DOI: 10.5752/P.2237-8871.2016v17n26p221

Etnicidade de hutus e tutsis no Manifesto Hutu de 1957

Ethnicity of Tutsis and Hutus in the 1957 Hutu Manifest

Danilo Ferreira da Fonseca*

Resumo

O presente artigo visa refletir acerca do modo com que a etnicidade de hutus e tutsi é vivenciada e problematizada na turbulenta década de 1950 de Ruanda, principalmente devido ao processo de independência frente a Bélgica, que foi concretizado em 1962. O foco principal está na maneira que o chamado "Manifesto hutu", de 1957, compreende e divulga múltiplas faces acerca da etnicidade de hutus e tutsis, envolvendo a relação construída entre os dois grupos e o seu sentimento de pertencimento. O movimento emancipatório de Ruanda possibilita novas reflexões acerca da unidade nacional ruandesa e do pertencimento étnico que os hutus constroem acerca de si mesmos e acerca dos tutsis, em um movimento que funde elementos tradicionais e modernos a partir dos costumes locais e da inserção de instituições ocidentais no país. Tais elementos são centrais para a construção da Revolução hutu de 1959, que rompe com a dominação aristocrática dos tutsis e traz cicatrizes históricas profundas que são reabertas em diferentes momentos da história ruandesa, inclusive no próprio genocídio ocorrido em 1994.

Palavras-chave: Etnicidade. Hutus. Tutsis. Ruanda. Manifesto Hutu.

Abstract

This article aims to reflect on the way the Hutu and Tutsi ethnicity is touched upon and problematized in the turbulent 1950s in Rwanda, mainly due independence process in front of Belgium, that was implemented in 1962. The main focus is on so that the called "Hutu Manifest" of 1957 comprises and discloses multiple faces on the ethnicity of Hutus and Tutsis, involving the relationship built between the two groups and their sense of belonging. The emancipatory movement of Rwanda provides new insights about the Rwandan national unity and ethnic belonging that Hutus build about themselves and about the Tutsis, in a move that merge traditional and modern elements from the local customs and the inclusion of estern institutions in the country. These elements are central to Hutu revolution of 1959 building that breaks with the aristocratic domination of Tutsis and back deep historical scars that are reopened at different times of Rwandan history, including genocide occurred in 1994.

Keywords: Ethnicity. Hutus. Tutsis. Rwanda. Hutu Manifest.

Em 1959, Ruanda passou por um turbilhão político envolvendo o fim de sua colonização e a busca pela independência, que trouxe marcas profundas para as suas relações sociais e nos caminhos traçados por seus sujeitos históricos, inclusive no genocídio de tutsis e hutus moderados em 1994. Entender a colonização sofrida por Ruanda e a conquista de independência de Ruanda corrobora significativamente o

* Doutor em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professor da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Coordenador do Laboratório de Ensino de História (LEH) da UNIOESTE.

Recebido em novembro de 2015 | Aprovado em abril de 2016.

entendimento acerca do genocídio de 1994, já que a sua complexidade transborda em muito o momento que eclodiu o conflito. É importante destacar que a violência apresentada em Ruanda no início da década de 1990, apesar de não ser mais diretamente o nosso objetivo e objeto central aqui, possui um forte enraizamento na sociedade ruandesa pré-colonial, ao mesmo tempo em que esta sociedade é desestabilizada e transformada no decorrer do período colonial, reestruturando a sociedade ruandesa, de modo a acirrar confrontos entre tutsis e hutus.

Com a expulsão dos colonizadores belgas e a independência de Ruanda, alguns hutus passam a propagandear um nacionalismo hutu que colocava o tutsi como uma figura a ser "desconfiada" e até "combatida", o que vai ser amplamente propagado no final da década de 1980 e início da década de 1990 pela mídia ruandesa alinhada ao governo de Juvenal Habyarimana (1973-1994).[1]

Dessa forma, fica dimensionado que as questões étnicas se fazem presentes em praticamente toda história contemporânea de Ruanda, assumindo diferentes concepções, entendimentos e práticas, de acordo com a temporalidade que a etnicidade é vivenciada, mas é evidente que essas temporalidades estão articuladas de um modo complexo, indo muito além de um mero processo acumulativo de ódio étnico entre tutsis e hutus que culminaria no genocídio. Cabe a nós aqui refletir acerca da etnicidade de hutus e tutsis no período próximo à independência, principalmente na década de 1950, sem dissociá-la de outras temporalidades (anteriores e posteriores) da história ruandesa.

No decorrer da segunda metade da década de 1950, a euforia da descolonização e a possibilidade de se emancipar politicamente frente à metrópole belga atingiu a população ruandesa, que passou a construir diferentes projetos de independência. A elite ruandesa tradicional, que era constituída de uma aristocracia tutsi articulada ao poder de características monárquicas do *Mwami*, que possuíam a legitimidade de seu poder baseado no acesso à terra e o controle do trabalho (conforme veremos mais adiante), buscou gestar um projeto de união nacional baseado nos costumes da sociedade banyarwanda, clamando pela unidade entre tutsis, hutus e tuás contra os invasores colonialistas belgas, os quais, dentro da sua percepção, já teriam cumprido a sua função "civilizatória" e "tutelar" em Ruanda e já deveriam partir (FONSECA, 2015, p. 134).

[1] Foi comum durante a Guerra Civil Ruandesa (1990-1994) e o genocídio de 1994 a mídia ser uma grande incitadora da violência, como é o caso da Revista Kangura e, principalmente, a Rádio Mil Colinas que ajudou diretamente na articulação do genocídio, articulados com grupos extremistas como o Poder Hutu, a *Interhamwe* (grupo paramilitar da MRND) e a *Impuzamugambi* (grupo paramilitar do CDR). Para mais informações ver THOMPSON, Allan. **The media and the Rwanda genocide**. Londres, Pluto Press, 2007.

Todavia, o abismo formado nas décadas de colonização entre a maioria da população ruandesa e sua tradicional liderança monárquica já era profundo demais para ser superado. O apelo da monarquia, esmagadoramente tutsi (mas não exclusivamente, devido a existência dos *kwihuturas*[2] e de regiões fiéis à monarquia ruandesa, como é o caso de Ginkongoro[3]), era pautado em um nacionalismo de uma unidade banyarwanda, o que não ecoava mais entre parte dos camponeses hutus e das emergentes cidades ruandesas.

Para a maior parte da população, se os belgas eram invasores inimigos, assim o eram também os monarquistas tutsis, ainda mais com as décadas de articulação entre o poder colonial europeu e o poder tradicional do *Mwami* (DES FORGES, 1999, p. 33). Dentre as horas de trabalho nas plantações ou nas conversas de final de dia, parte da população hutu ruandesa entendia que a independência de Ruanda deveria ser a independência dos hutus, livrando-se não só do inimigo estrangeiro, mas também de seus inimigos internos, ou seja, os tutsis monarquistas que foram por décadas íntimos parceiros dos colonizadores (FONSECA, 2013, p. 57).

E dessa forma, em 1959, hutus e tutsis republicanos saíram às ruas para pôr fim ao poder do *Mwami* e a sociedade a qual ele representava, iniciando a chamada Revolução hutu de 1959. O modelo societal que estava em xeque já havia perdido grande parte de sua legitimidade social dada as transformações das relações sociais frente à inserção do poder colonial e a sua relação com as elites locais, o que mudou radicalmente a percepção do que era a sociedade banyarwanda e o que significava ser, afinal de contas, tutsi ou hutu (BERKELEY, 2010, p. 65).

O presente artigo visa dimensionar as relações étnicas ruandesas no período decadente da colonização de Ruanda, pensando como as etnicidades de tutsis e, principalmente, de hutus se manifestam no decorrer desse processo que culmina com a Revolução Hutu de 1959, sem dissociá-la de outras temporalidades, conforme já afirmamos. A principal fonte analisada para a construção de tais questões é o **Manifesto Hutu de 1957**, ou o **Notas sobre o aspecto social do problema racial nativo de Ruanda**, documento este obtido no acervo do arquivo virtual do projeto Rwandapedia[4]

[2] Os *kwihuturas* eram senhores hutus que possuíam destaques sociais próximos ao da aristocracia tutsi. (MAMDANI, 2002, p. 23)

[3] A fidelidade da região de Ginkongoro à Monarquia é expressa, exclusive, pelas eleições regionais de 1963, na qual o Partido UNAR (União Nacional Ruandesa) venceu o pleito (STRAUSS, 2006, p. 186).

[4] Disponível em: <www.rwandapedia.rw>.

que reúne centenas de fontes históricas, entre fotos, vídeos, documentos escritos e áudios acerca da história ruandesa.

Para podermos dimensionar o modo com que as etnicidades hutu e tutsi são desenvolvidas em Ruanda foi necessário buscar, em um primeiro momento, o modo com que a sociedade banyarwanda se constituiu tradicionalmente antes da colonização belga, refletindo também as suas tensões e articulações com o poder colonial e, como isso, afetando o seu equilíbrio interno, trazendo-lhe uma grande ruptura na qual tutsis e hutus passaram a se constituir enquanto grupos étnicos rivais.

