

“Different regimes of truth exist for different historical actors, and particular historical events support any number of different narrative elaborations. Such regimes of truth operate at a mythico-historical level which is concerned with the constitution of an ontological, political, and moral order of the world” (Liisa Malkki)<sup>60</sup>.

### 3

## A criação e consolidação do processo de cristalização das identidades: mitos, narrativas e simbolismos

Este capítulo está dividido em seis seções. Cada uma delas abordará mitos e narrativas que atuaram constitutivamente na sociedade ruandesa, demonstrando como o referencial simbólico e a constituição discursiva produzem efeitos de fixação e cristalização, ao serem constantemente reificados no tempo, atingindo status de “verdade”. Os eixos temáticos não buscam retratar, em nenhuma medida, a “verdadeira história de Ruanda<sup>61</sup>”, situando-a como algo fixo e disposto a ser acessado. Tampouco argumentamos em favor da compartimentalização da história e a associação dos temas a períodos históricos delimitados. Ao contrário, sequer defendemos uma versão da história, focando nas múltiplas e sobrepostas narrativas acerca do genocídio ruandês<sup>62</sup>.

Uma vez que o genocídio em si não é, especificamente, objeto de nosso estudo, centralizamo-nos na escrutinização da construção de mítico-narrativas que moldaram o imaginário local e, por meio da cristalização de diversos mitos, possibilitaram a polarização das identidades e o posterior genocídio. Ao mesmo

---

<sup>60</sup> Malkki, Liisa. *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology Among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago: University of Chicago Press, 1995, p. 104.

<sup>61</sup> O escopo desta dissertação considera apenas a região de Ruanda como objeto de estudo, entretanto, como até a independência – em 1 de Julho de 1962, quando se tornam Estados independentes – Ruanda-Urundi corresponde a um único espaço territorial, ao mencionarmos Ruanda nos referimos, implicitamente, à região de Ruanda-Urundi.

<sup>62</sup> Cabe enfatizar que as escolhas adotadas refletem um comprometimento com a inclinação teórica adotada nesta pesquisa. Portanto, qualquer tipo de contextualização mais consistente incorreria na seleção de uma versão do conflito, tornando-o estável, fechado, disponível de ser acessado e explicado, comprometendo todo o argumento.

tempo, demonstraremos que justamente por serem construídas discursiva e performaticamente, essas identidades possuem uma flexibilidade, variando de acordo com o contexto.

Assim, este capítulo buscará verificar os efeitos dos discursos e identificar como as relações de poder se articularam em cada eixo temático abordado, sem, com isso, incorrer em mera narrativa linear dos fatos. Ou seja, o objetivo não é identificar a essência ou origem do genocídio, mas analisar como os mitos foram sendo construídos com base em relações de poder existentes em circunstâncias históricas específicas, culminando no processo violento de exclusão da diferença. É nosso objetivo principal demonstrar como mitos e simbolismos possibilitaram a categorização da diferença étnica, em geral, e da diferença de gênero, em particular, permitindo a adoção de práticas de violência sexual contra as mulheres Tutsis. Ressaltaremos ainda como estes mitos e narrativas históricas são resgatadas para justificar a violência contra os Tutsis, demonstrando que o passado impinge sobre o presente.

Necessário se faz destacar que idéias conflitantes, alternâncias e sobreposições marcam o presente capítulo. Portanto, argumentamos que muito do que fora considerado fato pelos teóricos, deve ser entendido como hipótese ou, até mesmo, pura ficção. Contudo, isso não desmerece a relevância da pesquisa, ao contrário, corrobora o argumento aqui avançado e demonstra o quão hierarquizantes podem ser as fontes e o poder do discurso na tentativa de impor a uma “verdade”, reconhecendo a importância da economia discursiva na análise do processo de exclusão da diferença.

Cumpramos destacar ainda que a utilização do termo mito não implica a tentativa de comprovar sua falsidade, ainda que algumas narrativas possam ser, de fato, falsas, mas demonstra um comprometimento com o (re)ordenamento das categorias político-sociais imbricadas em uma ordem moral, que separa Eu e Outro em termos opostos e relacionados ao dualismo bom/mau.

