutus passou, de lavar os campos e cuidar do gado, para ceifar vidas. Vidas estas bem semelhantes às suas, bem próximas de seu local de residência, de sua igreja habitual e de seus costumes culturais cotidianos. Os tutsis, antes companheiros habituais, tornaram-se inimigos íntimos.

O rádio que tocava músicas ancestrais e divulgava notícias do país, variedades, jogos, entre outros assuntos, naqueles dias passou a ter uma função motivacional: denunciar tutsis escondidos, incentivar o massacre, relatar os feitos dos hutus que mataram tutsis de forma mais eficaz ou digna de nota. Assim, criam-se novos heróis entre aqueles que, até então, eram cidadãos comuns. As ondas radiofônicas repercutiam de modo diverso para cada ouvido: incentivo para os hutus; e medo para os tutsis.

As escolas tornaram-se centros de encontros para milicianos, locais de reserva de armamentos (no caso, facões), centros de operações militares

encontraram os tuás e enxergaram em seus indivíduos vários pressupostos de suas teorias racialistas, pois esse grupo social é marcado pela estatura baixa. Os europeus, tendo observado essa característica, de imediato classificaram-nos como os pigmeus que observavam nas literaturas de viagens, pois estas eram fontes populares de informação, na Europa, a respeito do continente africano. Os "tuás" sofreram e sofrem enorme discriminação devida a sua estatura baixa. São chamados pejorativamente de pigmeus da terra, mesmo que simbolicamente sejam importantes por serem "os primeiros da terra". A espiritualidade africana é regida pelos espíritos ancestrais dos primeiros povos que chegam ao seu chão (território). Povos de migrações bantu também ocupam o território ruandês. Posteriormente, e a partir de vitórias militares, conseguem controlar os povos da região dos Grandes Lagos. É uma dominação secular e de lenta efetivação. Esse processo de migração está ligado ao famoso processo de ocupação bantu (VANSINA, 1985) que se expandiu por toda a África Subsariana e levou milênios para se concretizar.

locais. As igrejas adotaram as mesmas funções. Advogados, professores, agricultores, alunos, donas de casa, radialistas, religiosos, engenheiros, militares e políticos hutus, entre outros, deixaram suas funções múltiplas para terem uma única naqueles três meses: matar os tutsis.

Quem são os hutus? Quem são os tutsis? O que levou essas pessoas tão próximas a se matarem?

Seis de abril de 1994. Um dia qualquer para o resto do mundo, mas que marcou indelevelmente dez milhões de vidas e ceifou pelo menos oitocentas mil. Para o mundo apenas mais um dia que não o comoveu por falta de uma ação efetiva que promovesse o término da matança. Para Ruanda, um dia com uma longa história para tentar compreender.

A história de Ruanda remonta aos tempos imemoriais. Para compreendermos esse processo de matança precisamos voltar a um episódio que marcou o continente africano como um todo: a Conferência de Berlim, entre novembro 1884 e fevereiro de 1885³, e a respectiva partilha da África.

A partir daí as potências europeias decretaram que o continente africano como um todo seria dividido em colônias administradas por elas. Delimitaram fronteiras, a partir de seu olhar, desconsiderando completamente os povos africanos que lá viviam. Povos comuns, muitas vezes, começaram a se localizar a partir das fronteiras europeias e assim um único povo africano poderia viver em dois ou mais países. Seriam estrangeiros um para o outro.

O nome da possessão germânica era Ruanda e Burundi: Transmutaram-se dois países a partir da colonização belga. Nestes dois países havia dois povos: os hutus e os tutsis.

Antes da chegada dos europeus estes povos tinham como organização política e social uma monarquia centralizada baseada no prestígio a partir da ancestralidade. As linhagens específicas eram constituídas a partir de chefarias

³ A ata geral da Conferência de Berlim redigida em 26 de fevereiro de 1885, documento final que tece a partilha e os respectivos acordos diplomáticos entre os países participantes consta no seguinte endereço eletrônico: http://www.casadehistoria.com.br/sites/default/files/conf_berlim.pdf (Acessado: 8/11/2012)

nas quais tanto um chefe tutsi como um hutu poderia pertencer à corte. A linhagem real também era mista. Casamentos entre linhagens eram permitidos.

Com a chegada dos alemães em 1890⁴ esses povos sofrem um processo muito importante: o da racialização, isto é, os colonizadores instituem parâmetros e dinâmicas para racializar a experiência de forma a classificar, distinguir e inferiorizar a partir de parâmetros biológicos os outros grupos humanos não-europeus negando a sua humanidade. No caso dos ruandeses as diferenças culturais e de linhagem são mecanismos nas mãos dos agentes externos (europeus) e internos (hutus, tutsis e tuás) para politização das diferenças a partir do crivo racial.

Defino aqui a forma que articulo a questão da racialização no espaço ruandês. Especialmente no subcapítulo “O colonialismo como prática política no continente africano” e “Quando matar é uma ação cotidiana” e da p. 110 em diante estão os argumentos centrais que esta dissertação oferece em relação aos discursos raciais, explicitando também como estes foram delineados em suas esferas histórica e social.

No processo social ruandês o argumento é que os discursos raciais que foram agenciados por sujeitos e/ou grupos sociais e/ou políticos eram utilizados como mecanismos de controle social, como meio de dominação política sobre o acesso aos recursos escassos socialmente. Neste embate criam-se fronteiras políticas cada vez mais fixas conforme a situação estratégica de hutus e tutsis perante o Estado Colonial, Pós- Colonial e a suas próprias relações sociais.

Criticamos a ideia de que estes grupos são formados por um determinante cultural biológico. Através desta leitura da realidade ruandesa, desigualdades entre hutus e tutsis seriam naturais e raciais. Estas determinariam as ações dos grupos no terreno social, isto é, a origem biológica pela égide racial determinaria o comportamento e a cultura grupal. Desta forma, a cultura seria endógena e não sofreria qualquer mudança social no contato entre os grupos. Esta análise é ahistórica e associal, pois cria

⁴ Entregue esta região para o I Reich Alemão de Otto Von Bismarck a partir da Conferência de Berlim em 1885. A derrota alemã na Primeira Guerra Mundial significou a perda desta possessão. A Liga das Nações entregou o território de Ruanda para a Bélgica.

categorias sociais imutáveis e estáticas historicamente. Hutus e tutsis seriam desiguais pelo nascimento, são raças diferentes, com visões de mundo assimétricas porque o seu pertencimento racial é associado diretamente à sua origem biológica. Daí que se cria a dicotomia “hutus” servos e “tutsis” dominadores a qual critica CHRÉTIEN(1999) com veemência.

Nega-se a processualidade complexa das ações sociais. Quando se demarca isto, as ideias preconcebidas dos grupos fazem com que haja a psicologização racial dos comportamentos humanos. As palavras “tendência” e “predisposição” estão à baila neste teatro de horrores: os hutus têm a tendência ou a predisposição de serem submissos e os tutsis altivos. Os tutsis são inteligentes ou hutus servem para trabalhar. A violência dos ruandeses, ainda hoje, é explicada na chave de que os africanos são bárbaros incivilizados que têm a “predisposição” a se matar -- como se enuncia diversas vezes em fontes midiáticas que norteiam, de certa forma, a opinião pública das massas. MUNANGA (2004) argumentou que o processo de formação das monarquias nacionais europeias no século XVI não teve nada do que se possa chamar de civilizado, cordial ou respeitoso -- se pensarmos na mesma ótica daqueles que ainda se apoiam na ideia dicotômica da civilização e da barbárie.

No período colonial, fonte principal que norteia o debate a respeito do racismo no continente africano, a determinação das características corporais se torna relevante para a classificação das diferenças sociais: a natureza está intimamente ligada ao comportamento social. Nega-se a característica humana para os africanos. O entrecruzamento racial oriundo de europeus com seus “bárbaros” cria a categoria dos mestiços que seria o meio do caminho: ora são degenerados, ora são quase brancos, visto aqui também como quase humanos. E para os europeus, pela “graça do bom Deus” e pelas instâncias violentas mais diretas o poder de controle para sobre população do planeta. Estes são racializadas como brancos. Entretanto, estes são racializados como superiores e obtém obviamente o privilégio social desta relação de poder.

No plano da dominação, os não humanos ou no máximo “quase humanos” são o resto, os subalternos, o Outro, os inferiores e por mais que se civilizem dificilmente fugirão do binarismo que ratifica a desigualdade: branco ou negro, colonizadores ou colonizados, “West” ou “Rest”, senhores e

escravos. O racismo é a prática política que justifica o colonialismo e este é realização para a dominação econômica do mundo pelos europeus.

Em Ruanda, os tutsis tiveram a concessão de se civilizarem e são chamados pelas fontes coloniais (administração colonial, Igreja e antropólogos coloniais no final do século XIX e a primeira metade do século XX) de quase brancos, africanos brancos, descendentes perdidos de uma província romana do norte da África ou do Egito⁵, de raça vermelha, filhos de Cam que foram desterrados pelo castigo de Deus.

Os hutus são chamados de bárbaros, baixos, troncados, pouco inteligentes, submissos e por isto devem trabalhar no campo, são aptos a servirem e devem estar sob a supervisão rigorosa dos seus senhores tutsis: o colonialismo europeu na África Central em sua hierarquização social coloca os europeus no topo da pirâmide. A desconstrução desta ideologia racista que não tem base social para a sua afirmação será desconstruída nesta dissertação. O embate contra o essencialismo torna-se central pelos motivos apresentados acima.

Para tratar do conceito de racialização me apoio em BARTH (1969); COHEN (1978); CHRÉTIEN (2000), ERIKSEN (2001); MAMDANI (2002); MUNANGA (2004) e HOFBAUER (2009). Para eles, a racialização é vista como efeito político dos grupos que disputam o poder social e econômico. Esta ideologia nutriu “corações e mentes” de alemães, belgas, hutus e tutsis e atravessou a experiência social ruandesa como um todo. Arrefeceu ou agravou conforme a situação política e histórica -- lembrando aqui que as ideologias se tornaram práticas sociais legitimadas no âmbito jurídico, social, científico, econômico e estatal no processo do colonialismo e no pós-colonialismo. Os discursos, portanto, não são somente articulação hermenêutica. A ação de inferiorizar a experiência cultural dos grupos subalternos por meio de

⁵ Os europeus do período colonial difundiam que o Antigo Egito não era um Império formado por negros. Somente na década de 1950, Cheik Anta Diop desconstrói esta ideia. Para os europeus, os negros estariam no que chamamos hoje de África Subsaariana e qualquer forma de desenvolvimento tecnológico foi repassada aos “negros” por este império. Atualmente a racialização regional do continente africano passa por severas críticas. A tentativa para superar esta ideia é a regionalização espacial e cultural do continente africano, mesmo que os africanistas concordem que este método também não dá conta de explicitar a complexidade social africana além de utilizar métodos eurocêntricos de fronteiras culturais e geográficas.

estereótipos, isto é, ideias, imagens, chavões preconcebidos acerca de determinados sujeitos e/ou grupos funcionam como uma marca: uma vez estipulados valores aos membros de um determinado grupo, como possuidores de um atributo, estes passam a ser julgados pelo sinal recebido. Os estereótipos partem de uma generalização e tornam-se verdade universal. A égide de marca racial, portanto, estruturou esta sociedade.

No subcapítulo “Em Ruanda, o essencialismo ceifou e mutilou tantas vidas quanto os facões” procurei fazer uma trajetória histórica de como foi utilizado o conceito de raça ou etnia situando, à guisa de exemplo, o processo social na qual os autores citados utilizaram para suas análises. Não significa, contudo, que compartilho de todas as concepções de racialização ou etnia destes autores. Procuo descrever, brevemente, as concepções variadas a respeito do tema e a crítica teórica ao essencialismo.

Para os europeus, hutus se tornam sinônimo de massas e tutsis de realza. Esta relação dual é o modo como o colonialismo belga transforma o contato entre eles, tornando-o conflituoso e desigual de saída: a partir de então, hutus e tutsis seriam completamente diferentes, no sentido histórico, jurídico, de origem, de raça e de posição social. Os belgas estavam no topo da sociedade, os tutsis no lugar intermediário e os hutus na base.

Tal posicionamento hierárquico se manteve durante todo o período colonial. A relação de força muda quando ocorre a revolução de independência de Ruanda. Os hutus, outrora dominados, passam a ser dominadores, condição que perdura desde o início do período pós-colonial até o genocídio de 1994. Neste episódio, “as vítimas se tornam as assassinas”, como argumenta MAMDANI (2002). A repetição desta frase em outros momentos da dissertação é intencional e é explicitado o uso da mesma em cada ocasião.

Respondemos primariamente o porquê da polaridade racial entre hutus e tutsis. Essa polaridade ocorreu em diversos locais do continente africano. Por que, em Ruanda, isto se transformou mais tarde em genocídio? Por que os hutus decidem assassinar os tutsis? Esta é a primeira questão que nos colocamos.

Nesta dissertação procuramos analisar as relações sociais construídas entre hutus e tutsis em Ruanda sob uma perspectiva sociológica e também histórica. A articulação destes saberes nos permite pensar a respeito dos limites de ação dos sujeitos, seus processos, suas interações e seus condicionantes. É preciso, pois, recuar no tempo e analisar certos processos:

Para entender o lugar da violência na África contemporânea é preciso fazer um recuo histórico e tentar situar a experiência atual numa perspectiva histórica global, suscetível de explicar as especificidades de nossa época. A história da África não é apenas a de suas formas de Estado muitas vezes flutuantes e geograficamente limitadas. (MUNANGA, 2004, p.21)

Os condicionantes históricos serão utilizados em nossa análise para refletirmos a respeito do processo de formação e o conflito de representação social em torno da identidade racial em Ruanda. A partir destes condicionantes buscaremos verificar a dinâmica da racialização dos hutus e tutsis e também explicitar as hierarquias sociais estruturantes dessa sociedade.

Pretendemos também analisar o genocídio de Ruanda, tanto pelos fatores internos, condizentes à relação entre os hutus, os tutsis e o processo colonial, quanto por fatores externos que dizem respeito à ingerência dos países da África Central, da Bélgica e da França no conflito. A ideia é produzir uma dialética interpretativa que possibilite a concatenação destes fatores numa explicação conjuntural e contingente. Portanto, o eixo norteador deste trabalho é demonstrar como os agentes elencados coproduziram as relações sociais que deram origem aos conflitos que tiveram no genocídio seu ponto culminante.

Para a realização deste trabalho recorreremos a fontes variadas. Foram consultados relatórios produzidos pelo governo de Ruanda e pela Organização da União Africana, além de relatórios da Organização de Direitos Humanos e textos jornalísticos. O material analisado também contempla obras acadêmicas que relatam o genocídio ruandês, bem como artigos de revistas científicas que discutem assuntos relacionados ao continente africano e condizentes ao tema deste estudo.

O método consistiu em relacionar as fontes que tratam da especificidade do tema, analisá-las e criticá-las a fim de levantar, de um lado, os principais discursos que reivindicam a ideia de consolidação ou ruptura da naturalização dos conflitos étnicos em Ruanda e perceber, por outro, as relações externas a esse conflito, especificamente a do colonialismo e os Estados Africanos regionais que tinham interesses em pauta no evento agudo ocorrido em Ruanda.

As principais fontes são dois relatórios: o primeiro, elaborado pelo governo de Ruanda e pela Comissão Nacional Independente, que foi encarregada de dar o parecer das provas, mostrando a implicação do Estado Francês no genocídio perpetrado em Ruanda em 1994, parecer tornado público em novembro de 2007. O segundo relatório foi produzido pela Organização da União Africana com o título “Relatório sobre o Genocídio de Ruanda” tornado público em maio de 2000.

Há inúmeros artigos no site J-Stor, que é um banco de dados de publicações acadêmicas, disponível em <www.jstor.org>. Nele estão disponibilizados artigos que discutem a História da África, publicados em revistas das principais universidades do mundo e organizações de fomento à pesquisa. Outra fonte importante que disponibiliza artigos online sobre Ruanda é a publicação francesa “Cahier d’Etudes Africaines”, disponível em: <[HTTP://etudesafricaines.revues.org](http://etudesafricaines.revues.org)>.

Há também um periódico norueguês especializado na África Sudânica, denominado Sudanic Africa, que possui um dossiê online sobre o Darfur, contendo materiais, inclusive de caráter histórico, que possibilitam análises comparativas e oferecem subsídios para a compreensão dos conflitos em território africano. Disponível em: <[www.smi.uib/no/darfur](http://www.smi.uib.no/darfur)>.

O título deste estudo, “Condicionantes Históricas e Sociológicas do Genocídio de Ruanda em Ruanda em 1994: Escrito da Dor”, faz referência ao trabalho doloroso de construir uma dissertação que trata do massacre de tantos seres humanos que foram mortos de forma tão brutal. Nomeamos,

portanto, a narrativa de um processo histórico-social no qual o assombro e o horror são assíduos companheiros da análise, como o escrito da dor.

Há uma dor significativa: a do esquecimento. Ruanda continua sofrendo esmagamento econômico e social, sendo o país com um dos mais baixos Índices de Desenvolvimento Humano do mundo. A pobreza chega a atingir mais de 50% da população. Cerca de 20% da população sofrem de AIDS, além de outras moléstias como malária e cólera.⁶ Os ruandeses, sejam hutus ou tutsis, ainda hoje lidam com o fantasma do genocídio: convivem sob um clima de desconfiança mútua. Milhões de mortos sem rostos cujos corpos foram enterrados na vala comum e cabe ao tempo cumprir a tarefa de jogar terra nas sepulturas que eles não tiveram. São africanos. Cada um desses corpos possui uma trajetória e uma história. Este é o escrito da Dor. O escrito, em realidade, a respeito daqueles cujas mortes não importaram de fato.

O primeiro capítulo, “O escrito da dor é uma escrita de sangue”, expõe de forma preliminar como se configurou a designação do conceito de genocídio para eventos de massacre em massa. A seguir, versará a respeito do contexto social do genocídio em Ruanda para situar a experiência de hutus e tutsis historicamente e, em linhas gerais, situar o panorama social do evento. A última parte descreverá a teoria raciológica europeia que foi a matriz fundadora da dicotomia relacional hutu-tutsi no contexto ruandês.

O segundo capítulo tem como base as perguntas seguintes: o que levou os hutus a assassinar os tutsis? Como se configurou o processo de morte íntima já que os mesmos eram vizinhos e conviviam cotidianamente? Os tutsis não foram apartados num campo de concentração e geridos de forma racional por burocratas responsáveis pelos mesmos e que desconheciam suas vítimas. Ao contrário, foram mortos por pessoas que os conheciam.

Pautamos nossas indagações pelo questionamento teórico de MAMDANI (2002): como pensar o impensável? Isto é, como um genocídio de tal proporção ocorreu em tão pequeno espaço temporal? Quais foram as

⁶ Dados recolhidos no site (*The World Factbook*. Consultado em 18.08.2011).

motivações internas e externas? Como entender o processo de construção do discurso que cristaliza a oposição étnica? E quais os interesses implícitos ou explícitos nos sujeitos sociais que articularam a acumulação e produção do ódio como forma de fazer política? As massas agiram manipuladas por uma elite consciente da solução final para os tutsis, ou agiram deliberadamente, isto é, por conta própria? Estas são as questões que norteiam o capítulo.

O terceiro capítulo dará ênfase ao modo como o nacionalismo e a racialização foram configurados no contexto africano e seus efeitos nas sociedades coloniais. Procuraremos explicar de que maneira o nacionalismo no continente africano foi transmitido como modelo das sociedades pós-coloniais pelas nações europeias a partir da década de 1960. Mostraremos como o modelo europeu disseminado no continente africano será criticado pelos ex-colonizadores em fase posterior. Criticaremos o argumento de que as sociedades coloniais e pós-coloniais são meros apêndices modulares da sociedade europeia. A respeito da questão étnica discutiremos o caminho metodológico pelo qual o conceito de etnia transitou na geração anterior a Barth. É a partir deste autor que os estudos sobre etnia serão aqui analisados, sob a perspectiva de fronteira e de como uma relação social processual desconstrói o viés essencialista que considera a etnia em termos biológicos. A geração pós-Barth é a base teórica desta dissertação que propõe uma ruptura contra todas as formas de essencialismos.

CAPÍTULO 1- O ESCRITO DA DOR É UMA ESCRITA DE SANGUE

1.1 ITSEMBABWOKO: USOS E SENTIDOS POLÍTICOS DA FIGURA TÍPICA⁷ GENOCÍDIO.

“Alphonse: (...) Um jovem que estava ao meu lado me ajudou sem dizer nada, com o seu facão, como se a vítima fosse dele. Quando nos certificamos de que o velho havia morrido, meu jovem colega anunciou que o conhecia de longa data. A casa dele ficava embaixo da sua. Disse que assim se livrava daquilo: via-se que estava contente. Eu conhecia de nome aquele velho, mas não sabia de nada que o desaborasse. De noite, contei a minha esposa, ela só o conhecia superficialmente; não conversamos sobre isso, e fui dormir.

Tudo tinha acontecido de maneira muito suave, não precisei lutar. No fundo, nessa primeira vez fiquei surpreso com a rapidez da morte, e também com a moleza do golpe, se posso dizer assim. Nunca havia matado ninguém, nunca havia pensado nisso, nunca havia sequer tentado nem num animal de sangue. Como eu estava bem de vida, nos dias de casamento ou no Natal pagava a um menino para matar as galinhas no fundo do quintal, para evitar toda aquela sujeira.”

Jean Hatzfeld

Itsembabwoko: palavra não existente na língua Kinyarwanda antes de 1994. Este idioma é falado pela maioria dos ruandeses e é da língua bantu, uma das quatro famílias linguísticas do continente africano. As palavras são criadoras de mundos e esta explícita simbolicamente os acontecimentos

⁷ O Direito Penal, em tese, tem a função de punir todos os comportamentos humanos que se deseja coibir. Nem todos os comportamentos humanos interessam ao Direito Penal, pois nem todos os comportamentos humanos são crimes. Segundo o princípio da legalidade: Não há crime sem lei anterior que o defina, não há pena sem prévia cominação legal. A figura típica existe quando um comportamento humano, ligado ao mundo dos fatos, atinge uma Norma Penal Incriminadora, ligada ao mundo jurídico. Este fenômeno se chama subsunção. Quando ocorre a subsunção, há a figura típica. Portanto, a figura típica é algo que interessa ao Direito Penal que tem a função básica de definir os crimes e cominar as penas. Uma das questões deste subcapítulo é justamente a dificuldade de tipificar o comportamento humano (mundo dos fatos) como genocídio (mundo jurídico) já que para a figura se tornar típica, ela precisa necessariamente atingir todos os elementos que a Norma Penal Incriminadora descreve. Caso não atinja um elemento mesmo que não seja o principal não há crime para o Direito Penal. Se faltar, por exemplo, um elemento que o artigo II da UNCG de 1948 não descreveu, não há genocídio para o Direito Penal Internacional. Para além desta discussão técnico-jurídica, este subcapítulo pretende também discutir quais os usos e sentidos políticos de classificar como genocídio ou não eventos de massacres de populações.

daquele ano. Itsembabwoko surgiu para representar socialmente algo novo também para o mundo ruandês. Sua tradução para a língua portuguesa: genocídio.

O verbete genocídio é de derivação recente segundo o Dicionário de Relações Raciais (CASHMORE, 1996). Etimologicamente, ele combina o grego *genos* (grupo, tribo) com o latim *cide* (matar). Em 1933, o jurista Raphael Lemkin submeteu à Conferência Internacional para a Unificação da Lei Criminal uma proposta para declarar crimes perante a lei internacional à destruição de coletividades raciais, religiosas ou sociais. Em 1944, Lemkin publicou uma monografia, *Axis Rule in Occupied Europe*, na qual detalhava as práticas e políticas de exterminação utilizadas pelo Terceiro Reich e seus aliados.

Ele levou sua luta adiante submetendo o caso à Comunidade Internacional para o regulamento da “prática de extermínio das nações e grupos étnicos”, prática à qual ele se referiu, então, como genocídio. Lemkin também contribuiu para influenciar os líderes e os representantes da ONU, Organização das Nações Unidas, visando assegurar a aprovação de uma resolução da Assembléia Geral, a qual afirma que o genocídio é crime perante a lei internacional, condenado pelo mundo civilizado, e seus autores e cúmplices são passíveis de punição. (CASHMORE, 2000, p. 230-31).

O ponto de partida da maior parte das discussões é a definição do termo proposta pelo artigo II da UNCG (*United Nations Convention on Genocide - Convenção das Nações Unidas a respeito de genocídio*)⁸, em 1948. A Organização das Nações Unidas foi fundada em 1945. A Carta das Nações Unidas define como objetivos principais da ONU:

- a) Defesa dos direitos fundamentais do ser humano;
- b) Garantir a paz mundial, colocando-se contra qualquer tipo de conflito armado;

⁸ Ver legislação completa da United Nations Convention on Genocide em: <http://www.icrc.org/ihl.nsf/FULL/357?OpenDocument> (Acessado em: 10/05/2012)

- c) Busca de mecanismos que promovam o progresso social das nações;
- d) Criação de condições que mantenham a justiça e o direito internacional.

A United Nations Convention on Genocide foi a primeira convenção da ONU (Organização das Nações Unidas) direcionada às questões humanitárias. Nela a ONU reconheceu que o genocídio é um crime internacional e que poderão ser imputadas tanto pessoas quanto Estados. Esta conduta realizada em tempo de paz ou de guerra é contrária ao Direito Internacional e terá suas sanções cabíveis em tribunais próprios, o denominado Tribunal Penal Internacional. Foi realizada após a Segunda Grande Guerra e seus membros estavam construindo neste momento as bases do que chamamos hoje do Estado Social Democrático de Direito no qual o respeito às diferenças é pedra angular. Os horrores do nazismo estavam presentes na memória social coletiva. Conforme o artigo II em suas alíneas de “a” a “e” está tipificada as condutas sociais que o Direito Internacional pretende coibir. Decidiu-se que qualquer dos seguintes atos, se praticado com a intenção de destruir total ou parcialmente um grupo nacional, étnico, racial ou religioso, será considerado genocídio:

- (a) Matar membros do grupo;
- (b) Causar sérios danos físicos ou mentais a membros do grupo;
- (c) Deliberadamente infligir ao grupo condições de vida calculadas para causar sua destruição física total ou parcial;
- (d) Impor medidas com a intenção de evitar nascimentos dentro do grupo;
- (e) Transferir, à força, crianças de um grupo para o outro.

Essas partes do artigo foram elaboradas especialmente por advogados, organizações de direitos humanos, cientistas sociais e funcionários de organizações internacionais. Consideramos que tais enunciados são particularmente de difícil interpretação e/ou aplicação. Os especialistas, acadêmicos ou não, raramente concordam que um complexo específico de comportamentos mereça a designação de genocídio. Em primeiro lugar, tal como ocorre com qualquer outro instrumento legal, foi o resultado das negociações entre as partes litigiosas que manteve as visões

conflitantes, bem como a aplicabilidade de suas partes constituintes. Embora o artigo II da UNCG permita que os conflitos de interesses entre as partes sejam decididas pela Corte Internacional de Justiça, por razões óbvias isso nunca ocorreu. Consequentemente, não há um código de leis que esclareça esses parâmetros.

Em segundo lugar, o termo genocídio foi desenvolvido para individualizar um complexo de comportamentos particularmente repreensíveis à luz do Direito e que foram objetos de condenação internacional. O peso para esse crime, considerado contra a humanidade, adquiriu um ônus moral muito elevado. Isto gera nos Tribunais Penais Internacionais uma indefinida competitividade para designar como genocídios exemplos específicos de comportamentos que envolvem, em geral, assassinatos em massa. Além do princípio legal da individualização da pena, torna-se demasiadamente complicado julgar esses casos, já que as ações coletivas dificultam a imputabilidade da pena, bem como perceber se o ator da ação agiu por conduta voluntária. Caso a conduta seja realizada por coação, considera-se que o ator da ação não cometeu o crime e sim a pessoa que o coagiu. Só interessa ao Direito Penal condutas realizadas, por ação ou omissão, que seja exercida pela vontade consciente exteriorizada em sua livre manifestação. Verificar a conduta do agente é, neste caso, tarefa bastante complexa para o Direito Penal Internacional.

Por fim, é bastante evidente que o complexo “ideal-típico” de genocídio que Lemkin tinha em mente estava relacionado à destruição do povo judeu europeu. Esta foi claramente a essência do pensamento daqueles que delinearão, negociaram e legislaram sobre a United Nations Convention on Genocide em 1948, o que recai inequivocamente nos termos do artigo II e nas alíneas de “a” a “e”.

É precisamente pelo caso judeu em particular ter sido tão importante na gênese do termo e nas especificações normativas da United Nations Convention on Genocide, que a sua aplicação a outras situações tornou-se

problemática. O massacre dos armênios pelos turcos durante a Primeira Guerra Mundial, o massacre dos Ibos durante a Guerra Civil Nigeriana e a morte por fome dos Kulaks nos anos de 1932 e 1933 na Ucrânia, denominada Holodomor, termo que na linguagem literal ucraniana significa morte por fome - apenas para mencionar alguns poucos exemplos de “tipos de genocídio” - apresentam alguns elementos em comum com a destruição do povo judeu da Europa, mas existem também importantes diferenças entre eles que tornam a sua subsunção ao artigo II problemática. Algumas dessas dificuldades surgem pelo fato de Lemkin, ao elaborar na década de 1930 o conceito de genocídio, não ter sido suficientemente rigoroso na codificação dos comportamentos que ele desejava ver ilegalizados.

Apesar de haver concentrado sua atenção na exterminação de nações e grupos étnicos, Lemkin ilustrou o que queria dizer com genocídio referindo-se a políticas tais como a “destruição das instituições de autogoverno e a imposição de um padrão alemão de administração”, “substituindo a educação vocacional pela educação nas artes liberais” ou “passando a riqueza para os alemães”. Algumas dessas políticas são apenas tangencialmente relacionadas à “exterminação”. Além disso, não se aplicam a quaisquer situações. Na verdade, tais políticas parecem referir-se apenas ao caso judeu europeu. Afinal, os alemães não são responsáveis por todos os genocídios do mundo e, além disso, a política nazista não era somente baseada na eliminação física dos judeus, como foi ressaltado anteriormente.

A íntima conexão cognitiva entre o conceito de genocídio e a destruição do povo judeu europeu durante a era do nazismo explica também a conexão entre os conceitos de genocídio e holocausto. Contudo, enquanto as origens do termo genocídio são associadas também à destruição de outros povos europeus durante o mesmo período, o conceito de holocausto, em seu uso inicial estava atrelado, desigualmente, apenas à destruição das populações judaicas européias praticada em regiões de domínio nazista.

A palavra holocausto tem origem bíblica. Refere-se à oferta em sacrifício- completamente consumida pelo fogo em exaltação de Deus -, à

imolação (dogrego *holos-todo* e *Kauston-queima*). Animais eram imolados para a expiação dos pecados.

No contexto das políticas direcionadas primeiramente aos judeus alemães e depois aos judeus de todos os países ocupados pelo Terceiro Reich nos anos de 1938-45, o termo holocausto é especificamente empregado para designar a liquidação física dos judeus europeus sob o controle germânico, uma política chamada *Endlösung*, ou Solução Final, da questão judaica.

Acadêmicos especializados no tema, em número significativo, também empregam o termo para designar o amplo alcance das políticas aplicadas pelas autoridades do Terceiro Reich que visavam especificamente os judeus, e não simplesmente as práticas desenvolvidas para assegurar a destruição física em massa de um povo qualquer. Tais políticas eram realizadas diretamente para a eliminação dos corpos dos judeus. Questionam-se aqui os usos e sentidos políticos em tipificar todos os eventos que ocorram extermínio em massa de genocídio.⁹

MAMDANI(2009) sugere o uso político de um movimento norte americano denominado “Save Darfur” em categorizar o conflito de Darfur como genocídio e como um conflito entre muçulmanos e cristãos. Este grupo pleiteou que o governo norte-americano interviesse no conflito por questões de ordem humanitária. Arrecadaram milhões de dólares nesta empreitada além de sensibilizar artistas, intelectuais, estudantes, profissionais liberais, religiosos, etc. MAMDANI (2009) argumenta que, em realidade, esta “cruzada humanitária” e a designação de que haveria um genocídio no Darfur entre muçulmanos e cristãos estaria intimamente ligada à justificativa norte-americana de invasão do Iraque já que os muçulmanos representariam um perigo segundo a ideologia da Guerra ao Terror iniciada no governo Bush. Além disto, a intervenção norte-americana no Darfur daria uma face

⁹ Para exemplificar o uso político da designação de genocídio para conflitos armados, consultar MAMDANI, Mahmood (2009). *Savior and Survivors: Darfur, Politics, and the War on Terror*. Nova York: Doubleday. No conflito do Darfur o autor não categoriza o evento como genocídio como o fez em Ruanda.

humanitária à “Guerra ao Terror”. MAMDANI (2009) desconsidera que houve genocídio nesta região e que o conflito armado não era entre muçulmanos e cristãos e sim entre os “Dar” que deteriam o poder político e das terras, e os sem “Dar” que estavam alijados do poder. E mais, havia no conflito do Darfur tanto muçulmanos quanto cristãos “sem Dar” (massas) que estavam sendo massacrados. Esta análise derruba a tese de que o conflito pudesse ser pensado sobre a chave religiosa e que tipificar o evento como genocídio servia aos interesses norte-americanos.

