

3 Sobre as Narrativas de Origem e suas Suposições

Este capítulo dedica-se a demonstrar o caráter tantálico das tentativas de estabelecer “a” origem do genocídio ruandês, através da desconstrução de seus argumentos. Para tanto, propomo-nos a perturbar, abalar, desconstruir as noções de origem associadas ao conflito ruandês nas narrativas examinadas. Isso será feito mediante a confrontação da argumentação de um autor com sua própria lógica interna, bem como com posições oferecidas por outros autores. Os pontos de vista distintos acerca de um mesmo tema nos ajudarão a contestar os argumentos de verdade das narrativas sobre as quais nos debruçaremos. Com isso, demonstraremos que as suposições de verdade sobre as quais essas narrativas são construídas não se sustentam e, por conseguinte, seu objetivo de oferecer a verdadeira “história de Ruanda” não se justifica. É mister salientar que embora empreguemos a estratégia de desconstrução, que questiona as narrativas em suas particularidades, isso não implica a aceitação do arcabouço explicativo geral das mesmas.

O genocídio ruandês de 1994 é passível de diversas interpretações, conforme as estruturas ou arcabouços explicativos que lhe dão sentido. A partir da literatura sobre o tema, Peter Uvin (2001) e Helen Hintjens (1999) distinguem, cada um, três paradigmas fundamentalmente diferentes para explicar o genocídio ruandês. Os autores ressaltam que existem muitas variações dentro de cada paradigma e que alguns autores empregam mais de um paradigma ao mesmo tempo. A apreciação desses padrões explicativos nos permite contrapor as “várias verdades” propaladas sobre o tema, sem o compromisso de optar por uma ou outra abordagem.

Segundo Uvin (op. cit., p. 79), esses paradigmas são: (1) manipulação das elites; (2) escassez de recursos ecológicos; e (3) traços sócio-psicológicos dos perpetradores. Esses paradigmas enfocam as respectivas macro-tendências: os líderes políticos; as tendências demográficas e ecológicas; e os traços sócio-culturais. Hintjens (op. cit., p. 243), por sua vez, identifica as seguintes estruturas explicativas gerais: (1) o foco nas influências externas, tanto coloniais quanto neo-

coloniais; (2) o foco nas causas domésticas, incluindo fatores demográficos e “étnicos”; e (3) uma versão psicológica baseada no suposto conformismo social e obediência dos ruandeses.

Influências Externas - O paradigma das influências externas traça as raízes do genocídio às práticas coloniais de “dividir para governar”, que construíram a oposição entre Tutsis e Hutus. A administração colonial teria sido a responsável pela racialização da política ruandesa que décadas mais tarde resultaria no genocídio. Esse paradigma também responsabiliza atores externos como as Nações Unidas (ONU) e as grandes potências pelo genocídio, por não terem tomado as medidas necessárias para prevenir e deter os assassinatos em massa. De acordo com Hintjens, a ênfase nas influências externas, tanto coloniais quanto pós-coloniais, exime os atores domésticos da responsabilidade pelo genocídio. Esse tipo de explicação sugere que o Estado ruandês e seu povo estariam meramente agindo de acordo com a lógica de divisão das intervenções imperialistas. Levado ao extremo, esse argumento nega a capacidade de agência dos ruandeses, *construídos* como Tutsis e Hutus pelas potências externas, mas nunca *autoconstituídos* (Hintjens, op. cit., p. 243).

Escassez de Recursos Ecológicos - Mencionada por Uvin e Hintjens, outra explicação remete à escassez de recursos ecológicos em Ruanda, país quase inteiramente rural que possui a maior densidade demográfica e taxa de crescimento populacional da África. Consoante Uvin, é possível distinguir entre duas versões do argumento malthusiano: uma “dura” e outra “flexível”. Na versão “dura”, o genocídio de 1994 teria sido o resultado inevitável do conflito social gerado pela superpopulação e escassez de terras cultiváveis (Uvin, op. cit., p. 81-82). A versão “flexível” considera que condições de severa escassez de recursos ecológicos geram tensões sociais críticas. Contudo, outras variáveis tais como a natureza do Estado, a existência de mecanismos de resolução de conflitos e dinâmicas econômicas e sociais mais amplas são determinantes nos resultados finais (Ibid., p. 83). Segundo Hintjens, esse paradigma sugere que, ao organizar e perpetrar o genocídio, os ruandeses estariam meramente respondendo, quase que de forma mecânica, a estrangulamentos domésticos, tais como pressões populacionais ou lealdades étnicas (Hintjens, op. cit., p. 243).

Manipulação das Elites - Segundo Uvin, a versão de manipulação das elites explica o genocídio a partir do desejo da elite ruandesa de permanecer no

poder.¹ De acordo com o autor, análises dessa linha apontam uma série de fatores políticos e econômicos tais como: (a) a crise econômica desde a década de 1980, seguida de programas de ajuste estrutural; (b) o nascimento da oposição política doméstica, também no final da década de 1980; (c) a invasão da FPR em 1990 e a subsequente guerra civil; (d) as negociações de paz internacionalmente patrocinadas que levaram aos acordos de divisão de poder e de democratização. Tomados juntos, esses fatores teriam ameaçado o poder e os privilégios da elite ruandesa. Em resposta, um pequeno grupo de poderosos em torno do presidente Habyarimana – a *akazu* ou “pequena casa” – teria usado de todos os meios disponíveis para acabar com as ameaças a sua sobrevivência e privilégios (Uvin, op. cit., p. 79-80).

O paradigma da manipulação das elites é uma das versões mais correntes sobre o genocídio, sendo adotada por autores com Helen Hintjens, Bruce Jones, Catharine Newbury, Philip Gourevitch, René Lemarchand dentre outros. No entanto, Uvin ressalta que, apesar de o papel da elite e dos aparatos estatais ser importante, essa abordagem falha em dar conta da base social mais profunda sobre a qual esses processos descansam. Pouquíssima menção é feita sobre o grande número de pessoas que perpetraram a violência ou sobre as arraigadas estruturas sociais que permitiram que tais processos fossem colocados em marcha. Além disso, a explicação de manipulação da elite tem uma tendência em subestimar, ou até mesmo negligenciar, o quanto as próprias elites acreditavam nas mensagens ideológicas que elas transmitiam. A capacidade de culpar os Tutsis por todos os males da sociedade e de eventualmente considerar sua erradicação da sociedade não se materializa do nada. São necessárias décadas de ideologia política transmitida através de discursos, histórias oficiais recitadas em escolas e livros, e políticas de exclusão institucionalizadas (Uvin, op. cit., p. 80-81).

Obediência das Massas - Tanto Uvin quanto Hintjens identificam a explicação que associa o genocídio aos traços sócio-psicológicos dos perpetradores. Esse argumento diz respeito à [suposta] natureza “não questionadora”, “obediente” ou “conformista” da mentalidade “tradicional” ruandesa, que fez dos ruandeses um povo especialmente inclinado a seguir ordens,

¹ Segundo Uvin, essa versão deriva de uma análise tradicional de ciência política, e é compartilhada por autores como Filip Reyntjens, Gérard Prunier, Jean-Pierre Chrétien, e Philip Gourevitch.

até mesmo de assassinar seus vizinhos (Uvin, op. cit., p. 84 e Hintjens, op. cit., p. 243). A principal fraqueza dessa explicação é que ela considera a obediência como uma propriedade fixa da cultura ruandesa, se não como uma predisposição psicológica dos ruandeses, uma qualidade quase robótica. Contudo, Uvin argumenta que, como todos os povos, também os ruandeses sabem resistir a ordens de superiores, fingindo executá-las enquanto na realidade se opõem a elas. Eles fazem isso diariamente no que diz respeito ao não pagamento de taxas, tráfico, migração ilegal, fuga do trabalho comunal compulsório, pequenos crimes etc.

Segundo Uvin, a explicação da obediência é muito popular porque complementa o modelo de manipulação da elite. Essa explicação permite subir a cadeia de comando e encontrar os “verdadeiramente culpados”: aqueles que lideraram, em contraposição aos que seguiram, aos imitadores (Uvin, op. cit., p. 84-85). Nossa conclusão é de que o paradigma da manipulação das elites e o paradigma da obediência são co-constitutivos e formam um só paradigma explicativo. Isso porque a manipulação [das elites] requer necessariamente um sujeito a ser manipulado, enquanto uma massa obediente requer um sujeito que dê as ordens. Sendo assim, uma explicação supõe a outra. Isso pode ser visto na análise que Bill Berkeley faz do genocídio ruandês. “Claro, muitos outros fatores também contribuíram para o genocídio: uma ameaçadora insurgência, distribuição de armas a ambos os lados, inseguranças econômicas e pressões populacionais agudas” (Berkeley, 2001, p. 257). Mas...

“Estava claro que os massacres haviam sido orquestrados pelo Estado. (...) Mas como isso foi possível? O genocídio de Ruanda matou mais pessoas mais rapidamente do que qualquer outra chacina na história documentada. A velocidade sem precedentes da matança não teria sido possível sem a participação de centenas de milhares de cidadãos comuns. (...) [Akayesu] personificava a sociedade rigidamente hierárquica e uma cultura de obediência, sem as quais a matança em tal escala não teria sido possível” (Ibid., p. 253-254, tradução da autora).

Assim, a partir de Uvin e Hintjens, podemos resumir as estruturas explicativas gerais para o genocídio ruandês em três paradigmas: (1) a influência externa, principalmente nas formas (a) do legado da colonização e (b) das intervenções das grandes potências no Estado ruandês durante as décadas de 1980 e 1990; (2) a luta pela sobrevivência suscitada pela escassez de recursos naturais;

e (3) a manipulação das elites sobre as massas obedientes. Apesar de diferirem grandemente em termos de mecanismos causais, todos esses paradigmas compartilham a mesma lógica de explicação histórica, que vai além de sua dissensão (Vansina, 1998, p. 39). Eles fazem parte da mesma metanarrativa: contam a história de “como o Outro tenta Me exterminar e Eu me defendo, garantindo minha sobrevivência através do extermínio do Outro”.