Antes de adentrarmos mais profundamente no debate que envolve a história ruandesa, precisamos primeiro delimitar historicamente o conceito de etnicidade para que tal conceito fique mais claro no decorrer do texto e nos dê mais base para as nossas posições acerca da história ruandesa.

Etnicidade na (e pela) história

Para compreendermos melhor as questões que estão sendo postas pelo presente artigo, precisamos dimensionar o conceito de etnicidade, pensando como este é gestado historicamente e também como pode ser trabalhado dentro de uma produção historiográfica, ou seja, dentro uma reflexão que possua um embasamento teórico consistente.

A **etnicidade** e as etnias emergem a partir de uma tentativa de complementar (ou até de enfrentar dependendo da perspectiva) a concepção de que a humanidade seria delimitada a partir de diferentes raças. Essa visão de que existem diferentes grupos raciais humanos, fruto da segunda metade do século XIX, é construída a partir de um cientificismo vulgar e preconceituoso que tinha como base teórica uma análise datada da evolução das espécies. Assim, entendia-se que os diferentes grupos humanos eram diferentes grupos raciais que possuíam naturalmente diferentes capacidades, potencialidades e limitações. Este tipo de percepção produziu (e ainda produz) inúmeras barbáries, principalmente no decorrer do século XX, como é o caso do colonialismo e do Holocausto.

Frente às limitações que as propostas raciais possuíam, elaborou-se a percepção de que a humanidade possuiria diferentes grupos étnicos, que, ao invés de serem naturalmente determinados, seriam construções culturais, históricas, linguísticas e até, para alguns, biológicas.

Porém, historicamente, a etnicidade é construída de diversas formas e precisa ser bem delimitada para que possamos entender como ela se desenvolve no decorrer da história ruandesa, já que não devemos entender a etnicidade apenas pelo modo ideal, ou pelo modo que ela deveria ser, mas também a partir de sua própria construção histórica, que se demonstra ser plural.

Para Manuela Carneiro da Cunha (CUNHA, 1986), a etnicidade é um elemento fundamental na sociedade contemporânea, ainda mais em contextos diaspóricos em que as tradições culturais são valorizadas e passam por uma série de sincretismos, fazendo com que boa parte de nossas atividades sejam processadas a partir de sua comunidade étnica. Dessa forma, a etnicidade se afasta da concepção "tribalista" que, para a África independente, era vista como algo que "atrapalhava" o desenvolvimento do país, já que em um mundo multicultural, as etnicidades são valorizadas nos ambientes mais cosmopolitas, como nas grandes cidades.

Assim, a etnicidade se apresenta não como algo residual, mas também como "[...] formas de organizações eficientes para resistência ou conquista de espaço, em suma, que eram formas de organização política" (CUNHA, 1986, p. 237), possuindo, inclusive, um caráter manipulativo, de modo que ocorra "[...] a escolha de tipos de traços culturais que irão garantir a distinção do grupo enquanto tal depende dos outros grupos em presença e da sociedade em que estão inseridos." (CUNHA, 1986, p 238).

Frente a tal situação, torna-se difícil determinar ou definir um grupo étnico, já que este é constantemente reinventado, mas podemos definir uma identidade étnica como Fredrik Barth (1998) pensa, em que é membro de um grupo étnico aquele que se considera e é considerado como membro de um determinado grupo étnico, apesar de sabermos das limitações existentes nessa delimitação de Barth.[5]

Cabe a este trabalho, a partir da delimitação refletida acima, pensar quem é, e se considera, um hutu e por quem este é considerado um hutu no final do período colonial ruandês, e como tal etnicidade é valorizada e reelaborada no tempo, adquirindo diferentes funções e até relações ideológicas que levaram a "[...] 'necessidades' de estabelecer fronteiras claras para grupos que 'funcionam' como grupos políticos e/ou econômicos" (CUNHA, 1986, p. 240), já que a etnicidade "[...] pode, em muitos casos, ser um poderoso veículo organizatório." (CUNHA, 1986, p. 243).

[5] Para mais informações ver: Diego Villar (2004), "Uma abordagem crítica do conceito de etnicidade na obra de Fredik Barth".

Etnicidade e a sociedade banyarwanda pré-colonial

A divisão entre tutsis e hutus se constituía como uma das bases da sociedade banyarwanda pré-colonial (MAMDANI, 2002, p. 61). Porém, tal divisão se difere em diversos pontos do modo que tutsis e hutus foram entendidos no decorrer do século XX. É claro que as construções de identidades étnicas pautadas em tais grupos tiveram como uma de suas bases o próprio modo com que a sociedade banyarwanda se construiu. Não podemos afirmar que as práticas e identidades dos banyarwandas foram completamente apagadas e subsumidas pelo poder colonial, conforme é apontado por alguns pesquisadores, como é o caso de Philip Gourevitch, para quem "[...] o que quer que a identidade hutu e tutsi tenha significado na situação pré-colonial não importava mais." (GOUREVITCH, 2006, p. 56).

Nesse sentido, entender a etnicidade de tutsis e hutus no decorrer da Revolução de 1959 perpassa pelo entendimento da sociedade banyarwanda e o seu funcionamento, até mesmo porque alguns elementos definidores dos "grupos étnicos" de Ruanda estão atrelados a divisões sociais, políticas e econômicas da sociedade pré-colonial, e, conforme Cunha (1986) aponta, uma série de elementos culturais tradicionais podem ser resgatados ou mantidos com o intuito de se limitar e definir diferentes grupos sociais.

A sociedade banyarwanda era constituída por três grupos distintos que possuíam locais e deveres sociais diferentes: os tutsis, os hutus e os tuás. Muitos estudiosos costumam classificar tais grupos e a sua organização social como sendo uma sociedade de castas (MAMDANI, 2002, p. 61), porém, não podemos afirmar que existiu na sociedade banyarwanda do século XIX diferentes grupos étnicos. Elementos definidores de uma distinção étnica eram compartilhados por todos os banyarwandas, como é o caso de sua cultura, sua história, como também sua língua (o kinyaruanda). Nesse sentido, poderíamos considerar a sociedade banyarwanda como um único grupo étnico, porém, a construção de etnicidades em Ruanda ficou atrelada às diferenças entre tutsis e hutus, ou seja, aos diferentes deveres e práticas sociais (FONSECA, 2015, p. 78).

De um modo geral, podemos afirmar que dentro da organização banyarwanda tutsis e hutus possuíam uma série de contrastes. Enquanto que tutsis eram majoritariamente pecuaristas, os hutus eram agricultores. A posição de pecuarista dos tutsis estava mais vinculada ao seu prestígio social, já que o gado criado não era destinado ao abate e ao consumo de carne, mas sim ao imperativo de acumular, pois quanto mais gado um tutsi possuía mais prestígio ele conseguiria frente à sociedade.

Nesse sentido, a possibilidade de acumular gado se configura como um forte elemento de poder, ainda mais em terras escassas como eram as dos banyarwandas (FONSECA, 2015, p. 82). É interessante notar que no decorrer da Revolução Hutu de 1959 uma das principais ações da população foi o abate do gado dos tutsis e a distribuição de sua carne para a população, conforme veremos mais adiante. Já os hutus eram agricultores, produzindo os alimentos que seriam consumidos por toda a sociedade, inclusive os seus senhores tutsis. Tal posição social não lhes trazia prestígio, muito pelo contrário, já que ficavam subjugados à disponibilidade dos terrenos dos tutsis para garantir o seu sustento.

Diretamente vinculada a essa divisão do trabalho entre os banyarwandas está o poder político adquirido pelos tutsis, já que toda a alta estrutura política de tal sociedade era baseada nos tutsis (com algumas exceções pontuais) e, principalmente, na figura monárquica do *Mwami*, responsável pela manutenção do equilíbrio político e também social de Ruanda. Os tutsis, que eram minoria na sociedade banyarwanda, eram os "senhores" locais, estabelecendo uma espécie de relação patriarcal com a maioria hutu. Os já citados tuás eram (e ainda são) uma minoria muito pequena em Ruanda e ficavam em locais mais periféricos e com práticas sociais mais voláteis, que envolviam principalmente a caça e a colheita.[6]

O domínio dos tutsis frente aos hutus não se dava a partir de uma violência física, resultando em uma submissão estabelecida pela coerção física, mas sim a partir de uma série de práticas sociais costumeiras que traziam responsabilidades e deveres para as diferentes segmentos dos banyarwandas – o que não deixa de ter um caráter de violência simbólica. Segundo Mahmood Mamdani (2002, p. 63), as práticas tradicionais que traziam um equilíbrio social e legitimidade política frente às relações de tutsis e hutus era principalmente o *umuheto*, o *ubuhake* e a *ubureetwa*.