Voltando a refletir sobre o genocídio perpetrado pelos nazistas, já a partir de 1933 foram aprovadas leis e regulamentações¹⁰ que tiveram grande impacto na vida dos judeus alemães. Leis similares foram introduzidas em países sob dominação alemã. O vocábulo holocausto foi sendo gradualmente aplicado, e de forma cada vez mais difusa, para designar os programas de destruição física que haviam feito outras vítimas, que não os judeus europeus, no período da guerra.

A razão mais óbvia para isso é a de que os programas de genocídio foram também aplicados a outros grupos durante o mesmo período, na mesma região geográfica. Ao identificar as experiências de outros povos e percebê-las semelhantes às aplicadas aos judeus europeus, a terminologia usada para conceituá-las se confunde. Em consequência, os termos genocídio e holocausto foram aplicados amplamente e de maneira às vezes indiscriminada.

As definições proliferaram, mas o entendimento avançou muito pouco. Cada especialista profere uma definição modificada, tornando improdutivas as comparações de descobertas e explicações. No uso não-acadêmico, os dois termos são aplicados para abranger uma vasta gama de estudos de casos e

¹⁰ No ordenamento jurídico há diferença entre leis e regulamentações, embora para o público leigo possa ser parecido. Aliás, no caso concreto, especialmente aos judeus, o que importa é se o princípio cogente desta lei atua, isto é, se ela existe, é válida ela irradia seus efeitos. A diferença entre lei e regulamento no Direito reside em alguns aspectos: a lei provém do Legislativo, e o decreto, do Executivo; existe a supremacia da lei sobre o regulamento, fazendo com que este não contrarie aquela; só a lei inova em caráter originariamente na ordem jurídica, enquanto o regulamento não a altera; a lei é fonte primária do direito e o regulamento é fonte secundária.

fenômenos. De maneira geral, todo massacre em larga escala é chamado de holocausto, até mesmo a extinção dos esquilos vermelhos na Grã-Bretanha. Termos derivados para designar as ações humanas são também tipificados para definir massacres de animais.

O termo genocídio é, por vezes, usado de forma descuidada. Suas mais recentes atribuições, parcialmente justificadas, foram conectadas aos conflitos civis na Antiga Iugoslávia e em Ruanda. Mesmo nesses casos, o emprego do termo genocídio por parte dos acadêmicos desconsidera o significado assim como o contexto histórico da definição do conceito.

A brutal guerra civil na antiga Iugoslávia foi acompanhada da disseminação de massacres, estupros e remoções ou deportações forçadas. A política de evacuação forçada, mais comumente chamada de “limpeza étnica”, gerou, no seu auge, mais de dois milhões de refugiados em países europeus e uma enorme redistribuição da população em termos de suas características demográficas relacionadas à sua localização geográfica.

Grandes movimentos populacionais resultantes de guerras civis e conflitos internacionais não são, é claro, um fenômeno novo, nem na Europa, nem em outro lugar. Não havia nada de novo a respeito da “limpeza étnica” executada na antiga Iugoslávia. Todas as migrações forçadas são inevitavelmente acompanhadas de violência e brutalidade. A percepção de que há algo sem precedente no que ocorreu na Bósnia-Herzegovina advém da evocação de memórias culturais apenas parcialmente adormecidas. Apesar de os conceitos de genocídio serem amorfos¹¹ nas ciências humanas, eles ressoam geralmente com a mesma configuração dos eventos que Lemkin procurou abranger em sua elaboração, ou seja, a destruição dos judeus europeus, ou seu Holocausto.

¹¹ A palavra “amorfos” é aqui utilizada no sentido de expressar que não inteligibilidade no uso teórico do conceito. Ele é aplicado em sentido amplo e cada autor define conforme as suas questões epistemológicas ou a força política que este termo carrega.

1.2 A DOR TEM O SEU LUGAR: CONTEXTO SOCIAL DO GENOCÍDIO DE RUANDA

Pio: *“Na prisão, as camas dos caras do bando não ficam lado a lado, mas, durante o dia, o tempo nos reúne e nos facilita a troca de amizade e de pensamentos. Os velhos tempos nos uniram solidamente, sobretudo graças aos bananais. Íamos juntos de um bananal a outro para os cortes e as colheitas. Preparávamos juntos o vinho de banana. Convidávamos os amigos para compartilhar o urwagwa. Até os menos abastados eram chamados. Visitávamos a casa de quem tivesse parente levado para a morte, a fim de dividir com ele tristeza e bebida. Nada esquecemos desses bons momentos. Por isso a vida na prisão nos estreita como antes”*

Jean Hatzfeld

Um ruandês é atravessado em sua experiência pelo espírito de grupo. Nada faz sozinho. Os jogos, as brincadeiras, a escuta de histórias são compartilhados pela comunidade desde tenra infância. Uma das brincadeiras tradicionais é o infante imitar o passo dos mais velhos ou dos adultos. No documentário argentino “Los 100 días que no commovieron al mundo” (2009), que tem como principal interesse mostrar o trabalho de uma juíza argentina no Tribunal Penal Internacional que julga os implicados no genocídio de Ruanda, há cenas que buscam explicitar o processo social no país, nas quais as pessoas estão em bando, especialmente as crianças. A solidariedade grupal guia a ação cotidiana: nos bananais, nos cabarés, nas escolas, nas igrejas, na família e nas matanças iniciadas em abril de 1994. A solidariedade é a base societária desta nação.

Alcunhado por alguns de holocausto africano. O último genocídio do século XX, mas não o último promovido pela humanidade. A promessa, ao fim da Segunda Grande Guerra, de que isto “nunca mais iria acontecer” não se concretizou novamente. Para que possamos compreender o que ocorreu nestes dias sangrentos é necessário fazer uma reconstituição histórica e social do processo de formação dos povos que habitaram Ruanda. O genocídio de

Ruanda em 1994 tem pelo menos um século de dores sob a sombra do colonialismo.

NEWBURY (2000) sugere que:

Os grupos sociais não chegaram como grupos incorporados ou com suas etiquetas atuais no lugar. As identidades sociais mais recentes emergiram como parte dos grandes processos de fluxo social, ação individual e poder político durante o período colonial. Estas distinções tornaram-se mais rígidas. Adquiriram uma conotação racista e tornaram-se ligadas às grandes desigualdades do poder. (NEWBURY, 2000, p. 840).

Com o processo do Neocolonialismo, no século XIX, a sociedade passa por um processo de racialização. O olhar dos colonizadores, que se tornava prática de dominação através da Igreja, das teorias raciais e da administração colonial, passou a classificar e hierarquizar as populações influenciando nas relações sociais locais na África Central.

Diferenças sociais e culturais comuns na sociedade ruandesa foram politizadas sob a égide da diferença racial. E, tomando como princípio a construção de mitos de origem, as histórias populares e o recitar bíblico, constituiu-se a narrativa segundo a qual os tutsis eram povos migrantes que ocuparam Ruanda e os hutus eram povos de origem bantu que sempre estiveram naquele território. Foi construída a idéia de que os hutus eram os locais e os tutsis os estrangeiros.

Essa amarração ideológica foi configurada pelas escolas coloniais e as escolas missionárias mantidas pela Igreja. A administração colonial fez com que as diferenças raciais criassem novas formas de dominação social e atuassem a favor do interesse em consolidar sua hegemonia. Os tutsis passam a ser uma raça de senhores e os hutus uma raça de servos, para os europeus.

No período pré-colonial, entretanto, havia uma porção de agricultores das camadas baixas que eram tutsis. Assim como na corte ruandesa existiam hutus. A criação binária dos tutsis pecuaristas e senhores de terra dominadores e hutus agricultores e servos dominados foi implantada pela estrutura colonial

de poder. O prestígio pelo fato de ser pecuarista em Ruanda foi criado nesse período também.

A dominação precisa que os dominados incorporem os valores da cultura dominante. Os tutsis reuniram em torno de si tais pressupostos, pois estes lhes garantiam privilégios relativos, prestígio e distinção em relação aos hutus.

O poder colonial manteve a estrutura local sob seu controle. A corte real que anteriormente era formada por hutus e tutsis passa, então, a ser formada somente por tutsis. O rei continuava a exercer domínio sobre a população com a ingerência dos belgas em suas decisões. O direito consuetudinário foi subordinado à etnojurisprudência dos colonizadores (DES FORGES, 1995). As hierarquias de linhagens principais passaram todas para os tutsis. O rei de Ruanda se converteu ao cristianismo e a partir disso todos os ruandeses tornaram-se cristãos.

Nas escolas coloniais só podiam ser matriculadas as crianças tutsis. Elas aprendiam francês, história europeia e também que eram descendentes dos europeus celtas ou gauleses, que é uma das derivações do tronco celta. Ensinavam nessas escolas que os tutsis eram africanos brancos dispersados pela maldição de Cam. Que os hutus eram negros da terra e que deveriam ser tutelados pelos tutsis e pelos belgas, sendo estes os superiores por excelência. Além de instrumentos ideológicos, as escolas serviam também para formar burocratas médios e baixos para a administração, a igreja e o exército. A função estratégica de tal escolaridade era formar quadros para esses cargos e forjar uma elite local de mentalidade afinada com o modelo europeu e subserviente aos interesses dos colonizadores. (CHRÉTIEN, 1999).

Em troca dessa subserviência, os hutus foram colocados aos pés dos belgas e dos tutsis. Eram os servos. Sua mão de obra era explorada nas fazendas belgas e nos campos dos tutsis. Foi criado um rígido sistema de exploração do trabalho, além de impostos que eram compartilhados de forma desigual entre belgas e tutsis. Esse sistema era a moeda de troca para a acomodação tutsi.

A relação entre belgas e tutsis não era de igual para igual. Havia uma linha bem determinada. A regra colonial estava sob o controle dos europeus e os tutsis compreendiam que tinham uma posição subalterna intermediária nessa relação de poder. Estavam a serviço da dominação, mas não eram dominadores efetivos. Obtinham vantagens, mas não administravam Ruanda de fato.

Os tutsis que foram dominados incorporaram os valores dos colonizadores europeus. Absorveram a lógica racial, pois esta lhes oferecia privilégios dentro da hierarquia social. Entretanto, a mesma conexão de sentido essencialista que justificava a existência e o proveito relativo propiciado pela dominação europeia foi, anos mais tarde, a principal engenharia social que determinou a sua aniquilação grupal.

Quando em 1959 ocorre a revolução pela independência de Ruanda os hutus tomam o poder e os belgas abandonam os tutsis a sua própria sorte. Não é este o único fator explicativo para a polarização identitária hutu-tutsi, mas é necessário abarcar o processo do colonialismo como fenômeno relevante para a análise do processo de radicalização das diferenças.

A revolta hutu de 1959 tomou grandes proporções, provocando o êxodo de milhares de tutsis para o Burundi, Uganda e Zaire (HATZFELD, 2005). Encerrou-se desta maneira a forma direta do domínio belga que considerava carinhosamente o seu processo colonial como uma pérola, aos seus olhos uma grande contribuição para o desenvolvimento do caráter humano no mundo. (BRAECKMAN, 1994, p.7)

O último capítulo da epopeia civilizatória belga em Ruanda termina com o saldo de 30 mil tutsis mortos no processo de tomada de poder perpetrado pelos hutus e outros tantos milhares desprotegidos e relegados a um destino incerto. Foi o primeiro conflito armado pós-colonial entre os grupos e o curso da história mostrou que não seria o último. Com essa revolta camponesa houve a declaração de independência de Ruanda, a posterior vitória dos hutus nas eleições legislativas e a transformação de Ruanda numa república.

As ondas de refugiados tutsis surgem, em grande parte, durante o processo de independência do final da década de 1950. Outras ondas ocorreram posteriormente, na década de 1960, quando o governo de maioria hutu promoveu massacres contra a população tutsi até que, a partir da década de 1970, período de consolidação do poder dos hutus no país, houve um momento de relativa paz interna.

Deu-se, então, a mudança da correlação de domínio em Ruanda para a maioria hutu, cujo ato final na luta pelo poder foi o golpe de Estado de Juvenal Habyarimana, mais tarde eleito presidente, em 1978, e assassinado em 1994, fato que acaba sendo o estopim da matança.

O genocídio em Ruanda, em 1994, durou três meses. Deve ser compreendido como o ato final de um longo processo de *acumulação social da violência* que se estende, desde a relação colonial, na qual os hutus eram dominados, até o período pós-colonial, quando os hutus realizaram vários massacres contra os tutsis para consolidar seu poder.¹² Para o genocídio de Ruanda em 1994, o processo de acumulação social da violência torna-se referência importante, ainda que façamos uma transposição conceitual não direta. O marco inicial para o seu reconhecimento é o processo de independência política em 1959. Serão apropriados os conceitos de *sujeição criminal* e de *mercadoria política* (MISSE, 2008) de forma contextualizada e relacional, levando-se em conta as ações dos diversos sujeitos e/ou atores envolvidos no fomento do ódio grupal para a escalada da violência em Ruanda.

FANON (1969), ao analisar o processo de independência no continente africano nas décadas de 1950 a 1970, nos sugere a dimensão libertadora da violência social. Esta teria sido a única forma que o colonizado encontrou para impor a sua humanidade perante o colonizador: através da luta política que objetivava principalmente retomar seu território e se livrar do jugo do opressor

¹² Trata-se de conceito utilizado por MISSE (1999) para explicar as condições sociais que permitiram a escalada da violência na cidade do Rio de Janeiro nos últimos 50 anos. Para maiores informações consultar tese de doutorado do autor: MISSE, M.(1999). *Malandros, marginais e vagabundos e a acumulação social da violência no Rio de Janeiro*. Tese de Doutorado em Sociologia, IUPERJ, Rio de Janeiro. Disponível em <http://www.necvu.ifcs.ufrj.br>. Artigo do mesmo autor (Misse, 2008) também explicita o conceito, disponível em: <http://www.necvu.ifcs.ufrj.br/images/10Sobreaacumulacao.pdf>.

européu. Por outro lado, este processo alimentou a escalada da violência nos Estados Pós-Coloniais e interiorizou nos grupos que assumiram o controle do aparato estatal a tendência social de expurgar a oposição política interna. Como resposta, os grupos opositores ao regime tinham poucas escolhas políticas a não ser realizar a mesma empreitada violenta. Isto aumenta -- década após década, rebeliões após rebeliões, massacres após massacres -- a internalização da política de extermínio como forma de resolução de conflitos no território africano. Este processo é que chamamos de processo de acumulação social da violência quando analisamos a dimensão política da violência no continente africano e as instabilidades sociais que geraram e geram conflitos civis.

Neste caso, Ruanda não foge à regra geral. A *sujeição criminal* (MISSE, 1999) -- transposta do fenômeno carioca -- torna-se, no caso ruandês, a interiorização do comportamento violento dos perpetradores do genocídio antes mesmo que estes utilizem seus facões, granadas ou metralhadoras. O processo de acumulação social da violência em Ruanda foi fundamental para fomentar o ódio grupal, a polarização das diferenças em torno do discurso racial, a politização identitária essencialista, a ideia dos tutsis civilizados e os hutus bárbaros no período colonial. Os motivos elencados acima tornam-se se práticas sociais amplamente disseminadas que forjaram de forma eficaz a interiorização deste comportamento violento no período pós-colonial, culminando em diversos massacres contra os tutsis. O genocídio de Ruanda em 1994 é o apogeu do processo da acumulação da violência.

No processo de independência, quando a gramática política se inverteu, isto é, quando "as vítimas se tornaram as assassinas" (MAMDANI, 2002), o discurso oficial irradiado através da história, dos rádios, de ritos de memória, dos provérbios populares reconstrói a história colonial ruandesa no binômio hutus explorados pelo colonialismo e tutsis apoiadores e beneficiários. Estes, portanto, não são confiáveis e devem ser expurgados de tempos em tempos. A legitimação pelo Estado Pós-Colonial das taxonomias raciais coloniais se dá quando estas não são abolidas no período posterior à dominação direta belga. A ideia promovida pela Igreja no período colonial de

que os tutsis são estrangeiros e os hutus através do mito de Cam torna-se verdade absoluta para os hutus no poder depois da independência e dão a legitimação social para promover os exílios e massacres contra a população tutsi civil e, na maioria das vezes, desarmada. O processo social da acumulação da violência é orquestrado através da vingança social: extermínios eram frequentes e legitimados pela população hutu e pelo governo de Ruanda em nome da segurança interna, assim como saques, estupros de mulheres tutsis e exílios. Milhares de tutsis, no período da década de 1960 a 1970 são obrigados a se refugiar majoritariamente no Congo e em outros países vizinhos como Uganda e Burundi.

O conceito de *mercadoria política* (MISSE, 1999) é pensado na análise do processo histórico do Estado Pós-Colonial ruandês e no genocídio especificamente. A mercadoria política é a “moeda de troca” dos grupos políticos que dominam o Estado e a economia local para obterem o apoio das massas no agenciamento e na escalada da violência. A eliminação da oposição interna era recompensada pela elite dirigente através de cargos, doação de terras pilhadas dos tutsis, privilégios de distinção na comunidade e divisão dos butins. Isto justifica um dos argumentos centrais desta dissertação: o uso do discurso racial como instrumento político para obtenção de recursos escassos socialmente. As massas não são marionetes e nem possuem impulsos genocidas frutos da irracionalidade humana. Atuam socialmente, incorporam o discurso racial e a interiorização do comportamento violento, pois aspiram mobilidade, poder e acesso a estes recursos. Mesmo com espectros reduzidos há escolhas políticas. A direção do Estado e da economia pela elite dirigente ruandesa é a mercadoria política para a adesão das massas ao seu projeto político que, especialmente na segunda metade da década de 1980 e início da década de 1990, sofre sérias contestações.

O período que corresponde à revolta camponesa que culmina na independência, em 1959, e se estende até o golpe de estado do presidente Habyarimana, em 1978, é um dos períodos chaves do processo de acumulação social da violência em Ruanda.

Com a independência de Ruanda surge o partido do extremismo hutu. Este grupo político consolida o poder no país e ressalta como discurso de base que os hutus foram explorados no período colonial pelos tutsis, parceiros dos belgas no processo colonizador. Seus membros argumentam que os tutsis são estrangeiros e que não pertencem, de fato e de direito, à nova nação ruandesa. Incitam nas massas a ideia de que os tutsis não são confiáveis e que planejam interiormente e exteriormente uma retomada do antigo poder monárquico.

Tais idéias eram veiculadas nas rádios, nas escolas, nas organizações políticas, nos campos, nas ruas, nas igrejas, nas praças, enfim, em todos os lugares tomavam forma e adquiriam um viés de revanche em relação aos anos nos quais os hutus foram subjugados.

Os anos 1960 em Ruanda podem ser denominados como década sangrenta. Os massacres sobre a população tutsi orquestrados pelo novo governo tinham uma recepção social forte nas massas hutus, politizadas ou não. Foi o momento em que o nacionalismo, aliado à racialização, dividiu Ruanda entre hutus e tutsis.

O discurso nacionalista que simbolicamente prevê um povo e uma nação foi incorporado pelos hutus no poder sob o seguinte aspecto: o único povo que merecia soberanamente administrar Ruanda eram eles. Os tutsis deveriam ser exilados, perseguidos e massacrados. Os que sobrassem seriam subjugados pelos hutus e permaneceriam sob sua vigilância social. Naquele período milhares de tutsis foram mortos em Ruanda.

Os tutsis exilados em outros países organizavam frentes de reação. No Burundi, país vizinho, a relação de força era invertida, isto é, a maioria populacional era tutsi e a minoria hutu. Quando ocorriam massacres dos tutsis em Ruanda o mesmo acontecia com os hutus no Burundi. A balança de poder naqueles anos era instável e pautada por momentos de crises e de paz.

Na década de 1970, Ruanda vive um período de notável florescimento e chega a ser considerada um exemplo de desenvolvimento econômico no continente africano. Foi um período de estabilidade política e social. O golpe de estado de 1978 foi o momento decisivo da consolidação dos hutus no poder.

Aparentemente, os tempos difíceis de instabilidade política e de massacres haviam terminado.

Entretanto, chegaram os anos 1980. Naquele momento o país passava por uma profunda crise econômica devido à baixa do preço do chá e do café e de outros gêneros primários no mercado internacional. As entidades internacionais de direitos humanos e a própria ONU alertavam sobre os graves problemas ruandeses, como a fome, e a epidemia de AIDS que atingiu nessa década 30% da população. Com a crise econômica e social cresce a atuação da oposição interna dos tutsis, que começam a se organizar e a lutar por participação no poder.

O braço armado do governo nas figuras do exército, da guarda presidencial e das milícias hutus, entra em choques constantes com a Frente Patriótica Ruandesa (FPR), braço armado dos tutsis criado no exílio e formado por exilados refugiados no Burundi, Uganda e República Democrática do Congo. Os rebeldes tutsis eram apelidados de Inkotanyi¹³ (HATZFELD, 2005). Era o momento de enfraquecimento político da ditadura do presidente hutu Habyarimana.

Em tal contexto de oposição interna ao regime ocorreu o avanço da FPR saída do Burundi, e também dos tutsis que se encontravam em Ruanda. Uma aliança que obteve sucessos militares consideráveis. Os ataques começaram a ser constantes a partir do início da década de 1990. A violência estava em ato novamente. O processo de *acumulação social da violência* que havia se iniciado no processo de independência política no final da década de 1950 toma a forma mais aguda nesse momento.

Os organismos de mediação de conflitos internacionais e, especialmente, a Organização da Unidade Africana (OUA), forçaram um tratado de paz, em 1993, o de Arusha, que no fundo impediu o avanço da Frente Patriótica Ruandesa e ajudou o governo ruandês a se armar e iniciar a

¹³ O significado literal de “Inkotanyi” na linguagem Kinyarwanda é invencível.

perpetração do plano de massacre sobre a população civil tutsi desarmada. É digno de nota que não há comprovação direta que a maioria dos tutsis em Ruanda apoiavam os avanços da Frente Patriótica Ruandesa.

No dia seis de abril de 1994, o avião onde se encontrava o presidente Habyarimana, que voltava de uma rodada de negociações de paz em Arusha conjuntamente com o presidente do Burundi, foi abatido.

A queda do avião, próxima ao palácio presidencial de Kigali, foi considerada o evento estopim do genocídio. A morte de Habyarimana foi a justificativa inicial da matança, articulada pelos grupos hutus extremistas já desde o início da década de 1990. As primeiras vítimas foram os opositores do regime, ativistas de direitos humanos e jornalistas, tanto tutsis, quanto hutus moderados.

Os extremistas hutus anunciaram que o líder nacional que fizera o acordo de paz tinha sido morto pelos tutsis. Os radicais vislumbravam, assim, um evento político propício: tinham a prova definitiva de que fazer a paz com os tutsis tinha sido um erro estratégico pelo qual o líder ruandês pagara com a própria vida. Os tutsis, portanto, não eram confiáveis. As ondas de rádio e os discursos políticos inflamados contribuía para aumentar a tensão.

O assassinato do presidente foi o evento que desencadeou o massacre que já vinha sendo nutrido através do medo e do ódio grupal. A partir da queda do avião, a população hutu passou piamente a acreditar que estava sob ameaça. Não tiveram mais dúvidas de como proceder: matariam primeiro membros da oposição política declarada, jornalistas e ativistas de direitos humanos, sem importar se eram eles hutus ou tutsis. Não havia mais negociação. Estava firmada a fronteira racial. Quem ajudava o “inimigo comum” do povo hutu só podia ser um traidor e, certamente, merecia igualmente ser morto. Para seus companheiros de etnia radicais, os hutus moderados eram parte do problema.

De acordo com os extremistas, os principais culpados por tal situação eram os tutsis. Agiam, portanto, levados pela necessidade de defesa do

Estado. O evento e a ideologia propagada legitimavam as ações severas que tiveram início naquele momento e se estenderiam por cem longos dias.

Depois da fase inicial, na capital Kigali, a matança difundiu-se em todos os distritos ruandeses mobilizando-se as interahamwe, milícias treinadas pelo governo ruandês e francês. O mesmo estava sendo feito também pelo MRND (Movimento Republicano Nacional para o Desenvolvimento da Democracia) e pela CDR (Coalizão para Defesa da República) desde 1991, grupos partidários do extremismo hutu e ligados também ao governo ruandês.

Em Ruanda, o massacre foi perpetrado com a ajuda do Estado. A “Solução Final”, termo utilizado por Hitler como uma espécie de senha para transformar os campos de concentração em campos de extermínio, foi também a solução dos hutus para o problema tutsi. Afirmavam que os tutsis eram responsáveis por todas as mazelas sociais ruandesas. Além disso, estariam mancomunados com o exterior para destruir o país e dizimar os hutus através da Frente Patriótica Ruandesa.

O massacre foi perpetrado por grupos de milicianos regulares, grupos extremistas partidários e a população hutu comum. Tratavam esse procedimento como um trabalho e uma atividade corriqueira do cotidiano. O facão que ceifava o campo passou a ceifar vidas naqueles dias sangrentos. Agrupavam-se em igrejas, escolas, campos de futebol ou qualquer outro tipo de local público. Iniciavam a atividade pela manhã e a encerravam somente à tarde. Relatos colhidos por HATZFELD (2005) demonstram que havia somente uma estratégia e uma ordem a ser executada: matar e pilhar os tutsis.

O genocídio de Ruanda foi realizado com uma organização racional, pois o Estado ruandês foi um dos atores envolvidos neste processo e obteve o apoio do Estado francês¹⁴. Entretanto, a diferença do genocídio ruandês com o caso nazista é que não houve um local em que as vítimas fossem apartadas em campos de concentração mantidos e gerenciados por profissionais

¹⁴ Para a análise pormenorizada da participação francesa no genocídio de Ruanda consultar RAPPORT: REPUBLIQUE DU RWANDA (2007), in Commission Nationale Independante Chargee De Rassembler Les Preuves Montrant l'Implication de l'Etat Français dans Le Genocide perpetre au Rwanda em 1994. Rwanda e ORGANIZATION DE L'UNITÉ AFRICAINE (Mai, 2000)- Rapport sur le genocide au Rwanda.

treinados. Foi executado por pessoas comuns que conheciam suas vítimas e conviviam com elas diariamente, em muitos casos. Porém, a partir da queda do avião, isso mudou radicalmente:

“Jean-Baptiste: No dia 10 de abril o burgomestre, de traje plissado, e todas as autoridades nos convocaram para uma reunião. Passaram-nos um sermão, ameaçaram de antemão aqueles que fizessem um serviço porco; e as matanças começaram sem um método elaborado. As únicas regras eram perseverar até o fim, manter um ritmo satisfatório, não poupar ninguém e pilhar o que se encontrasse. Era impossível se atrapalhar.

Ignace: Depois do desastre do avião, não perguntávamos mais quem tinha escutado os ensinamentos do partido presidencial ou os ensinamentos de um partido rival. Não nos lembrávamos mais das rugas, de quem tinha se desentendido com quem no passado. Só conservávamos uma ideia na cabeça.

Não perguntávamos mais quem havia treinado com fuzis e aproveitado os conhecimentos de uma milícia, ou quem nunca havia largado a enxada. Tínhamos o que fazer, e fazíamos o melhor possível. Estávamos pouco ligando para quem preferia obedecer ao burgomestre ou às ordens dos interahamwe, ou para quem preferia obedecer diretamente às ordens do nosso conselheiro comunal bem conhecido. Obedecíamos a tudo quanto era lado e ficávamos satisfeitos.

Os hutus de todos os tipos tinham de repente se tornado irmãos patriotas sem mais nenhuma discórdia política. Já não jogávamos com os discursos políticos. Já não estávamos “cada um na sua casa”. Enfileirávamo-nos sob a bandeira da boa vontade de todos. E nos reuníamos no campo de futebol como um bando de amigos, e íamos para caça por afinidade.” (HATZFELD, 2005, p.26)

Em 1991, o governo ruandês utilizou um sistema denominado “Nyumba Kumi”, que literalmente significa casas. Esta medida permitiu que no conjunto de 10 residências, um homem foi armado. O massacre de Ruanda em 1994 teve uma estratégia bastante eficaz, tendo sido assassinados aproximadamente de 800 mil a um milhão de pessoas em três meses.

Se alguém nos apresentasse uma hipótese tão eficiente de extermínio, e se não soubéssemos nada acerca dos métodos de que se valeram os idealizadores e executores do massacre dos tutsis, imaginaríamos que foram

utilizadas sofisticadas armas de destruição em massa, além de uma racionalização precisa da indústria da morte conforme o molde do nazismo alemão. Mas não há a menor possibilidade de colocar tal hipótese como uma realidade provável, no sentido logístico, se cogitarmos a realidade social de Ruanda. Um país essencialmente agrário, um dos piores PIBs (Produto Interno Bruto) e renda per capita do continente africano e do mundo, sendo que mais de 50% de sua população estava, em 1994, abaixo da linha da pobreza, além dos poucos recursos minerais em seu território.¹⁵

Foram utilizadas armas de fogo financiadas pelo governo francês, bem como a participação deste em operações militares no evento do massacre, segundo apontam relatórios da Organização da Unidade Africana e do Governo Ruandês “pós-genocídio”. As armas de fogo eram distribuídas entre os chefes, os membros das milícias e o exército regular. O restante da população utilizava preferencialmente os facões para realizar o massacre.

Há uma arma que não corta e não atira diretamente, mas que motivou e deu sentido à ação dos hutus naqueles dias sangrentos. Essa arma é a ideologia. Assim, foram manipulados preconceitos, ditados populares, livros escolares e modos cotidianos de relações sociais, transformados num cabedal ideológico capaz de direcionar o ódio e a violência dos ruandeses para a vítima sacrificial ideal: os tutsis e todas as pessoas de alguma forma ligadas aos mesmos.

Muitas vezes, os hutus se referiam aos tutsis como “cancrelats”, o mesmo que baratas em nossa língua (HATZFELD, 2005). A desumanização ao nível do discurso é o primeiro passo para que se entenda que tal pessoa ou grupo não é humano na prática e, portanto, como baratas, podem ser eliminados como vidas nuas:

¹⁵ (*The World Factbook*. Consultado em 18.08.2011).

(...) decisivo é, sobretudo, o fato de que lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situada originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, bios e zoé, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção. O estado de exceção no qual a vida nua era, ao mesmo tempo, excluída e capturada pelo ordenamento, constituía, na verdade, em seu apartamento, o fundamento oculto em que repousava todo o sistema político; quando suas fronteiras se esfumam e se indeterminam, a vida nua que o habitava libera-se na cidade e torna-se sujeito e objeto do ordenamento político e dos seus conflitos, o ponto comum tanto da organização do poder estatal quanto da emancipação dele. (AGAMBEN, 2004, p.16-17).

A fronteira do político fora esvaziada e destruída em Ruanda. Os tutsis não eram mais cobertos por nenhum direito dentro do território ruandês. Havia somente para eles o estado de natureza, o estado da necessidade no qual não havia a liberdade, nem qualquer poder de criação. Desse modo, estando no reino da necessidade, isto é, no estado de natureza, não eram mais homens no discurso: eram baratas e por isto podiam ser eliminados.

Assim, o discurso do essencialismo hutu que internamente produziu a ideologia condizente com o genocídio afirma que hutus e tutsis são radicalmente diferentes, com origens, culturas e histórias distintas. Portanto, teriam modos irreconciliáveis de enxergar o mundo. O essencialismo hutu (UVIN, 2000) é primordial na análise do genocídio e é o que garante a fixidez e a polarização identitária no caso ruandês.

Cabe ressaltar que os discursos são socialmente construídos e se antagonizam no âmbito das disputas que ocorrem no campo das relações, onde são evocados, tornando-se posteriormente uma prática política que gera e mantém a radicalização das diferenças. A partir do processo de racialização – quando os sujeitos sociais possuem uma essência biológica determinada a partir dos discursos de origem internos ao grupo – perpetua-se uma unidade determinada e frontalmente oposta à do grupo contra o qual se quer produzir o antagonismo. De acordo com essa ideia nasce-se hutu e morre-se hutu.

O discurso biológico, portanto, se inscreve no corpo como uma marca indelével. No caso dos tutsis, no genocídio de Ruanda, são corpos marcados para morrer. A partir desta premissa inicial, e não por outros processos que poderiam criar identificações distintas da que foi recorrentemente enunciada, o sujeito tutsi ficou preso à marca que os colonizadores estabeleceram para ele.