É nesse sentido que dissemos anteriormente que apesar de dispensarmos considerável atenção às contradições internas dessas narrativas, a fim de desconstruir suas fundações, não aceitamos seu arcabouço explicativo geral. Essas explicações reproduzem a metafísica da subjetividade moderna e, por conseguinte, trazem em si a violência inerente à soberania do Eu: a hierarquização imposta pelo pensamento logocêntrico ao binômio Eu/Outro que impõe ao Outro uma condição de inferioridade. O Outro é relegado a uma condição de “Isso”. Não obstante esse tipo de relação com o Outro seja inevitável, ele é indesejável e deve, portanto, ser contestado devido à sua natureza aética em termos da responsabilidade inescapável e irresistível que temos pelo Outro.

3.1. Histórias e Mais Histórias

“Eu havia aprendido, mais ou menos, a descrição do estereótipo do Hutu negroide de baixa estatura e dos Tutsis hamíticos altos e de traços finos. Olhando para a minha audiência, eu vi poucas pessoas que eram claramente Tutsis e poucas que eram claramente Hutus. A maioria delas estava em um lugar intermediário nesse contínuo, e eu não podia identificá-las. Mais tarde, eu perguntei aos burundineses, incluindo a oficiais do governo e ministros, se eles podiam diferenciar um Tutsi de um Hutu. A resposta do Ministro do Exterior... foi um confiante ‘Sim’, mas com uma margem de erro de 35 por cento” (Mamdani, op. cit., p. 54, tradução da autora).

“Você não consegue nos distinguir uns dos outros”, disse-me Laurent Nkongoli, o imponente vice-presidente da Assembléia Nacional. “Nós não conseguimos nos distinguir uns dos outros. Uma vez eu estava num ônibus e, como eu estava no norte, onde eles” – os Hutus – “moravam, e estava comendo milho, como eles comem, disseram: ‘Ele é um de nós’. Mas eu sou um Tutsi de Butare, no sul” (Gourevitch, 2000, p. 61, tradução da autora).

De acordo com David Newbury (1997, p. 213), o problema em apresentar o genocídio em termos tão-somente étnicos está obviamente na falha em considerar a história do genocídio – falha em tratar o genocídio como um produto político ao

invés de um artefato cultural. Nesse sentido, os estudos mais recentes sobre a violência na região buscam justamente mostrar que essa violência não é em si étnica, i.e., a explosão de ódios e animosidades étnicos ancestrais, mas é resultado de conflitos políticos expressos através da manipulação da etnia. Dentre os principais autores que defendem essa linha de argumentação podemos citar Bill Berkeley, Philip Gourevitch, Bruce Jones, Catharine Newbury, Michael Barnett, René Lemarchand, Helen Hintjens, Peter Uvin e Mahmood Mamdani, dentre outros.

Nesta seção procederemos à apresentação e análise dos principais argumentos dos autores supracitados, à exceção de Mamdani, que receberá a devida atenção na seção seguinte. Embora as narrativas propugnem diferentes – e até mesmo divergentes – mecanismos causais para o genocídio, todas elas compartilham um mesmo arcabouço explicativo geral: a busca pela origem possibilitada por uma concepção teleológica da história do Estado ruandês. Posto que todos esses autores compartilham o mesmo arcabouço explicativo para o genocídio, i.e. o paradigma da manipulação das elites/obediência das massas, permitimo-nos cunhar uma narrativa comum a todos eles, a fim de evitar repetições excessivas e desnecessárias. Pretendemos demonstrar que essas versões mais “politizadas” do genocídio ruandês não só incorrem no mesmo “retorno ao essencialismo” demonstrado anteriormente, como são também despolutizantes.

Via de regra, as discussões sobre o genocídio ruandês resvalam, em um dado momento, na questão da identidade. Definir o que é um Tutsi e o que é um Hutu parece ser uma tarefa inevitável quando se trata de compreender os eventos ocorridos entre abril e julho de 1994. A fim de “evitar a recorrência” desse tipo de catástrofe, pesquisadores se dedicam a explicar o que causou o genocídio ruandês a partir da busca por suas origens. O objetivo é identificar aquele ponto da história que haveria desencadeado a série de eventos cujo resultado seria a barbárie. Mesmo quando se enfatiza o aspecto político do genocídio, suas origens estão unanimemente na relação entre “Tutsis” e “Hutus” – independentemente do que se entenda por esses termos. Isso significa que mesmo em uma abordagem declaradamente política, existe uma insistência em determinar a essência dos termos “Tutsi” e “Hutu” – ainda que seja uma essência “política”.

A investigação acerca do significado dos termos Tutsi e Hutu é repleta de variações e nuances, desde um entendimento deveras simplificado, como se

supunham os mitos coloniais, até o estabelecimento de relações mais complexas entre cultura, economia e política. Segundo Catharine Newbury (1998), um dos mais vigorosos debates sobre a história de Ruanda concerne à importância da etnicidade na Ruanda pré-colonial e colonial. Consoante a autora, existem visões contrastantes sobre a história das relações entre os três principais grupos étnicos em Ruanda.

Uma das visões sustenta que no passado pré-colonial, os Tutsi viviam em simbiose e harmonia com os Hutu e Twa. Segundo essa versão, as clivagens e divisões entre Hutu, Tutsi e Twa, bem como o fim da mobilidade social que havia sido possível até então, teriam sido criados pelo colonialismo europeu. Assim, as diferenças entre os grupos étnicos em Ruanda seriam de origem socioeconômica, i.e., de classe ou de divisão de trabalho (Mamdani, op. cit., p. 57). De uma forma geral, os Tutsis eram pecuaristas, os Hutus agricultores e os Twa caçadores. Segundo Jack David Eller (1999, p. 201), esses grupos foram estratificados ou ordenados, com os Tutsis sendo associados à ‘aristocracia’, enquanto os Hutus e Twa conformavam as camadas mais baixas da sociedade, nessa ordem. O desenvolvimento lógico dessa linha de raciocínio é que apenas a abolição das categorias étnicas e da terminologia de grupos étnicos pode superar as divisões que levaram à violência entre Tutsis e Hutus (C. Newbury, op. cit., p. 9).

Uma outra versão afirma que os Hutus foram conquistados no passado distante pelo “sagazes” e “astutos” Tutsis, que impuseram um domínio opressor e explorador sobre os Hutu, fazendo destes seus servos. Os primeiros habitantes dessa área do leste da África teriam sido os Twa, que viviam da caça e da coleta. Os Hutus teriam chegado à região algum tempo depois, introduzindo uma nova tecnologia de subsistência: a agricultura. Finalmente, povos pecuaristas haveriam conquistado (ou migrado para) essa região e eventualmente se estabelecido como um segmento cultural, econômica e politicamente dominante nessa sociedade mista (Eller, op. cit., p. 199). Assim, o domínio colonial sob a Alemanha e depois sob a Bélgica teria exacerbado e intensificado (mas não causado) divisões já existentes. Nesses termos, a divisão entre os grupos étnicos em Ruanda seria sociobiológica (Mamdani, op. cit., p. 57). Segundo essa perspectiva, abolir os termos “Hutu”, “Tutsi” e “Twa” não passaria de um plano promovido por uma minoria historicamente dominante para tentar se manter no poder em uma sociedade de democracia majoritária. Dada a história de discriminação na

sociedade ruandesa, alguns proponentes dessa visão argumentam que é apenas pela retenção das categorias que se pode medir o progresso no tratamento das desigualdades do passado (C. Newbury, op. cit., p. 9-10).

Apesar de essas narrativas chegarem a conclusões políticas radicalmente diferentes (i.e., a manutenção ou abolição das categorias étnicas), fica patente que ambas partem de uma suposição comum: da preexistência de Hutus, Tutsis e Twas como grupos ou categorias de identificação fechadas. É claro que nem todas as versões que dependem de suposições ontológicas exibem sua lógica tão claramente como essas, em que se pode facilmente perceber o cancelamento da história. No entanto, esse cancelamento também é evidente em narrativas que enfocam a natureza historicamente construída do conflito, colocada como um esforço para se livrar de pelo menos alguns elementos das compreensões primordialistas.

Em contraposição às hipóteses primordialistas, alguns autores corroboram, em tese, o caráter cambiante dos termos “Tutsi” e “Hutu” no tempo. Aliás, eles costumam dedicar consideráveis páginas na demonstração dessas variações. Consoante René Lemarchand (1999, p. 17), o genocídio ruandês não pode ser reduzido a um conflito tribal enraizado em ódios ancestrais e tampouco a uma explosão de fúria iniciada pela derrubada do avião presidencial em 6 de abril de 1994. Mamdani, Jones e Barnett, por exemplo, declaram abertamente romper com a convicção essencialista em relação aos termos “Tutsi” e “Hutu”. Nas palavras dos próprios autores:

“Não pode haver uma única resposta a questão com a qual começamos: quem são os Hutus e quem são os Tutsis? Não apenas as identidades Hutu e Tutsi têm uma história, como elas também mudaram no curso dessa história. (...) Eu gostaria de sugerir que Hutu e Tutsi sejam vistos como identidades *políticas* que mudaram com a cambiante história do Estado ruandês” (Mamdani, op. cit., p. 73, tradução da autora).

“Criticamente, [os termos *Hutu* e *Tutsi*] não eram categorias fixas, mas sim fluídas, variando em tempo e lugar dependendo de fatores tais como riqueza, habilidade militar, família, controle sobre bens preciosos ou ocupação de uma posição social de prestígio” (Jones, 2001, p. 18, tradução da autora).

“Longe de descenderem de raízes primordiais, esses dois grupos representam categorias que têm sido socialmente construídas por uma inter-relação complexa entre cultura, política e economia” (Barnett, 2002, p. 50, tradução da autora).

Muito embora esses autores ressaltem a flexibilidade dos termos “Tutsi” e “Hutu” enquanto categorias de identificação e salientem seu caráter cambiante no tempo, mostrando-se cientes quanto à noção de impossibilidade de fixação do significado e da identidade no tempo, eles não conseguem resistir à sedução da essência. Isso se deve à sua concepção moderna de história. Enfocar a constituição histórica de Tutsis e Hutus sugere que o conflito foi constituído *na história*, o que implica que a hostilidade tem um ponto de origem identificável e é transmitida de geração em geração até alcançar o presente (Campbell, 1998a, p. 84). Mamdani (Ibid., p. 73), por exemplo, ao desenvolver seu argumento sobre a mutabilidade no tempo de Tutsis e Hutus como identidades políticas, mas acaba por estabelecer um marco zero em uma linha temporal, no qual Hutus, Tutsis e Twas já existem e estão disponíveis para serem “construídos” ou “reconstruídos” – segundo a própria terminologia do autor. Ou seja, Mamdani estabelece uma origem. Bill Berkeley (op. cit., p. 257) apresenta um argumento similar, não obstante muito menos sofisticado:

“Especialistas na região geralmente protestam que as distinções entre os dois grupos são artificiais. Mas 60 anos de governo colonial e 35 anos de dominação Hutu geraram divisões reais: estereótipos arraigados [no imaginário cultural], e inveja, medo e desconfiança estavam disponíveis para serem explorados. O fato de os líderes terem manipulado as divisões étnicas para seus próprios fins não muda o fato de que *essas divisões estavam lá para serem manipuladas*”... (tradução e grifo da autora).