As relações políticas entre os tutsis e a sua estrutura de poder eram baseadas principalmente no *umuheto*, que configurava em uma grande corrente de trocas sendo que a principal delas era a doação de uma quantidade específica de gado para o seu superior em troca de proteção (MAMDANI, 2002, p. 64). Ao realizar toda uma corrente de doação de gado, ficava garantido que as famílias mais tradicionais conseguiriam uma maior quantidade de gado, mantendo assim o seu poder. No cume dessa relação de

[6] Infelizmente possuímos poucas informações acerca dos tuás, que são um grupo de pigmeus de Ruanda. Os estudos acerca de sua história são escassos e muito pontuais, assim como as fontes históricas, o que dificulta um maior entendimento acerca destes sujeitos históricos.

poder estava o *Mwami* e um grupo de nobres que eram mais próximos do monarca, grupo este conhecido como *inkotanyis* (ou intocáveis). [7]

As trocas mais diretas entre os senhores tutsis e os hutus eram dimensionadas pela prática do *ubuhake*, que não se configuravam enquanto uma rede de favores (como é o caso do *umuheto*), mas sim uma relação direta entre sujeitos, em que os tutsis cediam leite do gado ou proteção aos hutus em troca de "[...] formas arbitrárias de exploração." (MAMDANI, 2002, p. 65). Dentre estas "formas arbitrárias de exploração" não estavam configurados as relações de trabalho e o cultivo nas terras do senhor da região, pois esta importante tarefa era legitimada por outra prática social costumeira mais específica: a *ubureetwa*. Para receber um pedaço de terra para o seu próprio sustento, os hutus precisavam realizar, como contrapartida, o cultivo de parte das terras dos tutsis locais, principalmente das terras não utilizadas pelo gado (MAMDANI, 2002, p. 67). Nesta relação, buscava-se equilibrar tanto o tempo de trabalho dos hutus, assim como o acesso a terra, de modo que não sofressem prejuízos exacerbados.

Dessa forma, as terras ruandesas eram divididas em duas categorias distintas: as *igikingis* e as *ubukondes*. Enquanto as *igikingis* eram terras exclusivas dos *inkotanyis*, as *ubukondes* eram destinadas para o restante da população, buscando-se de alguma forma um equilíbrio entre essas categorias, em que, dependendo da situação, o *Mwami* poderia decretar o aumento dos *igikingis* ou também reverter os *igikingis* e transformá-los em *ubukondes* (MAMDANI, 2002, p. 66). Tais questões dependiam de diversos fatores, como a quantidade de chuvas de uma determinada temporada, o nascimento de novos rebanhos, o tamanho da população local, os fluxos migratórios, entre outros fatores, mas, de qualquer forma, o intuito dessa relação era trazer a legitimidade do domínio tutsi frente aos hutus.

Podemos observar que, em tempos pré-coloniais, o alicerce da distinção entre tutsis e hutus baseava-se principalmente em questões de acesso a terra, a posição na divisão trabalho e também as posses pessoais de um sujeito, elementos que são fundamentais na distinção étnica e na formação de uma etnicidade hutu. Conforme veremos mais adiante, no decorrer da Revolução Hutu em 1959 (assim como no

[7] É importante destacar que o termo Inkotanyi assumiu diferentes conotações na história ruandesa, não sendo um termo cristalizado. Inkotanyi também foi utilizado por membros da Frente Patriótica Ruandesa (FPR) no final da década de 1980 e 1990. A utilização de tal termo se dava devido a uma referência ao antigo exército ruandês do século XIX, adquirindo uma conotação de afirmação política em um contexto de transformações sociais.

genocídio em 1994), parte da autodeterminação hutu compreendia os tutsis como sendo sujeitos ricos que adquiriram as suas riquezas a partir da exploração da pobre população ruandesa hutu (FONSECA, 2013, p 68). Este binômio entre tutsis e hutus na autodeterminação étnica perpassa grande parte da história ruandesa.

Todavia, existe outro elemento fundamental que comumente é utilizado para classificar e diferenciar os supostos grupos étnicos ruandeses e que é (infelizmente) utilizado até os dias de hoje: muitas vezes, para se definir as diferenças entre tutsis e hutus, são utilizadas questões que envolveriam as características físicas dos dois grupos, o que traz toda uma racialização de questões étnicas. Com isso, vemos algumas definições de tutsis e hutus que levam em consideração supostas características fenotípicas, o que na prática não procederia em Ruanda. As diferenças físicas entre estes dois supostos grupos étnicos seriam:

> [...] para os hutus, rostos sólidos e redondos, pele escura, nariz achatado, lábios grossos e mandíbulas quadradas; para os tutsis, rostos delgados e compridos, pele não tão escura, nariz estreito, lábios finos, queixo estreito. (GOUREVITCH, 2006, p. 48).

A construção de uma distinção física racializada entre tutsis e hutus está mais atrelada ao processo de inserção do ocidente na sociedade banyarwanda, a partir do colonialismo alemão e, principalmente belga, que buscam se articular com os grupos dominantes locais e dividir a sociedade com o intuito de concretizar um processo de dominação.

Colonialismo e etnicidade em Ruanda: dividindo para dominar

Ao contrário de outras regiões do continente africano, que já possuíam a séculos relações com os europeus, Ruanda só entra em contato com o homem branco na segunda metade do século XIX. Assim, a sociedade banyarwanda começa a construir as suas relações com a Europa já em um contexto germinal de um imperialismo colonialista.

As maneiras que foram construídas as relações entre o poder colonial e a monarquia ruandesa marcaram profundamente a formação étnica de tutsis e hutus, já que tais etnicidades passam a ser valorizadas de diferentes formas e também a se autogestarem distintamente. Um elemento crucial é a racialização de tais grupos, pois estes começam a ser compreendidos a partir de questões hereditárias e fenotípicas, em

que tais elementos seriam os determinantes não só para as suas características físicas, mas também intelectuais e sociais (FONSECA, 2015, p. 85).

Tal percepção está intimamente atrelada aos estudos antropométricos e eugênicos do final do século XIX e início do século XX, em que a Europa espalhou pelo mundo médicos e antropólogos que mediam crânios e outras partes do corpo com o intuito de proclamar cientificamente (ou pelo menos dentro da concepção científica do período) a superioridade biológica do homem europeu, o que, evidentemente, servia para facilitar e legitimar a dominação da Europa frente aos outros continentes. É sempre necessário ressaltar que tais pesquisas não possuíam e nem possuem qualquer validade frente à realidade biológica da espécie humana e que tal percepção serviu (e ainda serve) apenas à dominação e à barbárie.

A proclamação da superioridade do homem e da sociedade europeia frente às outras sociedades foi um ponto fundamental na consolidação do colonialismo, sendo que tal afirmação se dava em diversos níveis e não apenas no biológico. No caso do colonialismo na África, os dois elementos de dominação fundamentais para a Europa foram tanto a autoproclamação de uma superioridade biológico – representada pelas figuras já citadas de antropólogos e médicos –, como também de uma superioridade cultural e religiosa, representada principalmente nas figuras de padres e freiras das missões cristãs (UZOIGWE, 2010, p. 23). No caso ruandês, tanto a dominação religiosa como a biológica se fizeram amplamente presentes e foram determinantes na consolidação das identidades étnicas de tutsis e hutus.

A dominação religiosa europeia em Ruanda foi uma das mais implacáveis de toda a colonização africana, o que é expresso nas dezenas de missões construídas por alemães e, principalmente, belgas, as quais possuíam hospitais e escolas para realizar a catequização e a conversão religiosa da população local, o que vai resultar em um dos países mais católicos de toda a África (RICART, 1998, p. 71). A catequização religiosa foi um ponto central na distinção de tutsis e hutus, já que padres e bispos ensinavam e proclamavam que a população tutsi era superior e mais benquista por Deus, o que agradava a monarquia ruandesa (MAMDANI, 2002, p. 80).

A base para tais informações estava na alegoria construída entre a população ruandesa e o mito hamítico da Bíblia, em que foi construído um paralelo entre os irmãos Caim e Abel e os Tutsis e Hutus, sendo que os hutus foram entendidos como descendentes de Caim e os tutsis descendentes de Abel. A construção de tal argumentação remonta o primeiro contato realizado entre os banyarwandas e John

Speke, o primeiro homem ocidental a chegar na isolada terra das mil colinas. Ao conhecer o povo banyarwanda entre 1857 e 1858 em uma expedição para achar a nascente do rio Nilo, John Speke relacionou a forma de organização de tal sociedade com os irmãos Caim e Abel, já que a grande maioria dos tutsis eram pecuaristas como Abel e a grande maioria dos hutus eram agricultores como Caim. Assim, ao observar o domínio tutsi na sociedade banyarwanda, Speke o considerou como uma benção divina, já que Abel era preferido por Deus, enquanto que Caim era preterido, o que, no mito hamítico, faz com que Caim assassinasse Abel (GOUREVITCH, 2006, p. 56).

Com base na visão do mito hamítico, as missões católicas divulgaram a percepção de Speke para os ruandeses, proclamando a superioridade e a legitimidade da dominação dos tutsis. Porém, esta percepção de superioridade dos tutsis também se dava a partir de questões biológicas.