Esse discurso extremista se nutre pelo essencialismo e é caracterizado como um ponto do condicionamento social que pretende explicar toda a realidade e fazer crer que uma essência vai permear a relação “hutu-tutsi” em qualquer época histórica. Isto pressupõe a fixidez das relações e a imutabilidade dos processos sociais sendo, portanto, ahistórico de saída, quando se entende a história como um processo de mudanças e permanências, conflitos e acomodações, resistências e cooptações. Está relacionado com a ideia de origem, de verdade.

É muito presente o argumento essencialista quando os hutus reivindicam o território por ser um grupo bantu, isto é, pela origem mito-histórica, os que dominaram a região. Por oposição, ponderam que os tutsis são de origem nilótica, portanto, imigrantes, criando assim a ideia da diferença e do outro como estrangeiro (MAMDANI, 2002).

Os tutsis, então, não deveriam permanecer em território ruandês, justamente por serem estrangeiros. E não deveriam conviver no mesmo espaço com os verdadeiros ruandeses, os hutus.

GILROY (2007) chama a nossa atenção para isso quando escreve:

(...) precisamos considerar, por exemplo, como se compõem os laços emocionais e afetivos que formam a base específica da similitude raciológica e étnica, e como estes se tornam atividades sociais padronizadas e dotadas de traços culturais elaborados. De que maneira esses laços são capazes de induzir atos conspícuos de altruísmo, violência e coragem? Como eles motivam as pessoas em termos de uma interconexão social na qual a individualidade é abandonada ou dissolvida no todo mais amplo representado por uma nação, um povo, uma “raça” ou um grupo étnico? Estas são questões importantes porque, como vimos, graves consequências morais e políticas acontecem quando se faz uso da mágica da

identidade, seja em termos tácitos, seja de modos manipuladores e deliberadamente supersimplificados.” (GYLROY, 2007, p.127)

Como vimos, o essencialismo demarcou fronteiras e tornou quase impossível a relação hutu-tutsi que não seja binária e antagônica. Como no caso clássico da mistura química entre as substâncias água e óleo, imiscíveis em qualquer momento, respeitando as condições naturais de temperatura e pressão, as identidades hutus e tutsis são consideradas fixas, biologicamente diferentes e não podem criar sentidos uma na outra a não ser pela sua radical diferença. Aí está alojada a força política do discurso essencialista no caso ruandês. O problema é que não se trata de elementos químicos.

Segundo UVIN (2001), “não há nenhum lugar do mundo onde vistas radicalmente opostas da etnicidade se confrontem de uma maneira tão sangrenta na arena política” (UVIN, 2001, p.77). De acordo com o autor, os estudiosos de Ruanda podem ser divididos em duas categorias: os velhos, que falavam sobre Ruanda a partir da Bélgica, França e Estados Unidos, e que trabalharam no país antes do genocídio; e os mais novos, sendo estes jornalistas, ativistas de direitos humanos, antropólogos e historiadores, em grande número e provenientes de vários países, que começaram a escrever sobre Ruanda por causa do genocídio.

Os temas mais recorrentes dos autores mais velhos são a ideologia política, etnicidade e outros, enquanto os mais novos versam sobre assuntos mais variados, sob uma forte linha social construtivista¹⁶. Aliás, linha que ainda não foi questionada, assim como também não foram questionados o discurso oficial do governo ruandês “pós-genocídio” e a proximidade acadêmica entre etnicidade e o social construtivismo.

Alguns autores, como Danielle de Coxo (2000) e David e Catharine Newbury (2000), não apóiam nem o essencialismo, nem o social construtivismo, apresentando uma visão menos polarizada da etnicidade em

¹⁶ Construtivismo social: não existe um fundamento, uma essência na realidade. Existe a forma em que a realidade é apreendida através de nossas estruturas mentais e modos de enxergar o mundo. Ligada à etnicidade, é um tipo de construção que analisa como os grupos sociais lidam com a realidade a partir da etnia. Em tese é a identidade étnica que determina como um grupo interpreta o social.

Ruanda. Segundo suas linhas de interpretação, hutus e tutsis têm origens diferentes - como é em outras regiões vizinhas - e os dois grupos já tinham a noção dessa diferença. Desse modo, os colonizadores alemães e belgas não a inventaram. Hutus e tutsis, no decorrer do tempo e em diferentes lugares, apresentavam relações de poder e ideologias peculiares, bem como outras interações sociais. David e Catherine Newbury (2000) salientam que:

os grupos sociais não chegaram como grupos incorporados ou com suas etiquetas atuais, no lugar, as identidades sociais mais recentes emergiram como parte dos grandes processos do fluxo social, ação individual e poder político durante o período colonial. Estas distinções tornaram-se mais rígidas. Adquiriram uma conotação racista e tornaram-se ligadas às grandes desigualdades do poder. Essas desigualdades privilegiaram os tutsis no período colonial e não poderiam ser operadas sem eles. Os tutsis, de certa forma, participaram de forma indireta desse processo em que eram, ao mesmo tempo, dominadores e dominados, pois, sem eles, a égide belga seria impraticável no terreno político. O poder belga operou conjuntamente com o poder dos tutsis. Nem era a substância nem a realidade política vivida da etnicidade fixada desde a década de 1940 ou durante a independência; ela manteve-se em mudança até o genocídio, influenciado pelas mudanças da ideologia do estado, memórias populares da violência e a ascensão do descontentamento rural. O genocídio, certamente, adicionou profundamente uma forma conflituosa, assustadora e dolorosa vivida pela etnicidade. (NEWBURY & NEWBURY, 2000, pp. 840-841)

Existem três modelos explicativos básicos sobre o genocídio de Ruanda. Todos tentam explicar como um evento de curta duração proporcionou a morte de oitocentos mil a um milhão de pessoas¹⁷. Os modelos são: a manipulação da elite, as características sociopsicológicas dos perpetradores e a escassez ecológica dos recursos.¹⁸

¹⁷ No livro "Temporadas de Facões" de Jean Hatzfeld, Susan Sontag ao escrever o prefácio relata esta informação. O relatório da UN Commissioner for Refugees relativo ao genocídio de Ruanda relata que um milhão de pessoas foram mortas neste evento. Os cálculos são realizados por estimativa. Pela dramaticidade do evento não há como saber claramente o número de mortos.

¹⁸ Os modelos explicativos principais a respeito do genocídio de Ruanda em 1994 foram explicitados no artigo de HINTJENS, Helen. (1999). "Explaining the 1994 Genocide in Rwanda", *The Journal of Modern African Studies*, vol. 37, n.2, pp. 241-286.

O modelo da manipulação da elite pretende explicar o genocídio por meio do desejo da elite ruandesa de se manter no poder. Essa linha de raciocínio se apóia em diversos fatores políticos e econômicos, nacionais e internacionais. A crise econômica de 1980, e seus ajustes, fez surgir uma oposição interna à elite hutu governante.

Com a invasão da Frente Patriótica Ruandesa liderada pelos tutsis, em 1990, e a guerra civil decorrente de tal situação, as negociações internacionais de paz, ao menos em teoria, forçavam o governo ruandês a compartilhar o poder com seus oponentes. Enquanto o “ocidente” procurava obter a democratização política para alcançar a abertura do mercado ruandês, os observadores internacionais intentavam imprimir um governo de coalizão entre os dois grupos antagônicos e rivais.

Estes são exemplos dos fatores políticos e econômicos que conferem credibilidade ao modelo da manipulação da elite, pois todas essas pressões internas e externas ameaçaram o poder da elite que detinha o domínio interno em Ruanda. Conseqüentemente, o *akazu*, grupo que era chefiado pela mulher do presidente Habyarimana e composto por importantes elementos do governo e do exército hutus, planejaram, fomentaram e programaram o massacre que seria a solução final para os seus problemas: a eliminação física, tanto da oposição interna, quanto de sua base social.

O modelo da manipulação da elite é o argumento central de muitos autores, como LEMARCHAND (1995) e MUNANGA (2004), mas também de jornalistas, como GOUREVITCH (2000), autor do livro “Gostaria de informá-lo que amanhã seremos mortos com as nossas famílias”, que foi fonte de inspiração para o filme holywoodiano “Hotel Ruanda” (2004), dirigido por Terry George.

Há divisões nesse tipo de argumentação. Uns adotam fatores políticos como a invasão da Frente Patriótica Ruandesa. Outros mencionam fatores econômicos como a queda do preço do café e do chá. Além destes, os dolorosos ajustes impostos pela comunidade externa, como os credores da dívida de Ruanda, na figura do Fundo Monetário Internacional e o Banco

Mundial. Sob esta perspectiva, estudos apontam os fatores ideológicos da elite hutu, que acabariam por levá-la à escolha essencialista para manter o poder. Os recursos econômicos escassos levariam essa elite a privilegiar em maior medida seus próprios interesses.

Outro modelo de explicação do genocídio é baseado nas características sociopsicológicas dos agentes. Essa linha de argumentação afirma que uma das características culturais dos ruandeses é obedecer a ordens superiores sem questionamentos. Desse modo, sua mentalidade conformista constituiria a característica adequada que levaria os hutus a assassinar seus vizinhos tutsis. Mataram, portanto, porque receberam ordens para isso.

Alguns estudos de Direitos Humanos, como os da Cruz Vermelha (1994) e U.N. High Commissioner for Refugees (Alto Comissariado da Organização das Nações Unidas para Refugiados), apontam para essa teoria¹⁹. Dizem que os oficiais deram ordens para o massacre e a população iniciou o processo. Uma vez iniciado, somente os oficiais teriam sido capazes de detê-lo. Um episódio em Kibirira tornou-se clássico desta explicação: policiais somente com assovios mandaram a multidão se dispersar, comprovando aparentemente a obediência da cultura ruandesa e sua tendência psicológica à submissão. Um relato colhido por HATZFELD (2005) sugere também esta interpretação:

“Ignace: Não perguntávamos mais quem havia treinado com fuzis e aproveitado os conhecimentos de uma milícia, ou quem nunca havia largado a enxada. Tínhamos o que fazer, e fazíamos o melhor possível. Estávamos pouco ligando para quem preferia obedecer ao burgomestre ou às ordens dos interahamwe, ou para quem preferia obedecer diretamente às ordens do nosso conselheiro comunal bem conhecido. Obedecíamos a tudo quanto era lado e ficávamos satisfeitos”. (HATZFELD, 2005, p.26)

Essa tese corrobora o modelo da manipulação da elite em algumas explanações. Sublinhamos que as teorias sociopsicológicas do massacre são

¹⁹ International Federation of Red Cross and Red crescent societies, “Under the volcanoes: Special Focus on the Rwandan Refugee Crisis”, in World Disasters Report (Amsterdam: Martinus Nijhoff for IFRCRCS, 1994).

carregadas de estereótipos étnicos: os “tutsis” seriam dissimulados, altivos; os “hutus”, obedientes e dóceis. Alguns povos tendem, portanto, a ser mais subservientes do que outros, isto é, respeitam e seguem ordens superiores.

A argumentação desse modelo isenta completamente a ação e retira a responsabilidade dos sujeitos no evento. Sendo facilmente manipulados não poderiam, a priori, ter agido por conta própria, segundo seus próprios interesses individuais ou coletivos. Logo, não são passíveis de punição.

As massas, de acordo com esse modelo, são vistas como marionetes de grupos ilustrados que teriam o completo controle do processo e de onde queriam chegar. Entrariam em ação por passividade, ingenuamente iludidas. Como marionetes, executariam as ordens da elite ruandesa sem questionar, nem refletir. Não fariam cálculos das consequências sobre seus atos e do que poderiam ganhar com isto, pois psicologicamente os ruandeses seriam subjetivamente predispostos a corresponder aos comandos superiores. Esta tese, a priori, isenta de responsabilidade por seus atos os milhares de pessoas que acordaram todas as manhãs, se reuniram, se organizaram, pegaram suas armas e, em ação organizada, perseguiram, mataram e pilharam, exterminando centenas de milhares de tutsis.

O terceiro modelo explicativo refere-se à escassez de recursos naturais. É geralmente defendido por médicos, economistas, planejadores familiares da Cruz Vermelha, especialistas em agricultura e meio ambiente. Sua tese é definida basicamente à luz da teoria neomaltusiana. Ruanda é o país agrário com maior densidade populacional da África, condição que aliada ao tamanho do território e aos problemas ambientais, seria a causa do massacre dos tutsis. Segundo este modelo, a superpopulação, aliada à escassez de recursos, são fatores que inevitavelmente levam ao conflito social e à violência.

Quando os países superlotam e não têm como sustentar suas populações, a fome torna-se frequente e os conflitos, inevitáveis, acabam por restabelecer o equilíbrio entre a população e os recursos naturais disponíveis. Para os teóricos desse modelo tal desfecho é ruim, mas fatal, a não ser que o crescimento populacional seja contido. Ruanda, para os neomaltusianos radicais, é um insofismável exemplo dos perigos da superpopulação. Cabe

mencionar que essa teoria é marcada pela ideologia do determinismo biológico, fonte da construção desses pensamentos em todo o mundo.

Com os relatórios da Cruz Vermelha e do U.N. High Commissioner for Refugees (Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados)²⁰, os neomaltusianos mais radicais tentam provar que o genocídio foi, simplesmente, o inevitável e previsível produto da superpopulação.

Os menos radicais, por seu turno, argumentam que isso é relevante, mas reconhecem que as condições do Estado e as dimensões econômicas também são representativas e ajudam a definir se o resultado da equação política será, necessariamente, um massacre. E fazem-no implicitamente: descrevem, por exemplo, as pressões por disputa de terras que geraram o massacre da população num certo local onde não foram feitos os ajustes espaciais necessários, causando, dessa maneira, o que se pode chamar de uma relação automática entre superpopulação e violência.

A contextualização social do genocídio de 1994 em Ruanda é um escrito que, mesmo se utilizadas fontes heterogêneas e abordagens diversas, sob perspectivas distintas, possui um eixo narrativo central inquestionável: a experiência dolorosa daqueles que estiveram envolvidos na trama sangrenta. Infelizmente, o genocídio em Ruanda é um caso notável dentro de um contexto mais amplo: o dos inúmeros eventos do século XX que apostaram na violência como forma de dominação social, política e econômica, no interior do continente africano.

Portanto, uma das hipóteses que a dissertação levanta é que a lógica do terror que permeou desde o primeiro genocídio do povo africano Herero, realizado pelos alemães em 1910, até o último, ocorrido em Ruanda, tem como espinha dorsal a dinâmica racial (MAMDANI, 2002). Dinâmica esta que passou pelo Congo, Biafra, Libéria, Darfur, Angola, Etiópia, África do Sul, Moçambique, Quênia, Somália, Burundi, Ruanda e em tantos outros lugares. (KABENGELE, 2004). Horror este que está presente também no século XXI com a crise do Quênia, em 2008.

²⁰ Já citado anteriormente.

O conflito do Darfur continua a produzir seus cadáveres, deslocados de guerra, exilados e refugiados. Em Ruanda o genocídio e a guerra civil acabaram, entretanto, os ruandeses continuam sobrevivendo em condições críticas: O escrito da dor é uma escrita de sangue.

1.3 O COLONIALISMO COMO PRÁTICA POLÍTICA NO CONTINENTE AFRICANO

A sociologia talvez não merecesse uma hora de esforço se tivesse por finalidade apenas descobrir os cordões que movem os indivíduos que ela observa, se esquecesse que lida com os homens, mesmo quando estes, à maneira das marionetes, jogam um jogo cujas regras ignoram, em suma, se ela não se desse a tarefa de restituir as esses homens o sentido de suas ações."

Pierre Bourdieu

Ruanda foi primeiramente colonizada pelos alemães que perdem o território pelo tratado de Versalhes, símbolo da rendição e da derrota alemã na Primeira Grande Guerra (1914-1918). A posse do território é repassada para a Bélgica. Analisando a conjuntura dos Estados Nacionais Europeus do período, constatamos que a Bélgica se transforma numa potência colonizadora de menor expressão e quer tomar o exemplo de Ruanda como a contribuição belga para a civilização e a modernização do mundo. (BRAECKMAN, 1994).

Os conflitos internos à sociedade belga são transportados para a sociedade ruandesa. (BRAECKMAN, 1994). Ao analisar, de forma simplificada, o contexto social belga observamos que a configuração do Estado Nacional e sua territorialização ocorreram numa conjuntura que o tornou dividido linguisticamente. O país tem duas línguas principais: 60% de sua população, principalmente na região de Flandres, é constituída de falantes de holandês, enquanto cerca de 40% falam francês, na região de Valônia, no sul. Bruxelas, por sua vez, é uma região oficialmente bilíngüe, onde os lares de falantes de holandês são minoria. Menos de 1% dos belgas vivem na área germanófona da

Comunidade, no leste do país. Muitas vezes a diversidade linguística levou a conflitos políticos e culturais e está refletida no complexo sistema de governo belga e em sua história política.

A escolha de uma jurisprudência segregacionista, somada às perspectivas racistas da Europa do período, determinará as trajetórias dos Estados Nacionais europeus dependentes daqueles estados mais consolidados no mapa da hegemonia no continente e na disputa neocolonial. Sob a ótica da maioria dos historiadores que estudam o período, o nacionalismo conjuntamente com o Neocolonialismo foram motivos centrais para o início da Primeira Grande Guerra (1914-1918). É desse modo que a história da Bélgica se entrelaça com a história de Ruanda. BRAECKMAN (1994) argumenta que as tensões e divisões do Estado belga são transpostas para Ruanda.

O colonialismo pode ser compreendido como um processo no qual os europeus analisam e estipulam valores sociais para os não europeus, numa conjuntura que determina sua leitura de mundo sob paradigmas universalistas, subalternizantes e eurocêntricos. Desse modo, visavam controlar o continente africano e seus habitantes economicamente, socialmente e culturalmente. O corolário básico desse sistema de valores foi negar a humanidade aos africanos, inferiorizando seus corpos a partir da racialização de sua experiência e justificando ideologicamente a dominação cultural para a exploração econômica de suas terras e outros recursos materiais. Quem criou o africano foi o pensamento europeu. Nas palavras de FANON (1969): “Quem criou o negro foi o branco”. Assim como o pensamento calcado no eurocentrismo criou também a ideia de Ocidente e Oriente (SAID, 1978).

Ocidente²¹ e Oriente é criação dos que se reivindicam ocidentais, numa relação de inferiorização, inclusive epistemológica, do que é tido como

²¹ Cabe informar que o Ocidente é considerado pelo pensamento eurocêntrico a produção cultural, social, política, econômica e de saberes dos países centrais como Estados Unidos, Inglaterra, Alemanha e França. As outras regiões do planeta são o resto e se encaixam na posição de Oriente. Said desconstrói essas categorias mostrando que muitos conhecimentos e culturas tidas como orientais foram fontes profícuas da construção da cultura do Ocidente como o cristianismo, por exemplo, uma religião de fonte oriental inicialmente. Além disto, o autor critica de forma aguda o edifício teórico tido como “ocidental” que criou o Outro, o “Oriental” como diferente, exótico, bárbaro, incivilizado e, por conseguinte, culturalmente, socialmente e com saberes inferiores.

conhecimento e cultura advinda do Oriente. SAID (1978) defende a tese de que o Oriente, fonte inquestionável de sabedoria e civilização, nutriu o Ocidente, mas não só de arte, cozinha e costumes em geral. O Ocidente foi nutrido teoricamente pelo Oriente e o autor afirma que essa divisão binária se constituiu como uma invenção. Ele aponta para a retórica da diferença, que faz do colonialismo a forma sob a qual a Europa entende o outro. A partir dessa análise ataca o edifício teórico hegemônico criado por este sistema de crenças, numa tentativa de romper com os paradigmas universalistas e eurocêntricos.

SAID (1978) é considerado o autor que inaugura a perspectiva dos estudos pós-coloniais. No entanto, faremos aqui uma ressalva, pois Frantz Fanon, duas décadas antes, apresenta em sua análise uma proposta desconstrutiva dos saberes hegemônicos propondo, em âmbito teórico e prático, a luta pela libertação dos povos colonizados, criticando assim a episteme colonial que elencava os povos não europeus como inferiores.

Refletindo a respeito do “Orientalismo”, escreve HOFBAUER (2009):

Uma grande preocupação dos pós-coloniais seria, portanto, denunciar como a articulação dos diversos binarismos criados pelo discurso colonial (nós-eles, colonizadores-colonizados, cidadão-súdito, etc.) guia, não somente a produção de conhecimento, mas justificou também intervenções políticas que incluíam, com frequência, o uso da violência.

No livro *Orientalismo*, publicado em 1978 e frequentemente lembrado como texto fundacional do pós-colonialismo, Edward Said procura mostrar como o discurso colonial produziu ao mesmo tempo os sujeitos colonizadores e os colonizados e, mais especificamente, como o Oriente foi “inventado” por construções narrativas elaboradas por “orientalistas”, ou seja, por pessoas que se diziam peritos em assuntos orientais. Argumenta, portanto, que os textos dos especialistas ocidentais não teriam criado somente conhecimento, mas teriam gerado a própria realidade que eles pretendiam descrever. Embora Said entenda que a ideia do Oriente é produto de um discurso dominante, ele a desqualifica, paradoxalmente, como uma representação “errônea”, o que significa implicitamente que ele imagina haver uma representação “correta” do Oriente. Uma nova geração de pensadores pós-coloniais criticaria, portanto, que a abordagem de Said, que denuncia a oposição entre Ocidente e Oriente como decorrência de uma estrutura de

dominação, não põe em xeque este dualismo, mas contribui, em última instância, para estabilizá-lo e/ou aperfeiçoá-lo. Autores como Homi Bhabha detectam na obra de Said uma perspectiva ainda totalizante que continua tratando tanto o Oriente como o Ocidente como entidades homogêneas e essencializadas. (HOFBAUER, 2009, p.119).

A partir da análise literária e histórica do livro “Coração das Trevas”, de Joseph Conrad, SAID (1995) desenvolveu uma reflexão acerca do enfrentamento entre o objeto colonizador e sua relação/reação com o dominado, especialmente no século XIX. O autor coloca em pauta seu pensamento modular para mostrar como enxerga o pensamento colonial.

Ele constatou que há uma episteme hegemônica, isto é, um regime de conhecimentos criados pelas narrativas históricas, literaturas de viagens, romances, teatros e museus. Esta rede narrativa atuou como um fio condutor que nutriu os europeus com a ideia do que seria o Oriente. Esse fio passou pela dimensão cultural. Seja na Europa, aonde se produzia constantemente o discurso sobre o outro colocando, inclusive, pessoas de outros povos para serem exibidas em museus, seja no continente africano, onde as equipes técnico-científicas que acompanhavam a administração colonial procuravam provar cientificamente a inferioridade dos não europeus.

Produziam-se teorias raciais a respeito dos africanos medindo seus narizes, seus braços, sua altura, observando a tonalidade da pele para classificá-los, dividindo-os em grupos sociais antagônicos, elaborando histórias a respeito das origens desses grupos, criando mitos religiosos que davam conta de explicar a dispersão dos povos e colocando os colonizados sob a vigília e o castigo de Deus. Portanto, seus corpos e suas terras, antes portadores da barbárie, seriam civilizados pela graça da Igreja e pelas mãos dos colonizadores.

Podemos utilizar essa teoria para analisar o continente africano, pois o pensamento colonial é um regime de conhecimentos, um fio condutor que permeia as relações em todo o mundo colonial, seja na África, Ásia ou nas

Américas. O que ocorre são práticas diferentes em conjunturas específicas. No entanto, o regime de conhecimento (a criação do outro como subalternizado e desumanizado) vai ocorrer globalmente. A narrativa do “Coração das Trevas” descreve a viagem de um europeu no interior da selva africana, passando o personagem por um eixo entre a aversão e o deslumbramento.

A respeito da colonização e do discurso colonial, HOFBAUER (2009) comenta a desconstrução discursiva e o papel dos binarismos nas constituições que moldam os sujeitos sociais que são atravessados por essas representações:

De acordo com Bhabha (1994, p. 72), as identidades por meio das quais o colonialismo pretendeu fixar “senhores” e “subjugados” revelaram-se – surpreendentemente – instáveis e frágeis, afirma Bhabha, o que permite a ele questionar a própria existência de uma oposição binária clara entre colonizadores e colonizados. Para ele, os sujeitos colonizados teriam, sim, a possibilidade de iniciar processos de negociação e questionamentos nas fissuras do discurso dominante; desta forma, seria possível causar fricção no processo colonizador. (HOFBAUER, 2009, p.120).

Nesta perspectiva, a crítica dos essencialismos e dos discursos hegemônicos que posicionam a etnicidade como fixa ou pura torna-se necessária. As análises que privilegiam somente a empiria não dão conta de explicitar o legado que transparece nos discursos dos sujeitos e suas ações, produzido nas relações sociais às quais os grupos estão incorporados.

A ideia é analisar o discurso percebendo o porquê e quais são os interesses materiais ou subjetivos com os quais os sujeitos se articulam através dos binarismos propiciados pela lógica colonial. E, mais, explicitar que, para além dos binarismos Ocidente-Oriente, civilizado-bárbaro, colonizador-colonizado, hutus-tutsis, existe um regime de conhecimentos que foi construído e opera sob essa lógica.

Propomos, então, uma crítica desconstrutiva, pois a episteme colonial se dá a partir de binarismos e essencialismos de base étnica, racial, nacional ou religiosa. De acordo com HOFBAUER (2009):

A desconstrução desta polaridade (West/rest) torna-se, portanto, um dos objetivos mais importantes do projeto pós-colonial. Trabalhos pós-coloniais mais recentes têm investido, inclusive, na construção de soluções teóricas que permitam servir de base a lutas contra-hegemônicas que sejam distintas de uma mera inversão da valorização deste par conceitual “o Ocidente e o resto”. Percebe-se, portanto, que a maioria dos pós-coloniais atuais já não se contenta com as “estratégias de inversão”, elaboradas pelos movimentos anti-colonialistas e anti-racistas históricos, tais como, por exemplo, o panafricanismo e a negritude: estratégias que teriam buscado atribuir conotações positivas àqueles conceitos (por exemplo, à categoria “negro”) que teriam posto os não-ocidentais não apenas em oposição, mas também numa posição subalterna em relação ao “mundo ocidental civilizado”. Para os pós-coloniais, não se trata mais de dar voz aos oprimidos. Busca-se agora uma descolonização da própria imaginação, da maneira de pensar. Este raciocínio aponta para uma crítica que não seja simplesmente anticolonialista, seguindo os exemplos históricos. Compreende-se agora que a luta anti-colonial “clássica” ocorreu ainda dentro da episteme colonial; aponta-se para o fato de que esta luta se deu, ainda, por meio da “reificação”, isto é, por meio da fixação da suposta diferença entre o colonizador e o colonizado, na forma de movimentos nativistas e nacionalistas. O ponto aqui é a constatação de que a estratégia contra-hegemônica predominante não rejeitava a essencialização das diferenças (as oposições colonizador-colonizado, branco-negro), mas buscava apropriar-se dos conceitos reificados impostos com o objetivo de atribuir-lhes novos significados de teor afirmativo e positivo (por exemplo, “black is beautiful”). Os pós-coloniais exigem, no entanto, uma outra atitude. O objetivo declarado é a desconstrução de todo tipo de essencialismo na concepção das diferenças humanas: exige-se agora a diluição crítica de todas aquelas fronteiras vistas como legados do colonialismo, de um lado, e das lutas anti-coloniais, de outro lado (COSTA, 2006, p. 89). Desta forma, o projeto pós-colonial procura, no fundo, “reinscrever” o colonizado na modernidade; entretanto, não mais como “o outro” do Ocidente, e sim como parte integrante e constitutiva daquilo que foi construído – discursivamente – como moderno (HOFBAUER, 2009, p. 122-123).

Para tanto, é necessário descolonizar nosso próprio saber. Tarefa paradoxal, já que a academia é fruto do pensamento ocidental hegemônico e

os principais autores pós-coloniais estão em centros de pesquisa da Europa e dos Estados Unidos, locais de poder que colonizam a nossa imaginação. Empreitada inglória, pois a formação adquirida está sob os moldes dominantes e, mesmo que se tenham críticas importantes a esse regime de poder, estamos operando ainda sob a sua gramatologia.

SCOTT (1998) demonstra que não há uma visibilidade única no mundo, a eurocêntrica. Apresenta uma nova apreensão dos processos sociais e verifica que a tomada de consciência é política. Ele critica a utilização de dados empíricos brutos e privilegia os dados subjetivos, estes sim, de grande importância e relevantes para a análise em questão.

Infelizmente, tomamos as identidades e os dados empíricos como autoevidentes e isto prejudica a análise social, pois se fixam identidades pautando o exame no caráter objetivo das fontes. Os discursos realizados pelos sujeitos são estudados tal como são, objetivamente, desconsiderando que o evento e a fala realizada no presente possui uma historicidade.

Devemos pensar em como os grupos hutus e tutsis se relacionavam dentro do amplo contexto do processo colonial considerando a historicidade dessas relações. Assim, poderemos verificar como a ideologia do genocídio foi construída socialmente para que a população hutu acreditasse que era totalmente diferente dos tutsis e que estes deveriam ser eliminados.

DIOP (2008)²² comenta que dez mil ruandeses morreram por dia e que ninguém fez nada, e isto se traduz num certo desprezo pela África. A “Operação Ruanda”, além de um esforço intelectual no qual se procurou pensar como o impensável aconteceu (MAMDANI, 2002) foi também uma iniciativa política para dar maior visibilidade ao problema de Ruanda no presente.

²² Boubacar Doris Diop é um romancista, um jornalista senegalês e ativista político do continente africano a partir da sua literatura. Está radicado na França até o presente momento. Escreveu o livro chamado *Murambi, le livre des ossements* (2011), *Murambi, o livro dos ossos*. É um conto ficcional sobre o genocídio de Ruanda. O mesmo expõe que após o genocídio e o fim da guerra civil em 1998 participou de uma comissão denominada “Operação Ruanda”, a qual reuniu diversos intelectuais, jornalistas e escritores, convidados para irem ao país escrever sobre o massacre.

Trata-se com realce o evento do genocídio e de forma ofuscada o período posterior. Os ruandeses passam por problemas sociais e econômicos graves e seu país é um dos locais no continente africano que mais sofre com o “desenvolvimento do subdesenvolvimento”, isto é, as condições estruturais do país não promovem o desenvolvimento econômico, ao contrário, seu povo vive em condições sociais e materiais extremamente precárias.

Visitando as comunidades ruandesas, DIOP (2008) percebeu os efeitos da alienação linguística, social, racial e religiosa ocorridas em Ruanda. Neste momento percebeu a sua própria alienação linguística: no cotidiano fala o uolof, sua língua materna. Seus livros, entretanto, eram escritos somente na língua francesa considerada sua língua de trabalho. DIOP (2008) é senegalês e como tal passa por uma sociedade plurilinguística. Como a maioria dos intelectuais africanos de destaque sua formação superior é realizada no exterior. No caso dele foi realizada na França, antiga potência colonizadora.

Participar deste grupo de trabalho em Ruanda o fez “enxergar no espelho”. Depois desta etapa escreveu um romance em uolof denominado Doomi Golo (2006), que significa em tradução livre “A prole da macaca”. Neste livro conta o cotidiano de uma família uolof no Senegal. Seu trabalho tornou-se um ato político e filosófico de identificação e aceitação de sua própria cultura através da literatura.