Segundo Mamdani (op. cit., p. 57), os dois pontos de vista apresentados acima – i.e., diferença sociobiológica x diferença socioeconômica – não precisam ser vistos como incompatíveis. Para o autor, eles podem ser vistos como versões complementares, ao invés de alternativas, cada uma sublinhando um aspecto diferente da história.² Mamdani afirma que uma versão fraca da hipótese da migração é inteiramente compatível com uma versão fraca da hipótese da seleção social. Enquanto a versão forte da hipótese da migração sugere uma invasão ou uma migração em massa em uma ou poucas ondas migratórias dramáticas, a versão fraca dissocia a noção de migração da noção de invasão. Ela concebe a migração como uma infiltração gradual, um resultado cumulativo de um

² A hipótese de Mamdani encontra ressonância em outras obras tais como os livros de Danielle de Lame e Catharine Newbury; artigos de revisão escritos por David e Catharine Newbury e Jean-Paul Kimonyo; e o trabalho antropológico de Christopher Taylor. Cf Uvin, 2001, p. 78.

movimento que se desdobrou durante séculos. Assim, essa hipótese que sugere migrações numerosas ao longo de séculos não exclui de forma alguma a versão fraca da seleção social segundo a qual os governantes são distinguidos com base em noções de seletividade social e beleza física (Ibid., p. 58). De acordo com o autor, em um contexto em que há poucas evidências para ambas as hipóteses, tal resolução tem o mérito tanto de levar a evidência disponível em consideração quanto de deixar a porta aberta para evidências futuras e mesmo incompatíveis.

Ao abraçar as duas hipóteses supracitadas, Mamdani aceita o arcabouço explicativo geral sobre o qual elas descansam – da preexistência de Tutsis e Hutus – e é pego na armadilha do essencialismo da qual ele tenta fugir. Em última instância, não importa qual das versões é verdadeira, ou se elas são compatíveis ou excludentes; elas têm o mesmo efeito: são discursos de verdade que reproduzem a hierarquia logocêntrica Tutsi x Hutu. Mesmo que Mamdani e outros autores não assumam abertamente a noção primordialista de natureza predeterminada, eles demonstram a crença na forma como o passado faz provável a natureza trágica do presente. Isso ocorre porque o presente é explicado como uma consequência ou continuação necessária do passado, de forma que a pluralidade de possibilidades que podem ser concebidas em qualquer presente são severamente constrangidas (Campbell, op. cit., p. 84-85).

Nas narrativas tradicionais sobre o genocídio ruandês, “Tutsis” e “Hutus” já aparecem sua forma “acabada” no pós-Revolução de 1959. A partir do estabelecimento do Estado ruandês independente e de suas respectivas instituições cessa toda a discussão socioconstrutivista. A partir daí, Tutsis e Hutus não mudam mais, deixando de ser construídos enquanto tais categorias – e que dirá de se autoconstituírem. O processo é congelado – ou quiçá tido como findo –, e a discussão passa a ser a da “luta pelo poder”. A história é naturalizada, e a historicidade, extinta. Isso fica bastante claro em Lemarchand (op. cit., p. 18), apesar de o próprio autor não perceber essa implicação:

“Enquanto existe um consenso geral entre os especialistas sobre Ruanda de que as raízes do conflito estão na transformação das identidades étnicas que se seguiu ao advento do domínio colonial, a cadeia de eventos que levou ao genocídio começa com a revolução Hutu de 1952-62 – uma revolução, eu posso acrescentar, que teria rapidamente soçobrado não fosse o apoio político, moral e logístico dado aos insurgentes pela Igreja Católica e pelas autoridades tutelares. O resultado da

revolução foi uma mudança radical do poder dos Tutsis para os Hutus, e o êxodo de milhares de famílias Tutsis para os países vizinhos” (Tradução da autora).

Em Lemarchand, assim como em muitas outras narrativas sobre o genocídio, vemos que a “história do genocídio” é geralmente contada a partir do ano de 1990. O evento que determinou a escolha desse ano foi a invasão da Frente Patriótica Ruandesa (FPR) em 1º de outubro de 1990, dando início a uma guerra civil entre os rebeldes da FPR e o governo de Ruanda.³ “1º de outubro de 1990” passa a ser um divisor de águas na história ruandesa, o marco zero de um novo e determinante período da história de Ruanda. Essa “atitude” presente nas narrativas tradicionais sobre o genocídio – também chamada de compartimentalização da história – traz consigo pelo menos duas implicações.

Em primeiro lugar, a ilusão de reificação do cronofetichismo. O período que se estende de 1º de outubro de 1990 a 6 de abril de 1994 é separado, desconectado, do passado. Esse período recebe uma aura de autoconstituição, de autonomia, de completude, que obscurece o contexto histórico sociotemporal necessário para sua formação. Há um esquecimento generalizado de toda a discussão previamente apresentada por esses mesmos autores sobre o “processo” de construção social de Tutsis e Hutus, e de como esses termos mudaram de referencial no tempo e no espaço – pelo menos até a Revolução de 1959.

Decorrente da primeira, a segunda implicação diz respeito à ilusão de naturalização, como se o período entre 1º de outubro de 1990 e 6 de abril de 1994 houvesse emergido espontaneamente. Há uma desconsideração de todo o contexto político, econômico e cultural imediatamente anterior a 1º de outubro de 1990. Isto é, o colapso do regime de Habyarimana parece derivar tão-somente da ameaça imposta ao governo pela RPF. Toda a generalizada insatisfação rural prevalecente na década de 1980, além do declínio econômico e das reformas democráticas anunciadas em junho de 1990 ficam (in)devidamente esquecidas no capítulo ou seção anterior que versa sobre a Primeira e Segunda República. É produzida uma ilusão de naturalização, segundo a qual tanto a FPR quanto o desconforto que ela causa surgem quase que de forma “espontânea”. Um dos

³ A Frente Patriótica Ruandesa (FPR) foi formada em 1987 por um grupo da segunda geração de refugiados ruandeses que haviam buscado exílio em Uganda em 1959. Grande parte desse grupo havia nascido em Uganda, e nunca havia estado em Ruanda. Inicialmente, a FPR foi concebida em parte para organizar um retorno militar dos refugiados ruandeses em Uganda (Jones, 2001, p. 23).

exemplos mais claros sobre isso é a concisa descrição da dinâmica do genocídio feita [em um único parágrafo] por Bill Berkely (op. cit., p. 258):

“A virada em direção ao genocídio começou em outubro de 1990, após a Frente Patriótica de Ruanda (FPR), um movimento insurgente rebelde dirigido por exilados Tutsis, ter invadido Ruanda a partir da Uganda. Seu objetivo era pressionar o governo do Presidente Juvénal Habyarimana a permitir que exilados Tutsis retornassem a Ruanda. Três anos de luta terminaram em um impasse, e o Presidente Habyarimana foi forçado a entrar em um acordo de divisão de poder com os rebeldes Tutsis. A essa altura, os extremistas dentro do regime de Habyarimana já haviam começado a formular um plano para subverter o acordo e destruir os rebeldes por meio do extermínio de sua base de apoio” (Tradução da autora).

Nesse sentido, é útil retomarmos alguns pontos do contexto econômico e político pelo qual passava o país naquela época. De acordo com Jones (op. cit., p. 27), o domínio da *akazu* sobre a vida política e econômica em Ruanda começou a desmoronar no final dos anos 1980, *vis-à-vis* as crescentes tensões política e sociais precipitadas pelo declínio econômico e exacerbadas por pressões internacionais.⁴ Segundo Barnett, a economia ruandesa entrou em um dramático declínio no final dos anos 1980, em decorrência de uma combinação de seca e decréscimo da demanda internacional por seu único produto de exportação, o café (Barnett, op. cit., p. 53). O Fundo Monetário Internacional e o Banco Mundial exigiram que Ruanda implementasse um programa de “ajuste estrutural”, e o orçamento governamental para 1989 foi cortado praticamente pela metade (Gourevitch, op. cit., p. 97 e Barnett, op. cit., p. 53). Ao mesmo tempo, os impostos aumentaram, assim como a exploração do trabalho compulsório. Catástrofes climáticas e o mau gerenciamento dos recursos criaram bolsões de fome. Além disso, detalhes dos escândalos de corrupção vieram a público, e diversos opositores de Habyarimana foram “atropelados e mortos em supostos acidentes” (Gourevitch, op. cit., p. 97).

Oposicionistas Hutus de diversas tendências começaram a fazer-se ouvir pelos governos ocidentais, cuja ajuda financeira representava 60% do orçamento anual de Ruanda. Em seguida à queda do Muro de Berlim em novembro de 1989, as potências ocidentais começaram a exigir gestos de democratização dos países

⁴ *Akazu*, ou “pequena casa”, é o nome dado ao clã familiar de Habyarimana. Sobre a conjuntura econômica, política e social que vigorava no começo dos anos 1990 ver também Hinjtens, 1999, p. 256-257.

africanos que dependiam delas. Fortemente motivado por pressões externas, principalmente do presidente francês François Mitterrand, seu principal patrono estrangeiro, Habyarimana anunciou em junho de 1990 o início do estabelecimento de um sistema político multipartidário em Ruanda. A adoção dessas reformas era visivelmente uma capitulação às coerções internacionais e, em vez de alívio e entusiasmo, a perspectiva de uma disputa aberta pelo poder espalhou o temor em Ruanda (Gourevitch, op. cit., p. 98 e Barnett, op. cit., p. 54).