A opção pela análise centrada nas mítico-narrativas leva em consideração não só a co-constituição do discurso no imaginário local, mas também a peculiaridade do caso ruandês, no qual mito e realidade se (con)fundem. Como afirma Gérard Prunier

(1995), “there are probably few instances, in Africa or elsewhere, of a country that became the subject of myth to the extent that Rwanda was in the nineteenth and early twentieth centuries” (p. 346).

O resgate destes mitos e simbolismos durante o conflito de 94 serviram para justificar e legitimar as atrocidades cometidas contra o grupo-alvo Tutsi. Nesse sentido, Mcnamee (2007) destaca:

“(...) circumstances of Tutsi being rounded up into churches as sites for massacre as having reference to the fact that in the colonial period the church was an avenue towards social power which was open to Tutsi and blocked to Hutu. (...) Hutu peasantry were organized into killing groups through the notion that they must perform *umuganda*, traditional communal labor for the common good. (...) The propaganda leading the atrocities focused on this supposed aspect of Tutsi as aliens, who should be ‘sent back where they came from’, and (...) this was a kind of rallying cry for the killers at their ‘work’ (Mcnamee, 2007, p. 492).

A miríade de hipóteses existentes acerca da origem dos grupos sociais e as supostas causas do genocídio ruandês ainda vigoram nos debates da área. Contudo, não é nosso objetivo escrutinizá-las. Ainda assim, dada a contigüidade entre esta busca pela origem e a discussão sobre a construção da identidade em Ruanda, abordaremos, ao longo deste capítulo, as diferentes hipóteses que salientam esta relação. Ademais, a atribuição do ponto originário dos diferentes grupos vigora no imaginário local como condição necessária para que “a” história se complete. Com efeito, as opções pela origem separada ou comum variam de acordo com “a verdade” que se pretende estabelecer.

Cumpramos enfatizar que a classificação dos Tutsis como nativos ou não-nativos é relevante para a configuração da sociedade ruandesa, uma vez que enquanto o primeiro termo atestaria o pertencimento a Ruanda, o segundo indicaria que estes eram estrangeiros e deveriam voltar a seu país de origem. Consoante Mamdani (2001), a etnia<sup>63</sup> demarcaria a diversidade interna, enquanto a raça categoriza a diferença externa (p. 27). Assim, a consolidação dos Tutsis como estrangeiros

---

<sup>63</sup> O termo etnia adotado nesta dissertação busca enfatizar que ele possui um significado específico com relação aos contextos e discursos em determinados momentos, não sendo, portanto, estável. Outra ressalva importante é que o uso dos termos *hutu* e *tutsi* não considera uma identidade fechada, dada a priori, esta dissertação propõe que os termos só ganham significado se consideradas as práticas discursivas que constituem sua realidade. Desse modo, a preocupação não está em considerar as causas ou origens do conflito, mas em analisar as conseqüências e os efeitos políticos dos discursos que estabelecem uma suposta verdade, moldando a realidade social.

implicaria na expulsão e extermínio da diferença externa, não pertencente à nação, ao passo que a construção destes como nativos constituiria uma marginalização da diferença interna. Portanto, a inserção e disseminação da ideologia colonial em torno do hamitismo – na qual os Tutsis foram construídos como hamitas não-nativos – permeia o processo de formação de identidade, influenciando o imaginário local. A internalização deste discurso permitiu que os Tutsis fossem eliminados de Ruanda por meio de práticas predatórias com apoio do aparato estatal.

### 3.1 O Mito Hamítico

Em 1863, com o lançamento do livro *Journal of the Discovery of the Source of the Nile*, John Henning Speke propõe a hipótese hamítica<sup>64</sup>. Segundo sua teoria, toda cultura e civilização na África Central teria sido introduzida por um povo mais alto, de aparência distinta, que Speke considerava ser uma tribo caucasóide de origem etíope – descendente do Rei bíblico Davi – e, portanto, superior ao negróides nativos<sup>65</sup>. Os hamitas, migrando do Oriente Médio, teriam dado origem aos Galla da Etiópia e estes, migrando para o Sul, dariam origem aos Hima em Uganda e aos Tutsi em Ruanda e Burundi (Prunier, 1995, p. 7; Taylor, 1999, p. 59; Gourevitch, 2006, p. 50).