A história na qual um intelectual senegalês que na sua formação passou por um processo de aculturação linguística e ao observar uma realidade distinta começa a se olhar no espelho nos mostra a força que teve o processo colonial na racialização do continente africano. DIOP (2008) só pode olhar no espelho, porque o processo que atravessou sua subjetividade no Senegal guarda similaridades com o processo ruandês. E, portanto:

Grupos não são “naturalmente” ou “inevitavelmente” diferenciados. As culturas devem defini-los como diferenciados antes que eles o sejam. Pessoas de diferentes raças, nacionalidades, religiões ou línguas podem viver entre si por

gerações, amalgamando e assimilando ou não, sem diferenciarem-se entre si. Como tudo que é social, os grupos minoritários precisam ser socialmente definidos como grupos minoritários, o que compreende um conjunto de atitudes e comportamentos. (E não é necessariamente uma questão de representação numérica na população.) [...]Uma minoria não precisa ser um grupo tradicional com uma longa história de identificação. Ela pode surgir como resultado de definições sociais que se transformam através de um processo de diferenciação política ou econômica. A variação lingüística ou religiosa pode ser considerada sem importância durante milhares de anos, mas uma série de eventos políticos pode afinar tanto as distinções lingüísticas e religiosas que os seguidores de uma variação sem poder [...] podem tornar-se uma minoria. (ROSE, 1972, p. 365-371)

Ao analisar o processo colonial ruandês e sua forma de racialização específica, CHRÉTIEN (1999) argumenta que a existência de etnias tutsis e hutus em Ruanda nos mostra um estranho fascínio de evidências. Um fascínio de evidências porque de tanto as teorias essencialistas repetirem exaustivamente o viés étnico identitário em suas análises acabaram por criar etnias no local que não se configuram os critérios enunciados para tal na forma clássica do termo criando um efeito de real: “Etnias que não se distinguem nem pela língua, nem pela cultura, nem pela história, nem pelo espaço geográfico ocupado”. (CHRÉTIEN, 1999, p.137)

A tese das grandes migrações Norte-Sul, segundo a qual os imigrantes mais recentes devem ser os mais evoluídos e o esquema sociobiológico da mestiçagem presente como resultado de culturas intermediárias entre a barbárie e a civilização, é a tese que inspira profundamente a etnologia africanista do fim do século XIX e da primeira metade do XX:

por certo, a teoria das “áreas culturais” desenvolvida no início do século XX por autores alemães como B. Ankerman e quase oficializada pelas reedições incessantes do manual de Bauman e Westerman sobre “Os povos e as civilizações da África”, é de fato uma teoria de estratos culturais”. (CHRÉTIEN, 1999, p.132)

As variações sociais de cada grupo são ligadas em termos biológicos de mestiçagens diferenciadas, isto é, conforme houver o cruzamento entre membros de agrupamentos populacionais diferentes criam-se estas culturas intermediárias híbridas diferentes dos tipos puros. Através do cruzamento racial estes sujeitos não eram civilizados, pois portavam o sangue dos africanos puros e nem eram totalmente bárbaros, pois obtiveram o sangue dos filhos de Cam que mesmo degredados no continente africano possuíam a pureza do tronco semítico. Estes eram intermediários: nem totalmente bárbaros, nem totalmente civilizados. As expressões “camito-nilótica”, “negróide”, “bantu-camítica” vão se tornar conceitos teóricos que serão tidos como evidentes para designar os povos da África Oriental. É nesse pressuposto que se fundamenta a teoria que define os tutsis como de origem camítica, estrangeira, e os hutus, os da terra, como de origem bantu. Em 1948, o médico belga Seligman escreve o seguinte, após uma viagem à “Ruanda-Urundi”:

Em realidade, estes são os camitas, provavelmente de origem semita. Eles representam um décimo da população e formam em realidade uma raça de senhores (...). Trata-se, segundo os seus descendentes, de uma misteriosa “raça vermelha”. SELIGMAN (1948, apud CHRÉTIEN, 1999).

1.4 “FORA DA IGREJA NÃO HÁ SALVAÇÃO”: OS DEGENERADOS FILHOS DE CAM SÃO REENCONTRADOS EM RUANDA

A literatura religiosa cristã teve também um papel importante nesse debate científico. Não somente por conta da presença dos missionários religiosos cristãos católicos em Ruanda e no continente africano como um todo, mas também porque a interpretação bíblica tencionava explicar as dispersões dos povos e fazer frente à ciência. Manuais religiosos são publicados desde 1880 por Supicien Vigoroux, bispo belga e um dos responsáveis pelo processo de cristianização de Ruanda, até o seu Dicionário Bíblico, de 1926.

A oposição entre camitas e negros é explicada sob o seguinte parâmetro: os primeiros teriam vindo com a onda mais recente deste exilados, ou melhor, seriam frutos da mestiçagem entre os filhos de Cam e os de Sem. A teoria defendida pelos bahima e batutsi dos Grandes Lagos a respeito de sua origem é cunhada por dois padres europeus, BURGT em 1903 e GORJU em 1920.

A suposta origem dos tutsis (CHRÉTIEN, 1999; MAMDANI, 2002) como pertencentes à linhagem camita é retirada da seguinte passagem do Gênesis, primeiro livro da Bíblia que religiosamente explica a formação do universo e a origem da humanidade:

“Os três filhos de Noé, que tinham saído da arca com ele, eram estes: Sem, Cam e Jafé. Cam porém é o pai de Canaã. Destes três filhos de Noé saiu todo o gênero humano, que há sobre toda terra. E como Noé era lavrador, começou a cultivar a terra, e plantou uma vinha. E tendo bebido do vinho, embebedou-se e apareceu nu na sua tenda. Cam pai de Canaã, achando-se neste estado, e vendo que seu pai tinha à mostra suas vergonhas, saiu e veio dizê-lo a seus irmãos. Mas Sem e Jafé, tendo posto uma capa sobre seus ombros, e andando para trás, cobriram com ela as vergonhas de seu pai. Eles não lhe viram as vergonhas, porque tinham os seus rostos virados para a outra parte. Noé tendo acordado de sono, que lhe causara o vinho, como soubesse o que lhe tinha feito seu filho menor, disse: Maldito seja Canaã: ele seja escravo dos escravos, a respeito de seus irmãos. E acrescentou: O Senhor Deus de Sem seja bendito, e Canaã seja escravo de Sem. Dilate Deus a Jafé, habite Jafé nas tendas de Sem; e Canaã seja seu escravo.

Ora Noé viveu ainda depois do dilúvio trezentos e cinquenta anos. E tendo vivido ao todo novecentos e cinquenta anos, morreu”. (Gn 9 18-29).

Esta história bíblica sobre as dispersões dos povos é importante para compreendermos a dimensão da justificação da superioridade dos tutsis sobre os hutus no período colonial e ao mesmo tempo a justificação de sua degeneração com relação aos europeus.

A explicação religiosa a respeito da dispersão dos povos distingue os indivíduos da humanidade originária de modo hierárquico, no qual um determinado filho de origem deveria escravizar o outro pelo pecado original de ter visto seu pai, Noé, nu.

Os tutsis, filhos de Cam, foram expulsos da convivência com Deus por seus pecados e vieram parar na África. Com uma boa educação europeia eles poderiam se restabelecer de sua degeneração. Já para os hutus não haveria esta possibilidade, pois estes não eram de origem semítica, considerada pela literatura religiosa “tronco natural” dos seres humanos. Deveriam, portanto, estar abaixo dos tutsis e sem qualquer possibilidade de regeneração.

Os tutsis desempenharam um interessante papel no período colonial. Por um lado, gozavam de um relativo privilégio por serem herdeiros do tronco semita, portanto, portadores de humanidade. Por outro, pertenciam a um tronco amaldiçoado enquanto descendentes de Cam e deveriam, pois, submeter-se aos irmãos, Sem e Jafé, em outras palavras, os europeus. Deveriam ser escravos dos seus irmãos para obter sua regeneração como narra a história bíblica.

Para esses religiosos cristãos como Supicien Vigoroux, Van de Burgt e Gorju²³ entre outros que estavam intimamente interessados na conversão dos ruandeses, a teoria da dispersão dos povos explicaria o porquê haveria na Terra um lugar de expurgação: a África. Este seria o local onde Deus colocou os degenerados, aqueles que não seguiram os seus ensinamentos e não cumpriram as suas leis. O lugar do exílio dos filhos de Cam, para os belgas, foi Ruanda e os tutsis eram as ovelhas desgarradas. A colonização colocaria um fim a este castigo, isto é, Deus enviaria missionários cristãos para proporcionar o momento da redenção desses filhos transviados. A Igreja investiu seriamente na cristianização africana para tentar recuperar o espaço perdido com a

²³ Missionários que estiveram em Ruanda na década de 1920. Informação colhida no livro de (CHRÉTIEN, 1999).

Reforma Protestante e a Revolução Francesa que tornou laica a configuração estatal na Europa.

As escolas missionárias tiveram um papel fundamental na difusão da ideologia das dispersões dos povos e da origem estrangeira dos tutsis em Ruanda. A educação dos tutsis estava sob a tutela da Igreja e da administração colonial. Gerações foram instruídas com base nessa teoria e os ruandeses incorporaram de forma consistente tais ensinamentos.

Assim, quando ocorreu a conversão do rei de Ruanda ao cristianismo, toda a população foi convertida também. Este acontecimento foi importante. Através da cristianização dos ruandeses foi possível diminuir fortemente a ingerência do poder das castas e linhagens ligadas ao direito consuetudinário aumentando, por conseguinte, a expressão do poder belga. Não era a toa que a administração belga dava amplo apoio aos missionários cristãos.

A espiritualidade local ruandesa tem um princípio marcado pelo culto aos ancestrais e pela unicidade entre os caracteres inanimados e animados da natureza, isto é, havia uma relação íntima entre os seres vivos e os objetos. As pessoas, os espíritos e o solo formavam uma unidade, e esta fortalecia a monarquia ruandesa. Mantinha-se, assim, um modelo político através da espiritualidade bem centralizado tornando a monarquia e o povo como um ente uno. Este espírito de grupo dos ruandeses é uma característica cultural marcante.

O sentimento de singularidade nutrido pela monarquia ruandesa e por seu povo, em seu território, precisaria ser reconfigurado: a monarquia deveria ser submetida ao poder colonial diminuindo o poder dos chefes de linhagens, e o cristianismo foi uma estratégia importante para que este objetivo fosse atingido com tamanha eficácia. Ruanda foi um dos poucos países onde a Bíblia e o catecismo não foram traduzidos para a língua local. A teoria dos estratos culturais era alimentada pela religião formando uma hierarquia determinada entre belgas, tutsis e hutus nas igrejas ruandesas. Porém, mesmo cristianizados, os ruandeses mantinham a espiritualidade ancestral de forma

velada ou aberta. Mesmo assim, o cristianismo foi a forma colonial para manter a unidade ruandesa sobre seu controle.

A hipótese camítica sobre a origem dos tutsis, portanto, tinha locais privilegiados de difusão, que foram a Igreja e as escolas missionárias. Obteve-se sucesso na divulgação desse ideário. Foi tese amplamente aceita em Ruanda para a origem dos tutsis e a criação da idéia de que eram um povo diferente dos hutus. Ao nível cultural, também a orientação racial da ideologia colonial sobre as etnias hutu e tutsi aparece claramente. Os traços físicos são, com efeito, associados intimamente aos traços culturais e morais.

Os antropólogos coloniais que apontavam as diferenças culturais radicais entre os hutus e tutsis ficaram embaraçados quando os linguistas apontaram a homogeneidade linguística do Barundi, língua falada no Burundi de maioria tutsi, com o Banyarwanda, língua cujos falantes são majoritariamente hutus. As realidades políticas forjadas pela administração colonial conjuntamente com os missionários católicos em Ruanda foram a estratégia fundamental para criar a pretensa prova das desigualdades naturais dos habitantes de Ruanda e do Burundi: “Os povos pastores das terras altas tem tido sempre a vocação de dominar os agricultores dos planaltos” (CHRÉTIEN, 1999, p. 139) explica Friedrich Ratzel no século XIX. Questiona-se, portanto, se houve um processo de polarização das identidades hutu e tutsi, pois as línguas faladas por ambos os grupos são da mesma família lingüística, colocando em cheque se realmente são grupos de etnias distintas. A nosso ver, foram ações sociais humanas concretas que criaram esta diferenciação e não uma etnização de origem biológica. É uma construção forjada racialmente e à luz do colonialismo.

Um jogo de palavras interessado em buscar de todas as formas uma classificação racial dos africanos retirou da linguística séria a ligação dos bahutus diretamente aos bantus. Este último termo tomou um valor pejorativo evidente. Forjado em meados do século XIX pelo filólogo alemão Wilhelm Bleek para caracterizar uma grande família linguística, derivou rapidamente em direção a uma significação racial. O que era somente uma classificação dos

falantes de um tronco linguístico se transforma numa classificação racial biológica pelos antropólogos coloniais: bantus e “negros” se tornaram sinônimos nas classificações antropológicas. Negros e africanos também. O antigo conceito de África Negra, por exemplo, foi cunhado a partir desta construção teórica que inicialmente pretendia somente classificar um tronco linguístico e com o tempo passou a designar os bantus como povo, família linguística, raça e, finalmente, negros.

As etnias, em toda essa ambiguidade ideológica, são os feitos da ação moderna dos Estados. As análises mais precisas do processo de manipulação social conduzido em Ruanda e Burundi pelos colonizadores apresentam uma interpretação do poder dito “tradicional”, isto é, promovidos pelos grupos autóctones africanos, mas em realidade foram propostas pelos europeus. A análise histórica e sociológica do processo ruandês permite explicar a cristalização das consciências étnicas não como fonte das desigualdades naturais, mas como um processo social que foi uma trama criada pelo colonialismo.

É necessário interrogar sobre a ideologia das raças na prática das sociedades durante um século. A passagem das antigas sociedades monárquicas aos Estados pós-coloniais tem que ser feita sem esquecer o episódio decisivo do poder colonial. CHRÉTIEN(1999) ressalta que este:

consiste em querer manipular os “peões” sobre uma etiqueta sociocultural considerada como imutável, como se os conceitos e os fantasmas sustentados e difundidos à sombra do colonialismo após as primeiras gerações instruídas não exercessem nenhum efeito alienante, como se a ideologia imperial não respondesse aos interesses dos conquistadores europeus e não tivesse sido articulado em sua gestão. (CHRÉTIEN, 1999, p.140)

CHRÉTIEN (1999) prossegue argumentando que a história social colonial apresenta uma racialização sensível na ideologia oficial. Nas décadas

de 1930 a 1950 surgem, como consequência, as práticas sociais segregacionistas. O apartheid é um fenômeno que cobriu o continente africano como um todo e não só a África do Sul, a partir de 1910 (MAMDANI, 1996). A cegueira a respeito deste processo de racialização é estimulada ainda hoje, externa e internamente. A tomada de consciência política no continente africano tem muito mais a perder do que a ganhar mantendo uma política permeada por amálgamas e confusões proporcionadas pelas identidades essencializadas. “Democracias Étnicas” levaram vários países africanos na era pós-colonial ao colapso de guerras civis gerando instabilidades política, social e econômica. Em 1994, Angola também estava passando por uma guerra civil sangrenta. Não havia paz desde o seu processo de independência em 25 de abril de 1975. E é somente um dos inúmeros exemplos que demonstram a crise política na formação estatal no continente africano. Em Ruanda foi um capítulo no qual se deu a radicalização profunda deste processo.

A análise étnica em Ruanda é ligada a uma interpretação de poder dita “tradicional”. Uma estratégia criada para forjar diferenças entre raças superiores e inferiores. CHRÉTIEN (2000) argumenta que:

é significativo que nós falemos sem cessar de chefes “tutsis” e de massas “hutus”. Confortável simplificação e confusão interessada entre raças e castas, apesar de todos os nuances e todas as contradições. Uma cegueira sobre uma massa de agricultores tutsis não ocupando os papéis dirigentes. (CHRÉTIEN, 2000, p.141)

As análises mais precisas do processo de manipulação social que ocorreu nos dois países, Burundi e Ruanda, foram realizadas por agentes estrangeiros. É necessário relacionar três eixos basilares: “feudalização”, política das raças e segregação cultural. A administração dita indireta conduzida pelos colonizadores pretende humanizar a prática. Assim, ao fazer a gestão territorial baseada em vínculos pessoais terminariam por realizar, nos anos de 1930, a construção de uma pirâmide de chefias e subchefias cujos

detentores dispunham de meios de ação para controlar a sociedade ruandesa. Em acréscimo a estas redes de linhagens antigas, todo contrapeso entre chefes hutus e tutsis desapareceram.

Dicotomias entre “senhores tutsi” e “servos hutus” foram instauradas no corpo social. Os reagrupamentos das chefias e subchefias efetuados em Ruanda e Burundi pelo governador Voisin, ao início dos anos 1930, permitiram a eliminação massiva de poder dos dirigentes hutus ainda efetivos na época.

Os administradores territoriais em seus relatórios respondiam de forma frequentemente velada, notadamente no Burundi, a existência de numerosos tutsis pertencentes às massas rurais e que chefes tutsis estão, em autoridade, em situação próxima ao povo deles. Os chefes hutus, ao contrário, gozam de uma autoridade indiscutível.

A partir de 1928 uma verdadeira segregação social funcionou em Ruanda desde o nível primário, em algumas escolas do governo, bem como nas escolas missionárias. As instruções de Monsenhor Classe, o primeiro bispo de Ruanda, são diretas: “A escola dos Bahutu²⁴ deve ter sobre ela hierarquicamente a escola dos batutsi. Ela prepara o futuro e nós ganhamos os futuros chefes, ganhando os pais e o governo”. Pela conversão dos chefes tutsis que se ganha a conversão de Ruanda.”(CHRÉTIEN, 1999, p. 141)

No ano de 1959, em Ruanda, 43 chefes dentre 45, e 549 dentre os 559 subchefes, eram todos tutsis. Um verdadeiro “povo de senhores” então é formado com a benção da Igreja Católica e da administração colonial. As escolas em que eram formados os tutsis tinham melhor estrutura do que as escolas que eram formados os hutus. Os colonizadores tomados no seu próprio modelo de concepção de mundo se convenceram que os desequilíbrios escolares eram causados pela passividade dos hutus. Mais uma vez as diferenças sociais eram explicadas por diferenças naturais biológicas.

²⁴ Bahutu e batutsi- Em linguagem bantu o prefixo ba designa pessoas. As fontes europeias do período colonial chamavam os hutus de bahutus e os tutsis de batutsis.

Os tutsis recebiam formações complementares em francês e ficavam com os melhores professores. As escolas em Ruanda se transformaram em Escolas Reais e criou-se uma aristocracia local fundada no princípio de hereditariedade e seleção. Desta maneira a distinção ligada à noção de nobreza alargou-se para a dimensão de uma “raça de senhores”.

As camadas de privilegiados na sociedade ruandesa que outrora eram formadas por chefes hutus e tutsis abriram espaço então a várias famílias tutsis que antes eram descartadas pelas grandes linhagens próximas das dinastias reinantes. Os chefes hutus perderam o poder completamente neste processo. É assim, sem ambiguidade política ou ideológica, que a composição do pessoal europeu que trabalhava com o pessoal africano em Ruanda fez a seleção social iniciada nos anos de 1930 e que vai terminar aos fins dos anos 1950. A seleção naturalizante que criou uma raça de senhores e de servos nada mais é que uma gestão dos corpos ruandeses sob a égide da política colonial. Todo esse processo de manipulação social ocorrido em Ruanda é o que CHRÉTIEN (2000) denomina “tutsização”, isto é, a criação pelo poder colonial de uma raça de senhores tutsis e uma raça de servos hutus. A razão do Estado conduziu então a uma colonização que se pensava modernizadora e que contribuiu de maneira decisiva para a etnização da sociedade:

essa interiorização de um modelo etnológico colonial é menos raro quando se pensa em África, mas nesse caso foi extraordinariamente profunda e perigosa tendo em conta o complexo social e ideológico que vimos se desenvolver. Para falar a verdade, os próprios interessados têm hoje em dia, o maior mal a desembaraçar do legado de seus fundadores e que a colonização emprestou àqueles ancestrais. (CHRÉTIEN, 1999, p.146).

Esta frase, simbolicamente, resume o processo social ruandês em sua conjuntura externa e interna: a colonização e a relação hutu-tutsi. As dinâmicas sociais das “vítimas que se tornaram as assassinas”, os hutus, e a dos falsos dominadores, os tutsis, que se tornaram também vítimas do

processo do qual acreditavam que obteriam vantagens. Estes subcapítulos “O colonialismo como prática política no continente africano” e “Fora da Igreja não há salvação: os degenerados filhos de Cam são reencontrados em Ruanda” trataram dos argumentos chaves quando se trata do processo de racialização em Ruanda no seu sentido histórico e, por conseguinte, o legado que o colonialismo trouxe aos hutus e tutsis no seu presente. No capítulo seguinte “A agência social no genocídio de Ruanda em 1994” analisaremos a relação hutu-tutsi como efeitos de fronteiras na qual o discurso racial foi um mecanismo político amplamente utilizado para a perpetração do genocídio transformando a “terra das Mil Colinas²⁵” numa paisagem de sangue na qual a dor tem o seu lugar.

²⁵ Alcinha de Ruanda.

CAPÍTULO 2 - A AGÊNCIA SOCIAL NO GENOCÍDIO DE RUANDA EM 1994.

2.1 QUANDO MATAR É UMA AÇÃO COTIDIANA

Na comuna de Nyamata, nem um só reflexo de camaradagem entre os jogadores de futebol, nem um só gesto de compaixão pelos recém-nascidos. Nenhum laço de amizade ou de amor que tenha sobrevivido, num coral religioso, numa cooperativa agrícola. Nenhuma insubmissão num povoado, nenhuma tentativa numa turma de adolescentes. Nenhuma trilha escondida, no entanto simples de abrir nos quarenta quilômetros de imensas florestas desertas que separam os pântanos da fronteira do Burundi; nenhum comboio, nenhuma passagem entre os caminhos dos pastores, nenhuma rede de esconderijos para permitir evacuar os sobreviventes. Será uma particularidade do genocídio? Sim, fundamentalmente, e cujas raríssimas exceções aqui e ali não anulam.

Jean Hatzfeld

Antes de fazer a análise específica a respeito da prática da agência no caso ruandês é relevante nesse momento definirmos o conceito de agência que trabalharemos nesse capítulo.

A agência social é definida aqui como a ação que sujeitos tomam num determinado contexto, relação e contingência social. Portanto, só podemos entender uma sociedade dentro de sua própria singularidade com suas tramas e redes específicas:

O “agenciamento das diferenças”, isto é, a maneira como as diferenças são articuladas, segue cada vez mais o mesmo padrão. E mais: a assunção deste padrão – desta gramática específica – pode até levar à transformação de algumas das “características fundamentais” que “originalmente” constituíam “traços distintivos” do grupo. Parafraseando Eriksen, poderíamos concluir que a homogeneização na maneira de articular a diferença seria, nestes casos, o preço do reconhecimento. (HOFBAUER, 2009, p. 112)

Este conceito derivou de estudos realizados a partir da década de 1960, os quais pretendiam verificar o quanto as ações dos sujeitos interferiam nas estruturas sociais:

Teria sido desta forma que termos como prática, ação, interação, experiência, performance, mas também agente, ator, pessoa, *self*, indivíduo e sujeito começaram a ganhar uma centralidade cada vez maior em trabalhos antropológicos. Interessava agora entender não somente como o sistema molda a prática, mas, sobretudo, também como o próprio sistema é moldado pela ação dos agentes sociais: isto é, como a prática contribui para reproduzir o sistema/estrutura e como o sistema/estrutura pode ser transformado/a e/ou mantido/a pela prática (ORTNER, 1984, p. 152-154). Foram preocupações teóricas como estas que introduziram e deram destaque à noção de “agenciamento” (*agency*) em estudos antropológicos. (HOFBAUER 2009, p.103).

Os debates acadêmicos, especialmente na Europa e nos Estados Unidos a respeito do genocídio de Ruanda explicitam as três argumentações básicas a respeito do evento: a manipulação de elite, as características sociopsicológicas dos agentes e a escassez ecológica dos recursos²⁶. Entretanto, elas não explicam como uma pequena fração de uma elite dominante,²⁷ ainda que introjetasse a ideologia do ódio na população, fez com que esta por conta própria cometesse a matança. Não explicam também o sucesso político de uma minoria quantitativa, nem como ocorreu, em âmbito objetivo, tal convencimento entre os hutus. Se a tese de manipulação de elite afirma que as massas hutus foram manipuladas a praticar o genocídio de Ruanda em 1994, onde estariam as aspirações e as motivações pessoais? Manipulados pela elite ruandesa não seriam sujeitos de sua própria história e

²⁶ Estas linhas argumentativas foram tratadas anteriormente. Repete-se neste momento as teses argumentativas para situar o leitor e tecer críticas sobre elas a partir da ideia de que os sujeitos e grupos, mesmo que as estruturas sociais delineiam as ações, possuem a possibilidade da agência social e, portanto, são sujeitos da própria história.

²⁷ Elite local dominante refere-se ao grupo hutu no poder que, segundo a teoria da manipulação de elite, realizou o genocídio segundo sua vontade política. Esta elite ruandesa era formada por poucos membros em relação à população como um todo. No contexto interno detinham o poder político que só foi contestado seriamente a partir da década de 1990.

por consequência não seriam os responsáveis diretos pela matança já que um pequeno grupo controlou com suas linhas imaginárias suas marionetes sociais que seriam as massas. As estruturas continuariam a determinar completamente as relações sociais?

Estas questões nos colocam mais um desafio. Postulando a tese de que as pessoas não foram convencidas a matar e que agiram por sua própria deliberação, qual é a rede articulada para que os interesses das elites se transformassem também em interesses das massas? Essas indagações são centrais para relacionarmos o fator colonizador externo, as estruturas, com questões microanalíticas, a agência social, para pensarmos que os sujeitos têm vontade própria, são ativos no processo de extermínio e coproduziram as relações sociais.

MAMDANI (2002) aponta três silêncios argumentativos na narrativa a respeito do genocídio de Ruanda. O primeiro silêncio é a respeito da história do genocídio em que muitos estudiosos colocam o evento sem a marca da historicidade. Colocam também a matança como fato sem precedentes como se o processo de matança não fosse algo recorrente na África Central. Outros estudiosos apontam o genocídio como algo inerente aos povos africanos com suas formas bizarras e bárbaras para a resolução de seus conflitos internos. Desconsideram, além da historicidade dos conflitos, outros elementos externos e internos que explicam o processo de formação societária. No final das contas, para eles, a aberração da violência está na África devido a sua falta de organização democrática, não tendo cumprido com eficácia o seu processo de civilização, conjuntamente com seus líderes corruptos. O continente africano é o local da barbárie em si.

O segundo silêncio é a respeito da agência do genocídio. O processo é quase sempre retratado como um projeto estatal de eliminação física da oposição interna. O poder está sendo contestado e esta pequena elite optou pelo genocídio para reafirmar seu controle social. Este viés desconsidera que as pessoas participaram ativamente do massacre, isto é, houve ampla ressonância popular. A participação popular é vista como algo bizarro ou

exótico. Há, de certa maneira, uma tendência a condescender com os atos das massas e culpabilizar os agentes do governo que ajudaram a operacionalizar o massacre. A marca popular do massacre é negligenciada em torno da ideia de que os sujeitos foram manipulados por uma elite poderosa e pelo processo colonial que configurou de maneira inescapável a relação de ódio entre hutus e tutsis.

O principal objetivo de MAMDANI (2002) é sugerir uma análise interpretativa que possa tornar pensável a agência popular no genocídio de Ruanda. E para isto, ele afirma, é necessário criar uma síntese entre história, geografia, política e relações sociais, a fim de contextualizar a lógica do desenvolvimento da agência dos sujeitos envolvidos no processo de extermínio.

O terceiro silêncio se refere à questão geográfica, isto é, a geopolítica do genocídio. Muitos desconsideram o processo geopolítico regional na África Central. Referimo-nos aqui ao Congo, Burundi e Uganda que em meio ao processo político e estratégico ocorrente tinham interesses importantes em disputa no âmbito da dinâmica interna do evento. Este quadro alimentou uma crise humanitária na região envolvendo deslocados e refugiados, interesses militares, a questão da garantia da estabilidade política da região que interessava a esses Estados, interesses econômicos relativos à exploração de recursos naturais, entre outros.

É necessário repensar analiticamente a partir dos silêncios histórico da agência social e a questão geopolítica a respeito de genocídio de Ruanda para situarmos historicamente as mudanças e permanências entre a política colonial e pós-colonial:

Explorar o relacionamento entre política e história é problematizar o relacionamento entre o legado histórico do colonialismo e a política pós-colonial. Para isto quem pensa que eu estou tentando comer meu bolo antes de fazê-lo eu posso somente analisar que não é possível definir o escopo da

análise - e não apenas os limites - da ação sem levar em conta o legado histórico (MAMDANI, 2002, p.9)

O genocídio pode ser considerado tão velho quanto as organizações de poder. No Velho Testamento da Bíblia, por exemplo, há vários casos de resoluções de conflitos políticos através de massacres de populações. Um dos casos mais antigos é o genocídio dos judeus sobre os cananeus:

Depois da morte de Josué consultaram os filhos de Israel o Senhor, dizendo: Quem marchará à nossa frente contra os cananeus, e será o nosso general na guerra? E o senhor respondeu: Judá subirá: eis aí lhe entreguei eu a terra nas suas mãos. E disse Judá a Simeão seu irmão: Sobe comigo à minha sorte, e peleja contra os cananeus, e eu depois irei contigo à tua sorte. E foi com ele Simeão. E subiu Judá, e o Senhor lhe entregou nas mãos os cananeus e os fereseus: e mataram em Bezec dez mil homens. E acharam em Bezec e Adonibezec, e pelejaram contra ele, e derrotaram os cananeus e os fereseus. E fugiu Adonibezec: e indo ao seu alcance o apanharam, e lhe cortaram as extremidades das mãos e dos pés. (Juízes, 1:6)

Este genocídio é justificado pelas lutas por terras entre diversos povos da região. É interessante notar no texto bíblico que o genocídio foi ordenado por Deus e a justificativa era livrar o povo de Israel de povos pagãos que provocavam a corrupção sobre a Terra. Por serem pecadores e idólatras deveriam ser mortos. Percebe-se também que a linguagem do excerto é imperativo-atributiva típica do ordenamento jurídico. É uma ordem que além de dada há um aparelho coercitivo que a faz cumprir. Deus ordena a partir dos escritos realizados pelos escribas. Assim, a título de exemplo desta linguagem, é o caso do primeiro capítulo de Isaías na qual esta forma imperativo-atributiva de Deus aparece claramente novamente como em vários outros momentos dos textos bíblicos. Linguagem típica das sociedades teocráticas do período deste excerto. Neste caso, os escribas utilizam a ordem de Deus para matar pelo Estado hebreu.

Além de observar que o genocídio é uma prática política milenar, nos interessa aqui verificar como foi traçada a justificativa de um grupo social para a eliminação física de outro. Entender também como socialmente é construído o impulso genocida. Contextualizar dentro do processo social seus principais alvos. Averiguar como se definem as políticas identitárias nas quais são forjadas as relações entre “nós” e os “outros”. Isto implica estudar a história da variação da política identitária..

Sem dúvida, o legado do colonialismo é uma sombra que paira feito um fantasma necrológico no continente africano no século XX até os nossos dias. O rei Leopoldo da Bélgica (HOTSCHILD, 1999) foi um dos principais responsável a instituir no Congo Belga colonial a prática do extermínio das populações africanas.

No recorte da agência social este legado proporcionou duas formas de violência política na África. Uma delas é a violência da pacificação colonial e o impulso autóctone para eliminar o colonizador. A outra é a violência da pacificação colonial constituída na completa negação de humanidade aos povos africanos e nas lutas sociais pelo controle da terra. O impulso autóctone para eliminar o colonizador é devido a agressões contínuas sofridas durante o processo de colonização. A partir disto é criada uma resistência aos abusos coloniais, uma política de autodefesa. Este tipo de reação, muitas vezes, foi centrado na violência social.

Entretanto, essa resistência política cria outro paradoxo. Ao mesmo tempo em que se luta contra o colonizador promovendo assassinatos e destruição de suas propriedades para se livrar do jugo colonial e promover a liberdade social, essa mesma luta política promove também a inscrição da violência no interior da comunidade autóctone²⁸. FANON (1973) compreendeu que a lógica do “olho por olho, dente por dente” da luta anticolonial não era a melhor maneira para cessar a violência. A agressão do oprimido contra o

²⁸ Esta análise de FANON foi utilizada para explicitar o *processo social de acumulação da violência* em Ruanda.

opressor não arrefecia o processo. Ao contrário, era mais um desejo utópico dos jovens africanos do período para interromper a violência colonial na esperança de um novo humanismo e de uma forma diferente de autonomia política.

Percebeu-se também nessa tomada de consciência que o império colonial nunca cede de boa vontade. Por exemplo, não se deveria esperar que a liberdade política dos indianos fosse dada pelo Império Britânico. Ela foi o resultado de uma longa luta política, social, cultural e do uso de ações militares que obrigaram a retirada dos ingleses.

A alteridade do africano colonizado, portanto, seria conquistada por meio da ruptura, do conflito, da batalha, isto é, somente o conflito e a violência levariam os colonizadores enxergarem os dois lados. A principal regra do colonizador era a prática da violência contra o colonizado para ter acesso aos recursos materiais, conseguir braços para o trabalho e almas convertidas para as Igrejas. Somente através da luta armada os europeus enxergariam que os africanos são seres humanos.

A reação por liberdade política, por um novo humanismo e contra a exploração colonial marcou o desatar dos nós políticos nos países africanos, mas também a criação de outros. A mesma luta que promoveu a liberação trouxe também a violência dentro das sociedades pós-coloniais. Este legado do colonialismo é importantíssimo para entendermos a ligação entre o regime colonial e o pós-colonial, as ações políticas violentas, a sucessão de conflitos sangrentos no continente africano como um todo. Ruanda é um dos casos duros desta engenharia social:

Desde 1970 mais de trinta guerras aconteceram no continente, sendo a maioria delas no próprio interior dos Estados. Apenas em 1996, quatorze dos cinquenta e sete estados africanos passaram por conflitos armados, o que provocou mais de oito milhões de refugiados e um imenso deslocamento de pessoas. A lista dos pontos “quentes” tem uma forma de uma ladainha necrológica: Biafra, Zaire, Sul do Sudão, Etiópia, Angola,

Moçambique, Ruanda, Burundi, África do Sul, Libéria, Somália...” (MUNANGA, 2004, p.20).