Destarte, a combinação de contração econômica, retração orçamentária e instabilidade política indicava que em meados de 1990 o regime de Habyarimana já estava bastante enfraquecido. Jones conclui que o ataque da FPR em outubro de 1990 teve três impactos além do desafio militar imediato: primeiro, o ataque exacerbou o rápido declínio econômico pelo qual passava o Estado ruandês; segundo, aumentou a pressão sobre a já tensa ordem social; e terceiro, solapou ainda mais a imagem pública internacional de Ruanda, atraindo ainda mais pressões por reforma (Jones, op. cit., p. 28). Ou seja, de acordo com essa versão, já havia previamente à invasão da FPR todo um contexto de insegurança quanto à manutenção das posições de poder. Esse contexto teria sido então intensificado, mas não criado, pela invasão de 1^o de outubro de 1990.

As ilusões de reificação e naturalização são inerentes à compreensão histórica desses autores. Essas narrativas são construídas a partir de uma concepção moderna da história, orientada pelas noções de unidade, identidade e homogeneidade. Essa concepção assume que a história é una e que, portanto, é possível se falar sobre “a” história ruandesa. Por outro lado, essa história permite ser compartimentada em períodos supostamente homogêneos dentro dos quais haveria continuidade de significado. Assim, “a” história ruandesa é geralmente sistematizada em seis períodos, a saber: (1) pré-colonial; (2) colonial; (3) Revolução de 1959 e Independência; (4) Primeira República e Segunda República, ou pós-colonial; (5) genocídio; e (6) pós-genocídio.

As rupturas e discontinuidades que marcam a interseção entre um período e outro são silenciadas pelo foco na homogeneidade e completude de significado de cada período. É possível perceber que a cada período é associado um tema. Em geral, a história do período colonial diz respeito à construção das identidades étnicas Tutsi e Hutu pela administração colonial, culminando na Revolução de 1959, que foi o marco da consolidação de Tutsis e Hutus como categorias étnicas.

O período pós-colonial diz respeito ao domínio Hutu sobre o Estado ruandês. O tema étnico é retomado com vigor na “história do genocídio”, enquanto o período pós-genocídio, que ainda carece de estudo, versa sobre questões de reconciliação e justiça. Quanto ao período pré-colonial, ele diz respeito à [suposta] preexistência de Tutsis, Hutus e Twas; princípio geralmente aceito e não questionado devido à escassez de evidências sobre essa época. O período pré-colonial se torna então a nebulosa fundação a partir da qual se permite falar de Tutsis, Hutus e Twas como grupos étnicos distintos.

Segundo o imperativo teleológico da narrativa histórica moderna, “a” história de Ruanda é contada como se todos os eventos estivessem harmoniosamente concatenados, cada evento trazendo em si o germe do evento seguinte, fechando a própria história ao neutralizar outras possibilidades. Nesse sentido, a história é resgatada como um recurso que permite compreender (e demonstrar) como o genocídio seria a consequência (necessária) de uma seqüência de eventos. A compartimentalização requerida pelo imperativo teleológico da modernidade obscurece própria história, ela “fecha a história, neutraliza, e finalmente cancela a historicidade” (Campbell, *op. cit.*, p. 83-84).

Outro traço comum às narrativas sobre o genocídio remete à ênfase dada ao uso instrumental da etnicidade na manipulação da população ruandesa pela elite governamental. Consoante René Lemarchand (*op. cit.*, p. 17), as versões que narram o genocídio ruandês como um conflito tribal enraizado em ódios ancestrais ou como uma explosão de fúria mascaram a manipulação política que está por trás do massacre sistemático de parte da população civil. “O banho de sangue ruandês foi uma resposta planejada, organizada e coordenada por parte dos extremistas Hutu a uma ameaça muito real colocada ao Estado Hutu pela RPF” (Id., 2002, p. 309).

Na versão de Barnett (*op. cit.*, p. 55), a ofensiva da FPR exacerbou divisões étnicas e montou o palco para a futura radicalização da política. Habyarimana usou a invasão da FPR para jogar a “carta étnica” e se movimentar contra seus “inimigos” domésticos a fim de sustentar seu regime. Segundo Gourevitch (*op. cit.*, p. 99-100), a invasão da FPR ofereceu à oligarquia de Habyarimana sua melhor arma contra o pluralismo: o fantasma unificador de um inimigo comum. A lógica propalada pelo regime de Habyarimana era de que todos os Tutsis eram

considerados “cúmplices” da FPR, e os Hutus que não compartilhassem dessa visão eram rotulados como traidores que defendiam os Tutsis.

Segundo Catharine Newbury (op. cit., p. 15), o genocídio ruandês pode ser traçado a partir das intensas lutas pelo poder empreendidas pelos líderes políticos – lutas envolvendo a politização da etnicidade e a dinâmica perversa da violência e do medo. Segundo a autora, a polarização étnica que ocorreu em Ruanda durante os anos 1990, culminando no genocídio de 1994, foi em grande parte uma continuação das tensões que começaram a se desenvolver no final do domínio colonial. Similarmente, Bruce Jones (op. cit., p. 44) afirma que “das raízes históricas às causas próximas do conflito ruandês em 1990 e ao genocídio de 1994, o fio condutor é a manipulação sangrenta das categorias sociais por grupos de elite em busca de aumentar sua vantagem política”. Na visão do autor, a compreensão insuficiente desse aspecto do conflito ruandês foi parte da razão do fracasso das tentativas internacionais de resolução do conflito (Ibid., p. 16).

A lógica compartilhada por esses autores é de que as divisões étnicas foram um instrumento de manipulação da população utilizado pelo governo ruandês com vistas a se manter no poder através da desestruturação das bases de apoio da FPR. Tamanha ênfase na instrumentalização da etnia tende a ignorar até que ponto as próprias elites são influenciadas pelas ideologias que transmitem. Em outras palavras, supõe-se que os manipuladores possam assumir uma postura de neutralidade e até mesmo de afastamento em relação a suas mensagens, quando se deveria questionar o impacto destas na auto-constituição de seus emissores. Uma vez que as mensagens de ódio étnico propaladas pela elite governamental também são uma forma de narrativização da configuração social ruandesa, essas mensagens são integrais à constituição performática daqueles que as concebem. Afinal, “narrativas *são* performances” (White apud Campbell, 1998a, p. 34).

Essa compreensão é corroborada por Campbell. O autor rejeita o argumento de que o estímulo à violência advém do cálculo intencional da compreensão humana, i.e., da manifestação da racionalidade instrumental na forma da manipulação consciente pelas elites. Para Campbell, uma análise mais reflexiva sobre o caráter da violência política em lugares como a ex-Iugoslávia – ou como a Ruanda – pode demonstrar que esse fenômeno é tão moderno quanto pré-moderno. Segundo ao autor, a violência política constitui as identidades dos

nomes por quem está sendo perpetrada, isto é, tanto daqueles que cometem os atos de violência quanto daqueles que a conceberam.

“[A simbologia da violência política] representa muito mais do que uma manifestação de uma história pré-ordenada ou do exercício de uma subjetividade pré-dada: [ela] reproduz e rearticula uma representação histórica e a coloca violentamente no presente para constituir sua subjetividade – individual ou coletiva” (Ibid., p. 83).

Nesse sentido, a “violência étnica” em Ruanda é melhor compreendida como um componente da política representacional da identidade, como dissemos no capítulo anterior. Uma versão alternativa seria ver a violência em Ruanda como “um caso extremo de um *coup de force* desenhado para fundar o que não tem fundação: fundar um estado etnicamente homogêneo quando pluralidade étnica prevalece” (Ibid., p. 85). Ao invés de vermos a violência como a expressão de uma causa mais profunda – competição entre grupos étnicos preexistentes, por exemplo – a violência em Ruanda pode ser compreendida como “um modo de transcrição”. Ou seja, a violência entendida como um ato que confere significado, como uma espécie de inscrição de vontade no mundo, conferindo expressão e autoridade à identidade e à vontade. Atos de violência, assim como atos de fala ou de escrita, investem o material de significado ao lhe darem uma estrutura. Conceber a violência como uma forma de inscrição e transcrição política, ao invés de como um produto de uma causa “psicogenética”, como uma performance ao invés de como uma prática puramente instrumental, sublinha seu papel constitutivo nas políticas de identidade (Ibid., p. 85-86).

A sumária exposição feita acima não pretende esgotar todas as explicações sobre o genocídio ruandês ou ainda o paradigma ao qual elas se referem; e tampouco faz jus a seus respectivos autores e às sofisticadas e nuances de seus argumentos. Ainda assim, os exemplos supracitados – cuja lógica explicativa é a da manipulação das elites/obediência das massas – deixam uma questão. Podemos perceber um esforço por parte desses autores em se afastar da “irracionalidade” dos conflitos “tribais” movidos por “ódios ancestrais” e abraçar a “racionalidade” das “lutas pelo poder”. O tema da política ou do “conflito político” é recorrente nessas narrativas, seja na luta pela tomada (Revolução de 1959) ou manutenção (genocídio de 1994) do poder estatal. A manipulação das divisões étnicas é salientada como principal instrumento utilizado pelas elites no controle da

população. Mas se essas narrativas contemplam o caráter político do genocídio ruandês, aonde está o problema? O problema está no lugar da política. Essa provocação é o tema da próxima seção.

3.2. O Lugar da Política

Na seção anterior, vimos que os principais e mais recorrentes argumentos concernentes ao genocídio ruandês de 1994 versam sobre o aspecto político do genocídio. Ou melhor, sobre como o genocídio foi um evento político, posto que resultou de uma estratégia concebida para a manutenção do poder implementada pela elite governamental. As rivalidades étnicas ou raciais teriam servido de motivação, mas não teriam sido a causa da aniquilação da população Tutsi em Ruanda por parte de seus conacionais Hutus. Sendo assim, a tensão étnica entre Tutsi e Hutu não pode ser considerada como algo originário, proveniente da natureza humana, mas seria fruto do período colonial, no qual Tutsi e Hutu teriam sido construídos em uma relação de oposição e negação.

Uma versão mais aprofundada das hipóteses supracitadas é feita por Mahmood Mamdani em *When Victims Become Killers*, livro no qual o autor diz romper com os estudos de área tradicionais e apresentar uma nova abordagem sobre o genocídio ruandês. Mamdani argumenta que Tutsi e Hutu não são identidades naturais, mas foram impostas pelas instituições estatais, variando no tempo de acordo com estas. Tutsi e Hutu seriam na realidade identidades políticas – e não econômicas ou culturais. Seu objetivo é historicizar as instituições coloniais a fim de compreender Tutsi e Hutu em seu caráter cambiante inerente às identidades políticas. Contrariamente ao que o autor se propõe, pretendemos demonstrar que Mamdani acaba por apresentar mais uma análise tradicional, cujo resultado é a *naturalização* de Tutsi e Hutu como categorias raciais construídas e impostas pelas instituições coloniais.