A visão de que tutsis e hutus pertenciam a raças distintas foi amplamente divulgada pelo poder colonial belga, que, a partir da década de 1920, começa a cada vez mais se aproximar da monarquia ruandesa, apesar das ressalvas do *Mwami* Yuri IV. A partir de tal percepção, os colonizadores colocaram os tutsis como um grupo racial superior aos hutus. Podemos refletir acerca deste processo a partir do seguinte trecho de um documento oficial de 1925 produzido pela colonização belga:

> Os tutsis são outra gente. Fisicamente, eles não têm uma semelhança com os hutus, exceto, evidentemente, alguns 'declassés' (desclassificados) cujo sangue não é mais puro. Mas, os tutsis de boa raça possuem, além da cor, nada de um negro. As características físicas recordam numa maneira inquietante o perfil da múmia de Ramsés II. Os tutsis foram destinados a governar [...]. De onde estes conquistadores vieram? Eles não são Banto, isso é muito certo. Mas a sua linguagem é a do país, claramente banto, sem qualquer vestígio de infiltração em relação à sua origem. (MAMDANI, 2002, p. 302).

Podemos observar no trecho supracitado que o poder colonial belga realizava uma distinção física entre tutsis e hutus, em que “os tutsis são outra gente” que não possuem semelhanças com os hutus. Porém, o documento também aponta para a existência de uma miscigenação entre os “grupos étnicos” ruandeses, já que seria possível encontrar ruandeses “*declassés*”, “cujo sangue não era mais puro”. Essa percepção de pureza de sangue traz uma típica noção racialista da sociedade, em que os sujeitos herdam hereditariamente as características de seu grupo racial, e, em caso de miscigenação, este sangue ficaria supostamente contaminado.

O que mais intriga no documento é que o "tutsi de boa raça", ou seja, o tutsi que não possui misturas raciais com os hutus, era classificado quase como um branco pelos colonizadores, em que, se não fosse a cor negra de sua pele, este poderia ser um branco, o que é reforçado pelo suposto fato de suas feições terem certa aproximação com a da múmia de Ramsés II. [8]

Ao aproximar os tutsis dos homens brancos, a colonização tinha o propósito de legitimar a sua dominação e as relações entre a monarquia tutsi e o poder colonial. A proximidade dos tutsis com os europeus no âmbito racial também é revertida em questões políticas, já que a partir de sua suposta superioridade os tutsis são postos como "conquistadores" que "foram destinados a governar".

Dentro da concepção racialista (e também racista) da primeira metade do século XX, as diferentes raças não representavam apenas distinções físicas entre grupos humanos, mas também diferentes capacidades intelectuais, políticas, sociais e de trabalho.[9]

Essa percepção de diferenças naturais, e determinadas hereditariamente, de capacidades e habilidades entre grupos raciais, também era encontrada entre tutsis e hutus. Em seus escritos intitulados **Monografia agrícola de Ruanda-Urundi**, o belga E. Everaerts (1947) classificou a raça tutsi como sendo mais "[...] inteligentes, ambiciosos, diplomatas" (EVERAERTS, 1947, p. 36), enquanto que a raça hutu teria como uma característica natural serem mais "[...] tímidos, obedientes, brutos." (EVERAERTS, 1947, p. 38).

Essa distinção natural de habilidades e capacidades entre tutsis e hutus também colaborava com o domínio da monarquia tutsi, que dada as suas características entendidas como naturais, que envolviam o seu suposto intelecto e a sua diplomacia, caberia socialmente a este grupo governar e atuar no âmbito político, enquanto que a rusticidade e brutalidade dos hutus os levavam a serem os trabalhadores braçais da sociedade ruandesa.

A distinção racial e religiosa de tutsis e hutus possuía diversas comunicações com as divisões sociais do trabalho propostas pela sociedade banyarwanda, já que

[8] Neste momento, Ramsés II era entendido como um branco, assim como a civilização egípcia, que dada a sua magnitude era erroneamente mais associada aos europeus e não aos africanos.

[9] Dentro de uma concepção racialista e racista do desenvolvimento humano comum na virada do século XIX para o XX, os diferentes modos de vida das populações humanas seriam decorrentes de diferentes estágios evolutivos, tendo como o ápice a população europeia, enquanto que todas as outras estavam em estágios mais atrasados.

mantinha os tutsis como senhores e os hutus como subordinados. Por um lado, a colonização belga não adulterou radicalmente a ordem vigente dos banyarwandas, mas trouxe sim uma interpretação para atuar e se legitimar nessa sociedade.

Por outro lado, as mudanças exercidas pela colonização acabam fazendo com que muito tutsis deixem de lado o equilíbrio das práticas tradicionais dos banyarwandas, que traziam a legitimidade da dominação tutsi frente aos hutus. A relativização e o desequilíbrio de tais práticas tradicionais podem ser considerados elementos fundamentais para o descontentamento dos hutus frente a sociedade monárquica proposta pelos tutsis, já que a dominação tutsi deixava de ser aos poucos, legítima para boa parte da população ruandesa. Isso colaborou com o modo com que os hutus passaram a reelaborar a sua etnicidade a partir de um questionamento frente aos tutsis.

A institucionalização da etnicidade e do racialismo pelo colonialismo

A cisão entre tutsis e hutus pautada por questões raciais trouxe grandes mudanças na própria estrutura política e social dos banyarwandas, principalmente a partir do momento em que ocorreu uma institucionalização racial em Ruanda com a implantação de registros de identidade racial, em que ruandês era "carimbado" como tutsi ou hutu, a partir da década de 1930 (FONSECA, 2015, p. 119).

As mudanças propostas pelo colonialismo, como o estabelecimento de uma economia que visava a exportação de café ou ainda a "modernização" (ou destradicionalização) do modo de vida, encontravam ressonância em parte da sociedade banyarwanda, principalmente entre a elite (entre os *inkotanyi*), porém, o próprio *Mwami* Yuri IV era reticente frente às intenções dos colonizadores belgas. Por outro lado, seu filho e sucessor, Mutara III, era um grande entusiasta das transformações que Ruanda vinha passando, em um processo de destradicionalização. Diante de tal impasse, o *Mwami* Yuri IV morreu de modo suspeito, levando a especulações de que o *Mwami* poderia ter sido envenenado. Seu filho assumiu em seu lugar, levando a cabo as diversas modificações na sociedade banyarwanda, que eram propostas pelas forças coloniais belgas.

A partir da década de 1930, o novo *Mwami* implementa uma série de mudanças políticas, econômicas e sociais. A própria figura do *Mwami* muda radicalmente, já que este se converte ao catolicismo e muda diversos comportamentos, como foi o caso do

abandono de suas antigas vestimentas oficiais tradicionais para adotar um traje militar de gala (FONSECA, 2015, p. 111).

Na mesma medida, o *Mwami* abandona a sua antiga choupana para construir e se mudar para um novo palacete. Mais do que preciosismos, tais alterações de conduta por parte do *Mwami* representam uma guinada política de Ruanda, que passa a se aproximar cada vez mais dos moldes políticos ocidentais, em que uma série de simbolismos tradicionais são abandonados, o que traz um estranhamento por parte da população, já que o *Mwami* deixa de ser uma figura de correlação de poderes e com legitimidade tradicional para se tornar o vetor de "modernização" da sociedade ruandesa articulado a um poder estrangeiro colonial (FONSECA, 2015, p. 112).

Para nós, neste momento, a mudança mais significativa adotada pelo novo *Mwami* e o poder colonial com o qual ele estava intimamente atrelado foi a instauração de carteiras de identidade raciais, em que todos os ruandeses deveriam ser identificados pelo estado como tutsi, hutus ou tuás. Se, anteriormente, a determinação e relação entre tais grupos se davam em decorrência de complexas relações sociais tradicionais, a partir da adoção das carteiras de identidade, tutsis e hutus se tornam identidades com um caráter imutável e racializado.

A implementação das carteiras de identidades raciais (que foram utilizadas até o genocídio de 1994) também estão atreladas a uma nova direção econômica de Ruanda, em que a colonização belga e a monarquia ruandesa começam a produzir bens agrícolas em larga escala com o fim de exportar para a metrópole. A partir de 1936, a produção de café em Ruanda inicia um crescimento vertiginoso, passando de uma pequena produção de 450 toneladas para a impressionante marca de 10.000 toneladas de café por ano, em 1943, ou seja, a produção cresce mais de vinte vezes em um período de sete anos (EVERAERTS, 1947, p. 82).

Esta grande produção agrícola só é possível a partir de uma nova percepção acerca do que é e qual é a função social da terra e do trabalho, já que tais elementos começam a serem utilizados com o intuito de se produzir excedentes, e, frente a tal objetivo, cada vez mais terras e tempo de trabalho dos hutus começam a ser destinados para a produção de tais mercadorias.

Porém, não devemos supor que uma percepção moderna de exploração do trabalho foi implementada em tão pouco tempo entre os ruandeses. Por trás deste trabalho, está a utilização e resignificação de práticas tradicionais dos banyarwandas,

principalmente no que tange a relação entre *ubukondes* e *igikingis* e a prática da *ubureetwa* (FONSECA, 2015, p. 116).

Com a necessidade de se conseguir cada vez mais terras para a produção de bens agrícolas, principalmente o café, e ainda manter seus extensos rebanhos, os nobres tutsi começam a destinar cada vez mais terras para si, levando a um aumento progressivo dos *igikingis* (terras destinadas aos tutsis) em detrimento dos *ubukondes* (terras destinadas ao restante da população), conforme destaca Takeushi e Marara (2009, p. 8), quebrando o equilíbrio de tal relação.