“Rwanda for the Europeans was composed of three distinct racial groups: the Hamitic Tutsi whose Caucasian affinities naturally predisposed them to rule, the Bantu Hutu whose stocky physiques naturally predisposed them to hard work, and the pygmoid Twa who, as an atavistic throwback to the ape, were a pariah race destined to disappear” (Taylor, 1999, p.39).

Com efeito, o hamitismo serviria de base ideológica para a estruturação da sociedade em Ruanda-Urundi, sendo retomada em diversos períodos e culminando no genocídio ruandês de 1994. Nesse sentido, os hamitas Tutsis, dotados de superioridade, estariam predispostos a governar os negróides Hutus. De acordo com

<sup>64</sup> Speke se tornou célebre por “descobrir” o grande lago africano, batizado de Vitória, e identificá-lo como a fonte do rio Nilo (Gourevitch, 2006, p. 49).

<sup>65</sup> Ainda que se corrobore do argumento de uma origem comum aos grupos, não se pode supor a superioridade de um sobre o outro.

Taylor (1999), “the story of Tutsi natural superiority and predisposition to govern took on the aspect of truth as the story was repeatedly told (p. 42).

Cumprе salientar que os Hutus não recusam a hipótese, negando a suposta origem e superioridade racial e intelectual dos Tutsis. Ao contrário, ela é enfatizada e retomada para reverter o mito hamítico a seu favor. Baseado nestas construções, em 1992, Leon Mugesera, um ideólogo do Poder Hutu, conclamara os Hutus a enviar os Tutsis de volta à Etiópia pelo rio Nyabarongo<sup>66</sup>.

““The opposition parties have plotted with the enemy to make the Byumba *préfecture* fall to the *Inyenzi*<sup>67</sup>. [...] They have plotted to undermine our armed forces. [...] The law is quite clear on this point: ‘Any person who is guilty of acts aiming at sapping the morale of the armed forces will be condemned to death’. What are we waiting for? [...] And what about those accomplices (*ibyitsó*<sup>68</sup>) here who are sending their children to the RPF? Why are we waiting to get rid of these families? [...] We have to take responsibility into our own hands and wipe out these hoodlums. [...] The fatal mistake we made in 1959 was to let them [the Tutsi] get out. [...] They belong in Ethiopia and we are going to find them a shortcut to get there by throwing them into the Nyabarongo river [which flows northwards]. I must insist on this point. We have to act. Wipe them all out!” (Prunier, 1995, p. 171-2).

Em 1994, durante o genocídio, milhares de corpos atulhavam o rio, chegando às margens do lago Vitória e causando sérios danos à saúde em toda região<sup>69</sup>. A figura 3.1 abaixo demonstra o fluxo dos corpos desde Ruanda até o Lago Vitória.

<sup>66</sup> Tributário do rio Nilo em Ruanda.

<sup>67</sup> “Baratas”. Termo utilizado para referir-se às guerrilhas Tutsis e, a partir de 1992, aos soldados da FPR.

<sup>68</sup> “Cúmplices”. Termo utilizado para referir-se aos Tutsis que viviam em Ruanda após a invasão de 1 out. 1990 pelo regime extremista. Após o movimento de democratização, este termo também faz referência aos Hutus traidores que apoiavam os partidos oposicionistas.

<sup>69</sup> Tanzânia, Uganda e Quênia são banhados pelo lago Vitória, fonte do Nilo. Ver reportagem do New York Times, 21 mai. 1994.

Disponível em: <<http://partners.nytimes.com/library/world/africa/052194rwanda-genocide.html>>. Acesso em: 20 mai. 2011.