Segundo Mamdani (op. cit., p. 7-8), as versões correntes sobre o genocídio, acadêmicas ou populares, sofrem de três silêncios: elas se calam sobre a história, sobre a agência e sobre a geografia do genocídio. No que diz respeito à *história* do genocídio, Mamdani afirma que muitos escrevem como se esse fosse um evento sem história e como se o genocídio ruandês não tivesse precedentes. A tendência é

rotular Ruanda como um caso excepcional. Quanto à *agência* do genocídio, a ênfase é colocada sobre seu desenho descendente e unilateral. A academia, em particular, hesita em reconhecer e explicar a participação – e até mesmo a iniciativa – vinda de baixo, das massas. De acordo com Mamdani, quando a análise política apresenta o genocídio exclusivamente como um projeto estatal e ignora seu caráter subalterno ou “popular”, ela tende a reduzir a violência a um conjunto de atos sem significado, ritualísticos e bizarros, como algo antigo e primordial que veio à vida.

O terceiro silêncio diz respeito à *geografia* do genocídio – segundo Mamdani, uma falha dos estudos de área (Ibid., p. XII-XIII, 8). De acordo com o autor, os estudos de área partem da suposição metodológica de que as fronteiras estatais são também fronteiras de conhecimento, transformando assim fronteiras políticas em fronteiras epistemológicas. Posto que o genocídio aconteceu dentro das fronteiras de Ruanda, existe uma tendência generalizada de assumir que ele também deve ser um resultado de processos que se desenvolveram dentro das mesmas fronteiras. Um foco confinado às fronteiras do Estado ruandês se traduz inevitavelmente em um silêncio sobre os processos regionais que alimentaram a dinâmica que levou ao genocídio.

Mamdani advoga para sua obra uma natureza *crítica*, em dois sentidos. Em primeiro lugar, o autor se propõe a mostrar a forma como a escrita da história tem sido cúmplice do imperialismo: (a) na naturalização de identidades políticas Hutu e Tutsi; e (b) na consideração das pesquisas de origem, em especial dos primeiros movimentos migratórios para a região, como chaves para a feitura da história. Além disso, o autor se compromete a mostrar como os textos-chave sobre a Revolução de 1959 falharam em problematizar o objeto de sua análise. Ao invés de tratar criticamente as formas como o Estado pós-colonial reproduziu e reforçou as identidades políticas produzidas pela estrutura colonial, esses textos acabam tratando Tutsi e Hutu como se fossem construções naturais (Ibid., p. XIII).

Segundo Mamdani, ninguém havia até então historicizado o legado do colonialismo: o Estado colonial como um complexo institucional legal que emoldurou e colocou em movimento identidades políticas particulares. A tendência era discutir a agência em um vácuo institucional (Ibid., p. 20). O autor coloca a inovação de sua obra em termos de uma alternativa às noções primordialista e instrumentalista, das quais discorda. Mamdani diz que ao

compreender as identidades políticas como imersas em instituições particulares, ele as conceitua como históricas, e não primordiais; como institucionalmente duráveis, e não como disponíveis para manipulação instantânea por aqueles no poder ou buscando o poder (Ibid., p. 15).

Mamdani afirma que seu arcabouço teórico – particularmente no que diz respeito às identidades políticas geradas pelas instituições coloniais e a crise da cidadania pós-colonial – vai além de uma simples crítica (Ibid., p. XIV). Seu livro é uma tentativa de reinterpretar os fatos à luz de contextos repensados em termos da relação entre poder político e violência política. Segundo Mamdani, o poder mapeou de forma efetiva os parâmetros dentro dos quais os acadêmicos buscavam o conhecimento sobre Ruanda, e o genocídio evidenciou a cumplicidade entre a feitura da história sobre Ruanda e o projeto imperialista do século XX na África. O autor observa que “a relação entre academia e política tem sido dialética: baseada na academia, a perspectiva política tem por sua vez influenciado o desenvolvimento da academia” (Ibid., p. 42).

“Se *o poder classificou* a população da Ruanda em três ‘raças’ – Hutu, Tutsi e Twa – os acadêmicos aceitaram a raça como uma realidade trans-histórica e escreveram a história da Ruanda como a história do encontro das três raças. Se *o poder supôs* que a migração foi central para a generalização da civilização, particularmente das práticas de Estado, na África, então a academia se tornou preocupada com a busca pelas origens. Se *o poder compreendeu* as diferenças raciais como artefatos culturais, e *traduziu* diferenças culturais em diferenças políticas, poucos foram os acadêmicos que apontaram que o que estava em marcha era realmente um projeto político tentando naturalizar a diferença política como um reflexo simples e não problematizado da diferença biológica e cultural” (Ibid., p. 42-43, tradução e grifos da autora).

De fato, evidenciar as relações entre poder e saber nos estudos sobre Ruanda é uma das virtudes da obra de Mamdani. Com isso, o autor contribui para o questionamento dos parâmetros de pesquisa tradicionais/positivistas, segundo os quais o conhecimento deve ser imune à influência do poder, sendo mister a suspensão de valores, interesses e relações de poder na busca do conhecimento objetivo. Assim, Mamdani corrobora a compreensão foucaultiana de que:

“Temos antes que admitir que o poder produz o saber (e não simplesmente favorecendo-o porque o serve ou aplicando-o porque é útil); que poder e saber estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder” (Foucault, 1975, p. 27).

Apesar de observar a relação dialética entre poder e saber, Mamdani apresenta uma análise insuficiente da mesma. O autor é enfático em demonstrar como o poder, na forma do projeto imperialista do século XX, influenciou o saber sobre sociedade, cultura e política em Ruanda. Contudo, ele não apresenta a contrapartida de como esse conhecimento teria influenciado as formas e relações subsequentes de poder. Mamdani fala sobre como o discurso étnico foi usado para manipular e subjugar a população ruandesa, ou seja, como o saber foi instrumentalizado. No entanto, o autor não questiona como esse saber constituiu e/ou moldou as elites, as massas, e as relações de poder entre elas. Em outras palavras Mamdani não se preocupa com a forma como as elites e as massas se valeram da relação poder-saber para se auto-afirmarem. Nesse sentido, o saber adquire em Mamdani um aspecto muito mais instrumental do que propriamente constitutivo.

O saber que vigorava ao final do período colonial sobre quem são Tutsi e Hutu e qual a qualidade de sua relação – a saber, da supremacia Tutsi em contraposição à sujeição Hutu – foi determinante na concatenação das relações de poder que se seguiriam. Tanto que a contra-elite Hutu que se formou no final do período colonial assumiu a mesma lógica de oposição Tutsi/Hutu propalada por seus antecessores, apenas invertendo-a. “Rotulada com uma identidade de sujeição – “Hutu” – a contra-elite que emergia das camadas socialmente oprimidas tomou esse rótulo como uma bandeira de orgulho: Poder Hutu! Ela transformou um grilhão em uma arma” (Mamdani, op. cit., p. 117-118). Os discursos de compensação proferidos pelas sucessivas *elites* Hutu no governo ajudaram a constituir uma mentalidade Hutu eternamente revisionista, de forma que mesmo após sucessivos anos de domínio Hutu a questão da “justiça étnica” continuou em voga.⁵

É mister notar a concepção restrita que Mamdani tem de poder. Mamdani fala “do poder” como algo localizado, quase tangível e, principalmente, freqüentemente como um agente: “o” poder *classificou, supôs, compreendeu, traduziu*. Ao se ater à compreensão tradicional de poder como algo situado,

⁵ Note-se que estamos empregando o termo “elites” Hutu (no plural), o que indica que estamos cientes de que nunca houve uma única e coesa elite Hutu, mas sim várias elites Hutus, de bases regionais, que competiam entre si e se alternavam no tempo.

Mamdani ignora seu aspecto necessariamente relacional. Dada a impossibilidade de “o poder” ser um sujeito e possuir capacidade de agência, essa figura de linguagem – freqüentemente empregada para denotar “aqueles que estão no poder” ou que “detém o poder” – mascara os verdadeiros agentes, ocultos sob o caráter genérico e indefinido de tal expressão. A fim de evitar esse efeito, faz-se necessário renunciar à noção estática e à metáfora da propriedade associadas ao poder e contemplar seu caráter relacional, rizomático e ubíquo. É preciso considerar a natureza sempre presente das relações de poder e seu papel em permitir e reprimir a prática.

É preciso também ter em mente que as relações de poder se estendem a todos os níveis da sociedade, inclusive e marcadamente ao nível individual. É possível ver como as relações de poder alcançam e marcam cada indivíduo através dos efeitos práticos da regulação e imposição legal da identidade. Segundo Mamdani, identidades políticas são consequência de como o poder é organizado. A organização do poder não apenas define os parâmetros da comunidade política, dizendo-nos quem está incluído e quem está fora, como também diferencia a comunidade política internamente. Ela faz isso ao reconhecer diferentes tipos de identidade na lei. São identidades reconhecidas na lei – e portanto legalmente impostas – que formam a base de diferentes comunidades políticas. A imposição legal faz dessas identidades a base de participação na vida política e institucional organizada pelo Estado (Ibid., p. 22). O autor coloca essa questão da seguinte forma:

“Se a lei reconhece você como um membro de uma etnicidade, e as instituições estatais tratam você como membro de uma etnicidade, então você se torna um ser étnico legalmente e institucionalmente. A sua relação com o Estado e com os outros grupos legalmente definidos é mediada pela lei e pelo Estado, ou seja, é uma consequência de sua identidade legalmente inscrita. Desse ponto de vista, tanto raça quanto etnicidade precisam ser compreendidas como identidades políticas – e não culturais ou mesmo biológicas” (Ibid., p. 22, tradução da autora).