Conforme mais terras eram destinadas aos tutsis próximos do *Mwami*, estes também demandavam mais horas de trabalho dos hutus em suas propriedades, o que levou também a um grande aumento da prática da *ubureetwa*, ou seja, do trabalho agrícola que os hutus faziam nas terras de seu senhor, deixando de lado outras relações tradicionais, como o *ubuhake*. Essa questão do trabalho é fundamental quando refletimos acerca de uma sociedade colonizada, tendo em vista que o poder colonial, atrelado com as elites locais (no caso de Ruanda) precisavam, para sustentar os seus projetos, uma larga utilização do trabalho, o que leva ao trabalho compulsório e obrigatório (BELLUCCI, 2010, p. 18) e, mais do que isso, uma mudança paradigmática acerca do que era o trabalho e qual o seu lugar e função na sociedade, já que um trabalho voltado para uma crescente obtenção de produtos excedentes para a comercialização era algo novo para tais sociedades.

O aumento das terras destinadas à produção agrícola e ao acúmulo de gado, somados ao trabalho (quase que compulsórios) nessas terras, fez com que muitos hutus começassem a não ter terra para as suas próprias produções de subsistência, ou ainda que não tivessem tempo para cuidar da melhor forma possível das terras que ainda lhes sobravam. Podemos observar aqui que a terra, apesar de ainda estar submetida a tradições pautadas em um sistema de usufruto, passou a ser tratada pelo sistema colonial quase como uma propriedade privada, o que levou aos poucos a uma transição do modo que a terra era compreendida e utilizada.

Em períodos pré-coloniais, o abuso de privilégios tradicionais cometidos pelos tutsis faria com que estes perdessem rapidamente o poder, sendo substituído por tutsis mais alinhados com práticas não abusivas, todavia, durante a colonização ruandesa isto não era mais possível, já que toda a sociedade já estava rotulada por suas identidades raciais, as quais, por sua vez, eram quem determinavam o que caberia a cada um na

sociedade de acordo com o seu grupo racial de nascimento, e aos hutus caberia apenas o trabalho e a exploração.

O desequilíbrio de tais relações e as novas percepções acerca das identidades de tutsis e hutus constituem uma nova ideia de autodeterminação hutu, que começa a propor uma mudança radical da sociedade ruandesa e que culmina com a construção da Revolução Hutu de 1959. Mas, afinal de contas, qual é a etnicidade hutu que está envolvida em tal processo histórico? E qual é o lugar que a figura do tutsi possui frente a essa etnicidade hutu?

A autodeterminação étnica no "Manifesto Hutu"

Na década de 1950, o continente africano (e também parte da Ásia) começa a questionar com uma maior intensidade os já decadentes impérios europeus, trazendo intensas mobilizações e reflexões políticas na busca de se construir novos países independentes.

Em Ruanda não foi diferente. Diferentes grupos políticos debatiam o significado da colonização belga, o modo de se lutar pela descolonização e quais seriam os caminhos a se seguir após a saída dos europeus. Dentre as diversas manifestações e posicionamentos, a produção do "Manifesto Hutu" (1957) possui um enorme significado para a história de Ruanda.

O "Manifesto Hutu", publicado em 1957 com o título "Notas sobre o aspecto social do problema racial nativo de Ruanda", é uma das mais importantes manifestações políticas que envolvem o debate acerca da autodeterminação hutu e a sua relação com as autoridades tutsis e belgas, já que descrimina uma série de contradições e problemas enfrentados pela população hutu no início dos anos de 1950, como é o caso do trabalho excessivo e forçado, a falta de acesso à educação, e a baixa (ou quase nula) representatividade política.

Precisamos ter cuidado com a análise do documento, já que muitas vezes o hutu é colocado como uma "vítima histórica" de Ruanda, o que foi amplamente utilizado por alguns setores sociais ruandeses para justificar e legitimar ações no decorrer do genocídio de 1994, e, da mesma forma, em outras territorialidades, no decorrer do século XX e XXI, o mesmo discurso foi utilizado para a realização de uma série de barbáries. Não nos cabe aqui de modo algum assumir a postura ou o discurso da fonte, mas sim problematizá-la para entender melhor a temporalidade que está em questão, ou

seja, não nos cabe aqui afirmar o que a fonte diz, mas sim nos perguntar, sobre o porquê de dizê-lo no dado período histórico.

Todavia, uma análise cautelosa do documento nos aponta que o "Manifesto Hutu" pode possuir uma maior comunicação com setores hutus mais vinculados aos pequenos meios urbanos ruandeses do que com a grande maioria camponesa de Ruanda (conforme veremos mais adiante), mas nos parece emblemático que Gregoire Kayibanda e Joseph Habyarimana (o primeiro presidente ruandês e o pai do segundo presidente ruandês, respectivamente) tenham assinado o documento, assim como futuros membros do alto escalão do governo ruandês e do Movimento Republicano Nacional por Democracia e Desenvolvimento (MRND), que foi por pouco mais de vinte anos o único partido de Ruanda.

Essa análise não diminui em nada a importância do documento, apenas o torna mais rico, dada a sua pluralidade de percepções e intencionalidades embutidas em suas entrelinhas, tanto naquilo que o documento quer deliberadamente nos mostrar e, principalmente, no que ele nos esconde.

Um ponto de inflexão que o "Manifesto Hutu" nos apresenta está relacionado ao modo com que a fonte apresenta a dominação belga e ao seu papel dentro da história de Ruanda, além de sua relação com tutsis e hutus. Para o grupo de hutus que assinam o documento, existe um suposto "[...] grandioso trabalho que a Bélgica realiza em Ruanda", em que a "[...] autoridade tutelar" ou "[...] a generosa Bélgica" nos termos apresentados, seriam os responsáveis por trazer os "[...] benefícios da civilização." (RWANDAPEDIA, 1957). A própria classificação dos colonizadores como uma "autoridade tutelar" nos mostra como tal grupo assume parcialmente as percepções dos próprios colonizadores, colocando-os como figuras responsáveis por inserir o "progresso" em uma sociedade "atrasada", quase como um agente tutelar que ensina uma criança a chegar com mais segurança em sua fase adulta.

Ao assumir tal postura, os autores da fonte se distanciam de análises mais críticas acerca do colonialismo e do processo de descolonização, que viam em primeiro lugar a necessidade de uma unidade nacional para expulsar os colonizadores, tidos como os grandes inimigos dos povos africanos. [10]

Contrário a essa unidade nacional, que era propagada tanto pela elite tutsi (como é visível no documento **Dixiéme Session du Conseil Supérieur du Pays du 16 au 22**

[10] Tal perspective é mais evidente nos processos de independência da Argélia e outras colônias francesas que possuíram uma grande influência de intelectuais como o Frantz Fanon da Martinica.

Février 1957) e por alguns setores hutus, o "Manifesto Hutu" expressa que "[...] muitos pensam que o governo belga está relacionado à nobreza e à sua exploração [...]" (RWANDAPEDIA, 1957), mas "[...] sem o europeu estaríamos [os hutus] condenados a uma exploração mais desumana do que antes " (RWANDAPEDIA, 1957) ou que "[...] a partida do europeu poderia levar à uma escravidão pior que a anterior." (RWANDAPEDIA, 1957). Esta posição, que de certo modo busca separar a dominação dos tutsis frente aos belgas, nos indica que o apoio aos belgas por parte do "Manifesto Hutu" aparece como algo pertinente às críticas construídas aos tutsis, ou seja, como uma busca por um apoio dos colonizadores para realizar o seu próprio processo de independência contrário ao processo proposto pelas autoridades tutsis vinculadas ao *Mwami*.

É interessante notar que esse apoio se dá de maneira estratégica, dado que anos antes a elite tutsi busca romper com o poder colonial belga e, na expectativa de que o povo lutaria ao seu lado, construir a independência de Ruanda, conforme já se começava a ser debatido em boa parte do continente africano. Tal rompimento é decorrente de um amadurecimento político da própria elite tutsi que reivindica para si um maior controle de toda a administração do país e do processo produtivo que era exportado pela e para a Bélgica (FONSECA, 2015, p. 136). Para concretizar tal projeto, a aristocracia tutsi estava contando com o apoio da população ruandesa, acreditando que possuiria a legitimidade política frente aos outros segmentos sociais.

Porém, não só uma boa parte dos ruandeses, principalmente hutus, não seguiram seus líderes, como também setores oposicionistas buscaram o apoio dos belgas para realizar uma espécie de transição transada (inclusive com o apoio militar Belga aos ruandeses revoltados contra o *Mwami*, conforme veremos mais adiante no artigo) dando fim ao colonialismo belga, mas sem diminuir a grande influência da antiga Metrópole na região, que continuou com imensa inserção política e econômica na região.

Não é por menos que a fonte inicia as suas argumentações com o apontamento de que o principal problema de Ruanda estaria na relação "*tutsi-hutu*" e não na relação "*tutsi-belga*", ou conforme afirma a fonte: "Não resolveríamos de modo duradouro o problemas tutsi-belga se deixarmos o problema fundamental tutsi-hutu." (RWANDAPEDIA, 1957). É a partir de tal argumentação que o documento cunha toda uma percepção acerca do que é o hutu, a sua etnicidade e unidade.