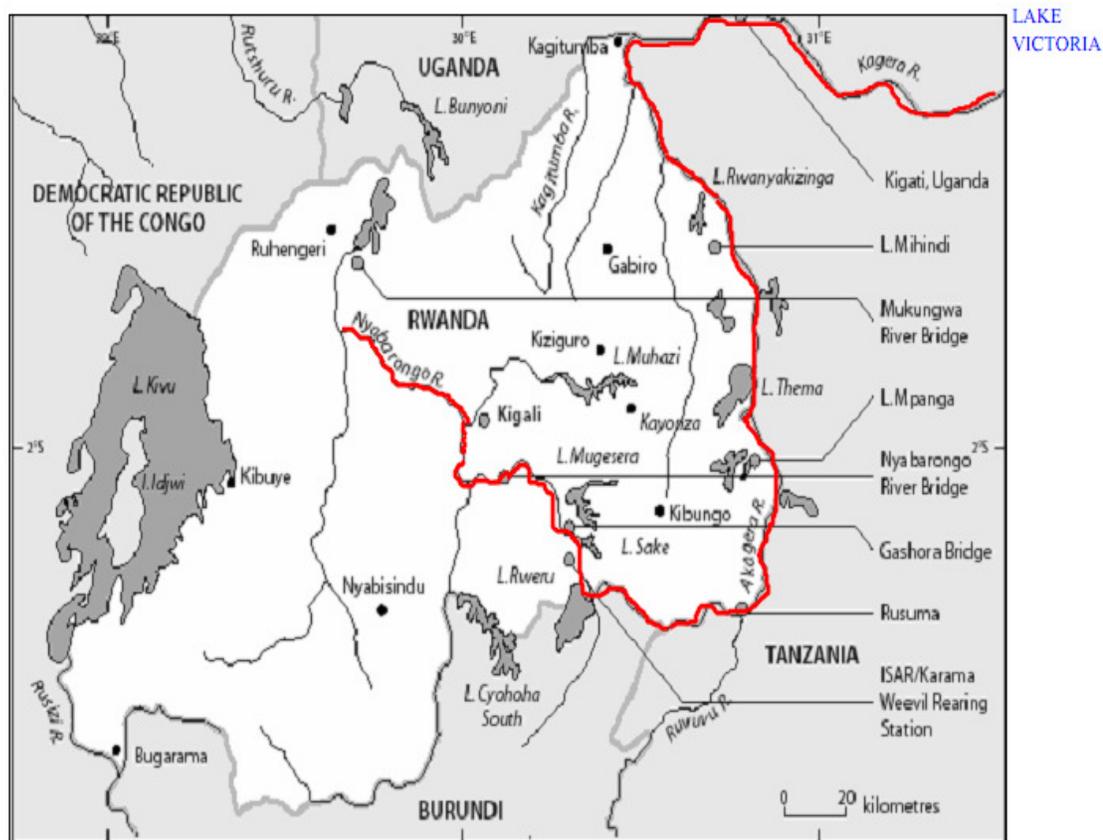


Figura 3.1 O fluxo dos corpos: de Ruanda ao Lago Vitória.

Cumpra salientar que o termo hamítico tem origem na teologia cristã. Ham, filho de Noé, ao ver seu pai nu e bêbado, não evitara cobrir seus olhos de vergonha (Taylor, 1999, p. 58). Assim, ao voltar a si, Noé soube que seu filho caçula o vira nu e que havia contado o episódio a seus irmãos, Sem e Jafet. Os irmãos, por sua vez, voltaram-se castamente as costas ao pai e cobriram-no com um manto. Noé então reagira amaldiçoando os descendentes de Ham a serem escravos de Sem e Jafet (Gourevitch, 2006, p. 49; Mamdani, 2001, p. 80). Ham, expulso da Terra Prometida, iria para o Sul (Taylor, 1999, p. 58). Diversas e desconcertantes interpretações desta passagem do Velho Testamento foram feitas, a mais notável é a de que Ham teria sido o primeiro homem negro (Gourevitch, p. 49; Mamdani, 2001, p. 80-81)<sup>70</sup>.

<sup>70</sup> Na África do Sul, os Boers acreditavam que eles eram os eleitos, enquanto todos os africanos negros, hamitas, estariam condenados a viver em servidão perpétua (Taylor, 1999, p. 59). Interessante é observar que, no caso ruandês, os hamitas não estavam condenados à inferioridade, eles se tornariam a raça superior – quase caucasiana – prevalecendo sobre os Hutus.

De acordo com a teoria hamítica, os Tutsis seriam mais inteligentes, com feições mais bonitas, porém fracos fisicamente e, portanto, destinados a governar. Os Hutus, por sua vez, seriam atarracados, encorpados e, por isso, adequados ao trabalho na agricultura (Taylor, 1999, p. 60). Quando os exploradores alemães observaram a divisão tripartite entre Twa, Hutu e Tutsi, sob o reinado de Kigeri IV Rwabugiri, e notaram que muitos membros da corte eram Tutsis, concluíram que esses seriam a raça superior hamita.