Note-se que as identidades “políticas” são atribuídas a todo e cada cidadão, *individualmente*. “A administração belga não podia tratar a população sujeita como Tutsi e Hutu até que tivesse classificado todos os indivíduos como Tutsi ou Hutu. Isso aconteceu com o censo oficial de 1933-34” (Ibid., p. 98-99). Todo e cada cidadão ruandês foi classificado e rotulado (através das carteiras de identidade) como Tutsi ou Hutu, sem possibilidade de ambigüidade ou

hibridismo. As conseqüências disso vão muito além da pura atribuição e determinação de direitos políticos ou de acesso ao aparelho e aos recursos estatais. Receber o rótulo de Tutsi ou Hutu também dizia respeito às arenas econômica e cultural. Estar marcado por uma ou outra identidade determinava que tipo de força de trabalho o indivíduo constituía, que tipo de posição ele ocupava na ordem econômica do país, o que pode ser visto mais claramente no que concerne aos trabalhos forçados.

Segundo Mamdani, durante o período pré-colonial, a identidade Tutsi era suficientemente porosa para absorver Hutus bem sucedidos através do enobrecimento ou do casamento intercomunal. Uma instituição na Ruanda pré-colonial evitava que a distinção Hutu/Tutsi se endurecesse em uma ordem do tipo feudal, da mesma forma em que evitava a formação de uma contra-elite Hutu que pudesse desafiar o domínio Tutsi com o passar do tempo. Essa instituição era chamada *kwi hutura*: os raros Hutus capazes de acumular gado e subir na hierarquia socioeconômica podiam alcançar o *status* político de um Tutsi (Ibid., p. 70).

Por outro lado, a perda de propriedade também podia levar à perda de *status*, designada pela palavra *gucupira*, em Kinyarwanda (Ibid., p. 70). Segundo Mamdani, enquanto podemos falar de Tutsi como uma identidade étnica precedente à formação do Estado de Ruanda, certamente não podemos falar de Hutu com a mesma profundidade histórica. Como uma identidade política, Hutu “foi construída” como uma conseqüência da formação e expansão do Estado de Ruanda. Os Hutus não existiam como uma identidade fora do Estado de Ruanda; ela emergiu como uma identidade transétnica de sujeitos no Estado de Ruanda. Os predecessores dos Hutus eram simplesmente aqueles de diferentes etnicidades que eram subjugados ao poder do Estado de Ruanda (Ibid., p. 73-74, 101). Destarte, a mobilidade e flexibilidade que as instituições *kwi hutura* e *gucupira* permitiam são clara evidência de que não há nada que seja inerentemente Hutu ou inerentemente Tutsi fora de sua reprodução discursiva/performativa.

Ainda assim, ser classificado como Tutsi ou Hutu marcava de forma dramática o indivíduo. Os pequenos Tutsis possuíam tão pouco ou nenhum rebanho quanto a maioria dos Hutus, mas sempre podiam ser diferenciados destes socialmente. Essa diferenciação era feita com base em pequenos privilégios e na substancial isenção do trabalho forçado (*ubureetwa*), direitos que lhes foram

dados como Tutsis sob o regime de Rwabugiri (Ibid., p. 74). Ou seja, pequenos Tutsis e Hutus, ambos os grupos economicamente desfavorecidos, ainda podiam ser diferenciados por privilégios que vão além da esfera econômica. Nesse sentido, muito mais do que ser rico, “ser um Tutsi era estar no poder, próximo ao poder, ou simplesmente ser identificado com o poder – assim como ser um Hutu era mais e mais ser um sujeito” (Ibid., p. 75). Ao submeter apenas os Hutus ao tributo de servidão, *uburetwa*, demarcava-se claramente uma relação de poder, que se estende ao próprio corpo do indivíduo, pois as identidades Tutsi e Hutu dizem respeito a grupos, mas são atribuídas a todo e cada indivíduo, fisicamente.

Daí que o poder é melhor compreendido em seu caráter relacional, em termos de relações de poder, que se estendem a todos os níveis e áreas da sociedade, inclusive e principalmente ao próprio corpo do indivíduo. De acordo com Foucault (1975, p. 25-26),

“Mas o corpo também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais. Este investimento político do corpo está ligado, segundo relações complexas e recíprocas, à sua utilização econômica; é, numa boa proporção, como força de produção que o corpo é investido por relações de poder e de dominação; mas em compensação sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso num sistema de sujeição (onde a necessidade é também um instrumento político cuidadosamente organizado, calculado e utilizado); o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso. (...) Trata-se de alguma maneira de uma microfísica do poder posta em jogo pelos aparelhos e instituições... Ora, o estudo dessa microfísica supõe que o poder nela exercido não seja concebido como uma propriedade, mas como uma estratégia, que seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a uma ‘apropriação’, mas a disposições, a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos; que se desvende nele antes uma rede de relações sempre tensas, sempre em atividade, que um privilégio que se pudesse deter... Temos em suma que admitir que esse poder se exerce mais que se possui, não é o ‘privilégio’ adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito de conjunto de suas posições estratégicas – efeito manifestado e às vezes reconduzido pela posição dos que são dominados... [Ele] os investe, passa por eles e através deles; apóia-se neles, do mesmo que eles, em sua luta contra esse poder, apóiam-se por sua vez nos pontos em que ele os alcança. O que significa que essas relações aprofundam-se dentro da sociedade, que não se localizam nas relações do Estado com os cidadãos ou na fronteira das classes e que não se contentam em reproduzir ... a forma geral da lei ou do governo”.

A concepção que Mamdani tem do poder compromete toda a sua obra, posto que toda sua análise deriva e depende dessa concepção; estando ela equivocada, todo o seu raciocínio soçobra. A associação exclusiva que o autor estabelece entre poder, política e Estado tem duas conseqüências que se reforçam mutuamente. Por

um lado, é responsável pela cristalização das identidades Tutsi e Hutu, por lhes conferir uma natureza e essência imutável na história. Por outro lado, destituiu Tutsis e Hutus de capacidade agência, ao atribuir a mudança das identidades às instituições estatais. O ponto forte da argumentação de Mamdani – a historicização do legado colonial – torna-se seu calcanhar de Aquiles.

Toda a argumentação de Mamdani gira em torno da seguinte proposição: de que Hutu e Tutsi são identidades políticas que mudaram com a cambiante história do Estado ruandês. Em outras palavras, “as identidades Batutsi e Bahutu foram criadas no processo de formação do Estado ruandês e não poderiam ter-se reproduzido sem uma forma de poder estatal que as institucionalizasse” (Id., 1996, p. 33). Segundo o autor, isso tem duas implicações: (1) se Hutu e Tutsi são identidades históricas, então precisamos estar abertos à possibilidade de que a definição de Hutu e Tutsi possa ter mudado com o tempo; e (2) se Hutu e Tutsi são identidades políticas, então sua história é provavelmente correspondente à história das instituições de poder, particularmente do Estado de Ruanda. Assim, não existe uma definição única e constante de Hutus e Tutsis que perpassasse toda a história ruandesa. Ao contrário, as definições têm mudado como uma consequência de cada mudança maior no arcabouço institucional do Estado ruandês (Id., 2001, p. 59).

“Vamos ver que o Estado ruandês foi um motor político poderoso que reestruturou as relações sociais em todos os lugares alcançados por seus tentáculos. A tendência era de que as relações sociais seguissem, ao invés de precederem ou acompanharem, a generalização ou avanço da autoridade política. O resultado foi testemunho da primazia da política. Toda uma gama de instituições – do exército ao clientelismo – impôs e foi subjacente à reprodução de Hutu e Tutsi como identidades políticas binárias. Para compreender Hutu e Tutsi como identidades políticas cambiantes, precisamos desenhar uma linha histórica do desenvolvimento institucional do Estado ruandês” (Ibid., p. 56, tradução da autora).

Se o argumento de Mamdani tem a virtude de contemplar o caráter cambiante das identidades Tutsi e Hutu, e de compreender as mesmas como identidades políticas, essa virtude é anulada quando o autor atrela política e Estado. A fim de que se possa compreender a especificidade da crise política e a possibilidade de ação política, o autor insiste que é preciso fazer uma distinção analítica entre três diferentes tipos de identidades: econômica, cultural e política. Segundo Mamdani, é preciso diferenciar a identidade política das identidades cultural e econômica, a fim de compreender a primeira como uma consequência

direta do processo de formação do Estado. O autor sugere que reconheçamos que os processos de formação do Estado geram identidades políticas que são distintas não apenas das identidades econômicas mas também das identidades culturais. Se as identidades econômicas são uma consequência da história do desenvolvimento dos mercados, e as identidades culturais do desenvolvimento de comunidades que compartilham uma língua e significado comuns, as identidades políticas precisam ser compreendidas como uma consequência específica da história da formação do Estado. “Identidades políticas não existem por si sós. Elas são consequência direta da história da formação do Estado, e não da formação do mercado ou da cultura” (Ibid., p. 22).

Fica muito claro que Mamdani confunde poder, política e Estado, atrelando esses três termos de forma indissociável e exclusiva. Todas as demais áreas de relações fora do Estado ficam isentas de caráter político e de relações de poder. Ao contrapor política, cultura e economia, Mamdani supõe que as áreas cultural e econômica são esferas apolíticas em que, portanto, as relações de poder lhes são ausentes. Se seguissemos o raciocínio de Mamdani chegaríamos à conclusão de que se não existisse o Estado não existira política. Levando o argumento ao extremo poderíamos inclusive concluir que para acabar com a violência bastaria acabar com o Estado, pois o fim do Estado levaria ao fim da política, e o fim da política levaria ao fim da violência. Contudo, cabe colocar que as relações mediadas pelo Estado são certamente políticas, mas a política não se restringe ao Estado.

A diferenciação entre as identidades política, cultural e econômica não é real, nem natural, mas um artifício. Todas as relações (inclusive as culturais e econômicas), em última instância, são políticas, porque todas envolvem um Eu querendo impor sua vontade sobre um Outro. “Toda e qualquer prática é uma prática arbitrária de poder e é, portanto, uma prática política” (Ashley, 1989, p. 279-280). Assim, ao engessar o trinômio poder-política-Estado, Mamdani está consequentemente reproduzindo a separação epistemológica sociedade-economia-política como se fosse uma ontologia. Segundo Pinar Bilgin e Adam David Morton (2002, p. 57), a persistência de contrapor Estado e sociedade advém da divisão disciplinar das ciências sociais na primeira metade do século XIX. Essa tendência consolidou-se e se institucionalizou formalmente na forma do quarteto ciência política, economia, sociologia e história. Tal divisão refletiu o triunfo da

ideologia liberal e criou a separação da sociedade Estado-mercado-civil. Mais tarde, isso também se refletiu na dicotomia artificial entre Teoria de Relações Internacionais e Teoria Política, como discutido no primeiro capítulo. Os autores explicam o impacto dessa separação para a área econômica da seguinte forma:

“Ao despirem-se do adjetivo “político”, os economistas puderam argumentar que o comportamento econômico era um reflexo de uma psicologia individualista universal, ao invés de instituições construídas socialmente, um argumento que poderia então ser usado para afirmar a naturalidade dos princípios do *laissez-faire*” (Wallerstein apud Morton e Bilgin, op. cit., p. 57, tradução da autora).