Além de pensarmos na violência produzida pelos governantes, precisamos pensar também a violência produzida pelos governados.

ARENDT (1990), filósofa que se debruçou ao estudo do totalitarismo nazista e stalinista, analisando o processo de participação popular no regime totalitário nazista denuncia que pessoas comuns não ligadas ao Estado e à SS, a polícia política nazista, davam suporte ativo ao regime. As mesmas coproduziram a violência, conjuntamente com o Estado alemão, por livre deliberação. O nazismo, portanto, tinha amplo apoio das massas.

Este aporte teórico é importante quando procuramos compreender a questão do porque o genocídio de Ruanda teve apoio das massas e como estas agiram por conta própria e seguindo também seus próprios interesses. Sem dizer com isto, entretanto, que o genocídio de Ruanda foi um processo perpetrado por um governo totalitário. A análise da agência dos sujeitos no processo, portanto, tem o objetivo de investigar as ações violentas nas quais as disputas de poder conduzem à aposta no terror. Neste registro se instala a dominação social de um determinado grupo que tem acesso aos meios materiais para executar esta prática de impor a eliminação física dos grupos indesejados.

ARENDT (2004), neste sentido, argumenta em defesa da desconstrução da violência como algo político, observando que justamente a ausência do diálogo, a falta de preservação do campo do debate, a insuficiência do acesso à palavra, são fatores que levam à ação violenta. A política está ligada ao poder de construir demandas pelo acordo. Todas as formas de obrigar sujeitos ou grupos a seguir uma ótica sem acordo mútuo geram violência. A violência, portanto, escapa da política e parte para a lógica da dominação:

Mais uma vez, não sabemos onde esses acontecimentos nos levarão, mas sabemos, ou deveríamos saber, que toda diminuição de poder é um convite à violência – quando pouco porque aqueles que detêm o poder e o sentem escorregar por entre as mãos, sejam eles o governo ou os governados, encontraram sempre dificuldade em resistir à tentação de substituí-lo pela violência.” (ARENDR, 2004, p.56)

A autora propõe uma síntese entre poder político, diálogo e a prerrogativa de ter direitos, ao invés da dominação, da violência ou da autoridade. A política seria produtora de dissenso a partir do debate. A falta de espaço para grupos heterogêneos disputarem o poder, e os artifícios utilizados por grupos dirigentes para manter o domínio, fazem com que se aposte na violência como solução de demandas específicas dos sujeitos no âmbito do Estado, dos grupos internos de determinada sociedade e/ou nas relações internacionais entre os países. Em sua definição de totalitarismo, a autora comenta que tal ideologia depende da banalização do terror e da manipulação das massas. A dominação é efetivada pela dominação permanente de todos os sujeitos em quaisquer esferas da vida. Um domínio total sobre o que se pensa, age e sente.

Estabelecendo uma correlação entre o pensamento de ARENDR (2004) e o discurso da racialização em Ruanda, os sujeitos são interpelados a tomar atitudes que demarquem o seu grupo específico e sua vida é guiada pelos preceitos passados intragrupo. Caso o sujeito escape desta lógica é questionado a respeito do pertencimento ao grupo e sofre sanções. Assim ocorre com outros grupos que não partilham da sua origem e nem das marcas culturais estabelecidas pela ancestralidade e pelo discurso racial. A forma radical desse sistema de crenças possibilita a eliminação física do outro.

O mito camítico a respeito da origem dos tutsis, criando a idéia de que os mesmos são estrangeiros e com origens diferentes dos hutus que, segundo o mito de origem são bantus, coloca em questão a legitimidade de sua permanência no território ruandês. A criação dos tutsis como estrangeiros é

articulada pelo uso de mitos de origem, narrativas de memória, discursos políticos, ditados populares e propaganda política.

Os tutsis eram considerados, pelos hutus radicais, inimigos que mereciam a morte. Sem eles no caminho Ruanda fatalmente entraria para uma era gloriosa. Um reflorescimento social assim como nos tempos imemoriais como ressaltam as velhas narrativas. O expurgo daqueles que atravancavam o caminho desta Odisseia não era somente necessária, mas também um destino histórico. E o dever de qualquer hutu consciente de sua missão era pegar seu facão com o propósito de selar tal destino. Assim como no caso do nazismo, ARENDT(1990) verifica que a criação de um inimigo interno, a ideia que um grupo é superior ao outro, a aposta ao terror, na violência seria algo que promoveria uma assepsia social e inauguraria uma era de desenvolvimento societário:

procura “transformar” a natureza do homem e se pauta no terror e numa suposta superioridade racial e uma criação de um inimigo interno ao qual se dirige o ataque violento societário. A guerra tornou-se a grande niveladora, a mãe da nova ordem mundial, um modo de fugir às velhas atitudes condescendentes de piedade pelos oprimidos e deserdados; era sentida como aquela “ação coletiva mais poderosa de todas” e o sofrimento podia ser interpretado como “instrumento de progresso histórico”. (ARENDR, 1990, p.379)

Tomar como instrumento de progresso histórico a eliminação do diferente em nome de um futuro melhor tornou o presente dificultoso e problemático para os ruandeses. A limpeza social se consolidaria através da morte de todos os tutsis, que eram anteriormente ligados aos colonizadores belgas, depois propagadores da desordem social e estrangeiros e, por fim, exploradores parasitas dos recursos materiais do país. Essa estrutura discursiva foi difundida a partir da revolução dos finais de 1960 que acabou com o regime colonial belga, matou mais de 30 mil tutsis e promoveu o exílio de outros milhares para os países vizinhos, na África Central.

Ruanda era formalmente uma república que não abolira a distinção definição racial dentro do seu território. Transformou-se brevemente em uma ditadura e, em 1978, o próprio ditador Juvenal Habyarimana se transforma em presidente. Nesse tempo, especificamente nas décadas de 1960 e 1970, ele mesmo promoveu massacres sobre a população civil tutsi.

Além disso, promoveu deliberadamente uma propaganda da diferença que sustentava ideologicamente e materialmente a divisão do acesso aos recursos do Estado. A população local de maioria hutu participava ativamente desse regime, pois essa política tinha que ter sustentação e um apelo forte em suas bases para conseguir se manter. O terror e a permanente instabilidade que ele cria permitem conservar a dominação. O terror é o próprio cerne da sua forma de governo. Esse tipo de pânico dirigido contra a massa era uma arma valiosa no sentido de “propaganda de força”. Aqueles que não agissem conforme os ditames do extremismo hutu eram desleais e seriam severamente punidos. O ódio e as frustrações sociais voltam-se na direção dos tutsis que são responsabilizados por inúmeros problemas cotidianos, pelas rixas nas assembleias comunais, e até mesmo pela baixa do preço do café no mercado internacional. Criou-se na sociedade ruandesa uma “atomização racial”, isto é, os elementos e laços sociais primários como a linhagem, noções de solidariedade e comunitarismo são substituídos gradualmente pela ideologia racial para homogeneizar tanto hutus quanto tutsis.

Com a polarização identitária aprofundou-se a noção de unidade pela maioria. A solução final seria a eliminação dos tutsis formando assim uma comunidade de destino, isto é, todos os hutus possuíam origem comum e partilhavam das mesmas tradições e visões sobre o mundo, estabelecendo uma espécie de camaradagem que foi relevante para que a massa hutu operacionalizasse o massacre da minoria tutsi.

No contexto da Segunda Guerra Mundial, Arendt argumenta que o regime nazista demonstrou suprema capacidade de organizar as massas sob seu domínio total partindo do pressuposto de que a maioria dos homens ou mulheres não são boêmios, fanáticos, aventureiros, maníacos sexuais, loucos

nem fracassados, mas, acima e antes de tudo, empregados eficazes e bons chefes de família. O aterrador em relação ao genocídio de Ruanda é que ocorre o mesmo fenômeno social. Não são “monstros” que pegam seus facões, granadas, fuzis ou metralhadoras. Se assim fosse, encontraríamos justificativas mais fáceis para o acontecido como, por exemplo, no caso de uma turba desorientada socialmente e mentalmente que tivesse empreendido um ato bizarro, fruto de uma alucinação coletiva temporária. Mas, não foram assassinos profissionais que realizaram aquela operação como seu principal ofício, para o qual teriam sido treinados em instituições especializadas para aquela finalidade. Não havia tempo para tal. Foram pessoas comuns que realizaram a matança como uma ação cotidiana da vida e é isto que torna o evento ainda mais assustador. Pessoas comuns que não eram assassinas em série nem tiveram treinamento militar. Muitas sequer pensaram algum dia matar um compatriota. Entretanto, naquela contingência social específica foram capazes de fazê-lo como se aquele fosse o seu trabalho.

Nesse aspecto os que são atomizados tornam-se a “imagem e semelhança” do próprio regime e da própria sociedade. O culto ao líder é um fator primordial sem o qual o regime perde sua sustentabilidade. Quando foi abatido o avião do presidente Juvenal Habyarimana em abril de 1994, pode-se considerar que se gerou um colapso social em Ruanda justamente pelo culto a imagem do presidente como sustentáculo da nação. Ruanda e Habyarimana eram uma entidade única.

Em sociedades tradicionais do Gana, por exemplo, a morte de um rei gera um caos na cosmogonia local. A população acredita que isto significa um período de instabilidade entre o poder temporal e o poder do cosmo. Esse período cessa quando um novo rei assume. É sabido que em muitas sociedades africanas o período de interregno é momento de grave instabilidade política. No reino Ashanti, por exemplo, este momento é marcado pelo terror social.

Não se sabe quem ou quais foram as motivações pelas quais o avião presidente Habyarimana foi abatido em pleno céu de Kigali, capital de Ruanda,

e próximo ao palácio presidencial. Estava com ele o presidente do Burundi. Os dois voltavam das negociações de paz de Arusha, na Tanzânia. Este fato nunca foi esclarecido, mas a partir dele houve um momento de elevado pânico social em Ruanda. Para que o mundo ruandês voltasse à ordem depois do sucedido a matança teve início. Portanto, a imagem do líder é o próprio símbolo de todo o contexto social. O presidente de Ruanda e da maioria dos países africanos tem sua imagem simbolicamente ligada aos antigos reis do período pré-colonial. De preferência, um rei importante, guerreiro, famoso, suntuoso. Aos nossos olhos de uma sociedade com o passado colonial mais distante e uma relação com o período pré-colonial silenciado quase que completamente esta análise pode parecer simplista. Entretanto, para a sociedade africana em sua especificidade, os símbolos e as interconexões entre o passado e o presente são fontes de poder que vai para além das concepções materialistas de existência que também são relevantes, mas devem ser representadas socialmente através da espiritualidade²⁹ ou da história.

Ao analisar o fanatismo nos movimentos totalitários, ARENDT (1999) ressalta que a aliança temporária entre as classes dominantes e as massas é possível quando, de certo modo elementar e indistinto, os seus problemas se tornam os mesmos. Isto é fomentado pela comunidade de destino que se mantém sob a mentalidade do consenso, da adesão, da concessão, eliminando a política, que é embasada pelo dissenso, articulada pelo diálogo e pelo debate de ideias nas quais vários discursos entram em conflito. A polifonia de vozes é fruto da política. A homofonia absoluta, porém, é fruto do totalitarismo:

O importante para os movimentos totalitários é, antes mesmo de tomarem o poder, darem a impressão de que todos os elementos da sociedade estão representados em seus

²⁹ É importante frisar que a palavra espiritualidade é uma fuga semântica da palavra religião. Entretanto, ela não é a melhor palavra para representar ou exprimir a noção que os africanos têm com o sagrado o qual não é uma relação somente transcendente. Ela está ligada à terra, aos animais entre outros elementos físicos. A questão é que o mundo material e espiritual mesmo em sociedades contemporâneas não estão completamente separados. Pelo contrário, estão intimamente ligados.

escalões, criando um perfeito mundo de aparências. (ARENDR, 1999, p.417)

Para ARENDR (1999), o irresistível apelo da falsa pretensão dos movimentos totalitários de abolir a separação entre a vida pública e privada e de ter restaurado no homem uma totalidade misteriosa e irracional tinha muita relação com a atração que a elite sentia pela ausência de hipocrisia das massas e pela falta de interesse por si. Na Europa, a transformação das classes em massas e o colapso do prestígio da autoridade nas instituições políticas haviam provocado condições para o surgimento do fanatismo dos revolucionários que não esperavam mudar as condições sociais, mas destruir completamente todos os credos, valores e instituições existentes. ARENDR (1999) analisando o regime nazista ressalta que a principal característica do mesmo é o isolamento e a ausência de relações sociais comuns. As massas se tornam fanáticas e mantêm uma profunda identificação com o movimento e um grande conformismo com os ideários promovidos pelo mesmo. Há aceitação tácita das normas e nunca há um debate formal a respeito do programa que é defendido. O fanatismo dos membros dos movimentos totalitários resulta exatamente da falta de egoísmo interesseiro dos indivíduos que formam as massas e que estão perfeitamente dispostos a se sacrificarem pela ideia propagada.

HATZFELD (2005) entrevista na prisão diversos acusados de participar do massacre dos tutsis em Ruanda. Quando perguntados coletivamente sobre o que fizeram, os acusados falavam abertamente e relatavam o evento com precisão de detalhes. Quando perguntados individualmente, a tendência era ter uma postura monossilábica com relação às perguntas realizadas. Para além da suposta preservação, em sua defesa, perante o crime comum cometido, há algo relevante: é a postura dos perpetradores. Sentem-se anônimos e se consideram insignificantes como um peão num tabuleiro de xadrez, pois suas ações fazem parte de um processo maior do que a interação entre o assassino e sua vítima. De tantas mortes realizadas pela mesma motivação seu relato só adquire sentido se conectado com outros do genocídio. Uma sensação de

unidade por um objetivo comum é alimentada pela comunidade de destino. Para os perpetradores, seus atos não têm nada de singular: são os mesmos de muitos e isoladamente não têm significado nenhum.

Este comportamento, comum nos fenômenos de massa onde os indivíduos se unem para realizar um ato de interesse do grupo, acima e além do interesse individual, é assim descrito por ARENDT (1990) quando analisa o nazismo:

O peculiar desprendimento do homem da massa parecia corresponder ao desejo de anonimato, ao desejo de ser apenas um número e funcionar apenas como uma peça, para que pudesse apagar a sua falsa identificação com tipos específicos ou funções predeterminadas na sociedade (ARENDR, 1990, p. 379)

Similar ao caso nazista ocorre também com as massas hutus que subitamente deixaram a apatia de lado e encontraram uma oportunidade para expressar sua violenta oposição aos tutsis. O número de insatisfeitos aumentava rapidamente. A consciência da falta de importância que as massas sentiam deixava de ser a expressão da mera frustração individual para tornar-se um fenômeno de massa. A uniformidade do processo estava delimitada numa condição bastante objetiva, que era matar e pilhar os tutsis. Qualquer hutu que se negasse a participar ou demonstrasse algum tipo de piedade por aqueles que estavam sendo massacrados era ameaçado. Muitos hutus foram mortos também.

MAMDANI (2002) relata um caso de um hutu que foi ordenado a matar sua própria esposa como prova de lealdade ao movimento. Sua mulher era tutsi. O homem se negou a fazê-lo, no primeiro momento. Por isto, foi ameaçado de perder sua vida no lugar da esposa, e de ser considerado um traidor da causa. Assim, para se preservar, o homem mata sua mulher. Depois disto, ele se torna um dos principais entusiastas da matança no seu distrito. A exigência de lealdade total, irrestrita, incondicional e inalterável de cada

membro individual é a base psicológica do domínio total. A obrigação de matar a esposa foi peça fundamental para consolidar o domínio mental no sujeito citado e provar sua fidelidade ao extremismo hutu. A partir dessa prova, transforma-se num agitador propagandista incentivando chacinas e distribuindo granadas, facões e outros armamentos para as pessoas. Depois da morte de sua esposa tutsi, a razão de sua existência converte-se no sucesso em si da matança e no incentivo que dá para que outros hutus façam o mesmo.

Como bem observa ARENDT (1990):

As massas desejam a vitória e o sucesso em si mesmos. Mais importante que a causa que venha a ser vitoriosa ou o empreendimento que tenha possibilidade de vencer, é para elas a vitória e não importa que causa e o sucesso não importa que empreendimento. (ARENDDT, 1990, p. 400)

Para ARENDT(1990), as massas não acreditavam em nada visível, nem na realidade da sua própria experiência. Não confiam em seus olhos e ouvidos, mas apenas em sua imaginação que pode ser seduzida por qualquer coisa ao mesmo tempo universal e congruente em si.

O que convence as massas é a coerência com o sistema do qual esses fatos fazem parte. Acatam a todas as ideologias porque estas explicam os fatos com simples exemplos de leis e ignoram as coincidências. Este sistema de crença gera uma onipotência que tudo atinge e que supostamente está na origem de todo acaso. Continuando a autora argumenta que se aproveitam do anseio das massas por um mundo completamente coerente, compreensível e previsível. São obcecadas pelo desejo de fugirem da realidade porque, privadas de um lugar no mundo, já não podem suportar os aspectos acidentais e incompreensíveis desta situação. Os nuances, as diferenciações e os aspectos pluralísticos do mundo se tornam coisas confusas e insuportáveis para as massas que perderam o seu lugar e a sua orientação nesse mundo. A revolta das massas contra o “realismo”, o bom senso e todas “as

plausibilidades do mundo” resultou da sua “atomização racial”, da perda de seu status social prejudicado pelas sucessivas crises econômicas e sociais.

Num mundo incompreensível para ela a partir da queda do avião do presidente Habyarimana aliada às notícias desencontradas que propagavam o ódio a população havia chegado a um ponto em que, ao mesmo tempo, acreditavam em tudo e em nada. Julgavam que tudo era possível e, ao mesmo tempo, nada que era informado pelos rádios ou pelos boatos populares era verdadeiro. Os ruandeses, naquele momento, buscavam o acesso à história mesmo que fosse ao preço da destruição. O povo estava fascinado pelo “radiante poder da fama” e aceitava entusiasticamente a idolatria do gênio que caracterizava o extinto mundo da ordem. Pegar o facão e matar os tutsis era um ato que transformaria os hutus em sujeitos da sua própria experiência.

E esta fama pode ser conquistada na eliminação de tudo que está fora do seu grupo racial. A presença dos tutsis em Ruanda torna-se insuportável e causa a própria desestabilização deste mundo. Eliminar o que está fora do seu registro social é a sua forma de representação no mundo, a sua própria “essência”. Participar do genocídio é fazer a história com suas próprias mãos.

A guerra psicológica e a guerra concreta contra os tutsis era a forma de dar um contorno mais nítido a toda a trama. Foi importante para manter a lógica e a integridade do mundo fictício marcado pelas barreiras raciais que estavam sendo operadas nas ideologias do poder Hutu. Entretanto, as pessoas no plano concreto e cotidiano da vida casavam mutuamente entre os grupos, como o exemplo ressaltado por MAMDANI (2002), no qual um homem hutu foi obrigado a assassinar sua própria esposa.

Esta barreira racial, no contexto interno, foi forjada pelos grupos extremistas, contudo verificamos que mesmo sendo hutu ou tutsi os sujeitos se relacionavam entre si. Há vários exemplos de casamentos intragrupos mesmo que esta relação pressuponha hierarquização e distinção social. A chance de um homem hutu casar com uma mulher tutsi eram maiores do que um homem

tutsi se casar com uma mulher hutu. Os rearranjos sociais com barreiras raciais ou não continuavam ocorrendo a despeito dos essencialistas.

Assim, percebemos que há um profundo laço político entre essa elite ruandesa e as massas como componente que explicita a aposta genocida. Articularam suas demandas internas para sustentação do poder e obter acesso aos recursos. Isto não é feito via manipulação de elite, mas antes de tudo, pela participação efetiva das massas no processo do massacre.

Com relação ao histórico do genocídio no continente africano MAMDANI (2002) informa que o protótipo é realizado no início do século XX pela ação alemã contra o povo Herero. O povo Herero estava fazendo uma resistência ferrenha contra a tomada de terras empreendida pelos colonos. Nesse interim surgem duas estratégias dos colonizadores para lidar com a situação. A primeira delas concerne à tentativa de resolver o conflito através de negociações. A segunda estratégia, que acaba vencendo, promove o extermínio da população Herero.

Essa história demonstra a escolha do general no âmbito político das resoluções de conflitos já que os alemães podiam escolher uma das duas alternativas apresentadas. O general Trotha mantinha na sua agenda política a estratégia do genocídio dos povos africanos. Existia como oposição a essa política a administração colonial que queria utilizar essas pessoas para trabalharem e/ou para serem fiéis das Igrejas que neste momento queria juntar às suas fileiras mais almas convertidas ao cristianismo.

Além disso, é neste povo que o general alemão testa os primeiros campos de concentração do século XX. As pessoas que sobreviviam a sua política de aniquilação eram utilizadas de modo desumano, havia a superexploração do trabalho e ficavam expostas as doenças. As mulheres Herero eram utilizadas pelos alemães como escravas sexuais e os filhos de suas relações se tornavam cobaias em experiências médicas. Há indicações de que mais de quinze mil pessoas sobreviviam em condições extremamente penosas nesses campos de concentração. Estes são fechados no ano de 1908

e as pessoas foram distribuídas como trabalhadores dos colonizadores alemães.

O primeiro genocídio do século XX, assim como o último, ocorreu em território africano. Cabe sublinhar que esses dois acontecimentos têm uma conexão forte com o genocídio dos judeus na Segunda Grande Guerra. Para MAMDANI (2002), os campos de concentração na qual ficou o povo Herero foi o laboratório social dos campos experimentados pelos judeus na Shoa. As experiências médicas baseavam-se em princípios teóricos do darwinismo social que em tese a eliminação do fraco é a estratégia eficaz para o surgimento de uma humanidade melhor na qual somente os fortes têm direito à sobrevivência. O geneticismo, que utilizou em suas experiências médicas as mulheres Herero, tinha como justificação científica suas teorias raciais e, através de experimentos, buscavam as provas empíricas para suas argumentações. Baseava-se, portanto, eram paradigmas científicos amplamente difundidos e aceitos pela ciência europeia no século XIX, sustentados ainda na primeira metade do século XX:

Quando os nazistas começaram a aniquilar os judeus, eles estavam mais longe do que se comumente pensavam deles mesmos como nativos e os judeus como colonizadores. Ainda existe uma relação que conecta o genocídio do povo Herero, o holocausto nazista ao genocídio de Ruanda. Aquela conexão é a marca racial que se torna possível não somente selecionar um grupo a parte como inimigo, mas também exterminá-lo com a consciência tranquila. (MAMDANI, 2002, p.13)

O genocídio da população autóctone no continente africano contra o colonizador europeu nunca aconteceu na prática, mas foi uma sombra que permeou toda a história da colonização. O medo de uma insurgência “dos homens de cor” povoou a mentalidade e a narrativa discursiva dos europeus nas colônias e na Europa.

FANON (1967) argumenta que a violência do colonizado não era a negação da vida, mas, ao contrário, sua própria afirmação. A única alternativa possível para afirmar sua humanidade e dignidade enquanto sujeitos em sua relação social interna, sua história e sua luta política. Como condição maior para a recuperação de sua humanidade, que fora vilipendiada pelos europeus colonizadores, a violência foi o voo necessário para atingir a liberdade em relação à apartheid social que era mantida no continente africano como um todo:

“Ele sabe que não é um animal; é isto precisamente quando realiza sua humanidade aquilo que inicia ao afiar as armas com as quais ele irá assegurar sua vitória.” Fanon (1967, p.33 apud MAMDANI, 2002, p.13)

FANON (1967) estava embrenhado politicamente no processo de luta anticolonial e foi um dos seus principais artífices. Teoricamente construiu um pensamento crítico em relação às práticas sociais de dominação do colonizador no continente africano. Percebeu, na sua prática política, que o exercício da autodefesa é o primeiro impulso para a reivindicação de pertencimento a um grupo humano. Um dentre os inúmeros crimes cometidos pelo colonialismo na África foi a negação da humanidade aos seus povos. Com esta prática colonial basilar consolidou-se a despersonalização do sujeito africano para dominá-lo ou eliminá-lo fisicamente.

MAMDANI (2002) sugere que o grande crime do colonialismo foi colocar nos colonizados o nome de população nativa. Esta nomeação lhe deu poder de autoridade sobre a população e politizou as identidades ditas nativas criando uma espécie de libelo do colonizador. O colonizado, configurado socialmente sob esta ótica, acede ao apelo da afirmação racial adquirida por intermédio do pensamento do colonizador. A forma de reivindicação política na luta anticolonial é feita nesta gramática e é utilizada também para as polarizações políticas locais.

O crime, portanto, foi criar o binarismo entre colonizador e nativo, colonizador e colonizado. A partir disto criou-se, no âmbito da população local, a ideia das raças e da antítese radical entre os grupos sociais obrigados a conviver em territórios demarcados impositivamente por potências europeias. É importante compreender que a relação entre hutus e tutsis tornou-se também uma relação entre colonizador e colonizado. Os tutsis eram os estrangeiros, portanto, colonizadores. Os hutus, os da terra, eram os colonizados. A partir daí surge um antagonismo social e a luta de independência contra o colonizador belga significou também a luta contra o colonizador tutsi. Assim forjou-se a polarização racial e a justificativa social para que os tutsis não tivessem direito ao território e que fossem expulsos de Ruanda, seja pelo exílio, seja pelo genocídio:

A dialética do colonizador e do nativo não termina com o colonialismo e a independência política. Para compreender a lógica do genocídio, eu argumento que é necessário pensar pelo mundo político que o colonialismo introduziu esta noção. Isto era o mundo do colonizador e do nativo, um mundo organizado, uma preocupação binária que estava tanto obrigando quanto confinando. É neste contexto no qual os tutsis, um grupo com um relacionamento privilegiado ao poder antes do colonialismo, foi construído como uma presença privilegiada colonizadora estrangeira, primeiro pela grande revolução nativista de 1959 e então pela propaganda do Poder Hutu depois de 1990. (MAMDANI, 2002, p. 14)

A relação binária não foi superada no continente africano e no caso ruandês adquiriu uma faceta trágica. A criação do outro interno como estrangeiro está no cerne da crise política na África pós-colonial. Os ruandeses ficaram presos a esta lógica e diferentemente de outras regiões africanas onde não ocorreu o genocídio, entre eles houve a máxima radicalização da oposição binária, fruto da dialética racial e também do essencialismo no qual sua cultura foi forjada a partir da colonização belga. Assim, o impensável torna-se possível a partir desta dialética. Em Ruanda, a tese foi o extremismo hutu, a sua antítese os tutsis e a síntese o processo de genocídio.

A discussão a respeito de cidadania na contemporaneidade surge a partir da crítica de Hannah Arendt ao totalitarismo. Dos escombros da destruição que o regime nazista produziu surge a necessidade de consolidar direitos sociais para criar uma capa protetora que abrigasse a população civil como um todo e especialmente os grupos que estavam à margem de qualquer proteção, como os judeus, ciganos, homossexuais, deficientes e negros. O que ocorreu em Ruanda foi o processo de matar o ser moral, isto é, matar nos tutsis tudo o que se poderia considerar humano neles. Suprimir o sujeito no âmbito dos valores sociais. No caso do nazismo criou-se “mortos vivos” dentro dos campos de concentração. No caso ruandês ocorreu a gradativa eliminação dos direitos civis dos tutsis de tal maneira que aqueles que detinham o controle das armas e da propaganda política conseguiram imprimir uma situação social que permitiu a eliminação da sua identidade individual e posterior eliminação física. A idéia era eliminar qualquer tipo de dissenso. A criatividade dos sujeitos deveria morrer para que se destruísse toda a sua subjetividade. Neste processo de extermínio das minorias e na situação extrema dos dias de abril a junho de 1994, o lugar dos tutsis foi a vala comum. Um pacto feito entre aqueles que começaram a crer na necessidade da morte dos diferentes cujo modo de pensar e existência desestabilizariam seu mundo íntimo. A violência para destruir grupos minoritários politicamente foi interiorizada desta forma.

A violência em Ruanda não teve nada de libertador e transformador, como os jovens sonhadores da luta de libertação do continente africano nas décadas de 1960 e 1970 imaginavam. As sociedades pós-coloniais foram reféns dessa lógica política, marcada pelo binarismo colonizador e colonizado. Surgem as dissidências políticas internas. O outro, também africano, é visto como colonizador e inimigo. A acumulação social da violência atinge níveis altos no continente africano como um todo e gera crises frequentes de instabilidade política e guerras civis. Devido à estrutura política na qual os governos são formados restam poucas possibilidades de derrubada de governo que não sejam de forma violenta. Entretanto, os grupos que ascendem ao poder operam sob o mesmo registro dos governos derrotados. O fato é que muitos membros das elites africanas estão descolados do arranjo societário

interno. Seus corações e mentes estão focados na Europa devido a sua formação intelectual. Os governos são subordinados economicamente e politicamente às antigas potências colonizadoras:

As guerras na África Contemporânea são essencialmente civis. A natureza do sistema de Estado herdado da colonização constitui o coração dos conflitos. O Estado contemporâneo africano é tido como lugar de enriquecimento e como monopólio da verdade. Na medida em que as riquezas essenciais transitam pelo Estado (...), o sucesso social supõe então o acesso a burocracia dirigente ou a seus corredores. (MUNANGA, 2004, p. 27).

Assim, conforme o argumento de MUNANGA (2004), as taxonomias raciais elencadas e reivindicadas pelos próprios sujeitos que as enunciam - tanto tutsis quanto hutus - implicam posições nas hierarquias de poder e representam menos um pertencimento ao grupo racial e mais um determinante da qualidade do acesso dos indivíduos aos recursos do Estado e, conseqüentemente, ao sucesso social. A luta interna no aparelho burocrático do Estado leva os sujeitos à busca da autenticidade de sua ancestralidade como instrumento de mobilidade e/ou de conquista de espaços de poder. Assim, a manipulação da identidade racial configura-se em uma ferramenta fundamental para o direito de acesso aos bens escassos socialmente e, também, de legitimação de uma memória oficial.

No contexto externo ou interno, quem se legitima como porta-voz da memória é o grupo que justifica no passado o direito para comandar o aparelho burocrático no presente.

A violência em Ruanda não promoveu a transformação social que pregou o discurso de ódio do extremismo hutu. Ela agenciou em ato o genocídio, além de quatro longos anos de guerra civil. Desestabilizou a geopolítica interna dos países da África Central. Forjou milhões de refugiados e deslocados de guerra. Ainda hoje, os campos de refugiados continuam lotados e as pessoas vivem em condições extremas de flagelo social.

CAPÍTULO 3 - A QUESTÃO NACIONALISTA E RACIAL NO GENOCÍDIO DE RUANDA

3.1 A QUESTÃO NACIONALISTA

A ideia do homem sem uma nação parece impor uma (grande) tensão à imaginação moderna. Um homem deve ter uma nacionalidade, assim como deve ter um nariz e duas orelhas. Tudo isso parece óbvio, embora, sinto, não seja verdade. Mas que isso viesse parecer tão obviamente verdadeiro é, de fato, um aspecto, talvez o mais central, do problema do nacionalismo. Ter uma nação não é um atributo inerente da humanidade, mas aparece, agora, como tal.

Ernest Gellner

A configuração dos relativamente jovens Estados Nacionais Africanos é de definição complexa. No interior destes Estados conectou as questões da formação de um aparelho burocrático conjuntamente com a convivência de diversos povos que foram submetidos à soberania dos mesmos. O nacionalismo africano conviveu com a marca racial. A luta dos governos foi tentar gerar a unidade em uma nação heterogênea de povos que conviviam dentro do mesmo território.

O legado do colonialismo mais uma vez se tornou uma “herança maldita”. Da Conferência de Berlim, em 1885, à Independência de Angola e Moçambique, em 1975, a dinâmica estatal tentou configurar uma homogeneidade racial, tanto formal quanto cotidiana, na tentativa de unir todas as aspirações sociais diversas em torno da construção de uma identidade nacional.