Entretanto, o que os alemães não notaram é que muitos Hutus e alguns poucos Twas possuíam posições de influência e responsabilidade. De acordo com Prunier, Rwabugiri teria preferência de Hutus e Twas para ocuparem os cargos de soldados e chefes do exército (1995, p. 15). Além disso, era comum a existência de principados Hutus e a ausência de dominação efetiva em diversas áreas afastadas do governo central, desconstruindo a visão recorrente de que os Tutsis dominavam e exerciam um controle efetivo sobre a população (Prunier, 1995; Newbury, 1988).

Influenciados pela ideologia hamítica, os colonizadores europeus fazem suas constatações baseadas em noções distorcidas acerca da sociedade ruandesa, atribuindo status de superioridade a uma raça em detrimento de outra, sem considerar a mobilidade existente e o caráter interdependente das relações entre Tutsis e Hutus.

Nesse tocante, cabe destacar que o mito hamítico não vigorou apenas no período colonial como uma ideologia propriamente européia, ele é incorporado e resgatado, continuamente, pelos ruandeses, contribuindo para sua manutenção. Assim, os Tutsis extremistas recorrem ao hamitismo para demonstrar sua superioridade intelectual, enquanto os Hutus extremistas o utilizam como forma de demonstrar que os Tutsis são estrangeiros e, portanto, Ruanda seria uma nação Hutu. De qualquer modo, a hipótese hamítica, ainda que de maneira não intencional, reproduz um padrão colonial, que essencializa a diferença étnica, justificando a dominação política de apenas um grupo, e nutre um sentimento de vingança no grupo desfavorecido (Taylor, 1999, p.57).

Em *Purity and Exile*, Liisa Malkki (1995) debruça sua análise nas mítico-narrativas sustentadas por refugiados Hutus do Burundi na Tanzânia, ressaltando o poder constitutivo dos discursos na criação e sustentação destas com base nos

dualismos hierárquicos que polarizam uma identidade Hutu em oposição à Tutsi. A autora argumenta que as mítico-narrativas podem ser mal interpretadas se entendidas como uma série de assertivas factuais, enfatizando que estas são sempre situadas historicamente e construídas culturalmente, ganhando significado de acordo com o contexto na qual estão inseridas (p. 104).

Todavia, Taylor (1999) não corrobora da sustentação de Malkki, tecendo-lhe uma crítica e afirmando que a autora considera a hipótese hamítica como mero discurso, não se engajando ou desafiando a hipótese no nível dos fatos (p. 56). Segundo ele, este movimento extrai a responsabilidade de tais construções e traz implicações políticas perigosas (Idem). Em nossa concepção, Taylor não partilha da mesma noção de discurso que Malkki. O autor parece considerá-lo como meras palavras, desconsiderando seu potencial constitutivo e produtivo da realidade social. O argumento avançado nessa dissertação parte de uma noção discursiva mais ubíqua, na qual este não pode ser dissociado ou colocado à parte da análise. Portanto, discurso e realidade se constituem mutuamente, corroborando o argumento de Malkki.

### 3.2

#### **A busca pela origem: mitos fundacionais e a categorização de Twas, Tutsis e Hutus**

A investigação acerca da origem dos grupos Tutsi, Hutu e Twa se faz presente em diversas obras acerca do genocídio ruandês<sup>71</sup>. Essa procura pela genealogia está presente desde a colonização. Segundo Prunier (1995), há uma romantização e fantasia acerca das origens destes grupos devido à obsessão dos antropólogos com o tema da raça (p. 5).

Em seu livro *Sacrifice as Terror* (1999), Taylor aponta diferentes perspectivas adotadas por estudiosos da área acerca da origem dos grupos sociais em Ruanda<sup>72</sup>. Cabe destacar aqui uma delas, desenvolvida por Franche (1995), que, em última instância, rejeita a questão da origem.

---

<sup>71</sup> Dentre estas, destaca-se: Taylor, 1999; Mamdani, 2001; Vansina, 1972 apud Malkki, 1995; Lemarchand, 1970.

<sup>72</sup> Para as diferentes perspectivas citadas acima, ver Taylor, 1999, p. 72-74.