Mamdani é enfático no ponto de que Tutsi e Hutu, na condição de identidades políticas – e não econômicas ou culturais –, são determinados pelas instituições estatais, estando sua mudança condicionada às mudanças nas instituições do Estado. A principal implicação dessa hipótese é o fim do processo de construção de Tutsi e Hutu como identidades políticas, determinado pela forma institucional final alcança pelo Estado de Ruanda, antes mesmo de sua independência. “*O censo marcou o ponto final de um processo pelo qual o poder colonial construiu os Tutsi como não indígenas e os Hutu como indígenas*” (Mamdani, 2001, p. 99). Estamos falando da fixação das identidades Tutsi e Hutu. A consolidação do Estado ruandês marca o fim da investigação sobre a mudança nas identidades Tutsi e Hutu; como se o congelamento das formas institucionais também congelasse as identidades.

“Mesmo quando definidas em lei como binárias, identidades políticas não são sempre polarizadas. Para compreender a dinâmica que polariza as identidades políticas, *precisamos olhar para as identidades polarizadas como o ponto final de uma dinâmica histórica*, ao invés de colocá-las como ponto de partida” (Ibid., p. 23, tradução e grifo da autora).

E ainda,

“Bahutu e Batutsi são identidades bipolares reproduzidas por uma forma de Estado que as institucionalizou como tais: não pode haver uma sem a outra. Nessa relação, primeiramente modelada pelo Estado ruandês pré-colonial mas *finalmente cristalizada pelo Estado colonial*, os Batutsi começaram a ser identificados com o poder, enquanto os Bahutu eram associados à sujeição” (Id., 1996, p. 5, tradução e grifos da autora).

Se a mudança nas identidades políticas Tutsi e Hutu varia necessariamente na mesma medida do arcabouço institucional do Estado ruandês, isso significa que

quando as instituições estatais deixam de mudar, as identidades também se tornam estáticas. Daí que Mamdani fala que as identidades Tutsi e Hutu podem ter mudado, mas não contempla a possibilidade de elas ainda estarem mudando. No entanto, as reformas democráticas do começo da década de 1990 trouxeram consigo reformas institucionais que, teoricamente, deveriam alterar as identidades Tutsi e Hutu. Contudo, não se vêem estudos ou projetos que versem sobre esse assunto. Assume-se que o Estado colonial fixou Tutsi e Hutu como identidades binárias, opostas, sem meio termo. Ninguém questiona esse ponto: parece haver um conformismo generalizado.

Assumir a cristalização das identidades é possível em Mamdani porque Tutsi e Hutu não têm agência em sua análise, apesar de serem identidades políticas. O excesso de peso dado às instituições mina a agência, seja individual ou de grupo, na reprodução das identidades. Essa falha fica muito clara na narrativa do autor, segundo a qual Tutsi e Hutu são sempre “construídos”, mas nunca se auto-constituem. Mamdani insiste em frases to tipo “A academia colonial ... *construiu* Hutu e Tutsi como diferentes” (Id., 2001, p. 42) ou na expressão “*foram construídos*”. É interessante notar que os termos “Hutu” and “Tutsi” sempre sofrem a ação nas construções gramaticais do autor. O resultado é a suposição implícita de que esses grupos nunca quiseram ser tratados como tais, jamais se privilegiaram dessa condição que lhes foi imposta, e/ou tampouco acionaram essas identidades quando do seu interesse.

“De fato, a associação do Tutsi com o poder e com o privilégio subscrito pelo poder pode ser traçada ao período anterior ao colonialismo. Contudo, esse fato não deve nos distrair da mudança crítica que se deu no período colonial. É a reforma belga do Estado colonial de meados de 1920 a meados de 1930 que *construiu* Hutus como Bantus indígenas e Tutsis como Hamitas alien” (Ibid., p. 16, tradução e grifo da autora).

Mamdani diz que não quer tomar Tutsi e Hutu como identidades dadas, mas como construídas durante o colonialismo. Contudo, ao afirmar as instituições estatais coloniais como única fonte de construção e mudança das identidades Tutsis e Hutu, e ao ignorar o papel destes na reprodução de suas identidades no tempo, o autor acaba as fixando em sua forma colonial e as naturalizando. O autor toma identidades específicas e as desloca de seu contexto histórico, transpondo-as para a toda a história que se segue. Nesse sentido, não só as identidades são congeladas, como também a própria história, que fica restrita à cronologia das

instituições do Estado: “Eu discuto Hutu e Tutsi como identidades políticas que mudaram de um período histórico para outro, cada período indicando uma fase diferente no desenvolvimento institucional do Estado de Ruanda” (Ibid., p. 16). Com isso, Mamdani fecha a compreensão sobre Tutsis e Hutus dentro da história das instituições do Estado ruandês, bem como compartimentaliza a história ruandesa segundo a “evolução” do Estado ruandês. Assim, o período pós-colonial tem seus múltiplos processos históricos obscurecidos pela suposição de que ele passa a ser uma eterna repetição dos sujeitos, objetos e processos constituídos pela dinâmica colonial. Cria-se então uma ilusão de imutabilidade, segundo a qual a história pós-colonial é eternizada porque é tida como natural e resistente à mudança estrutural.

É por isso que é possível para Mamdani afirmar que para entender o genocídio é necessário pensar nos termos do mundo político que o colonialismo colocou em marcha: o mundo do ocupador e do nativo – um caso claro em que Mamdani confere às identidades de ocupador e nativo uma qualidade trans-histórica. Essa dialética de ocupador e nativo não terminou com o colonialismo e a independência política. A razão para a contínua violência entre Tutsi e Hutu, Mamdani argumenta, está conectada com a falha do nacionalismo ruandês em transcender a construção colonial de Hutu e Tutsi como nativos e estrangeiros, respectivamente (Ibid., p. 34). Segundo Mamdani, o genocídio ruandês “não foi uma limpeza ‘étnica’, mas ‘racial’, não foi uma violência contra quem é visto como vizinho mas contra aquele que é visto como estrangeiro; uma violência ... que busca eliminar a presença estrangeira da terra natal, literalmente e fisicamente” (Ibid., p. 14). De acordo com o autor,

“a violência étnica pode resultar em massacres, mas não em genocídio. Massacres dizem respeito a transgressões, excessos; o genocídio questiona a própria legitimidade de uma presença como estrangeiro. Para os Hutus que mataram, os Tutsis eram ocupadores, não vizinhos” (Ibid., p. 14, tradução da autora).

E ainda:

“Deve-se lembrar de que os Tutsis foram mortos como Hamitas, não como Tutsis. Enquanto os Tutsis da época pré-colonial nunca clamaram para si privilégio político por terem vindo de outro lugar, os Hamitas da época colonial eram considerados uma “influência civilizadora” por nenhuma outra razão a não ser a de serem considerados como vindos de outro lugar. Enquanto os Tutsis etnicizados existiam antes do colonialismo, os Hamitas racializados eram criaturas do

colonialismo. Como uma identidade política, a etnicidade marcava uma diferença interna, enquanto a raça significava uma diferença externa. O conflito étnico não gera genocídio; quando muito, ele pode levar a massacres. A diferença é que apenas o genocídio é uma tentativa de obliterar o outro fisicamente e totalmente” (Ibid., p. 231-232, tradução da autora).

Mamdani (op. cit., p. 9-10) argumenta que o genocídio precisa ser pensado através da lógica do colonialismo, que levou a dois tipos de impulso genocida. O primeiro foi o genocídio do nativo pelo ocupador – uma realidade na qual a violência do domínio colonial alcançou proporções extremas. O segundo foi o impulso nativo de eliminar o ocupador. Segundo Mamdani, em sua motivação e construção, o genocídio ruandês precisa ser compreendido como o genocídio perpetrado pelos nativos. Os Tutsis, já identificados com o poder antes do colonialismo, foram construídos como uma privilegiada presença ocupadora estrangeira, “primeiro pela grande revolução nativista de 1959, e depois pela propaganda do Poder Hutu após 1990” (Ibid., p. 14). Segundo o autor, o genocídio ruandês foi perpetrado por aqueles que se vêem como filhos – ou filhas – do solo, cuja missão era limpar o solo da ameaça da presença estrangeira. A esse respeito, o autor considera que:

“Enquanto o primeiro [o genocídio do nativo pelo ocupador] era obviamente repugnante, o último [o genocídio do ocupador pelo nativo] não era. O próprio caráter político da violência nativa tornava difícil pensá-la como um impulso genocida. Porque derivava da violência do ocupador, a violência do nativo parecia menos uma agressão direta e mais uma autodefesa face à contínua agressão. Frente à negação violenta de sua humanidade pelo ocupador, a violência do nativo começou como uma contra-violência. Ela parecia até mesmo mais uma autoafirmação da humanidade do nativo do que a brutal extinção da vida que adviria” (Ibid., p. 10, tradução da autora).

Contudo, quando o genocídio de 1994 se deu, a situação econômica, social e política dos Hutus já havia deixado de ser equivalente àquela do período colonial há três décadas. Por mais que a identidade de nativo ainda vigorasse, a condição de submissão, sujeição e opressão Hutu a uma elite governamental Tutsis já não era mais realidade. De fato, a elite ruandesa havia sido Hutu desde a independência. A partir dessas considerações, o genocídio de 1994 do nativo em relação ao ocupador perde sua conotação de resistência e recobra seu caráter repulsivo. Ora, a argumentação de Mamdani traz em si uma relação implícita de hierarquia entre massacre e genocídio, sendo o primeiro preferível ao segundo e, por conseguinte, a relação étnica preferível à relação racial. No entanto, nenhuma

dessas relações é preferível, e ambas deveriam ser resistidas, pois suprimem o caráter construído, contingente e relacional da identidade. Como observa Lemarchand, se levássemos o raciocínio de Mamdani ao extremo, chegaríamos à conclusão de que “não teria havido genocídio se os belgas não tivessem racializado os Tutsis como ocupadores” (Lemarchand, 2002, p. 308). Portanto, a distinção que Mamdani faz entre violência racial e violência étnica é inútil, pois ambas visam à eliminação da alteridade, ambas suprimem a responsabilidade pré-original pelo Outro.