Os grupos sociais internos não deixaram de lado a identificação de seus distintos grupos raciais. Formalmente, os Estados Africanos tentam promover uma unidade nacional através da origem racial, entretanto, os grupos políticos lutam por acesso ao aparelho estatal seguindo a lógica pautada por seu dito “grupo étnico”. A tensão aí gerada é um forte motivo para a acumulação social

da violência interna nesses Estados. A maioria dos conflitos civis ocorridos no continente africano teve como causa as disputas entre os grupos políticos internos dos diferentes países. Assim, o apelo ao discurso identitário essencializado ganha força na luta por recursos escassos no aparelho do Estado e, no plano discursivo, os sujeitos são interpelados a moldar-se dentro dessa etiqueta social. A violência é caracterizada por uma guerra civil que visa controlar o aparato burocrático:

Com o uso do termo “novas etnicidades”, cunhado por Hall (1991), a perspectiva pós-colonial posiciona-se contra as velhas concepções essencializadas de grupo étnico e procura enfatizar exatamente esta dimensão discursiva na construção das identidades coletivas. Podemos perceber, portanto, que esta noção pós-colonial de identidade compartilha com a perspectiva antropológica alguns pontos: a) a postura anti-essencialista; b) a idéia de que a identidade deve ser tratada como um processo contínuo, como uma construção social que é articulada (definida e redefinida) dentro de contextos sociais e históricos específicos; e c) a idéia de que os processos de identificação são permeados por interesses, disputas por poder, conflitos etc., e articulam-se hoje frequentemente em consonância com estratégias de luta política que visam à implementação de direitos especiais (individuais ou coletivos). (HOFBAUER, 2009, p. 124).

CHATTERJEE (1986, 17-49) aponta que o nacionalismo, na conjuntura do segundo quartel do século XX, no pós Segunda Grande Guerra, surge novamente na agenda das questões mundiais e, mais para frente, aparece o nacionalismo como alternativa contra o colapso do comunismo soviético considerado, pela Europa Ocidental, o principal risco para a paz mundial. O novo inimigo comum agora é o ressurgimento do nacionalismo. Esta questão volta a se torna tema de debate geral e o principal problema que o mundo deve combater. Entretanto, na década de 1950 a 1960, o nacionalismo foi considerado positivo pelas vitórias das lutas de libertação na África e na Ásia.

Na era pós-colonial, devido à política de “desenvolvimento” e “modernização” do Estado disseminada pelas ex-colônias, acabou sendo relegado a segundo plano na política desses países. Os aspectos

emancipatórios do nacionalismo nas lutas de libertação foram colocados em xeque com a abertura dos arquivos coloniais, que mostraram as frequentes manipulações políticas das potências europeias e de grupos que ascenderam ao poder em busca de acesso ao poder do Estado para atender a interesses privados.

Na década de 1970 o nacionalismo vira questão de política étnica, isto é, a Europa começa a buscar as razões da tendência das pessoas do Terceiro Mundo, termo da época, para matarem umas às outras em atos de terrorismo tecnologicamente majoritariamente sofisticados e praticamente impossíveis de deter como se ressalta ainda contemporaneamente o senso comum midiático.

A criação do outro subalternizado se reconfigura e os Estados Nacionais ligados ao comunismo e países periféricos sem estabilidade política dão lugar à figura do terrorista internacional que não reconhece fronteiras ou nacionalidades. No caso africano, os jovens líderes dos movimentos emancipacionistas, os “lutadores da liberdade”, antes valorizados como tal na imprensa corrente europeia, são agora aqueles que esqueceram seu passado de luta contra o colonialismo e o racismo, e se transformaram em líderes corruptos e brutais. Nesse momento, aparentemente, não havia nada de bom que o mundo ocidental nutrisse pelo nacionalismo africano ou de qualquer outro continente. O surpreendente de todo o processo é que, não fazia muitos anos, o nacionalismo era considerado uma dádiva da Europa para o resto do mundo. Os países centrais esqueceram também que as duas maiores guerras do século XX originaram-se, exatamente, da incapacidade da Europa em administrar seu próprio nacionalismo étnico. Portanto, o nacionalismo é produto e processo da história europeia transportada para os regimes coloniais.

O debate acadêmico nas décadas de 1960 e 1970 a respeito do nacionalismo no continente africano foi vigoroso, ficando entre os “nacionalistas” e os “colonialistas”, mas foi localizado majoritariamente no meio acadêmico. ANDERSON (1986) salientou que as nações, em geral, não eram o produto de certas condições sociológicas como língua, raça, religião, entre outras condições, mas, sim, da imaginação, isto é, da noção de pertença a grupos sociais. Os nacionalismos da Europa, da Rússia e das Américas eram

formas modulares copiadas pelas elites nacionalistas da Ásia e África na forma que mais lhes agradavam. O livro “Comunidades Imaginadas” é uma importante referência teórica nos meios acadêmicos que pensam o nacionalismo como parte da história universal do mundo moderno.

A crítica de CHATTERJEE (1986) é a seguinte: se o nacionalismo é um modelo importado dos Estados Europeus, o que restaria aos países africanos e asiáticos imaginar? Essa teoria faz dos estados periféricos eternos copiadorees da modernidade, sem pensamentos próprios e até mesmo incapazes de refletir sobre sua própria condição social. Não sendo, pois, sujeitos de sua própria história, a sua luta por emancipação e a resistência ao colonialismo foram eventos alienígenas ao seu processo de socialização, isto é, herdados pelo pensamento europeu. Povos colonizados não tinham, portanto, capacidade de imaginação para lutar a sua própria luta. “Até nossa imaginação tem que estar perenemente colonizada”, escreve o autor (CHATTERJEE, 1986, p.229). África e Ásia não têm identidade com a forma modular e sim diferenças. O erro dos intelectuais da época foi considerar suas lutas internas por libertação como reivindicações meramente políticas.

O nacionalismo anticolonial cria seu próprio campo de soberania bem antes da luta política anticolonial. Faz uma divisão entre o mundo das instituições e o das práticas sociais: o mundo material, no qual se “copia” a forma modular, isto é, aderem as formas de concepção e estruturação do Estado europeu, e o mundo espiritual, isto é, o mundo cultural que é amplamente protegido deste modelo de mundo.

O mundo material e externo é o campo da economia, da política, da ciência e tecnologia, em que se considera mais desenvolvido o Ocidente. Com o objetivo de diminuir os déficits econômicos entre outros, cria-se a ideia de estudar e reproduzir a forma modular.

Já no campo espiritual, que é interno à sociedade, as marcas da identidade cultural persistem. Quanto maior o sucesso na “cópia” dos valores materiais, maior a necessidade de preservar o campo espiritual, isto é, o campo cultural. Isso é um traço fundamental para compreendermos os

nacionalismos africanos e asiáticos. A tentativa é sempre manter a hegemonia no campo cultural e recusar que o poder colonial intervenha nele. A cultura local é soberana mesmo que o Estado esteja nas mãos do poder colonial. A visão que abrange somente o mundo material perde a dinâmica do processo cultural.

A história do nacionalismo é o movimento político da parte material do Estado, isto é, sua esfera pública. Neste registro encaixa perfeitamente o modelo de Anderson. O Estado colonizador levou a forma modular, isto é, os modelos europeus nacionalistas da Europa que foram incorporados pelos colonizados. Há a diferença no mundo cultural e a equidade com a forma modular europeia no campo do Estado.

Os Estados pós-coloniais em nome do desenvolvimento e modernização procuraram esmagar traços da preservação do seu lado cultural que não estivessem ligados a ideia de uma identidade nacional étnica transformando-se em comunidades imaginadas menos autônomas rendendo-se às formas do Estado Moderno.

Aderindo ao conceito de nação em sua formação, os Estados Pós-coloniais são obrigados a articular a relação entre comunidade e Estado ao mesmo tempo. Direitos costumeiros dos antigos reinos africanos derivados de diversos grupos sociais com a linguagem soberana de Estado Nação. Essa linguagem do Estado Nação não dá conta das dinâmicas e processos sociais, culturais e políticos internos aos mesmos. Devido a esta conjuntura só podemos chamá-los de Estados se pensarmos em formas múltiplas de concepção de Estado. O modelo europeu é apenas uma forma de constituição. Nunca foi a única.

CHARTTEJEE (1986) conclui que é necessário traçar historicidades que permitam resistências fragmentadas ao projeto totalizante da modernidade nacionalista. Encarar os Estados Pós-coloniais não como uma excepcionalidade histórica derivativa imperfeitamente do Estado Europeu, mas como processo outro que foge ao universalismo e por isto é sumariamente silenciado. Fugir do binarismo “universalismo ocidental” e “excepcionalismo

oriental” partindo de uma conceituação mais rica, variada e diferenciada, de uma nova ideia do que sejam as dimensões estatais. A liberdade de imaginação dos povos subalternizados demonstrou historicamente que não há possibilidade que um modelo sirva para todas as sociedades do mundo. A história única promovida pela Europa é deslocada dos processos históricos e sociais que exigem atendimento de demandas específicas de cada sociedade.

Na Ruanda colonial foi interessante para os colonizadores manter uma etnojurisprudência no intuito de subalternizar culturalmente e governar politicamente. Agora, no período pós-colonial, também é interessante para o grupo hegemônico manter as dinâmicas raciais essencializadas, para governar sob o modelo de um “Estado Étnico Pós-colonial”. A violência que serviu como modelo de liberdade contra o jugo colonial, para conseguir a independência política, foi a mesma que manteve os moldes vigentes do terror para atender a demanda interna dos ruandeses no poder no processo social pós-colonial.

De acordo com MUNANGA (2004), é justamente a luta interna pós-colonial que alimenta em grande parte a violência dentro dos Estados africanos. A representação simbólica desses povos é enunciada pela cultura ancestral, pelo culto ao chefe de Estado que é a representação social e portavoza primário dos antigos reis africanos. Portanto, uma ideologia que se torna rígida e monolítica. A possibilidade de contestação ao regime de força vigente é o levante, através da violência, para tomar o aparelho de Estado. As mãos mudam, mas a política permanece a mesma:

o controle quase totalitário dos mecanismos simbólicos de poder constitui também um desafio a toda eventualidade de alternância e uma incitação às violências radicais, portadoras de integralismos ideológicos também virulentos. Cada vez mais o alvo essencial das ‘rebeliões’ ou ‘revoluções’ não é um sistema ou um regime, mas um grupo humano, toda uma parte da população envolvida numa vingança coletiva. (MUNANGA, 2004, p.28)

O grupo hutu que comandou a luta pela independência em Ruanda não aboliu as etiquetas raciais herdadas do colonialismo. Ao contrário, as manteve

e construiu um governo pautado pela radicalização das diferenças identitárias dos sujeitos sob sua hegemonia. A lógica do nacionalismo ligada a processos de racialização da etnia criada pelos europeus se transforma agora em elemento fundamental utilizado por hutus e tutsis para delimitar as hierarquias sociais no território:

(...) esses “etnônimos” e essas “etnias” criados pelo colonizador serão reivindicados pelos agentes que deles farão um instrumento ideológico de determinação social. Chamadas a se situar em relação a espaços novos, isto é, essencialmente em relação a um espaço estatal colonial e pós-colonial, as diferentes regiões reivindicarão igualmente como signos distintivos “etnônimos” inventados ou transpostos pela administração colonial. (AMSELLE, 1999, p.37).

Para BALANDIER (1993), a reflexão acerca da situação colonial no sentido de um posicionamento que não seja unilateral ou uma mera reprodução de estereótipos, exige uma metodologia cuidadosa. A noção de situação colonial traz em si uma nova postura em relação à colonização e suas consequências. Ele propõe um olhar crítico que, através de uma abordagem histórica, sociológica, entre outras, conceba a situação colonial como um sistema dinâmico, indo contra a concepção que apresenta a ideia de uma cultura colonial estática e primitiva. Pensar o período colonial e seu devir pressupõe, antes de tudo, o olhar histórico, isto é, uma compreensão do passado. Compreensão esta que toma em consideração os aspectos culturais, políticos e econômicos dos colonizadores e colonizados e seu embate de forças, para conseqüentemente pensar o seu desenrolar histórico.

Pensar na situação colonial requer compreensão acerca da ideologia que garantia a manutenção do sistema e assegurava a dominação, se transformava numa minoria quantitativa e maioria política sobre uma imensa maioria quantitativa e minoria política. É preciso pensar em como se definiam a realidade representada e as situações de contato.

Segundo BALANDIER (1993), o entendimento da situação colonial africana, assim como seu processo de libertação, devem ser entendidos historicamente. De forma que o passado e o presente se articulam sob diversos aspectos, percepção esta que afasta uma concepção estática de cultura. Refletir sobre a questão do Estado-Nação na África requer de nós este cuidado, de pensar o colonialismo como um fenômeno global que deve ser entendido na sua totalidade e dinamicidade. Desse modo, rompe-se com o estereótipo de sociedade primitiva versus sociedade civilizada para entender todo o ideário que constituiu a colonização. Identificar os discursos estruturados historicamente e que dialogam constantemente com a economia, as questões políticas e os traços culturais da situação colonial. Portanto, a reflexão acerca da formação dos Estados-nação na África tem de se estruturar na análise das diferentes situações coloniais.

Na Senegâmbia, por exemplo, até o século XVII, a história de seu povo era transmitida oralmente. Tais narrativas se colocam então como o discurso histórico. Em 1725, a dominação muçulmana traz consigo a escrita como forma de relato histórico. Aos fins do século XIX a conquista colonial leva à dominação do discurso europeu que cria a história dos vencedores. No entanto, BALANDIER(1993) demonstra que os autóctones criam mecanismos que asseguram suas tradições culturais, ainda que não explicitamente, como no caso dos senegambianeses.

As narrativas são extremamente importantes para que entendamos como se deu o processo de formação do Estado-Nação. As narrativas são fundamentais para se perceber como, através de recriações simbólicas, os colonizados resistem ou se adaptam a novas situações coloniais. A questão central é que a dominação não elimina a história dos colonizados. A dominação colonial, que se torna o grande problema da África, não exclui as características próprias dos grupos locais e se há uma história oficial, assim como fronteiras oficiais, o fato é que a questão do nacionalismo no continente africano é mais complexa e delicada. A diversidade de povos e sua relação com um território inconseqüentemente demarcado – sem que houvesse

qualquer preocupação por parte das potências colonizadoras com as questões culturais, as políticas internas e as inter-relações com outros agrupamentos populacionais – tornou a questão nacional extremamente complexa no período colonial e pós-colonial no continente africano.

3.2 EM RUANDA, O ESSENCIALISMO CEIFOU E MUTILOU TANTAS VIDAS QUANTO OS FACÕES

Pio: Quando descobríamos uns tutsis nos charcos, deixávamos de vê-los como humanos. Quer dizer, como gente parecida conosco dividindo um pensamento e sentimentos semelhantes. A caçada era selvagem, os caçadores eram selvagens, as presas eram selvagens, a selvageria enfeitiçava os espíritos.

Não tínhamos apenas nos tornado criminosos; tínhamos nos tornado uma espécie feroz num mundo bárbaro. Quem não viveu essa verdade nos próprios músculos não consegue acreditar nela. Nossa vida de todo dia era sobrenatural e sangrenta; e não achávamos nada de mais.

Jean Hatzfeld

Para entendermos o conceito de etnia no decorrer do tempo é relevante analisar quais foram as mudanças, as recorrências e discussões dentro do campo da História da África a respeito desse conceito que é, sem dúvida, ponto basilar na perspectiva teórica dos estudos africanistas.

A etimologia da palavra etnia vem do grego *ethnos* que significa povo, nação. Historicamente de uso recente, é utilizada na língua francesa a partir do século XVI. Nesse momento foi usado em detrimento do termo nação:

Se esses termos adquiriram um uso maciço, em detrimento de outras palavras como “nação” é sem dúvida porque se tratava de classificar à parte algumas sociedades, negando-lhes uma qualidade específica. Convinha definir as sociedades ameríndias, africanas e asiáticas como outras e diferentes das nossas, suprimindo-lhes aquilo pelas quais elas pudessem participar de uma humanidade comum. Essa qualidade que as

tornava dessemelhantes e inferiores às nossas próprias sociedades é muito evidente, a historicidade, e nesse sentido as noções de “etnia” e “tribo” estão ligadas às outras distinções pelas quais se opera a grande separação entre antropologia e sociologia: sociedade sem história/sociedade com história/sociedade pré-industrial/sociedade industrial, comunidade/sociedade”. (AMSELLE, 1999, p.14-15).

Os antropólogos coloniais no século XIX e parte do século XX prenderam-se em tais categorias pois, naquele momento, eram parceiros diretos do processo de colonização. Era preciso distinguir os povos que eram portadores de história e civilização daqueles povos colonizados que não tinham história e eram considerados bárbaros.

No caso francês, os termos etnia e tribo guardam similaridades. Já na literatura de língua inglesa, etnia designa a organização social própria de sociedades segmentadas onde se agrupam os elementos sociais de natureza idêntica, provocando cisões da célula inicial. Uma sociedade composta de etnias distingue-se das sociedades estatais de poder centralizado. E a tribo é considerada um estágio precedente da evolução humana.

GELLNER (1965 apud AMSELLE 1999, p. 15), estudioso das sociedades do Norte da África, comenta que os termos “etnia” e “tribo” não faziam o menor sentido para os habitantes daquelas regiões. As sociedades do Norte da África são segmentárias e nem sempre se definem em relação às cidades e aos Estados pré-coloniais.

FORTES (1945 apud AMSELLE 1999, p.16), estudou os talenses³⁰. Para ele, a etnia nada representa, não passa de um horizonte longínquo que os grupos conhecem cujas relações de cooperação e de oposição não são para eles mais significativas, ou o são apenas excepcionalmente. A etnia tem, pois, um caráter relativo e aliado à posição social do observador.

De acordo com NADEL (1965 apud AMSELLE 1999, p.16), a tribo não existe em virtude de uma unidade ou identidade qualquer, mas em virtude de

³⁰ Povo Frafa que ocupa o nordeste de Gana. Tem uma economia de subsistência e possui uma hierarquia rígida entre pais e filhos chegando, em muitos casos, o filho não conhecer o próprio pai na adolescência.

uma unidade ideológica e de uma identidade aceita como dogma. O autor acrescenta que se chama tribo a um povo ou agrupamento social unitário cujos membros reivindicam e declaram a ele pertencer.

Segundo MERCIER (1968), que escreveu um trabalho a respeito dos sombas do Benin, o conceito de pertencimento étnico, muitas vezes enunciado pelas próprias sociedades locais, “exprime em grande parte uma teoria elaborada por uma determinada população” (MERCIEER, 1968 apud AMSELLE, 1999, p. 16). A etnia somba, por exemplo, é a “coincidência de um grupo, por mais heterogêneo que ele seja, mas que tenha realizado ao menos a unidade linguística com um espaço.” (MERCIEER, 1968 apud AMSELLE 1999,p.16).

Para o autor:

A etnia, como qualquer um de seus componentes, é apenas um segmento sociogeográfico de um conjunto mais vasto e não se deve considerá-la isoladamente, mas recolocá-la no conjunto de uma paisagem étnica regional considerada em uma perspectiva histórica. (MERCIEER, 1968 apud AMSELLE 1999, p.17).

NADEL (1965) e MERCIER (1968) inovam o conceito de etnia inserindo a questão do espaço lingüístico. Desse modo, instauram um viés culturalizado e não mais definido somente pelo determinismo biológico ou por uma etnia fechada ao grupo social que a enuncia. Analisam também a questão da identificação, ou seja, a enunciação de um grupo populacional que reivindica para si uma marca étnica atribuindo, assim, uma perspectiva ideológica para a etnia.

E, finalmente, para F. Barth:

O termo grupo étnico serve em geral na literatura antropológica para designar uma população que: 1) tem uma grande autonomia de reprodução biológica, 2) compartilha valores culturais fundamentais que se atualizam em formas culturais que possuem uma unidade patente, 3) constitui um campo de comunicação e de interação, 4) tem um modo de pertencimento que distingue a si mesmo e que é distinguido

pelos outros enquanto constitui uma categoria distinta de outras categorias de mesmo tipo. (BARTH 1969 apud AMSELLE, 1999, p.17-18)

Esta passagem que nos mostra o processo histórico de classificação do que é a etnia nos serve para argumentar que os autores citados apresentam similaridades teóricas a respeito do conceito e também a dificuldade e a complexidade de defini-lo com precisão. Havia neste momento uma aproximação do que divergências profundas nesta matéria.

BARTH (1969) inaugura a reflexão sobre a noção de fronteiras étnicas que são mantidas ou ultrapassadas pelas populações. A etnia para ele não é mais algo produzido pelo determinismo biológico ou pela cultura interna aos grupos sociais. A etnia é produzida pelas relações que configuram entre um grupo e outro que no processo determinam signos de diferenciação:

O que determina a definição e redefinição da(s) fronteira(s), diz Barth, não é necessariamente a diferença cultural “real observável”, e sim muito mais as “relações” que existem entre as pessoas (os grupos) e, acima de tudo, a maneira como as diferenças são percebidas pelos agentes sociais.

Ou seja, de acordo com este autor, a razão da “identificação” (e da diferenciação) não está tanto em diferenças que existem “objetivamente”, mas em diferenças que são concebidas pelos próprios agentes como socialmente relevantes. Barth iria enfatizar ainda a processualidade e contextualidade da identidade étnica, quando chama a atenção para aquilo que ele denomina de “emblemas de diferença”: ocorre que, em determinados contextos e em virtude de interesses particulares, as pessoas (indivíduos e grupos) selecionam do seu repertório cultural (vestimenta, língua, moradia, etc.) algum signo (“traço diacrítico”) para delimitar-se de outros e para exibir uma identidade comum. (HOFBAUER, 2009, p.106)

Na abordagem anterior a Barth, a concepção de etnia não corresponde a de nação, sendo esta aplicada somente aos povos europeus. Não se falava, por exemplo, de etnia alemã, francesa ou italiana. Estes povos tinham o estatuto de nação. Os povos africanos eram chamados de etnia somba, ou

etnia nagô, ashanti, iorubá assim por diante. As análises repousavam numa teoria carregada de etnocentrismo e tributária da concepção europeia de Estado-Nação. Outras formas societárias diferentes da mesma eram consideradas inferiores.

A mesma concepção foi também discutida por CHARTTEJEE (1986) que aponta o direito das sociedades não europeias de criarem sua própria imaginação, isto é, criar formas societárias diferentes do Estado hegemônico europeu ou entendermos que há diferenças nas concepções de Estado ou que, pelo menos, não exista uma única concepção. Para CLASTRES(2003), o Estado poderia ser entendido como qualquer estrutura política que tenha capacidade coercitiva sobre uma determinada população. (CLASTRES, 2003). A categoria étnica diz respeito à forma modular empregada pelo discurso Europeu para nomear o outro africano inserido em sociedades que não tinham uma história, que não eram civilizadas, que representavam o atraso, a barbárie e que simbolizavam a negação de humanidade.

O discurso colonial redefine as fronteiras de modo a problematizar a propriedade do discurso. FANON (1969) deu enfoque à junção das sociedades metropolitanas e coloniais, entidades discrepantes, porém, interconectadas.

BHABA (1998), seguindo o raciocínio de FANON (1969), declara a unidade do “sujeito colonial”, condição compartilhada por colonizado e colonizador. Ele nos alerta para a conflituosa relação “conquistador-nativo” e propõe uma investigação do modo como o discurso foi organizado em meio a regras e códigos observados por todos.

Os etnólogos NADEL (1965), MERCIER (1968), MEILLASSOUX (1964) e WATSON (1958), mostram em seus trabalhos a coesão tribal dos mambus na Zâmbia. A própria constituição de uma tribo, naquele contexto, era consequência da colonização britânica que categorizava etnicamente os grupos sociais. Os estudiosos citados, respeitando a concepção teórica do momento, utilizaram a noção de tribo, preconceituosamente atribuída a sociedades consideradas menos complexas. As condições de vida podiam ser primárias, isto é, primeiras no sentido de sociedade comunitária. Não

significava que as estruturas societárias eram menos complexas ou que as populações que viviam sob este regime sejam primitivas no sentido pejorativo de bárbaros, próximos ao estado de natureza ou animalizadas.

Mais tarde, em seu clássico “A Black Byzantium: the kingdom of Nupe in Nigeria”, NADEL (1969) percebeu com nitidez como a realidade étnica se estende além da unidade dita tribal:

A unidade cultural é também mais vasta do que a unidade tribal. A organização política e social dos nupés é comum a várias tribos da África Ocidental: elas partilham sua religião tradicional com os vizinhos ao norte, ao sul e sua religião moderna, o islã, com todo o Sudão. (NADEL 1969, p.45)

Embora sem abandonar o conceito de tribo, NADEL (1969) percebeu que a unidade cultural dos nupés atravessava a fronteira do seu grupo social. Outros intelectuais contemporâneos seus (BARTH, 1969; MEILLASSOUX, 1964) já conseguem ter a noção que a tribo não faziam parte de uma cultura específica num determinado território. MEILLASSOUX, 1964 apud AMSELLE, p. 19), ao estudar os gouros da Costa do Marfim, questiona se realmente esse grupo existe como etnia no sentido clássico. Tentava incorporar em suas análises o conceito de modo de produção e formação social:

as únicas unidades sociais que lhe parecem pertinentes são as áreas matrimoniais, enquanto que a consciência de pertencer ao mesmo grupo parece lhe resultar da ação do Agrupamento da Democracia Africana (RDA). (MEILLASSOUX, 1964, p.16)

TERRAY (1969) é mais duro no rompimento com o conceito de etnia essencialista analisando os didas da Costa do Marfim: “não existe ponto de vista do qual se possa observar essa sociedade como uma totalidade” (TERRAY, 1969 apud AMSELLE, p. 21).

Ao final da década de 1960 houve uma ruptura epistemológica e os estudiosos dos povos africanos abandonaram a perspectiva essencialista de

análise dos grupos sociais. Coube aos estudiosos do período: “Ressituar o grupo na geografia e na história e incluí-los em quadros mais amplos”. MERCIER, 1968 apud AMSELLE, 1999, p.20)

A criação de espaços étnicos essencializados foi o fruto da ação “modernizadora” dos colonizadores europeus em sua vontade política, social, econômica e estratégica de territorializar as populações africanas que há séculos faziam parte de uma economia mundo com espaços de troca extremamente complexos. A territorialização significava também ter o controle deste comércio e direcioná-lo para a potência colonial dominante. A criação de uma miríade de entidades étnicas fez com que as próprias populações locais passassem a interiorizar discursivamente um certo repertório de representação social. Buscando perceber na prática de vida dessas populações o que interferiu em suas comunidades locais, AMSELLE (1999) argumenta:

a vontade de afirmação étnica surgirá, assim, como um meio de resistência à pressão das regiões concorrentes e a luta no interior do aparelho do Estado tomará a forma do “tribalismo”: enquanto antes da conquista colonial não existia senão uma continuidade relativamente hábil de esquemas e práticas culturais no conjunto das sociedades, num eixo ligando a Europa à África, podemos considerar que, por exemplo, a confrontação francesa com os tucolores contribuiu para acentuar a coerência e as diferenças das duas culturas. (AMSELLE, 1999, p. 38)

Os tucolores, população da África Ocidental que vivia onde é atualmente a região do Mali, habitavam também algumas regiões do Senegal. O Império de Tucolor se estendia de Timbuctu, no Leste, até as fronteiras do Senegal. Isto constituía um problema estratégico para os franceses, pois os mesmos não sabiam se os tucolores eram seus inimigos ou aliados. Os tucolores eram hábeis comerciantes, inclusive realizavam comércio de longa distância com a Europa. Nas relações comerciais e de gerência territorial negociavam tanto com os franceses quanto com os britânicos. Tal relação de comércio causava embates entre as duas potências coloniais. Mas, em 1890, Segu, capital de Tucolor, foi tomada pelos franceses e seu império chegou ao fim.

Para demonstrar que há práticas culturais que não são reguladas pelo essencialismo é preciso explicitar as formas societárias nas quais os agentes sociais ultrapassam as fronteiras marcadas pelas etnias e descrever seu modo de organização.

As sociedades locais africanas, com seus modos de produção e redistribuição, estavam interligadas e conectadas em formas gerais englobantes que as determinavam e lhes davam um conteúdo específico. As sociedades autóctones eram pensadas e concebidas como efeitos de redes de relações numa configuração em que os entes formavam inclusões e processos desiguais no espaço geográfico:

essa atitude implica a definição das diferentes redes que dão forma às sociedades locais, o reconhecimento da existência de um desenvolvimento desigual pré-colonial e colonial em determinado prazo e uma mudança de perspectiva, em antropologia, que consiste em explicar o menos elaborado pelo mais elaborado” (AMSELLE, 1999, p. 23).

É necessário ressaltar que devemos descartar das análises a respeito do continente africano as teorias que têm como base o evolucionismo, teoria que classifica como “mais primitiva” a sociedade que é “menos elaborada”. As sociedades com Estado são mais evoluídas que a sociedade sem Estado. O argumento do evolucionismo demonstra que as sociedades evoluídas e com Estado são as sociedades europeias. Todas as outras que não possuem a mesma organização política são consideradas primitivas, classificação esta associada à ideia de inferioridade. Todas as outras que não possuem esta organização política são consideradas primitivas e ligadas à inferioridade. Estas sociedades estão no continente africano com suas tribos, animais selvagens e hábitos de vida primários. O discurso colonial é fundado pela ideia única, isto é, por uma narrativa exclusiva e considerada legítima acerca da realidade sem a possibilidade de outras impressões: a civilização está na Europa e a barbárie no continente africano. Sendo assim, as populações deste

continente apresentam uma hierarquia bem definida: europeus superiores portadores de humanidade e africanos inferiores despossuídos dela.

Os espaços sociais africanos pré-coloniais podem ser definidos como espaços de troca, estatais, políticos e de guerra, linguísticos, culturais e religiosos. Os espaços de troca são redes comerciais internacionais que abrangia também o comércio de longa distância. Ao contrário do que se possa imaginar, os povos africanos possuem rotas milenares de comércio que se transformavam em redes complexas que percorriam milhares de quilômetros. Um exemplo foi o Império Ashanti. Comercializava o óleo de palma que abasteceu de energia grande parte das máquinas que contribuíram para realizar a Revolução Industrial na Inglaterra. Essas redes de trocas internacionais eram formadas por sistemas monetários complexos e por povos comerciantes. As conchas eram consideradas moedas por muitos povos e formavam uma rede monetária que cobria quase toda África Ocidental. O Império Ashanti era um Estado atravessador de ouro e possuía linhagens de comerciantes que formavam relações com diversos grupos dentro do continente. Os árabes estavam no continente africano desde o início do século X e faziam trocas de produtos como sal, noz de cola, ouro e escravos, antes dos europeus. Havia redes de rotas comerciais dentro do deserto do Saara que eram interligadas com outros povos da África Subsaariana.

Os espaços estatais, políticos e de guerra são de tempos imemoriais. A história da África nos mostra povos com sistemas de governos extremamente complexos divididos em Estados, Reinos e Impérios com centenas ou milhares de aldeias tais como Gana, Songai, Daomé, Ashanti, Kongo, entre outros. Os grandes impérios, em sua maioria, realizavam os comércios internacionais e o escravismo. As movimentações de população na época pré-colonial devem ser pensadas entre essas redes estatais.

Em muitas regiões da África Ocidental e Central, grupos de guerreiros impõem sua dominação sobre as populações de primeiros ocupantes. Outras vezes, há dissidência de uma organização estatal ou chefias que provocam constituições de outras organizações políticas parecidas com a originária. O livro "Sundjata" ou "A Epopeia Mandinga" (1982), que narra o mito de formação

do Império do Mali, é uma boa fonte para entendermos esses tipos de configurações e rearranjos societários. A história em si não tem autor definido como é comum em narrativas societárias no continente africano. A história é contada em forma de canto pelo griot Bala Fassekê. Os griots são de um clã específico e são responsáveis, além de outras funções, de ser porta voz da memória. Esta história oral que foi transformada em história escrita a partir da língua árabe é uma importante referência teórica para estudarmos estas formações. Além de ser uma fonte literária belíssima, narra como se deram os processos de formações estatais, as rupturas de unidades menores e a integração territorial na região do Mali: processos de vai e vem constantes, processos de composição, decomposição e recomposição que se desenrolam em grandes espaços territoriais. Em microanálise poderemos também refletir sobre as mentalidades e outras dimensões culturais desses agrupamentos:

Esses Estados exercem uma forte pressão sobre as sociedades de agricultores e favorecem as divisões em seu interior, acentuando assim seu caráter “segmentário”. Eles fazem dessas sociedades simples apêndices e as farão surgir mais tarde, sob a colonização, como falsos arcaísmos (talensis/mamprusis, sombas/baribás, dogons/mossis, tucolores; kirdis/fulas). (AMSELLE, 1999, p.28).

Os povos africanos indicados por Amselle praticavam a agricultura intensiva e, por isso, no período colonial se transformaram em “minorias étnicas”, assim como aconteceu com a colonização em Ruanda. Inúmeros artigos e livros relatam de forma errônea que os tutsis eram originários de povos pastores, razão pela qual teriam mais prestígio social dos que os hutus que, sendo agricultores, constituíam a camada mais baixa da população no período colonial. As sociedades englobantes e as sociedades englobadas são caracterizadas numa relação de sujeição e dominação. As sociedades englobantes dominam e as englobadas são normalmente por elas tributadas.