As percepções apresentadas pelo Manifesto não podem ser entendidas como uma mera expressão daqueles que a construíram, já que encontra forte respaldo na

memória ruandesa, porém, não podemos levá-la como um retrato fidedigno da condição de vida dos hutus, mas sim como uma construção dialética entre diferentes setores hutus (e também tutsis) que buscavam as melhores alternativas para melhorar as suas condições de vida, ou atingir objetivos políticos e sociais. A fonte é, ao mesmo tempo, um documento que se preocupa em possuir um respaldo frente à maioria da população, em que esta se sinta identificada pelos termos apresentados, e também um manifesto político que visa canalizar as tensões, às quais ele é sensível, para propósitos políticos particulares.

Desta forma, podemos observar no "Manifesto Hutu" uma preocupação em construir uma visão acerca de quem é o Hutu em meio a um turbulento processo político da década de 1950. Em meio a esse processo a identidade hutu se constrói em oposição ao tutsi, colocando o hutu como uma figura dominada e explorada em diversas instâncias por um grupo dominante local que é posto como ilegítimo.

A autodeterminação hutu a partir da crítica ao tutsi, além de se configurar como uma manifestação política local, também nos indica dilemas vividos por uma parcela significativa de ruandeses, que sentiam esta relação de poder em diversas instâncias, conforme é destacado pelo manifesto:

> O problema é sobre um problema de monopólio político que é realizado por uma raça, o tutsi; monopólio político que, tendo em conta a totalidade das atuais estruturas, torna-se um monopólio econômico e social que, dada a discriminação *de facto* na educação, acaba sendo um monopólio cultural, para o desespero dos hutus que se veem condenados a permanecer para sempre trabalhadores manuais subalternos e, pior ainda, no contexto de uma independência que terão ajudado a ganhar sem saber o que eles estão fazendo. (RWANDAPEDIA, 1957).

No trecho acima, a figura do hutu é apresentada como um sujeito subjugado e com pouca margem de manobra para circulações na sociedade e na política ruandesa, permanecendo com poucas opções de trabalho, educação e uma suposta participação política alienada, o que seria decorrente de um monopólio que, conforme vimos anteriormente, favorecia um domínio institucionalizado dos tutsis em diversas instâncias de Ruanda.

A fonte possui apontamentos secundários no que flerta com questões que envolvem a cultura e a educação, conforme indicado no trecho supracitado, principalmente no que tange às dificuldades que os hutus possuíam para acessar as escolas e universidades, além da imposição de padrões de comportamento com base nos tutsis, já que, segundo o documento o "[...] hutu para ser 'aceitável' deve se ajustar ao

comportamento do tutsi." (RWANDAPEDIA, 1957). A regulação de padrões de comportamento de setores dominantes frente a uma população dominada se configura como uma forte imposição, em que a maneira de se comportar das elites é tida como "mais correta", enquanto que os setores dominados são postos como detentores de um comportamento "errado" ou "inconveniente", o que ajuda a introjetar ainda mais um processo de dominação.

No entanto, o que é mais recorrente e profundo no documento são as questões que envolvem a exploração do trabalho do hutu, colocando-o como um fator de autodeterminação étnico-racial e política fundamental, em que o monopólio absoluto dos tutsis deixa os hutus "[...] condenados a permanecer para sempre trabalhadores manuais subalternos." (RWANDAPEDIA, 1957). O documento vai além nessa exploração, colocando-a como um processo decorrente de uma "[...] inferioridade econômica imposta aos hutus pelas estruturas sociais, em que são requisitados sistematicamente às funções subordinadas [...]", fazendo com que a "[...] pobreza seja a sua participação no atual sistema social [...]", em uma situação em que os "[...] pais de família mal consigam alimentar seus familiares." (RWANDAPEDIA, 1957). É recorrente no documento o posicionamento de que o hutu seria uma figura pobre, subordinada e repleta de privações, sendo que tal situação seria uma imposição do sistema de Ruanda, em que os hutus seriam uma espécie de "[...] trampolim para um monopólio que tem eternamente lhe dado uma inferioridade social e política insuportável [que] sempre contribuíram para elevar os bens dos tutsis." (RWANDAPEDIA, 1957). Assim, podemos observar que o posicionamento social, a posse de bens, e o lugar ocupado na estrutura política de Ruanda são atribuições frequentes das etnicidades tutsis e hutus, postas quase como opostas, em que a "[...] administração indígena [tutsi] parece querer ver o hutu permanecer na pobreza e, portanto, na impossibilidade de exigir o exercício efetivo de seus direitos em seu país." (RWANDAPEDIA, 1957).

Tais preocupações encontram forte respaldo entre os hutus camponeses (a maior parcela populacional da sociedade ruandesa) que estavam submetidos a duras condições de trabalho. Essa experiência é evidenciada na pesquisa de Catherine Newbury (1997) que recolhe relatos de ruandeses que fugiam de Ruanda no período em questão. Em tais depoimentos, é frequente encontrarmos afirmações como: eu saí porque em Ruanda, um homem e sua mulher têm que trabalhar de manhã cedo até tarde da noite para o seu chefe; saí de casa porque queria um emprego sem agressões (NEWBURY, 1997). Tais

falas nos apontam, ainda, além de um trabalho intenso, a cruel possibilidade de agressões físicas.

Porém, o que é fascinante no documento é o diagnóstico acerca do alicerce que sustenta esse processo de dominação: a raça. Para o "Manifesto Hutu", a questão central de Ruanda é uma questão racial, mas não um dualismo racial entre tutsis e hutus, mas sim um problema de dominação do tutsi hamita.

No entanto, no documento o processo de dominação sofrido pelos hutus, e que se apresenta como um fator fundamental de autodeterminação étnica, se apresenta a partir de uma via dupla, aparecendo tanto como questões raciais, como também por vias tradicionais.

Podemos ver questões que envolvem uma suposta racialidade entre tutsis e hutus, principalmente no que tange a um "Monopólio racista de Ruanda" (RWANDAPEDIA, 1957), em que, conforme busca afirmar o documento, "[...] o elemento racial complica tudo [...]" e "[...] cuja acidez parece estar aumentando cada vez mais" (RWANDAPEDIA, 1957). Mas, para a fonte, não se trata de negar as supostas raças em Ruanda, mas sim apenas o monopólio de uma delas (do tutsi), já que o documento assume muitas vezes um discurso racializado da sua própria realidade, principalmente ao afirmar que: "[...] cada raça e cada classe tem as suas deficiências e nós queremos uma ação que as corrige em vez de sistematicamente reprimir os hutus em uma posição eternamente inferior." (RWANDAPEDIA, 1957). No documento, o pressuposto racial permanece uma realidade, mas, ao invés de fortalecer a posição dominante de uma "raça", o que deveria ser feito, é a superação das "deficiências" de cada raça, de modo a não possibilitar um monopólio de determinada raça.

Por outro lado, também emergem no "Manifesto Hutu" questões que entendem as distinções e problemas entre tutsis e hutus como sendo algo decorrente da própria tradição local, o que se difere em muito do elemento racial que também é proposto. Para o documento, a tensão e a relação de exploração entre tutsis e hutus é:

> [...] criada pela tradicional estrutura sócio-política de Ruanda, em particular o Buhake [...] bem como pelo desaparecimento de algumas instituições sociais tradicionais que foram eliminadas sem a possibilidade de implementar instituições ocidentais modernas para compensar. (RWANDAPEDIA, 1957).

No âmbito tradicional (além do racial), também encontramos elementos que corroboram uma autoafirmação hutu e com proposições para se construir uma nova Ruanda. No trecho citado, podemos ver que a tradição (como o Buhake) é uma das

causadoras das tensões entre tutsis e hutus, mas esta mesma tensão também é resultado da ausência de certas tradições (as quais traziam um maior equilíbrio para a sociedade banyarwanda). Nesse sentido, o documento propõe a consolidação de instituições modernas com caráter ocidental que regulem ou cumpram a função das instituições tradicionais, mas sem desconsiderar completamente as tradições e os costumes da região.

Podemos observar no "Manifesto Hutu" que tais ruandeses hutus possuíam certa preocupação com as tradições locais, ou com o chamado "*Umuco w´igihugu*" (o respeito pela cultura e pelos costumes do país), isentando as práticas costumeiras de ser algo diretamente correlacionado à forma de dominação ilegítima. Por outro lado apontam que "[...] a defesa ríspida dos costumes do país, por seus interesses monopolistas, não é propício para a confiança ou para estabelecer a justiça e a paz em face das aspirações atuais da população [...]" (RWANDAPEDIA, 1957), já que se enxerga uma espécie de abuso por parte das elites locais ao utilizar as tradições, principalmente ao articulá-las perversamente com instituições modernas, com o intuito de excluir o hutu da sociedade ruandesa colonial.