Segundo ele, a diferença étnica em Ruanda foi fetichizada pelos europeus de acordo com pré-concepções racistas. Além disso, Franche rejeita a noção de classe social, uma vez que distorce a realidade, visto que induz a conceber o caso ruandês como uma luta de classes, tendo como modelo de referência a Europa. Para ele, em Ruanda a divisão não seria de castas ou de classes. Ademais, os termos Tutsi, Twa e Hutu, como aspectos identitários, podem preceder o colonialismo, mas outros marcadores identitários eram utilizados como a filiação a um clã, a origem regional, a atividade econômica (Franche, 1995 apud Taylor, 1999, p. 74). Ainda nesse tocante, conforme argumenta Newbury (1988), estes termos nem sempre têm o mesmo significado, podendo sofrer variações em tempo e espaço de acordo com cada região. Portanto, devem ser considerados em relação à região, ao contexto social e histórico.

Contudo, Taylor (1999) não parece partilhar desta perspectiva e exprobra o argumento de Franche, afirmando que “(...) he may go too far in rejecting all attempts to determine the origins of Rwanda’s people” (p. 75). Apesar de Taylor reconhecer que não é a questão da origem em si que gera o racismo, mas a avaliação moral da origem putativa dos povos (p. 93), o autor adota uma postura definitiva acerca da busca incansável pela origem, procurando atingir a essência última que explicaria a raiz do conflito, baseado em uma noção teleológica da História.

Todavia, argumentamos que a veracidade da suposta origem separada dos grupos, reforçada com o hamitismo, – ou sua falsidade – não altera a polarização das identidades. Mais do que isso, sustentamos que não há uma verdade, mas diferentes representações que se tornam hegemônicas, legitimando supostas verdades, reconhecendo o potencial motriz do discurso na constituição da realidade e sua capacidade (re)produtora das identidades sociais. Ou seja, a “verdade última” que poderia ter causado o genocídio de 1994 não precisa ser revelada ou encontrada, como Taylor parece querer acessar, para que “a” história de Ruanda se complete.

Mamdani (2001) também aborda o tema da origem, entretanto, não adota uma posição categórica acerca de sua necessidade, sustentando que a opção por uma origem comum ou separada depende das circunstâncias históricas e que as identidades são políticas e variam de acordo com o desenvolvimento institucional do Estado ruandês (p. 15).

Segundo Mamdani (2001), os Tutsis foram racializados não apenas por meio da ideologia, mas também pelas reformas institucionais que, ao se basearem nestas ideologias, as incorporavam e as reproduziam (p. 87).

“Belgian power turned Hamitic racial supremacy from an ideology into an institutional fact by making it the basis of changes in political, social and cultural relations. (...) Key institutions – starting with education, then state administration, taxation, and finally the Church – were organized (or reorganized, as the case may be) around an active acknowledgement of these identities. The reform was capped with a census that classified the entire population as Tutsi, Hutu, or Twa, and issued each person a card proclaiming his or her official identity” (Mamdani, 2001, p. 88).

De acordo com o autor, o censo de 1933 marcaria o ponto final do processo no qual o poder colonial construiu Tutsis como não-nativos e Hutus como nativos (p. 99). Assim, Mamdani sustenta que este é o ponto crucial para o processo de construção das identidades, uma vez que “neither *kwi hutura* (the social rise of an individual Hutu to the status of a Tutsi) nor *gucupira* (the social fall from a Tutsi to a Hutu status) was any longer possible. For the first time in the history of the state of Rwanda, the identities ‘Tutsi’ and ‘Hutu’ held *permanently*. They were *frozen* (Mamdani, 2001, p. 101, ênfases minhas).

Apesar de sugerir que Hutu e Tutsi sejam identidades políticas, histórica e contextualmente analisadas, o autor sustenta que a alteração nas identidades acompanha as mudanças na configuração do Estado ruandês (p. 22, 34, 56, et. seq.). Ademais, o autor confina a política ao Estado, apresentando uma noção incipiente acerca do significado deste termo (Alves, 2005). Nesse tocante, Mamdani (2001) sugere duas proposições:

“*First*, we need to make an analytical distinction between three different kinds of identities: market-based, cultural, and political. For Hutu and Tutsi are best understood, not as market-based or cultural identities, but as *political identities* reproduced first and foremost through a form of the state. Second, political identities – and the state institutions that undergird them – need to be historicized so they may also be understood as *changing identities*. There has not been one single and constant definition of Hutu and Tutsi through Rwandan history. Rather, the definitions have shifted as a consequence of every major change in the institutional framework of the Rwandan state. (...) I shall show how the meaning of Hutu and Tutsi has shifted every time a new power has seen it fit to reorganize the institutions of rule” (Mamdani, 2001, p. 59).