O império Ashanti é novamente um exemplo dessa relação. Como sociedade englobante impunha tributo em escravos a reinos menores que por sua vez fazia ataques a outros povos para cumprir os acordos com Ashanti. Foi

assim que os Gonja, um reino englobado e devedor de tributos, se especializaram neste tipo de atividade:

essas próprias relações tributárias ou predatórias provocavam intensos movimentos de população servil em direção aos Estados cuja base repousava sobre o escravismo e ativas correntes de troca quando esses escravos eram vendidos para comerciantes que iam, eles mesmos, revendê-los em outros pontos do continente, notadamente nas costas em que eram expedidos para a América. (AMSELLE, 1999, p.29)

Os espaços linguísticos são também de extrema importância para o nosso estudo, pois a maior parte das vezes em que se fala em “etnia” a relação linguística é o elemento principal da argumentação teórica. Uma língua comum parece ser o critério norteador da condição de um grupo étnico. Em muitos casos, o nome da língua falada torna-se também a nomenclatura do agrupamento social. A linguística é um dos campos mais profícuos para os estudos africanistas e é marcadamente relevante esse trabalho em sociedades onde predomina a oralidade. Muitas sociedades africanas não têm escrita e a fala está intrinsecamente ligada à vida social da comunidade:

A fala é considerada como a materialização ou exteriorização das vibrações, das forças... Lá onde não existe a escrita..., o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testamento daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra. (HAMPATÉ BA, 2010, p. 172)

Mesmo com debates agudos no campo teórico e autores tentando reduzir a homogeneidade linguística a uma única etnia percebeu-se com o tempo que muitos grupos vizinhos falavam a mesma língua e que até “grupos étnicos” diferentes dos tratados também tinham características linguísticas similares de outros. Ou, o que ainda é mais interessante, havia pessoas que reivindicavam o pertencimento a um determinado etnônimo, porém, falando a língua de outro agrupamento social. Neste caso percebemos mais uma vez o uso eminentemente político da etnicidade pelas próprias populações africanas.

No Mali, por exemplo, pessoas falantes de bambara malinqué reivindicavam pertencimento ao povo fula, cuja população e prestígio político eram preponderantes na região. O mesmo ocorreu com os iorubás na Nigéria. Dedicavam-se predominantemente ao comércio e seu grupo gozava de enorme prestígio social. Ainda hoje mantém o prestígio este processo é similar ao que ocorria no passado. Muitas pessoas de grupos sociais distintos como os ibos, grupo minoritário politicamente na Nigéria, acionam esta identificação. Mesmo com disputas políticas intensas no aparato estatal nigeriano contemporâneo, os iorubás são aqueles que comumente acessam os melhores cargos na administração pública.

O conceito de sociedades englobantes e englobadas funciona muito bem para a questão linguística, pois a tendência é que as línguas dos falantes de sociedades englobadas restrinjam-se a um curto espaço territorial e sejam segmentadas geograficamente. Em contraposição, as línguas faladas nos grandes reinos e impérios tendem a ocupar um grande espaço territorial e, além disso, passam a denotar prestígio e distinção social.

A fala no continente africano é algo que enuncia as relações de poder. É o aparato vivo que vai para além da comunicação societária. É a linguagem que determina as relações sociais, as hierarquias, os costumes, os valores de um agrupamento populacional. É nela que está engendrado o social. Na fala em que se depositam os sonhos, as alegrias, as festas, os provérbios, a luta, a destinação societária e também a guerra, o conflito, a discórdia e o terror conforme a forma e o conteúdo em que é utilizada:

A fala pode criar a paz, assim como pode destruí-la. É como o fogo. Uma única palavra imprudente pode desencadear uma guerra, do mesmo modo que um graveto em chamas pode provocar um grande incêndio. Diz o adágio malinês: “O que é que coloca uma coisa nas devidas condições (ou seja, a arranja, a dispõe favoravelmente)? A fala. O que é que estraga uma coisa? A fala. O que é que mantém uma coisa em seu estado? A fala (HAMPATÉ BA, 2010, p. 173)

As línguas das grandes formações imperiais ganham espaços geográficos de grande intercompreensão linguística. Em formações estatais como a do Mali e outros impérios, a expansão da língua está ligada às suas conquistas militares. Outros povos expandiram suas línguas por meio das redes comerciais que produziram. O maior sucesso neste processo, no continente africano, é o do povo suahili, originário das regiões costeiras do Oceano Índico próximo da África Oriental. A partir das constituições de redes comerciais, a língua Kisuahili foi incorporada por outros povos e também se transformou numa rede linguística. Os suahilis se relacionaram com a costa oriental africana por suas rotas comerciais terrestres e marítimas e difundiu o idioma para o interior do continente. Hoje é a língua mais falada no continente africano. Muitos falantes certamente não fazem parte da etnia suahili. Há por volta de 100 milhões de falantes de suahili na África atualmente, inclusive em Ruanda que está há milhares de quilômetros do Oceano Índico e da África Oriental.

Não pretendemos apenas argumentar que a etnia em seu pressuposto biológico foi um aparato ideológico criado pelo colonizador, mas também verificar como foi possível a incorporação social dos etnônimos pelos colonizados assim como perceber os seus usos e sentidos políticos.

O discurso racializante abrangeu tanto colonizados quanto colonizadores, ambos impactados pela experiência social que promoveu a unidade do sujeito colonial. A racialização foi um processo estruturante da sociedade como um todo. Não somente um grupo foi racializado: tutsis, hutus e europeus o foram, embora se mantendo a hierarquia social.

A análise do processo histórico-social e posterior genocídio em Ruanda é um terreno complexo, porém fértil, para percebermos os usos e sentidos gerados por essa dinâmica racial, elencada por nós com a perspectiva de repensar as relações de poder e as etiquetas sociais que as mantém, referenciando-as na conjuntura específica e na intencionalidade da ação social dos grupos envolvidos.

A abordagem dos espaços culturais e religiosos também é importante para este estudo, pois nos permite desconstruir ideias naturalizantes. A vida material inerente às estruturas sociais e religiosas nos leva a conhecer, no espaço das instituições mais diversas, quais os laços reveladores dos contatos entre as diferentes sociedades e o conjunto da história dos elementos fundantes que marcaram as disposições dos vários agrupamentos.

A questão da agência social também é relevante, pois nela percebemos a interação, a intencionalidade e o conflito entre os sujeitos num determinado contexto que é sempre contingente e específico. O auxílio da reconstituição histórica nos convém aqui para tentarmos compreender as relações sociais e as formações de identidade ou identificação que não são mediadas pela imediatidade³¹ (GIDDENS, 2005, p.24-25) dos acontecimentos. Ela situa o complexo contexto onde ocorre a agência social, o que nos permite compreender melhor as ações dos sujeitos e as estruturações de seus grupos.

Os laços culturais e religiosos relacionados aos espaços das instituições, representados por técnicas, estilos arquitetônicos, formas artísticas, maneiras de dividir o alimento, regras de parentesco e de alianças matrimoniais, só podem ser pensados delimitados culturalmente numa esfera de poder e influência de um grupo sobre o outro. Não analisaremos aqui as marcas étnicas que determinam a priori um grupo somente porque eles se reconheçam assim empiricamente.

A demarcação étnica no presente é imutável? Não seria relevante pensar não só na enunciação discursiva, mas também no por que é autorizado esse discurso, o porquê da reverberação e quais interesses estão por trás da reivindicação étnica? Mais do que considerar as fronteiras étnicas como limites geográficos e diferenças culturais, é preciso considerar como essas barreiras

³¹ Giddens faz uma crítica a intelectuais que analisam o social pelo presentismo, isto é, somente pelo evento. Ao analisar duas pessoas tomando uma xícara de café, demonstra que há vários processos sociais que são importantes analisar e vão para além daquele fato: a produção do café, a distribuição, o consumo, as relações sociais, as hierarquias, os comportamentos sociais, quem estava tomando café, como o café se tornou um produto massificado, qual classe social pertence os envolvidos, onde foi tomado o café, etc. Se o sociólogo fica na imediatidade, observará somente duas pessoas tomando café e o foco da análise será incompleto, pois desconsidera fatores sociais relevantes que não estão neste evento, mas que são imprescindíveis para uma análise sociológica mais acurada.

semânticas ou sistemas de classificação se transformaram em categorias sociais. Qual foi o processo no qual os próprios ruandeses começaram a utilizar as categorias étnicas criadas socialmente pelo colonizador. O genocídio de Ruanda como aparato do discurso essencialista se tornou prática comum na escrita da dor com suas letras de sangue que tem como pano de fundo a narrativa da ideologia do ódio.

Vimos que os aparatos étnicos constituem uma gama de elementos que os sujeitos sociais utilizam para enfrentar as diferentes situações políticas que se apresentam na vida prática. E que o discurso essencialista tem por sua base primária criar e construir o elemento político de justificação social para obter acesso ao poder no Estado Africano e, portanto, uma dominação daqueles que detém este controle para subjugar os outros grupos que estão inseridos nesta lógica de subalternização. O poder de reivindicação étnica dá ao grupo portador, legitimado pelo lugar da memória e pela ancestralidade, o instrumento para consolidar a hegemonia para os seus. Aos outros, aos inimigos, aos intrusos, aos estrangeiros está reservado o lugar do exílio ou da eliminação física numa estratégia de biopolítica de guerra. O genocídio ruandês é o biopoder em ato. (FOUCAULT, 1982).

O que nutre o essencialismo no caso ruandês é uma relação paradoxal: a marca biológica que torna os elementos internos de um grupo social homogêneos transformando-os numa comunidade sem distinção interna e, por outro lado, radicaliza-se a diferença aos grupos externos que são, por definição, completamente distintos. Desconsidera-se que os grupos sociais sejam internos ou externos têm facetas múltiplas, desiguais, fragmentadas e heterogêneas. As diferenças ou coesões não advêm de uma origem biológica pura, mas são construídas num processo histórico e social.

Teóricos de perspectivas desconstrutivistas apontam pelo viés das diferenças culturais e contra as ideias naturalizantes de formação societária:

Por outro lado, as sociedades da periferia têm estado sempre abertas às influências culturais ocidentais e, agora, mais do que nunca. A ideia de que esses são lugares “fechados” -

eticamente puros, culturalmente tradicionais e intocados até ontem pelas rupturas da modernidade - é uma fantasia ocidental sobre a “alteridade”: uma “fantasia colonial” sobre a periferia, mantida pelo Ocidente, que tende a gostar de seus nativos apenas como “puros” e de seus lugares exóticos apenas como “intocados”. (HALL, 2006, p.80)

HALL(2000) argumenta também que há uma completa:

desconstrução das perspectivas identitárias em uma variedade de áreas disciplinares, todas as quais, de uma forma ou outra, criticam a ideia de uma identidade integral, originária e unificada.(...) Têm-se delineado, em suma, no contexto da crítica antiessencialista das concepções étnicas, raciais e nacionais da identidade cultural e da ‘política de localização’, algumas das concepções teóricas mais imaginativas e radicais sobre a questão da subjetividade e da identidade. (HALL, 2000, p.103)

Para fazer a análise dos problemas que ora se enseja, o autor argumenta que consiste em ‘observar’ a existência de algo que distingue a crítica desconstrutiva à qual muito destes conceitos essencialistas têm sido submetidos e exige que observemos onde e em relação a qual conjunto de problemas emerge a irredutibilidade do conceito de identidade.

Na reflexão teórica de Hall nota-se uma aparente utilização de um método dialético; nesta parte nos mostra que os teóricos essencialistas aspiram à produção de um conhecimento positivo e a perspectiva desconstrutivista colocam certos conceitos-chaves “sob-rasura”:

mas uma vez que eles não foram dialeticamente superados e que não existem outros conceitos, inteiramente diferentes, que possam substituí-los, não existe nada a fazer senão a continuar a se pensar com eles [...]”. (HALL, 2000, p. 104)

O autor centralizará a questão da “agência social”, isto é, o elemento ativo da ação dos sujeitos e o seu uso político. No que concerne à segunda questão enfatizará as questões dos movimentos políticos em suas formas modernas –

do significante “identidade” e de sua relação primordial com uma política de localização, quanto as evidentes dificuldades e instabilidades que têm afetado todas as formas contemporâneas da chamada “políticas de identidades”:

em contraste com o “naturalismo” dessa definição, a abordagem discursiva vê a identificação como uma construção, como um processo nunca completado - como algo sempre em processo. Ela não é, nunca, completamente determinada- no sentido de que se pode sempre, “ganhá-la” ou “perdê-la”; no sentido que ela pode ser, sempre, sustentada ou abandonada embora tenha suas condições determinadas de existência, o que inclui os recursos materiais e simbólicos exigidos para sustentá-la, a identificação é, ao fim e ao cabo, condicional; ela está, ao fim e ao cabo, alojada na contingência. (HALL, 2000, p.106).

Sendo assim, o autor enfatiza que nos resta buscar compreensão deste processo tanto no repertório discursivo quanto no psicanalítico sem nos limitarmos a nenhum desses campos. Ainda no que tange à questão de identificação e abordagem discursiva, Hall afirma que a linguagem do senso comum, denominada pelo mesmo como naturalismo, é construída a partir do reconhecimento de alguma origem comum, ou de características que são partilhadas com outros grupos ou pessoas, ou ainda a partir de um mesmo ideal.

Já na abordagem discursiva o mesmo autor vê a identificação como uma construção, como um processo nunca completado – como algo sempre em processo. O conceito de identidade desenvolvido não é, portanto, um conceito essencialista, mas um conceito estratégico e posicional. Mostra-nos que as identidades não são nunca unificadas e que, na modernidade tardia, elas são cada vez mais fragmentadas e fraturadas. Não são nunca singulares e sim, multiplamente construídas ao longo do discurso, práticas e posições. As identidades estão sujeitas a uma historicização radical estando sempre em processo de mudança e transformação. Teremos também a utilização de recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção, não daquilo

que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos. Assim, as identidades são construídas dentro e não fora do discurso.

Hall, em trabalhos recentes, utiliza o termo “identidade” para significar o ponto de encontro, o ponto de “sutura” entre os discursos e as práticas que “nos tentam ‘interpelar’”, nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares de sujeitos sociais de discursos particulares. A suturação é pensada como articulação e não como processo unilateral. Isso, por sua vez, coloca o conceito de identificação na pauta teórica.

No que tange a utilização do trabalho de FOUCAULT (1980), nos mostra que a uma passagem do método foucaultiano faz com que a relação saber-poder assuma uma posição central no discurso e traz a desconstrução do corpo como um problema de investigação na qual os discursos operam empiricamente:

O corpo tem funcionado como o significante da condensação das subjetividades no indivíduo [...]”. Foucault deduz que a utilização do “corpo” como ponto de aplicação de uma variedade de práticas disciplinares, pode resolver a relação indeterminada entre sujeito, o indivíduo e o corpo.(HALL, p. 104, 2000).

Hall argumenta que apesar das mudanças conceituais, efetuadas em diferentes fases do seu trabalho, o descentramento do sujeito não significa a destruição do sujeito e uma vez que o “centramento” na prática discursiva não pode funcionar sem a constituição de sujeitos – é necessário complementar a teorização da regulação discursiva e disciplinar com uma teorização das práticas de auto-constituição subjetiva:

Paralelamente às (re)formulações e discussões sobre a validade do conceito de cultura, a noção de identidade começava a ganhar cada vez mais importância nos textos antropológicos. Este conceito foi emprestado das áreas da psicologia e da filosofia, num momento em que alguns pesquisadores perceberam que as teorias clássicas a respeito da cultura – elaboradas pelo funcionalismo, culturalismo norte-americano, estruturalismo – não davam conta de temas

importantes de análise, tais como questões relacionadas com disputas de poder, conflitos dentro e entre os grupos (especialmente os conflitos interétnicos), etc. Sobretudo aquela idéia que orientava implicitamente os diversos estudos clássicos, segundo a qual existiria uma correlação entre espaço, grupo e cultura, começava a ser questionada. Tornava-se cada vez mais perceptível que esta suposição não correspondia mais ao mundo da segunda metade do século XX. (HOFBAUER, 2009, p.105).

Assim se percebe que não há uma correlação tão direta entre cultura, etnia e grupo social. Os espaços de etnia são tidos como fronteiras políticas e não mais como signos internos de determinado grupo social. A enunciação agora passa a ter uma relação político-social e nos mostra de que maneira as diferenças são agenciadas na interação social. Portanto, os agentes sociais em determinadas relações sociais, contextos e contingências, levados por interesses pessoais ou coletivos, escolhem seus próprios signos de identificação. Através destes forjam identidades comuns que criam fronteiras que vão delimitar sua interação com outros grupos. Portanto, sua identificação é constituída a partir de um aspecto relacional. Só podemos pensar uma identidade tutsi se tivermos um contraponto, uma barreira, que é a identidade hutu. É a partir do outro que essa relação é construída num binarismo que com o tempo solapou os hibridismos sociais da cultura ruandesa. São mais pelas fronteiras étnicas do que as características internas aos grupos que se percebem mutuamente:

Reflexões como estas têm sido usadas para ajudar a explicar processos de etnicização (etnogênese) que podem ser provocados por situações de conflito. Assim, estudos antropológicos recentes inspirados em Barth mostraram de que maneira, com o acirramento dos conflitos na ex-Iugoslávia e em Ruanda, hibridismos culturais existentes – aqueles laços socioculturais que ligavam as pessoas além de diferentes “tradições” e proveniências começavam a ser reprimidos e “subrepresentados” no cotidiano das pessoas. Em pouco tempo, correspondendo a visões identitárias pregadas pelos líderes, as pessoas passaram a sentir-se obrigadas a fazer opções que as tornavam “ou”/“ou”; no caso da ex-Iugoslávia: ou sérvios, ou croatas ou muçulmanos; em Ruanda: ou tutsis ou hutus. Vimos, portanto, que Barth começa a abordar o grupo

étnico mais como uma estratégia que orienta e organiza as interações sociais. Partindo desta perspectiva, este antropólogo reivindicaria também que o ponto central da pesquisa antropológica não deveria ser o “conteúdo das culturas” (*cultural stuff*), mas muito mais “a fronteira étnica que define o grupo”. Assim, as reflexões deste autor propõem deslocar o foco da análise da constituição interna (valores, costumes) para as fronteiras, mais especificamente, para a criação e manutenção das fronteiras do grupo. (HOUFBAUER, 2009, p.106).

A análise teórica de ERIKSEN (2001) a respeito da identidade étnica colocam em xeque os aspectos teóricos que apontam para a “pureza” ou substanciabilidade do conceito de etnia. Aloca no ponto de vista teórico o caráter híbrido das culturas que ressitua e reposiciona o sujeito através do seu agenciamento social proporcionando um novo lócus na concepção de etnicidade. Argumenta que existe, hoje em dia, um enorme debate a respeito de etnicidade contemporânea e nacionalismo de fontes teóricas variadas. É um fenômeno de longo alcance - das questões dos povos autóctones da América do Norte às fusões e fissões políticas na África Contemporânea. ERIKSEN (2001) se questiona do por que as identidades políticas tem tamanha força no mundo contemporâneo:

A identidade política deve ser tomada no meio da ideologia política, organização e ação que abertamente representa os interesses de grupos designados baseados nas características “essenciais” tanto como na religião ou origem étnica, cuja legitimidade reside no apoio de segmentos importantes destes grupos (ERIKSEN, 2001, p. 42).

ERIKSEN (2001) comenta que a grande virada no conceito de etnicidade deu-se com Barth, em 1969, quando houve um deslocamento na ideia de etnia e cultura como provenientes de uma fonte única. BARTH (1969) inaugura a concepção teórica que aponta a diferença entre etnia e cultura através da fronteira étnica. Nos últimos 40 anos foram publicadas produções significativas no campo da etnicidade e afins sob o viés antiessencialista que posiciona o livro de Barth como uma obra paradigmática. Ao estabelecer o conceito de

fronteira o autor reelabora o conceito de identidade étnica que outrora era forjado por “realidades únicas”. A partir dele pensa-se identidade étnica como um conjunto de códigos e símbolos que são sancionados socialmente pelas diferenças culturais.

Enquanto a identidade étnica era anteriormente amparada pela noção de ancestralidade compartilhada numa espécie de parentesco fictício, a cultura se referia a representações, normas e práticas sociais compartilhadas. Um exemplo de profunda diferença étnica sem pressupor diferenças culturais importantes é o caso da Bósnia, pois sérvios, croatas e muçumanos partilhavam de uma cultura comum como a língua, costumes, valores sociais e familiares entre outros e, mesmo assim, as diferenças étnicas são flagrantes. E um exemplo de diferença cultural profunda sem haver fronteira étnica é o caso dos ingleses de “classe média” e os ingleses da “classe trabalhadora”³², isto é, através da distinção social e valores passados também pela educação, os ingleses de classe média e da classe trabalhadora possuem signos e valores culturais distintos sem pressupor que sejam de etnias diferentes.

Debates recentes no campo das Ciências Humanas, tanto na Antropologia e Sociologia, quanto na História e na Filosofia, remetem às sociedades ou culturas mais integradas, por um lado, e mais fragmentadas, por outro. A característica de um mundo ambivalente em constante transformação é cada vez mais necessário analisar os aspectos de mudança dos processos sociais. As sociedades não são puras nem estáticas. São híbridas e dinâmicas. Nesta linha:

Este foco no processo ilimitado ao invés de comunidades isoladas tem contribuído para uma reconceitualização do social, que se opõe radicalmente a clássica antropologia e sociologia durkhemiana. Nesta iniciativa onde o movimento, o fluxo e a mudança torna-se a regra e não a exceção na vida social. (ERIKSEN, 2001, p.43).

³² Comenta-se o caso específico dos ingleses que não são descendentes de imigrantes.

Eriksen também compartilha da postura crítica à episteme colonial hegemônica do Ocidente e ressalta a contribuição dos estudos culturais e pós-coloniais para as teorias anti-essencialistas e desconstrutivistas, este autor relembra a contribuição de Fanon e Said no embate teórico e político com o pensamento eurocêntrico. Tais autores evidenciam como este pensamento se impôs como a única fonte válida de ciência, história, filosofia e cultura através da deslegitimação, racialização, destruição relativa ou completa das sociedades africanas.

As vozes dissonantes deste modelo epistêmico e político sofreram diversos processos de silenciamento. A colonização, portanto, não se efetivou exclusivamente nos processos de dominação econômica, social, política e cultural. Também se efetivou no campo teórico. Isto significa que através da ideologia política européia houve a colonização dos saberes e mentalidades dos povos africanos:

A tendência mais desconstrutiva é chamada de movimento pós-colonial nos estudos literários transbordando dentro da antropologia e outras disciplinas, que tem levantado a questão de quem tem o direito de identificar quem. Um texto básico neste campo do discurso é o *Orientalismo* (1978) de Edward Said, embora Frantz Fanon desenvolveu compreensão similar duas décadas anteriores. Said e outros argumentam, resumidamente, que o etnocentrismo foi profundamente incrustado na academia Ocidental dialogando com os povos não ocidentais. A crítica pós-colonial tem também chamado a atenção para a multiplicidade de vozes (um clichê acadêmico da década de 1990) presente em qualquer sociedade e uma falta geral de vontade das pesquisas acadêmicas em dar toda a atenção que eles merecem. (ERIKSEN, 2001, p. 43).

Há dois debates contemporâneos que se tornam centrais a respeito de etnia: o primeiro girava em torno da questão se a identidade étnica era primordial. Por isto a discussão é relacionada pelo discurso de origem enunciado numa narrativa mítica, isto é, experiências coletivas criadas e recriadas pela memória ou que emerge conjuntamente como um suplemento para as estratégias políticas.

O artigo de ERIKSEN (2001) a respeito de identidade étnica possui uma linha teórica desconstrutivista pós-Barth que analisa esta ação social como fronteira criada por uma relação entre grupos promovendo a diferenciação entre eles. Para esta concepção teórica etnia e cultura não são fenômenos interdependentes. O autor informa que COHEN (1969-1974) ao analisar a relação entre etnicidade e clientelismo em áreas urbanas do continente africano no período pós-colonial aponta que havia uma manipulação consciente da ancestralidade e símbolos culturais por parte de empresários destas áreas para obter ganhos econômicos e políticos. Esta perspectiva analítica, segundo Eriksen, é ainda usada com considerável sucesso em trabalhos relativos à identidade política na África. A etnicidade seria instrumentalizada, isto é, utilizada pelos agentes sociais que a reivindica para fins práticos na arena de disputa política, econômica e social.

O segundo debate frequentemente relacionado ao construtivismo e ao essencialismo concebe que as comunidades étnicas ou nacionais são criadas mais ou menos conscientemente ou então cresceram organicamente fora das comunidades culturais preexistentes. Nos estudos sobre o nacionalismo, os dois teóricos mais importantes que se antagonizam neste debate são GELNER (1983, 1997) e ANDERSON(1983). Desenvolveram uma posição intermediária quando discutiram a importância da preexistência das etnias para o desenvolvimento do nacionalismo embora reconhecendo sua modernidade. Na abordagem teórica destes autores as nações são inteiramente modernas. Surgidas a partir da formação e desenvolvimento do industrialismo e do Estado, elas mais ou menos fraudam e inventam seu passado para ganhar uma aparência de antiguidade e de possuírem raízes profundas. Enquanto Gelner observa a relação entre nações e grupos étnicos que querem controlar um Estado ou que os líderes desejam fazê-lo, Anderson (1983) não vê nenhuma ligação necessária entre nação e grupos étnicos específicos. De fato, vários dos principais exemplos em seu famoso livro intitulado "Comunidades Imaginadas", advertiu que as Filipinas e a Indonésia são países multiétnicos. O mesmo caso ocorre com o novo Estado Sul-africano, a partir de 1994, que positiva em sua Constituição a sua vontade política pela construção multiétnica.

Contudo, outros processos de formação de Estado têm uma distinção clara entre etnias e nação. Há, no entanto, um acordo geral de que as nações são, por definição, relacionadas aos Estados, sejam as nações baseadas em uma identidade étnica comum ou não.

Na antropologia contemporânea, pelo menos, a recente mudança para o estudo das identidades implicou um foco intenso na agência consciente e na reflexividade. Para a maioria dos antropólogos, o essencialismo e o primordialismo aparecem datados de uma concepção de biologia pré-darwiniana. Para mostrar um exemplo empírico, ERIKSEN (2001) analisa o conflito que envolveu todas as regiões que formavam a antiga Iugoslávia. A descrição e a análise são muito interessantes, pois a partir delas nos permitiu aproximar as relações conflituosas de polarização identitária do conflito da Bósnia com o genocídio de Ruanda. Esta aproximação foi realizada respeitando tanto as especificidades sociais, políticas, econômicas e estratégicas de cada região quanto suas dinâmicas étnicas, históricas e culturais. Ambos os processos demonstram que agrupamentos populacionais que compartilham a mesma cultura, território, com mitos de origens similares e que viviam numa suposta unidade nacional ou étnica não estão livres de nutrirem as diferenciações radicais oriunda da marca racial e a partir deste registro promoverem o extermínio em massa de populações. Uma triste coincidência temporal é que ambos eventos ocorrem em datas próximas: o conflito da Bósnia inicia-se em abril de 1992 e termina em dezembro de 1995 e o conflito de Ruanda começa em abril de 1994 e termina em julho do mesmo ano.

O autor afirma que parece haver um bom senso político ao descartar a visão antiga de cultura como algo estático. Esta narrativa intelectual promovida pela antiga antropologia foi e é usada para muitas finalidades políticas que são difíceis de aprovar por acadêmicos comprometidos com os valores democráticos. O discurso da cultura estática foi utilizado para a justificar o porquê ocorreu a guerra dos Balcãs até a discriminação contra as minorias étnicas na Europa Ocidental. Eriksen alude que é o momento daqueles que foram narrados pelo viés etnocêntrico fazerem um contradiscurso. Poderia,

talvez, se dizer que um dos principais objetivos da antropologia anterior consistiu na identificação de outras culturas. Representantes dessas culturas chamados de outros, bárbaros, sem história, orientais, negros, são perfeitamente capazes de se identificar, o que deixa uma nova tarefa para os estudiosos que querem escapar da episteme ocidental que consiste em “identificar as suas identificações”, em outras palavras, estudar a política de identidade reflexiva.

O autor ressalta que não muitos anos atrás, a antropologia ainda era uma disciplina alimentada por um amor programático à variação cultural e antropólogos envolvidos na defesa deste conceito tendem a argumentar que os povos indianos ou outras minorias tem um modo de vida tradicional contra a investida da modernidade. A principal tendência atual, ao contrário, consiste na desconstrução das noções de autenticidade, pureza e tradição, mostrando que a variação interna aos grupos é muito maior do que se poderia esperar e que as ideologias tradicionalistas, paradoxalmente, são os resultados diretos da modernização (ROOSENS, 1989). Essa mudança teórica é muito significativa dentro do próprio campo da antropologia que passou em artigos e trabalhos recentes a fazer uma autocrítica. A mudança teórica na antropologia oferece um método para investigar a ação estratégica de sujeitos ou grupos, a política de símbolos e processos contemporâneos da política de identidade. Em outras palavras: rachaduras no edifício da antropologia social e cultural dominante, algumas delas inspiradas diretamente em eventos bem além dos limites da academia, levaram a uma reconceitualização ampla da sociedade e da cultura. Reificação e essencialismo tornaram-se termos centrais da denúncia; múltiplas vozes, a identificação da situação e fluxos culturais são algumas das palavras-chave a delinear a atual agenda intelectual dentro do campo antropológico social e cultural. Tornou-se difícil, senão impossível, falar de cultura Nuer, cultura Hopi ou cultura holandesa e assim por diante, uma vez que tais termos imediatamente convidam a questões críticas de que cuja cultura Nuer, Hopi ou holandesa estamos falando, dando a entender que existe um número infinito de versões de cada cultura e que nenhuma delas é mais "verdadeira" do que as outras (HOLANDA, 1997).

Etnia e nacionalismo, então, tornaram-se reificações políticas ou construções de uma determinada versão autorizada de uma cultura, erguendo fronteiras artificiais que não existiam anteriormente; um aparelhamento ideológico a dar forma ao passado para atender às necessidades presentes inventando tradições que nenhuma tradição orgânica existe. Um novo tipo de responsabilidade política adentrou à academia de maneira aguda nas últimas décadas. Declarações acadêmicas ou não sobre as nações, etnias ou culturas podem agora ser imediatamente apanhadas ou equiparadas, mais ou menos inconscientemente, pelos ideólogos e políticos que desejam construir sua reputação no chauvinismo nacional, no antagonismo étnico, assim por diante:

A instituição acadêmica progressista assim, abana um dedo de advertência para aqueles que se atrevem a falar da cultura como a causa dos conflitos, sacudindo tristemente a cabeça sobre as almas perdidas que ainda não tenham dado ouvidos às palavras dos principais teóricos, tais como Barth (1969) e Gellner (1983), criticando aqueles que não percebem que a cultura é quimérica e fugaz, e que a cultura reificada é uma ferramenta perigosa. É, portanto, não apenas intelectualmente correto, mas também politicamente correto rejeitar todas as formas de essencialismo. (ERIKSEN, 2001, p. 45)

A idéia consolidada entre os estudiosos de etnicidade e políticas de identidade, argumenta Eriksen, pode ser resumida da seguinte forma: embora a etnia é elencada extensamente para expressar as diferenças culturais, existe uma relação complexa e variada entre etnia e cultura. O que se tem acordo hoje é que não há nenhuma relação um-para-um entre as diferenças étnicas e culturais. A etnia é uma propriedade de um relacionamento entre dois ou vários grupos e não a propriedade de um grupo. O que há entre os grupos e não interno a eles. Etnia também é a comunicação permanente e sistemática das diferenças culturais entre os grupos. Aparece sempre que as diferenças culturais são feitos relevantes na interação social e deve, portanto, ser estudada ao nível da vida social e não ao nível da cultura simbólica. A etnia é, portanto, relacional e situacional: o caráter étnico de um encontro social depende da situação. Não é, entretanto, inerente.

Este enquadramento instrumentalista da etnia, que pode parecer simplesmente como um conjunto de orientações metodológicas, é profundamente enraizado no pensamento empirista (ERIKSEN, 1998b). ERIKSEN(2001) argumenta que esta abordagem, não obstante os seus pontos fortes, é limitada e sobreestima a escolha e a estratégia (aspectos instrumentais) ao analisar a política de identidade. Como resultado, o self é um dado adquirido (AP Cohen 1994), e , portanto, não mostrou como pode ser possível mobilizar aspectos particulares da identidade pessoal dos grupos com políticas antagônicas. No entanto, a antropologia contemporânea está em uma situação privilegiada para estudar a dinâmica da política de identidade precisamente porque seu foco está no fluxo contínuo da interação social.