Tais tradições, apontadas em alguns momentos no documento como um "resquício do feudalismo", poderiam assumir uma influência negativa na identidade hutu, gestando "[...] o medo, o complexo de inferioridade e a necessidade de guarda 'atávica' atribuída à essência do hutu [...]" (RWANDAPEDIA, 1957), o que levaria o tutsi a ser classificado como "[...] um *natus ad imperium* (nascido para governar)" (RWANDAPEDIA, 1957), o que sustentava um sistema posto como absolutista e que introjetam uma inferioridade em todos os níveis ao hutu.

No entanto, em alguns momentos do Manifesto as figuras dominantes são postas como hamitas, entendendo-as como um grupo racial, a partir de influências religiosas (baseado no mito hamítico de Caim e Abel, conforme vimos anteriormente). Podemos observar o termo hamita em frases como:

> A supressão do colonialismo branco-preto, deixaria um colonialismo hamita pior para o hutu. Precisamos de uma base para superar as dificuldades que possam surgir a partir do monopólio hamítico sobre as outras raças habitantes, mais numerosas e antigas, do país. (RWANDAPEDIA, 1957).

É interessante notarmos como a figura do hamita é posto como uma figura próxima, e até aparentemente equivalente, ao tutsi, já que este seria capaz de produzir um colonialismo ainda mais perverso frente ao regime colonial implementado pela

Bélgica em Ruanda (posto como “colonialismo branco-preto”). E na mesma medida também produziria um monopólio racial diante de outros grupos raciais que habitam Ruanda.

Todavia, o tutsi e o hamita não são necessariamente a mesma figura a todo instante dentro de uma afirmação étnica dos hutus. Em alguns trechos do “Manifesto Hutu” encontramos uma forma de distingui-los, conforme podemos observar no seguinte trecho: “No fundo o problema é um colonialismo em dois estágios: os hutus devem apoiar os hamitas (e sua dominação) e o europeu e suas leis que passam sistematicamente através do canal dos tutsis.” (RWANDAPEDIA, 1957).

Nesse trecho, a fonte apresenta uma percepção de que o colonialismo é um fruto tanto da dominação hamita como também do europeu, todavia a penetração da dominação se constrói a partir do “canal do tutsi”. Tal posicionamento nos mostra que os hamitas e os tutsis não são necessariamente as mesmas figuras, o que nos indica diferentes intencionalidades por parte dos autores do “Manifesto Hutu”.

O termo hamita fica mais associado na fonte com rupturas consideradas mais fortes e necessárias, tanto que, segundo o documento, a primeira solução para uma melhoria da sociedade ruandesa seria abandonar “[...] a ideia de que as elites ruandesas são encontradas apenas nas fileiras hamíticas [...]”, ainda mais frente a um “[...] sistema [que] favorece sistematicamente a evolução política e econômica do hamita [...]”, fazendo com que “[...] a própria terra, em mais da metade de Ruanda – principalmente nas regiões mais hamíticas – se torna quase um bem de propriedade para o ocupante.” (RWANDAPEDIA, 1957).

É importante notar que a crítica ao hamita perpassa por questões, dentro do domínio tutsi, que deveriam ser completamente abandonadas, já que se trata de abusos e excessos econômicos e políticos por parte da elite tutsi (principalmente os *inkotanyis*), que, dentro da perspectiva daqueles que escreveram o “Manifesto Hutu”, deveria ser algo eliminado e excluído. Assim, o hamita se torna o lado mais perverso do tutsi, um lado que pode e deve ser expurgado de Ruanda, ao contrário do tutsi. Porém, torna-se uma preocupação imediata num primeiro momento, realizar um alargamento da elite, rompendo com o enrijecimento social implementado pelo *Mwami* e a aristocracia tutsi.

O interessante é que, dessa forma, o “Manifesto Hutu”, muitas vezes, se preocupa mais em realizar uma crítica aos tutsis do que definir os hutus, mas ele não se trata necessariamente de uma manifestação contrária aos tutsis, já que em nenhum momento se põe em jogo expulsar e eliminar tal grupo (como é sugerido no decorrer do

genocídio de 1994) ou suprimir as identidades étnicas (conforme se tenta concretizar após o genocídio), conforme o próprio documento sugere:

> [...] nós [hutus] nos opomos energeticamente, pelo menos por agora, frente a supressão de identificação pessoal ou a privação dos termos "hutu", "tutsi", "tuá". Sua supressão arrisca ainda mais a seleção, além de ocultar e impedir a lei de cotas para estabelecer a verdade dos fatos. Ninguém disse também que é o nome que incomoda os hutus; o que incomoda são os privilégios e o favorecimento de um monopólio, que corre risco de reduzir a maioria da população à uma inferioridade sistemática e uma subsistência não merecida. (RWANDAPEDIA, 1957).

Segundo o documento, o tutsi deveria ser mantido para se estabelecer a "verdade dos fatos" e para se implementar um sistema de cotas, porém a necessidade de manter o tutsi passa por uma autodeterminação fundamental do hutu – não existe o hutu sem o tutsi – mas é preciso domesticar a identidade "opositora", excluindo o seu caráter hamítico, ou seja, excluindo aquilo que é entendido como natural aos tutsis e que levava a uma natural exclusão aos hutus. Este processo resultou em uma unidade hutu baseada na sua própria exploração por parte das elites tutsis, não é por menos que governos nacionalistas hutus, após a independência de Ruanda em 1962, utilizaram constantemente da propaganda anti-tutsi, colocando-os enquanto uma ameaça constante e escondida que poderia subverter toda a sociedade (FONSECA, 2013, p. 70), o que teve um peso considerável na construção do genocídio em 1994.

É interessante notar as saídas propostas pelos escritores do manifesto para superar os impasses de Ruanda. Ações como "[...] acabar com tradições ultrapassadas e respeitar tradições positivas [...]", em que "[...] os costumes, que ainda tenham força útil, razoável e não impermeável à democratização do país, sejam identificados por um código que pode ser regularmente revisto e alterado, dependendo do grau de evolução." (RWANDAPEDIA, 1957). Como é o caso dos "[...] *igikingis* (pastagens) da burguesia [que] seriam suprimidos, pelo menos no sentido que o costume entende e protege [...]" (RWANDAPEDIA, 1957), de modo que, a partir da legitimidade das próprias tradições "úteis", ou seja, aquelas que não levem o hutu a se tornar subjugado frente ao tutsi, os hutus possam conquistar novos espaços e os objetivos almejados a partir "de codificações das tradições", o que pode parecer até uma contradição.

Do mesmo modo é proposta a criação de "cotas sociais étnicas", para supostamente se "respeitar as proporções" (RWANDAPEDIA, 1957), baseadas na divisão de tutsis e hutus na sociedade ruandesa, o que reforça a necessidade de manter o tutsi e parte de suas relações com os hutus, ainda mais no que tange às cotas sociais, o

que trariam (e efetivamente trouxeram) um discurso de legalidade ao governo constituído após a descolonização.

As tensões sociais expressas no "Manifesto Hutu" de 1957 ficam evidentes e se tornam insustentáveis com o amadurecimento da possibilidade de uma independência efetiva frente à Bélgica, o que fica nítido a partir da chamada Revolução Hutu de 1959, em que a população ruandesa sai às ruas para pôr fim à monarquia ruandesa baseada em uma elite tutsi. Apenas dois anos após a publicação do "Manifesto Hutu", Ruanda entra em um turbilhão revolucionário em que os ruandeses realizam uma série de atos contra a Monarquia tutsi e o seu sistema de dominação enrijecido por preceitos que determinavam as funções sociais de cada ruandês a partir de seu nascimento e titulação étnica. A Revolução Hutu de 1959 decretou o fim de tal sistema, já que ele não conseguia mais uma legitimidade frente à uma parcela significativa dos ruandeses.

Nesse sentido, a Revolução Hutu de 1959 não pode ser entendida como um processo revolucionário conduzido apenas por hutus contra tutsis, já que uma parcela significativa de tutsis também lutou nessa revolução, assim como os próprios militares belgas que estavam na colônia para garantir a "segurança" e a "ordem" no território, mas que já estavam rompidos com o poder aristocrático ruandês.

A complexidade de segmentos envolvidos no processo nos evidencia o quanto a sociedade ruandesa não correspondia mais àquela construída e esperada pelo *Mwami*. Uma nova classe média urbana germinou no período pós II Guerra Mundial, e buscava um maior espaço para as suas iniciativas, e não é por menos que vemos no "Manifesto Hutu" uma série de argumentações que envolvem a "liberdade de iniciativa", ou a "liberdade de empreender", ou ainda a necessidade "[...] promover ainda mais a iniciativa privada [...]" (RWANDAPEDIA, 1957), entre outras propostas que encontravam respaldo frente a essa plural classe média, que era constituída tanto por hutus quanto por tutsis, o que também vai ao encontro das críticas realizadas aos hamitas e a reivindicação de realizar uma abertura na elite ruandesa, conforme vimos anteriormente.

Os hutus que eram membros da classe média são indivíduos que, de alguma forma, conseguiram acumular uma pequena quantia financeira, principalmente ao trabalharem em países vizinhos e retornarem à Ruanda com um capital para abrir um pequeno negócio nas cidades de Astrida ou Kigali, ou ainda eram profissionais liberais (na maioria jornalistas ou advogados) que tiveram a oportunidade de estudar em escolas

e universidade fora do país, ou em escolas missionárias – como é o caso do ex-presidente hutu Gregoire Kayibanda (MAMDANI, 2002, p. 111).