Ao conceber a variação das identidades como um processo localizado no seio do Estado, Mamdani vincula, de forma irrevogável, Estado e identidades políticas, confinando-as e dispondo-as a serem manipuladas de acordo com a habilidade das instituições estatais. Portanto, apesar de tentar enfatizar o caráter cambiante e a flexibilidade das identidades, o autor acaba estabelecendo um ponto inicial no qual Hutus e Tutsis se tornam disponíveis para serem construídos ou reconstruídos (Alves, 2005, p. 72). Um exemplo da tentativa de estabilização e/ou congelamento das identidades no tempo fica evidente na passagem, destacada anteriormente, que aborda o censo de 1933.

Diante do exposto, observa-se que Mamdani (2001) só admite a possibilidade de mudança das identidades se houver variação nas instituições estatais. Disso decorre que, se as instituições deixam de mudar, as identidades também se cristalizam e, portanto, seu argumento da flexibilidade e contingência das identidades é desmantelado. Ademais, ao restringir o poder político ao Estado, Mamdani (2001) desconsidera o poder capilarizado, ignorando seu significado enquanto relações de poder que permeiam toda e qualquer prática. Apesar do interesse em investigar a relação entre o poder político e a violência política do genocídio de 1994, a argumentação de Mamdani (2001, p. 42) caminha para uma ênfase na instrumentalização da identidade por parte das instituições estatais, comprometendo a contingência destas enquanto identidades políticas.

Cumprе destacar que a identidade é também constituída por um processo de auto-identificação. Nesse sentido, ela se dá de forma performática e relacional, se estabelecendo como uma prática política. Por conseguinte, não se pode atribuir todo o peso do processo de formação da identidade à manipulação, estabilização e polarização destas pelas instituições estatais conforme argumenta Mamdani (2001).

O autor supracitado adota uma visão mais estática e restrita de poder, como algo possuído e localizado, não corroborando o argumento que se pretende adotar nessa dissertação. Nossa concepção considera o poder descentralizado, ubíquo, presente em toda e qualquer relação. Nesse sentido, todo indivíduo possui capacidade de agência e poder político, portanto, sugerimos compreendê-lo enquanto relações de poder, presentes em todos os níveis da sociedade e, especialmente, nos corpos dos

indivíduos, não se restringindo às instituições estatais, como o autor parece considerar.

A concepção política adotada pelos teóricos influencia o modo pelo qual “a” história de Ruanda será contada. Por conseguinte, necessário se faz reconhecer que a opção adotada nesta dissertação é também uma prática política.

A origem de Tutsis, Hutus e Twas não está sujeita a controvérsias apenas entre os teóricos da área, mas também ao embate político acerca da construção da nação entre os grupos sociais. Nesse sentido, Tutsis e Hutus lutam pela precedência de seu grupo como habitante de Ruanda-Urundi. Segundo os refugiados do Burundi em Mishamo, na Tanzânia,

“It was one hundred years before Jesus Christ that we [the Hutu] came to Burundi. We came from Central Africa. (...) Concerning the meeting between the Twa and us? There was no war. Before leaving our country of origin in the Central African Republic, there were wars...We came as Bantus. We were not Hutu. But because the name Hutu is already scattered in the entire world, we accepted that we are of the race Hutu. (...) Our ancestor whose name was Burundi had to leave Katanga in pursuing the hunt with his dogs, and he arrived in Burundi. In his time, the country had no name. At the time of his return to Katanga after his hunting expedition, he [Burundi] lost his way. He met some Batwa who lived in the place where he had lost his way. He mixed with them. He married the woman of the Batwa. He produced children with her. It is a very big relation between the Bahutu and the Batwa. (...) he distributed his family in several regions of the country because the country was good to live in. After his death, his children named the country in the name of their father. That was the first birth of the country of Burundi. This is why the country today is called Burundi. There! The Batutsi, when they came in the sixteenth century, they kept the name Burundi because the citizens of Burundi were very numerous and their language was Kirundi...and because they [the Hutu] had mixed with the Twa and spread over the surface of the country” (Malkki, 1995, p. 60-61).