Apesar da enorme quantidade de pesquisas antropológicas realizadas acerca de etnicidade e nacionalismo, por volta de 1970 em diante, surpreendentemente, poucos estudos têm lidado com os conflitos violentos e resolução de conflitos (ver Tambiah, 1994, e Turton, 1997). As abordagens dominantes sobre etnias foram as instrumentalistas (com foco na política) ou construtivistas (com foco em ideologia) e as pesquisas têm se concentrado nos aspectos da criação e reprodução dos grupos etnicamente integrados e não sobre as circunstâncias em que a etnia pode se tornar politicamente menos importante. Também é necessário destacar a necessidade de uma compreensão fenomenológica da identidade social que vê a noção de etnia como surgindo da experiência, não como uma mera construção ideológica. Cohen (1994) e Jenkins (1996) apelaram para uma antropologia da identidade que não se concentra exclusivamente em seus aspectos políticos e ideológicos.

Ressalta ERIKSEN (2001) que nenhum outro conflito étnico recente tem sido mais intensamente estudado, discutido e moralizado do que a dissolução da Iugoslávia em 1991. Este evento foi seguido por três grandes guerras e uma série de tensões e conflitos menores, bem como a situação em muitas partes da ex-Iugoslávia continua instável. Na Europa, a eclosão da guerra na Iugoslávia foi interpretada por centenas de comentaristas. Na imprensa, foi ocasionalmente argumentado ao longo das linhas sociobiológica ou

hobbesiana, isto é, quando não há um Estado forte os sujeitos se encontram no estado de natureza ocorrendo a guerra de todos contra todos sendo os seres humanos movidos por instintos agressivos. Quando o Estado desmorona não cumprindo suas funções básicas de preservação do tecido social volta-se ao estado de natureza voltando à barbárie. Neste caso, a imprensa europeia queria compreender como as quadrilhas dos Balcãs são organizadas baseadas no parentesco.

Outro ponto de vista popular, na direita nacionalista europeia, implicava que os conflitos étnicos são inevitáveis quando os diferentes grupos são forçosamente integrados em um só Estado. A maioria dos estudiosos, ao contrário, tendiam a se concentrar na lógica cultural das lutas na sociedade dos Balcãs, a profunda crise econômica subjacente ao conflito ou o aumento da supremacia sérvia durante a década de 1980. Estes estavam a procura de contradições no seio da sociedade iugoslava e não na natureza humana para buscar uma explicação sobre o conflito. A opinião generalizada, no entanto, vê nas diferenças culturais entre os grupos constituintes a causa básica do conflito.

A Iugoslávia veio a ser duas vezes um Estado: após a Primeira Guerra Mundial e após a Segunda Guerra Mundial. A primeira república iugoslava (1918-1941) era para todos os efeitos práticos um mandato da grande monarquia sérvia e vivia em tensão interna contínua. Croatas e Eslovenos relutantemente apoiados pelo regime do Rei Alexandre, a via como uma defesa contra possíveis agressores italianos, austríacos e húngaros. Foi uma situação precária, periodicamente ditatorial na qual o Estado estava à beira de colapso várias vezes. A monarquia se desfez quando a Alemanha invadiu o país em 1941. Enquanto os sérvios resistiram aos alemães, os croatas colaboraram e viram na intervenção alemã a oportunidade de criar seu próprio Estado. Antes da formação da segunda República Iugoslava em 1945, ambos os grupos sofreram massacres em larga escala - os sérvios nas mãos dos fascistas croatas (Ustasa) em 1941 e os croatas foram mortos pelos comunistas sérvios (Partidários), em 1945. O novo Estado Iugoslavo (1945-1991) era uma

federação socialista não-alinhada liderada por um croata pró-sérvio, Josip Broz Tito, até sua morte em 1980.

A identidade étnica foi declarada oficialmente como um não-problema na Iugoslávia socialista. Essa cegueira oficial decorre da visão marxista de que a classe é considerada um meio mais objetivo e mais autêntico de identidade social do que a etnia ou a nacionalidade. A identidade étnica foi declarada oficialmente como expressão de falsa consciência. Isto não implica, porém, que as políticas iugoslavas foram particularmente repressivas sobre manifestações de distinção cultural que simboliza a identidade étnica. Ao contrário, neste domínio a Iugoslávia era mais liberal do que muitos países da Europa Ocidental cuja liderança temia o separatismo e a cisão social. A identidade étnica era vista como politicamente irrelevante, e em parte por esta razão, o uso de várias línguas e da prática de diferentes religiões eram toleradas na sociedade.

É verdade que a fusão dos sérvios e croatas em um idioma servo-croata, em 1950, sinalizou a tentativa de construção de uma identidade unitária iugoslava. Entretanto, as duas línguas são tão intimamente relacionadas que poucos reagiram a esta medida, exceto intelectuais croatas que consideraram um crime o rebaixamento das variantes específicas croatas para "dialeto". (SCHÖPFLIN, 1993). Os albaneses mantiveram uma língua oficial no Kosovo, assim como os eslovenos.

Embora o partido comunista pareça ter acreditado que uma identidade comum iugoslava acabaria por substituir as identidades nacionais com base na associação étnica, a identidade étnica manteve-se forte na maior parte do país durante o pós-guerra. Havia, no entanto, exceções importantes, especialmente em cidades como Belgrado, Sarajevo e Zagreb, onde muitas pessoas cada vez mais se identificavam como iugoslavos e onde os casamentos mistos eram comuns. As identidades étnicas não desaparecem ao longo da existência da Iugoslávia. Em algumas áreas urbanas eram indiscutivelmente enfraquecidas. Mas, devido ao fato do governo iugoslavo negar a identidade étnica em detrimento da identidade nacional, grupos opositores a utilizou como mecanismo de luta política e foi possível para os sérvios através disto ganhar o

controle das Forças Armadas e da burocracia estatal. Já que oficialmente a etnia não existia não houve formas institucionais que pudessem impedir que um determinado grupo dominasse o aparelho estatal.

As guerras na ex-Iugoslávia legaram ao mundo o neologismo de limpeza étnica. No entanto, é fácil mostrar que os conflitos envolvendo sérvios, croatas, muçulmanos, bósnios, eslovenos e os albaneses nunca foram os conflitos sobre o direito de reivindicar uma identidade étnica ou cultural, mas foram baseados em reivindicações de direitos sociais como emprego, segurança social e influência política. O que precisa ser explicado é o fato de que os conflitos sobre estes recursos foram enquadrados em termos étnicos em vez de serem vistos como resultantes de um conflito regional baseado em classes sociais, hegemonia no Estado, disputa por melhoria de condições de vida ou até mesmo por razões ideológicas.

As perguntas pertinentes, portanto, são: Qual o material da identidade étnica na ex-Iugoslávia, de que forma os grupos se diferem entre si, e porque é que as lealdades grupais chegaram a ser tão fortes? A Bósnia-Herzegovina pode ser considerada um exemplo. Existem três grandes grupos étnicos que habitam a Bósnia: sérvios, croatas e muçulmanos. A principal diferença entre eles é a religião: os sérvios são ortodoxos e croatas são católicos. Ironicamente, o fervor religioso não era muito difundido no pré-guerra na Bósnia. Todos têm origens comuns: a imigração eslava em Illyria do Norte decorreu entre os anos de 400 e 700 e as diferenças culturais entre os croatas e os sérvios são talvez comparáveis às que existem entre noruegueses e suecos.

A diferença "objetiva" entre cristãos e muçulmanos da Bósnia tem sido comparada à diferença entre protestantes e católicos ingleses. Ao contrário da impressão dada algumas vezes nos meios comuns sérvios, croatas e bósnios muçulmanos não são os descendentes de invasores estrangeiros, mas residentes localmente convertidos. Embora cada grupo tenha seu reduto numérico, muitas regiões e aldeias da Bósnia foram misturadas antes da guerra. Isso implica, entre outras coisas, que sérvios, croatas e bósnios

muçulmanos iam para a escola juntos, trabalhavam juntos e participavam de diversas atividades de lazer conjuntamente. Um morador sérvio na Bósnia tinha mais em comum, culturalmente falando, com um muçulmano morador do mesmo lugar do que com um sérvio de Belgrado. Isto seria verdade em ambas línguas faladas e modo de vida em geral. No entanto, a religião acabou por ser o marcador central da identidade coletiva no conflito da Bósnia. O limite efetivo não foi feito entre os aldeões e os habitantes das cidades, mas entre as categorias religiosas.

As fronteiras entre os grupos pode parecer arbitrária. No entanto, os grandes grupos "nacionais" são claramente incorporados em redes locais menores baseadas no parentesco e na interação informal, culturalmente fundadas em cismas religiosos, mitos coletivos, memórias de traição e de resistência sob domínio otomano, massacres, decepções e humilhações. As fortes identidades coletivas como as reveladas durante a guerra na Bósnia e no genocídio de Ruanda são sempre incorporadas em experiências pessoais.

Em um dos relatos mais detalhados de etnicidade a nível da aldeia em pré-guerra da Bósnia, BRINGA (1996) mostra que, embora as diferenças culturais entre os grupos fossem talvez insignificantes, mesmo que as relações entre sérvios, muçulmanos e croatas fossem cordiais ao nível local, importantes práticas sociais de filiação criavam fronteiras entre eles. Os casamentos interétnicos eram raros, as redes informais de amigos próximos tendiam a ser monoétnicas e os grupos sociais ficavam imersos ideologicamente dentro da sua própria concepção política.

Assim, percebemos dois casos nos quais o essencialismo manipulado politicamente produziu o extermínio em massa de grupos sociais. A análise empírica do caso da guerra da Bósnia promove uma reflexão interessante, pois mesmo tomando em consideração as conjunturas específicas de cada caso, o marco comum que propiciou estes dois eventos foi a politização identitária da diferença sob o viés essencialista.

Seja na Europa Oriental, seja no continente africano, percebemos o drama humano produzido por esta ideologia, marcada por narrativas históricas e sociais arquitetadas no ódio e, principalmente, no uso do discurso racial de marca biológica como chave de acesso ao aparato estatal, em ambos os casos. Trata-se, portanto, de conflitos civis que se valem de pressupostos étnicos e não guerras étnicas como estamos acostumados a observar nas análises midiáticas que, muitas vezes, se utilizam do senso comum.

O mais grave é que os próprios princípios acadêmicos dominantes nutriram este pensamento e tornaram-se pressupostos científicos que permeou o século XIX até o fim da Segunda Grande Guerra quando o horror produzido pelo nazismo freiou o pensamento acadêmico oriundo do viés essencialista da marca biológica e racial dos grupos humanos. A “bárbarie” racial, agora, havia ocorrido no continente europeu. Infelizmente, esta sombra do passado ainda permanece entre nós.

Seria menos problemático se este capítulo de crítica teórica ao essencialismo fosse apenas um compêndio de estudos sobre a história do conceito de raça ou de etnia e que o viés da marca biológica estivesse teoricamente e politicamente superado, ao menos nas ciências humanas. Entretanto, não é isto que ocorre. O fantasma reaparece tempos em tempos nos corredores da academia e nas discussões informais a respeito do tema e ainda hoje temos o uso do essencialismo como estratégia de luta política.

Muitos ainda acreditam na radicalização da oposição identitária como caminho para combater e eliminar o racismo, por exemplo. Os que advogam tal postura política infelizmente acabam por usar o mesmo artifício teórico que os tornaram subalternos historicamente, com o argumento de que agora o essencialismo possibilita o reconhecimento de seus direitos políticos sob uma perspectiva integracionista liberal. Esquecem-se da advertência do velho mestre Frantz Fanon que já na década de 1960 argumentava: Quem criou a máscara que te molda como negro foi o próprio dominador branco. As ressignificações que se façam não abolirão este regime de conhecimento e por

isto a radical crítica ao essencialismo não está nem politicamente nem teoricamente superada.

Velhas lições não são tão antigas se as mesmas ainda propiciam boas reflexões e Joseph Kizerbo estava correto quando argumentou que a história da África está nos cabelos brancos. Esta lição pode ser reaprendida também quando analisamos processos históricos diferentes, mas que guardam também aspectos em comum: este é o caso da guerra da Bósnia e o genocídio de Ruanda.

Em Ruanda e na Bósnia foi argumentado pelos teóricos essencialistas que as diferenças culturais entre os grupos populacionais constituintes são a causa dos conflitos. Em ambos os casos, como elencado anteriormente, isto não ocorre. Assim como sérvios, croatas e muçumanos tem traços similares na Bósnia, o mesmo ocorre com hutus e tutsis em Ruanda. Nesta linha dissemina-se também a ideia que os conflitos foram ampliados quando um determinado grupo colaborou com o opressor invasor estrangeiro e o outro foi dominado ou lutou contra esta dominação. A invasão dos nazistas na Iugoslávia promoveu cisão social assim como o colonialismo belga aumentou a polarização étnica.

A diferença importante entre as duas construções históricas e sociais era que na Bósnia depois da Segunda Guerra a identidade étnica era considerada irrelevante e avaliada como falsa consciência de classe pelo partido comunista iugoslavo. Para o governo pós-colonial ruandês foi o oposto: as diferenças étnicas criadas pelo colonialismo foram mantidas e acentuadas pelo próprio governo independente. Foi incentivada também nas rádios e nas ruas pelo extremismo hutu. O fato interessante destes dois processos é que mesmo com as flagrantes diferenças na forma de condução da questão, as identidades étnicas se aprofundaram no decorrer do tempo: no primeiro caso, o da Bósnia, como forma de oposição política. Como não era um problema central para o grupo hegemônico do Estado Bósnio que acreditava que o nacionalismo superaria todas as cisões sociais, os opositores utilizaram este mecanismo para lutarem e tomarem o aparelho estatal. No caso ruandês, o próprio grupo

hegemônico que dominava o governo foi um dos principais artífices para a radicalização da oposição étnica e nesta gramatologia política que ambos os grupos, tutsis e hutus, trabalharam politicamente.

Isto nos faz pensar que devemos pautar estas dinâmicas no panorama da construção histórica, social e política de cada Estado, pois aqui estão citados exemplos díspares da forma de arquitetar politicamente a questão étnica. Um Estado, o bósnio, desconsidera quase que completamente sua existência e a partir disto cria a possibilidade da radicalização identitária. O outro, o ruandês, estimula e a garante como a forma modelo da sua gestão política e territorial: em ambos os casos como as elites internas não conseguiram ou não desejaram a assimilação cultural de suas respectivas minorias devido a radicalização das diferenças étnicas, o genocídio tornou-se opção factível para eliminar fisicamente o diferente, o outro, o indesejável, o estrangeiro. A desconsideração política ou a promoção do acirramento das diferenças étnicas nos mostra que o que está em pauta não é somente o conteúdo específico destas diferenças, mas também a forma que esta luta é encaminhada pelos sujeitos no aparato estatal conforme as contingências e relações políticas que estão em disputa.

Outra semelhança bastante importante entre os dois conflitos é que ambos foram enquadrados como conflitos étnicos pelas notícias midiáticas e por teóricos comprometidos com o essencialismo. O que ocorreu de fato foram conflitos civis e isto é necessário frisar e dar a maior ênfase possível: na Bósnia um conflito regional complexo baseado, entre outros motivos, por questões de classe e razões ideológicas e o genocídio de Ruanda um conflito civil entre hutus e tutsis para conseguirem bens econômicos escassos socialmente no aparelho estatal. A forma de disputa na arena política reivindicou a polaridade étnica. A identidade étnica, portanto, foi um instrumento político, a forma na qual foi engendrado o conflito e não o próprio conflito.

Outro exemplo que marca a semelhança é que, como apontado anteriormente, um cristão sérvio e um muçulmano na Bósnia eram mais parecidos culturalmente do que um sérvio da Bósnia e um sérvio de Belgrado.

Assim como um hutu e tutsi em Ruanda são mais parecidos culturalmente do que um tutsi de Ruanda e um tutsi do Burundi, por exemplo. Eriksen relata que um cristão sérvio e muçulmano convivia de forma amistosa: iam para a escola, trabalhavam e realizavam atividades de lazer juntos. O mesmo foi verificado por Hatzfeld em Ruanda: os tutsis e hutus trabalhavam, iam para as escolas, tomavam o vinho de banana nos cabarés, jogavam futebol, iam para a igreja coletivamente e de forma pacífica.

Nos dois conflitos civis também verificamos a ideologia da criação do estrangeiro, que foi tema de análise detalhada por Mamdani, em relação ao processo ruandês. Na Bósnia, passou-se a ideia de que sérvios bósnios e croatas são invasores. Em realidade, foram residentes convertidos localmente. Em Ruanda foi socialmente inspirada a história de que os tutsis eram os invasores estrangeiros migrantes da África Oriental e pertencente ao tronco semítico. Não pertenciam ao tronco bantu e, portanto, não eram originários do solo ruandês. Por este motivo deviam ser eliminados e jogados seu corpos de volta ao rio Nyabarongo, um tributário do Nilo que passa por Ruanda, e que por narrativas espelhadas no mito de Cam originariamente teriam chegado os tutsis. Aliás, o mito de Cam é um grande propagador da criação dos tutsis como estrangeiros. Em Ruanda, o marcador central agenciado foi a etnia. Na Bósnia, a religião. Nos dois países, as diferenças culturais eram insignificantes e as relações sociais eram cordiais em nível local e importantes práticas de filiação criavam fronteiras entre eles. Em Ruanda, com a ascensão do extremismo hutu no processo de independência, os casamentos interétnicos passaram a ser mais raros e tanto tutsis quanto hutus ficaram imersos ideologicamente na concepção política deste movimento. Esta concepção foi amplamente defendida e difundida para a população que, em sua maioria, acatou firmemente em seus códigos cotidianos. O essencialismo foi estratégia fundamental no sistema ideológico e político que tornaram hutus e tutsis distintos e depois inimigos íntimos. Suas relações sociais tornaram-se cada vez mais violentas gerando matanças de tempos em tempos após a independência até culminar no genocídio de 1994. Hoje, ruandeses tutsis e hutus são obrigados a conviver no mesmo território num clima geral de desconfiança de

parte a parte sob a sombra que as matanças de abril em algum momento futuro voltem a acontecer.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisar o genocídio de Ruanda observamos o que o essencialismo pode produzir como efeito na prática social: genocídio. A barbárie completa não ocorre somente por este motivo evidentemente: em situações específicas na qual a cultura está esvaziada de sentido, o medo e o ódio tomam conta do tecido social. É importante que observemos também que o genocídio não é somente fruto dos “bárbaros incivilizados africanos” como se ouve de forma implícita ou explícita nos discursos midiáticos e do senso comum. O essencialismo atingiu a Bósnia na mesma temporalidade do que Ruanda. A marca racial alcançou países centrais da cultura europeia como a Alemanha e a França através do nazismo: Milhões de vidas foram ceifadas pelo racismo no “templo da civilização ocidental”. Não existem pessoas bárbaras que são guiadas por seus instintos ou por sua “natureza essencialmente má”. Existem condições materiais e sociais bárbaras nas quais os agrupamentos humanos são colocados. As sucessões históricas de eventos trágicos realizados pelos seres humanos não tem local geográfico definido, mas a questão continua: A dor tem o seu lugar?

“Ruanda, um pequeno país localizado na África Central”: assim é que de praxe se iniciam vários artigos e livros que eu li a respeito deste país e dos hutus e tutsis. Em 1994, eram dez milhões de habitantes. Oitocentos mil mortos no mínimo é o resultado mais comentado do evento e sua dimensão, de certa forma, é medida por estes números. Porém, incontáveis são os refugiados, incontáveis são os órfãos, incontáveis são os mutilados, incontáveis são as casas que foram queimadas, incontáveis são as mulheres que foram estupradas, incontáveis são os traumas, incontáveis são as histórias que não são possíveis de serem narradas e, portanto, difícil é capturar de alguma forma os sofrimentos destas pessoas mesmo que elas sejam sobreviventes. Incontáveis são os facões, as granadas e os fuzis. Incontáveis são os gritos de socorro que obteve o sorriso, o sarcasmo ou o desdém como resposta. Incontáveis são aqueles que banharam Ruanda de sangue e não sentarão nos

bancos do Tribunal Penal Internacional em Arusha. Sabemos que alguns ruandeses são julgados e de tempos em tempos aparecem na comunicação midiática, em nota tímida, que foram condenados. Mas onde estariam os franceses, os belgas, os alemães e os chineses que, segundo o relatório do governo ruandês e da União Africana, financiaram o massacre? Estes Estados não deveriam também sentar simbolicamente nos bancos dos réus? Incontáveis são aqueles que promovem a guerra no continente africano. Incontáveis são os escritos da dor que a humanidade produziu e produzirá caso não mude a espiral da violência nutrida pelos essencialismos, racismos e barbáries de toda ordem. Fernando Pessoa investido de Alberto Caieiro escreveu: “O Tejo é o mais belo que o rio que corre pela minha aldeia, mas o Tejo não é mais belo que o rio que corre pela minha aldeia, porque o Tejo não é o rio que corre pela minha aldeia (...) Pelo Tejo vai-se para o mundo. Para além do Tejo há a América e a fortuna daqueles que a encontram. Ninguém nunca pensou no que há para além do rio da minha aldeia.” O rio que corre Ruanda é um rio de sangue. Pelas riquezas do domínio político, econômico e cultural a Europa saiu do Tejo e dos seus inúmeros rios e montaram um sistema de dominação mundial sob a égide do colonialismo no continente africano, asiático e americano. O rio do colonialismo cortou o continente africano sob o seu controle na Conferência de Berlim. O muro de Berlim também foi construído no continente africano. O rio Sena não é tão belo quando se observa pela ótica dos cadáveres produzidos pelo governo francês através da “Operação Turquesa”. Que a barbárie nazista se transforme no Musée do Orsay³³, local no qual os judeus chegaram em Paris no fim da Segunda Grande Guerra. Sim, a dor tem o seu lugar e quem dera que todos os rios do mundo fossem igual ao rio Tejo ou o rio da aldeia do poeta. Que o rio Tejo fosse sempre lindo sem precisar do sangue africano para sustentar sua nascente. O rompimento com todas as formas de essencialismo seria simbolicamente a grande travessia para que não seja mais necessária nenhuma escrita de sangue nem escrito da dor.

³³ O museu do Orsay é um museu de Arte Impressionista majoritariamente sediado em Paris próximo ao rio Sena. Anteriormente era uma estação de trem aonde chegaram os judeus sobreviventes dos campos de concentração.

BIBLIOGRAFIA

ADELMAN, Howard and SUHRKE, Astri. (2000). *The Path of Genocide: The Rwanda Crisis from Uganda to Zaire*. New Brunswick : Transaction Publishers.

AGAMBEN, Giorgio. (2004). *Estado de Exceção*; tradução de Iraci Poleti. São Paulo: Boitempo.

AMSELLE, Jean Loup (1990). *Logique Métisses. Antropologie de l'Identité en Afrique et Ailleurs*. Paris: Payot.

AMSELLE, Jean Loup (1999). *Au Couer de l'Ethnie: Ethnie, Tribalisme et État en Afrique*. Paris: La Decouverte.

ANDERSON, Benedict. (1986). *Imagined Communities: Reflections of the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

ANNUAL REPORTS TO THE GENERAL ASSEMBLY (1996-2008), in *International Criminal Tribunal for Rwanda*. Disponível em: <<http://www.ictj.org>>. Acesso em: 13/11/2008.

ARENDT, Hannah. (1983). *Eichmann em Jerusalém: um Relato sobre a Banalidade do Mal*; tradução de Sonia Orieta Heinrich. São Paulo: Diagrama & Texto.

ARENDT, Hannah (2004). *Da violência*: tradução de Maria Clara Dumont.

ARENDT, Hannah. (1990). *Origens do Totalitarismo*; tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras.

BALANDIER, Georges (1993). *A Noção de Situação Colonial, Cadernos de Campo*, n ° 03. São Paulo: EDUSP.

BARTH, F. (1969). *Ethnic groups and boundaries*. Oslo: Scandinavian University Press.

BERTRAND, Jordane. (2000). *Rwanda, le Piège de l'Histoire: l'Oposition Democratique avant le Genocide (1990-1994)*. Paris. Karthala.

BRAECKMAN, Colette. (1994). *Rwanda, Histoire d'un Genocide*. Paris: Fayard.

BRAUDEL, Fernand. (1972). "A longa duração", in *História e Ciências Sociais*; tradução de Carlos Braga e Inácia Canelas. Lisboa: Editorial Presença.

BRINGA, T. (1996). *Being muslim the Bosnian Way: Identity and Community in a Central Bosnian Village*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

BUHRER, Michel. (1996). *Rwanda: Memoire d' un Genocide*. Paris: UNESCO.

CASTRO-GOMEZ, Santiago. *Michel Foucault y La colonialidad del Poder .Tabula Rasa. Bogotá, n. 6, p.153-172, enero –junio 2007.*

CHARTTERJEE, Parta (1986). Nationalist Thought and the colonial World: a derivative discourse in: *Imagined Communities: Reflections of the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, pp. 17-49, pp. 28-40.

CHRÉTIEN, Jean Pierre. (2000). *L'Afrique des Grands Lacs: deux Mille and d'Histoire*. Paris: Flammarion.

CLASTRES, Pierre. (2003). A sociedade contra o Estado. In.: *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.

CONRAD, Joseph. (2004). *O coração das trevas*. Porto Alegre: L&PM Pocket.

COHEN, A. (1969). *Custom and politics in the urban Africa : A study of Hausa migrants a Yoruba Town*. London : Routledge & Kegan Paul.

COHEN, A. (1974). *Self consciousness : an alternative anthropology of identity*. London : Routledge.

DE HEUSCH, Luc. (1995). "Rwanda: Responsibilities for a Genocide", *Antropology Today*, vol.11, n.4, pp.3-7.

DES FORGES, Alyson. (1995). "The Ideology of Genocide", *Issue*, vol.23, n.2, pp.44-47.

DES FORGES, Alyson. (1999). *Aucun Temoin ne Doit Survivre: le Genocide au Rwanda*. Paris: Karthala.

DORIS DIOP, Boubacar (2001). "Prêcher dans le désert ou miser sur l'avenir?". *Le Courrier de l'Unesco* n°1 (2008), p.1. DP & A.

ERIKSEN, T. H. Culture and ethnicity: a second look. Lecture at 6th SIEF conference, Amsterdam, 21 april 1998.

ERIKSEN, T. H. (2001). *Social identity, intergroup conflict, and conflict reduction*. Oxford: Oxford University Press.

FANON, Frantz (1973). *Piel Negras, Mascaras Blancas*. Editora Abraxas: Buenos Aires.

GÊNESIS. In: *A BÍBLIA: tradução ecumênica*. São Paulo: Paulinas, 2002.

GEERTZ, Clifford, ed. (1967) *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Africa and Asia*. New York: The Free Press.

GEERTZ, Clifford. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

GELLNER, Ernest. (1983). *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.

GELLNER, Ernest (1997). *Nationalism*. London: Weidenfeld & Nicolson.

GIDDENS, A. (2005). *Sociologia*. São Paulo: Thompson.

GILROY, Paul. *Entre Campos: Nações, Culturas e o Fascínio da Raça*. São Paulo: Annablume, 2007.

GOUREVITCH, Philip. (2000). *Gostaríamos de Informá-los de que Amanhã Seremos Mortos com Nossas Famílias: História de Ruanda*; tradução: José Geraldo Couto. São Paulo: Companhia das Letras.

HALL, Stuart. (1991). Old and new identities, old and new ethnicities. In: KING, Anthony D. (Org.) Culture, globalization and the world-system. New York: MacMillan, pp. 41-68.

HALL, Stuart (2009). Quando foi o pós-colonial? : pensando no limite. In:Da diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, pp. 101-128.

HALL, Stuart. (2000). “Quem Precisa de Identidade?” SILVA, Tomaz Tadeu. (org.). Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, pp. 103-133.

HALL, Stuart. (2006). A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP & A.

HAMPATÉ BA, A. (1983). História geral da África. São Paulo: Ática, UNESCO, vol. I, cap. 8.

HATZFELD, Jean. (2005). *Uma Temporada de Facões: Relatos do Genocídio em Ruanda*; tradução: Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras.

HINTJENS, Helen. (1999). “Explaining the 1994 Genocide in Rwanda”, *The Journal of Modern African Studies*, vol.37, n.2, pp.241-286.

HOFBAUER, Andreas. Entre olhares antropológicos e perspectivas dos estudos culturais e pós-coloniais: consensos e dissensos no trato das diferenças. *Antropolítica*: Niterói, n.27, p. 99-130, 2 sem.2009.

HOSCHILD, Adam. (1999). *O Fantasma do Rei Leopoldo: uma História de Cobiça, Terror e Heroísmo na África Colonial*; tradução: Beth Vieira. São Paulo: Companhia das Letras.

International Federation of Red Cross and Red crescent societies, “Under the Volcanoes: Special Focus on the Rwandan Refugee Crisis,” in *World Disasters Report* (Amsterdam: Martinus Nijhoff for IFRCRCS, 1994)

JENKINS, Richard (1996) *Social Identity*. London: Routledge.

KLIEMAN, Kairn. (2003). *The Pygmies Were our Compass: Bantu and Batwa in the History of West Central Africa (Early Times to 1900)*. Portsmouth: Heinemann.

LEMARCHAND, René. (1995). "The Rationality of Genocide". *Issue*, vol.23, n.2, pp.8-11.

LEMARCHAND, René. "Ethnic Genocide". *Issue*, vol.10, n.1/2, pp.54-61.

MAMDANI, Mahmood. (1996). *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton University Press.

MAMDANI, Mahmood. (2002). *When the Victims become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*. Princeton University Press.

MAMDANI, Mahmood (2009). *Savior and Survivors: Darfur, Politics, and the War on Terror*. Nova York: Doubleday.

MISSE, M.(1999). *Malandros, marginais e vagabundos e a acumulação social da violência no Rio de Janeiro*. Tese de Doutorado em Sociologia, IUPERJ, Rio de Janeiro. Disponível em<<http://www.necvu.ifcs.ufrj.br>>

MUNANGA, Kabengele. (2004). *Identidade Étnica, Poder e Direitos Humanos*. Casa das Africas, São Paulo, p. 21.

RAPPORT: REPUBLIQUE DU RWANDA (2007), in *Commission Nationale Independante Chargee De Rassembler Les Preuves Montrant l'Implication de l'Etat Français dans Le Genocide Perpetre au Rwanda en 1994*. Rwanda.

REED, Cyrus. (1996). "Exile, Reform and the Rise of the Rwandan Patriotic Front", *The Journal of Modern African Studies*, vol. 34, n.3, pp.479-501.

ROSE, Arnold M. "Minorities". SILLS, David L. (ed.). *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: Macmillan Company, 1972. v.10 . p. 365-371.

SAID, Edward W. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon.

SAID, Edward W. (1995). *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

- SCHENE, Benjamin. (1999). *Le Piege Ethnique*. Paris: Dagorno.
- SCOTT, Joan W (1998). A Invisibilidade da Experiência. Projeto História, nº 16, São Paulo.
- SCOTT, Joan W.. O enigma da igualdade. Rev. Estud. Fem., Florianópolis, v. 13, n.1, Apr. 2005. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2005000100002&lng=en&nrm=iso>. access on 28 Feb. 2011. doi: 10.1590/S0104-026X2005000100002
- SMITH, Anthony D. (1986). *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.
- TAYLOR, Christopher. (2000). *Terreur et Sacrifice: une Approche Anthropologique du Genocide Rwandais*; traduction de Jean François Bare et Christopher Taylor. Toulouse: Octares.
- TURTON, David, ed. (1997) *War and Ethnicity: Global Connections and Local Violence*. Woodbridge, Suffolk: University of Rochester Press.
- UVIN, Peter. (2001). "Reading the Rwandan Genocide", *International Studies Review*, vol.3, n.3.
- VERDIER, Raymond, DECAUX, Emmanuel et CRETIEN, Jean Pierre. (1995). *Rwanda, un Genocide du Siecle XX*. Paris: L'Harmattan.
- VIDAL, Claudine. (1991). *Sociologie des Passions: Rwanda, Cote d'Ivoire*. Paris: Karthala.
- VIDAL, Claudine. (2004). "La commémoration du genocide au Rwanda: Violence symbolique, mémorisation force et histoire officielle. *Cahiers d'études africaines- Paru dans: 17*, pp. 575-592.
- WAAL, Alex de . (1994). "Genocide in Rwanda". *Antropology Today, Vol. 10, nº3*, pp. 1-2.
- WEIL, Carola. (2001). The Protection-Neutrality Dilemma in Humanitarian Emergencies. Why the Need for Military Intervention?. *International Migration Review*, vol.35, n.1, pp.79-116.

YOUNG, Robert (2005). O Colonialismo e a Máquina Desejante In: Desejo Colonial: hibridismo em teoria, cultura e raça. São Paulo: Perspectiva, 2005.