Já os tutsis que participaram da Revolução Hutu de 1959 eram indivíduos que, de alguma forma, decaíram socialmente (seja por desavenças políticas, perda de prestígio ou até por questões econômicas) e deixaram de fazer parte da administração do país, tornando-se os chamados *petit* tutsis (MAMDANI, 2002, p. 122), que também viviam do comércio e de atividades liberais, mesmo ainda possuindo em sua carteira de registro a denominação de tutsis.

Mas, de qualquer forma, a grande maioria dos ruandeses revoltosos era constituída por seguimentos hutus mais populares, os quais experienciavam de uma maneira mais intensa a exploração do trabalho e as dificuldades de se sustentar conforme vimos destacado no próprio "Manifesto Hutu".

A articulação de tais grupos sociais no decorrer do processo revolucionário nos indica que a Revolução Hutu de 1959, além de não ser uma revolução de hutus contra tutsis, pode ser entendida como uma revolução antimonárquica e "antihamítica", no sentido de se construir com o intuito de derrubar uma estrutura de poder que enrijecia uma sociedade em transformação, a partir de um poder monárquico que possuía cada vez menos apoio, transformando Ruanda em um barril de pólvora prestes a estourar.

O estopim deste processo foi, em 1959, a agressão sofrida por um líder hutu popular por jovens tutsis ligados à aristocracia. Após essa agressão e os boatos de que o agredido haveria falecido, a população ruandesa começou uma série de protestos para pôr fim aos privilégios da aristocracia tutsi (os *inkotanyis*) vinculada ao *Mwami* e toda a rígida sociedade que ela representava.

As manifestações duraram meses e tiveram episódios significativos de violência, com a população ruandesa invadindo os *igikingis* (as propriedades da aristocracia, conforme vimos anteriormente) com o intuito de expulsar e agredir os seus proprietários tutsis, chegando inclusive a casos de óbito. Porém, bastante significativo neste processo foi os manifestantes terem abatido os grandes rebanhos de gado da aristocracia tutsi com o intuito imediato de distribuir a carne para o restante da população e, ao mesmo tempo, liberarem o espaço destinado para a pastagem para a produção de alimentos agrícolas.

Podemos dizer que, de certa forma, o abatimento do gado por parte dos ruandeses foi uma forma de dizerem que não concordavam mais com determinações

étnicas entre tutsis e hutus que levassem à extrema exploração, à falta de acesso terra e a privilégios étnicos racializados com amplo favorecimento do tutsi.

Diante desse processo de violência, as forças militares belgas não só não ajudaram a aristocracia tutsi (já que esta estava questionando o "governo tutelar" da Bélgica), como passaram inclusive a aderir ao movimento emancipatório, em que o Coronel Belga Guy Logiest (responsável pela segurança da Colônia) descrevia como sendo "[...] sem dúvida o anseio de devolver ao povo sua dignidade." (GOUREVITCH, 2006, p. 59). Seu engajamento no processo de emancipação foi tamanho que o Coronel colaborou com a construção de um exército paralelo constituído de 650 combatentes (sendo formado por 85% de hutus e 15% de tutsis – algo muito próximo da proporção de tutsis e hutus na sociedade ruandesa), que lutavam pela independência de maneira conjunta, independente de seu grupo étnico, mas contra a aristocracia tutsi em volta do *Mwami*.

A partir de tal processo, o *Mwami* foge do país e fica de fora do processo de independência, fazendo com que uma série de valores tradicionais fossem abolidos, trazendo toda uma reconfiguração da etnicidade de tutsis e hutus no decorrer dos regimes ditatoriais de Gregoire Kayibanda (1962-1973) e Juvenal Habyarimana (1973-1994).

Considerações finais

A década de 1950 de Ruanda foi um momento crucial na construção das identidades étnicas ruandesas, abarcando diferentes concepções que envolvem tanto as tradições ruandesas, assim como o modo que essas tradições foram reelaboradas frente à implementação de instituições modernas. Foi um momento em que a grande maioria da população hutu começa a se perguntar acerca do seu lugar na sociedade ruandesa, trazendo reflexões de sua própria etnicidade e acerca da etnicidade dos tutsis.

Pudemos observar que, para o "Manifesto Hutu" de 1957, a etnicidade do hutu está muito atrelada à sua condição de exploração frente aos tutsis. Os hutus seriam pobres explorados, enquanto que os tutsis seriam perversos exploradores. Essa exploração está ligada à constituição de identidades que é entendido, a partir de uma via dupla, até contraditória, já que se constrói tanto por uma via racial como também por questões tradicionais.

O modo com que os hutus se veem enquanto explorados nos diz muito acerca da sua própria etnicidade e seu sentimento de pertencimento, principalmente no modo com que se constroem enquanto uma oposição ao tutsi. Porém, o tutsi é apresentado de maneira dúbia, pois, ao mesmo tempo em que precisa ser questionado, a sua preservação era necessária para a identidade hutu. Desse modo, o tutsi é visto tanto como um tutsi (principalmente no que se refere às tradições do país que, para os autores do "Manifesto hutu", precisa ser melhor regulamentada) quanto um hamita (no que tange aos enrijecimentos sociais causados pelo racialismo das etnicidades).

Portanto, no processo de construção de uma identidade étnica dos hutus, se fez necessário uma regulação da identidade tutsi, criticando-os enquanto hamitas naquilo que deveria ser abolido e buscando uma positividade nas relações étnicas costumeiras que supostamente preservariam as "boas tradições", as quais margeariam a facilidade e a garantia do acesso à terra e ao trabalho, o que, no decorrer da década de 1950, era uma carência para boa parte da população hutu, passando pelo que foi afirmado anteriormente na fala de Manuela Carneiro da Cunha (1986): "[...] a escolha de tipos de traços culturais que irão garantir a distinção do grupo enquanto tal depende dos outros grupos em presença e da sociedade em que estão inseridos." (CUNHA, 1986, p. 238).

REFERÊNCIAS

Fontes primárias

RWANDAPEDIA (Ruanda). **Manifesto Hutu**, 1957. Disponível em: <www.rwandapedia.rw>. Acesso em: 20 abr. 2015.

RWANDAPEDIA (Ruanda). **Dixiéme Session du Conseil Supérieur du Pays du 16 au 22 Février 1957**, 1957. Disponível em: <www.rwandapedia.rw>. Acesso em: 20 abr. 2015.

Fontes secundárias

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne (Org.). **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

BELLUCCI, Beluce. O Estado na África. **Revista Tempo do Mundo** (IPEA), Brasília, v. 2, n. 3, p. 9-43, dez. 2010.

BERKELEY, Bill. **The graves are not yet full**: Race, tribe and power in the heart of Africa. New York: Basic book, 2001.

DES FORGES, Alison. **"Leave none to tell the story"**: genocide in Rwanda. New York: Human Rights Watch, 1999.

EVERAERTS, E. **Monographie Agricole du Ruanda-Urundi**. Bruxelas: Direction de l´Agriculture et de l´évage, 1947.

FONSECA, Danilo Ferreira da. A mídia ruandesa no genocídio de 1994: a relação entre tutsis, Inkotanyis e a Frente Patriótica Ruandesa. **Em Tempo de Histórias**, Brasília, n. 22, p. 56-77, jan.-jul. 2013. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/emtempos/article/view/9464/6986>. Acesso em: 02 maio 2014.

FONSECA, Danilo Ferreira da. **África entre classes e etnias**: África do Sul (1948-1994) e Ruanda (1959-1994). Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2015.

GOUREVITCH, Philip. **Gostaríamos de informá-lo de que amanhã seremos mortos com nossas famílias**. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

MAMDANI, Mahmood. **When victms become killers**: colonislism, nativism and the genocide in Rwanda. Princeton: Princeton University Press, 2002.

NEWBURY, Catherine. Ethnicity and the politics of history in Rwanda. **África Today**, Indiana (EUA), v. 2, n. 44, p. 211-222, 1997.

RICART, Maria del Carmen. **Ruanda, un camino de esperanza**: primeros tiempos de la evangelización de Ruanda. Valencia: Edicep, 1998.

STRAUS, Scott. **The order of the genocide**: race, power, and war in Rwanda. Ithaca: Cornell University Press, 2006.

TAKEUSHI, S; MARARA, J. **Conflict and Land tenure in Rwanda**. Tokya: Jica Research, 2009.

THOMPSON, Allan. **The media and the Rwanda genocide**. Londres: Pluto Press, 2007.

UZOIGWE, Godfrey. Partilha europeia e a conquista da África: apanhado geral. In: BOAHEN, Adu (Coord.). **História Geral da África**. Vol. VII. Brasília: UNESCO, 2010. p. 21-50.

VILLAR, Diego. Uma abordagem crítica do conceito de etnicidade na obra de Fredik Barth. **Mana** [online], Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 165-192, abr. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132004000100006>. Acesso em: 05 maio 2014.