Durante toda a narrativa de Mamdani, Tutsi e Hutu são marcados por uma incrível passividade, a começar pelo título: *Quando as vítimas se tornam assassinos*. Segundo Lemarchand, o título de imediato traz à mente a histórica “vitimização” das massas Hutus de Ruanda nas mãos da monarquia Tutsi. A *mutação* sofrida pelos Hutus de vítimas para assassinos estaria inscrita na complexa história do domínio colonial que, conforme Mamdani, “racializou” categorias étnicas (Ibid., p. 307). Note-se a dramaticidade da mudança: de vítima para assassino. Esse movimento sugere a transposição de uma fronteira entre “bom” e “mau”, “frágil” e “vigoroso”, “passivo” e “violento”, e supõe que tais distinções possam ser feitas de forma não problemática. No entanto, se voltarmos a Foucault veremos que não há qualquer passividade na condição de vítima, uma vez que essa condição envolve resistência que, por sua vez, não deve ser confundida com resignação ou inércia.

Mamdani confere um peso espetacular às influências institucionais sobre a formação das identidades, mas negligencia sobremaneira a capacidade de agência destas “identidades”. O que acaba por ser uma contradição, posto que a política remete sobretudo à agência. Esse desequilíbrio se deve à equivocada concepção de Mamdani da política, como sendo uma atividade exclusivamente estatal. O resultado é que Mamdani estabelece uma fundação para algo que não tem fundação outra que a própria performance. O autor ignora a necessidade de constante reprodução e estabilização do significado no tempo, causando a impressão de que essas identidades permanecem as mesmas, intocadas, desde sua “criação” pelo colonizador. No entanto, uma leitura de “Mamdani *versus* Mamdani” permite salientar a agência de Tutsis e Hutus ao evidenciar a constituição performática dessas identidades.

Segundo Mamdani, o colonialismo politizou a condição de indígena “primeiro negativamente, como o mau juízo do ocupador em relação ao nativo; e então positivamente, como uma resposta nativa, como uma auto-afirmação”. Neste trecho Mamdani deixa transparecer a dinâmica existente entre agente e estrutura, entre Tutsis e Hutus e as instituições coloniais. Aqui fica claro que a imposição institucional das noções de ocupador e nativo não é suficiente por si só para garantir a estabilização dessas identidades. Para se tornarem um traço da sociedade ruandesa, essas noções tiveram de ser não somente impostas, mas assimiladas e sobretudo externalizadas. Por mais que essas noções tenham sido impostas institucionalmente, sua legitimação requis a contrapartida por parte de seus objetos/agentes – a saber, os próprios Tutsi e Hutu – colocando-as em prática e respaldando-as. Eles as colocam em prática quando as transformam em fundamento e justificativa para suas ações, e as respaldam quando aceitam e confirmam essas ações como legítimas.

As fontes de autoridade das identidades são interpretativas e performáticas, isto é, elas surgem depois da performance, depois da repetição do ato. O ato é legitimado por seu “sucesso” em garantir respaldo por uma comunidade interpretativa. Nesse sentido, a legitimidade da identificação de Tutsi como ocupador e de Hutu como nativo depende e é consequência de suas práticas de representação, somente adquirindo estabilização e significado enquanto performance. Se o movimento assimilação-externalização cessa, sua ausência de fundações pré-discursivas vem à tona. Assim, a relação Hutu/Tutsi, nativo/ocupador, não contém nenhuma fundação que seja prévia, ou externa, à sua existência, mas é constituída performaticamente. As identidades Hutu e Tutsi devem ser compreendidas como constituídas no tempo por meio de repetições estilizadas de atos, e alcançadas, não por meio de um ato fundador, mas por um processo regulado de repetição. Ou seja, “Tutsi” e “Hutu” não têm *status* ontológico em separado dos vários atos discursivos que constituem sua realidade.

Podemos concluir então que o significado dos termos “Tutsi” e “Hutu” não está em sua suposta essência, mas na relação entre os significantes. Os termos não fazem sentido isoladamente e só podem ser explicados um em relação ao outro. “Em Ruanda, onde o grupo Tutsi ... logrou centralizar e monopolizar autoridade e prestígio, Tutsi se tornou uma designação étnica significativa de superioridade e Hutu uma [designação étnica] significativa de inferioridade ou degradação...”

(Eller, 1999, p. 209, 213). Vimos que alguns autores identificam as origens de Tutsi e Hutu como uma consequência da formação e expansão do Estado de Ruanda na era Rwabugiri: não existia um povo que se chamasse “Hutu” antes e fora do Estado de Ruanda. O termo Hutu emergiu para designar uma identidade transétnica de sujeitos ao Estado ruandês (Mamdani, 2001, p. 73-74, 101, Eller, op. cit., p. 208). Contudo, a condição de sujeito exige um “sujeitador”, só se pode ser sujeito em relação a um Outro e, portanto, o termo Hutu não faz sentido isoladamente.

Ainda que alguns autores afirmem que é possível falar de Tutsi como uma identidade étnica precedente à formação do Estado de Ruanda, isso só faz sentido enquanto uma diferenciação ou contraposição em relação a outros povos e/ou reinos. Nesse sentido, a identidade não é compreendida como uma essência do sujeito, mas como uma performance, que visa a estabilizar um significado no tempo. Destarte, não há nada “inerentemente Tutsi” ou “inerentemente Hutu” que lhes garanta estabilidade de significado fora das práticas discursivas que os definem enquanto tais, inclusive do exercício da violência. Esse raciocínio permite conceber a violência como uma forma de inscrição e transcrição política, e não como um simples produto de uma causa “psicogenética” ou como uma prática puramente instrumental. A idéia de performance sublinha o papel constitutivo da violência nas políticas de identidade (Campbell, 1998a, p. 85-86). O enfoque sobre a constituição performática das identidades não só devolve a agência aos sujeitos, mas dá o devido peso às instituições, como contexto que dá significado e que constrange, permite e delimita o leque de ações possíveis dos agentes.

3.3. Teoria como Prática Política

As narrativas analisadas até então buscam contemplar a faceta política do genocídio ruandês, ou melhor, seu caráter inerentemente político. Contudo, nesse louvável objetivo persiste um grave equívoco: o lugar da política, que aparece confinada ao Estado e que restringe o poder ao controle dos aparelhos estatais. De fato, a política não deve ser concebida como um domínio em separado, mas como

uma prática ubíqua, permeando todos os tipos de relações, sejam elas culturais, econômicas, familiares, acadêmicas ou outras. Assim, quando Mamdani (2001, p. 14) diz que “o grande crime do colonialismo foi mais do que expropriar o nativo, nome dado à população indígena. *O maior crime foi politizar a condição de indígena em primeiro lugar*”,⁶ o autor erra o alvo. A condição de indígena não “foi politizada”, pois toda relação é inerentemente política. A contribuição do teórico não é *descobrir* que uma relação é politizada – o que seria redundante – mas *expor* o caráter político de todas as relações, demonstrando seus efeitos.

No caso de Mamdani em especial, fica muito claro como o autor aceita o Estado-territorial-soberano como em uma categoria ontológica que informa os lugares possíveis da história, da política e, por conseguinte, da ética. Contudo, Walker (1993) nos lembra de que o Estado-territorial-soberano foi uma resolução espaço-temporal historicamente específica. Apesar de Mamdani expressar seu descontentamento com os estudos de área que, segundo o autor, convertem fronteiras territoriais em fronteiras de conhecimento, o autor não consegue se libertar dos constrangimentos impostos pela fórmula “nação-território-identidade”. Isso fica patente em sua teorização da política ruandesa em termos de instituições estatais. Essa lógica é evidente em Mamdani, mas também está presente nos demais autores comentados neste capítulo.

A consequência disso é o cerceamento das práticas políticas e suas possibilidades. Vimos que por mais que esses autores tentem se livrar das noções primordialistas de naturalização e essência de Tutsi e Hutu como categorias étnicas de identidade, eles não logram esse objetivo. Esses autores acabam por reproduzir o efeito contrário, fixando Tutsis e Hutus em sua forma colonial e transpondo essa identidade historicamente específica para o resto da história. Assim, por mais que eles tentem proceder a uma análise política, o genocídio acaba sendo reduzido – mesmo de forma não intencional – a um embate entre duas categorias estanques. Uma vez que o Estado é determinado como o lugar da história, da política e da ética, essa resolução diminui grandemente o número de alternativas políticas para a violência entre “duas etnias imutáveis”.

Finalmente, podemos concluir que enquanto o problema das narrativas atuais sobre o genocídio ruandês está no lugar da política – i.e., em sua concepção

⁶ “The great crime of colonialism went beyond expropriating the native, the name it gave to the

limitada de política – o cerne do problema ruandês consiste na forma ou qualidade das relações políticas. Em outras palavras, o genocídio ruandês não diz respeito à politização ou não das identidades mas à qualidade da relação entre elas: Outro-como-sujeito *versus* Outro-como-objeto. É o tipo da prática política, e não a política *per se*, que permite o conflito. Ou seja, a raiz do conflito e da violência não está no caráter político da relação, mas sim na desumanização do Outro. É muito mais do que uma questão de dominação e opressão – porque ainda nestes casos existe política, liberdade e, por conseguinte, possibilidade de diálogo – mas da transformação do Outro em objeto: a própria apolitização da relação. Destarte, o genocídio não é fruto da politização das identidades Tutsi e Hutu, mas justamente do contrário: de sua apolitização, da negação da humanidade do Outro, da supressão de qualquer tipo de relação, do fim da liberdade e, por conseguinte, da resistência.

Trata-se da tentativa de eliminação da própria condição de alteridade infra-estrutural e da negação da inter-relação radical entre responsabilidade, subjetividade e ética. No entanto, sabemos que toda tentativa de negação implica necessariamente uma prévia afirmação, de forma que fica patente a impossibilidade de se escapar do inter-humano e da responsabilidade pré-original que lhe é inerente. Sujeitos só são constituídos enquanto tais pela sua relação com o Outro, uma relação de interdependência radical. Como a condição humana é compreendida como uma derivação da relação de alteridade, ela não tem nenhuma garantia anterior à responsabilidade inerente à relação com o Outro, que é a própria ética.