Nessa passagem, a precedência histórica é enfatizada, entretanto, há o reconhecimento da autoctonia dos Twa, ressaltando a relação pacífica entre Hutus e Twas. Portanto, com a chegada dos Tutsis, os cidadãos deste país já estavam estabelecidos, adquirindo status de habitantes pioneiros. Os Tutsis, por sua vez, tentam refutar essa assertiva.

No final da era colonial, um padre católico Tutsi, Alexis Kagame, publica um livro – chamado *Inganji Karinga* – com crônicas que retratavam a superioridade Tutsi e as incansáveis vitórias dos chefes Tutsis sobre os Hutus, baseadas em temas hamíticos. Este conto é retomado pelos Hutus refugiados do Burundi em Mishamo, que buscam acentuar as diferenças entre Hutus e Tutsis em vez de obscurecê-las.

Dentre as crônicas, a dos três filhos de Kigwa<sup>73</sup> se destacaria.

“In primary school [in Burundi], we had a little book of readings. This book was full of lies – made by the Tutsi – [in order] to hide their native country which they have left, so that the Hutu would not know the national country of the Tutsi. [...] The text said: ‘Once, Kigwa, a man descended from the sky. He had three sons: Rututsi, Ruhutu, and Rutwa. The first son was called Rututsi. Why? The second, Ruhutu. Why? The third who was the last was called Rutwa.’ At that moment, we were obliged to read this text, and to learn it by heart – ip-so facto! I asked myself: Kigwa, he descended from the sky...? This [story] was some of the malignity of the Tutsi so that the Hutu would not find out where the Tutsi came from. That they stay with their lies, these Tutsi coming from the sky, sons of Kigwa!” (Malkki, 1995, p. 65-66).

Em Ruanda, durante o final dos anos 50, quando os políticos Hutus tentavam avançar seus objetivos, argumentavam em favor da descendência comum, enquanto os monarquistas Tutsis tentavam manter o status quo, negando a possibilidade de uma origem comum. Entretanto, este posicionamento acerca das origens se modifica com a inversão dos pólos de poder e os Hutus começam a utilizar o argumento, baseados no hamitismo, de que os Tutsis eram estrangeiros e, portanto, não possuíam uma origem comum. Além disso, ao passo que em Ruanda o conto servia para atestar a precedência de Kigwa sobre Kanyarwanda, na narrativa acima, os refugiados do Burundi, se utilizam do argumento Tutsi para demonstrar que esses escondiam sua real origem.

Outra narrativa – os três filhos de Gihanga – confere uma origem comum aos grupos, contudo, sustenta a superioridade Tutsi. De acordo com este conto, Gihanga (o lendário primeiro rei de Ruanda) teria encarregado cada um de seus filhos a tomar conta de um pote de leite até seu retorno na manhã seguinte. Tomado pela fome, Gatwa teria bebido todo o leite e adormecido; Gahutu, tomado pela fadiga, teria derramado boa parte do leite; Gatutsi, resistindo à fome e à fadiga, teria sido o único bem sucedido na tarefa. Por conseguinte, Gihanga teria dado a Gatutsi o direito de governar e possuir gado. Gahutu deveria seguir as ordens de Gatutsi e só possuiria gado caso seu irmão lhe desse. Já a Gatwa fora-lhe negado tanto o poder político quanto a posse de gado (Taylor, 1999, p. 76).

---

<sup>73</sup> Os Hutus acreditavam que Kanyarwanda teria sido o primeiro ancestral das três raças, sendo o pai de Tutsis, Hutus e Twas. Entretanto, para os Tutsis, Kigwa antecederia Kanyarwanda, e, portanto, quando Kanyarwanda chegara, Kigwa, o suposto antecessor dos Tutsis, já havia dominado a região, conquistando os Hutus (Taylor, 1999, p. 76-77; 90).

Apesar de admitir uma fraternidade comum entre Gatutsi, Gahutu e Gatwa, a habilidade de transcender todas as adversidades revela Gatutsi como superior aos dois irmãos. Gahutu seria submisso a Gatutsi, mas Gatwa é excluído do contrato social, tratado como um selvagem da floresta.

Em geral, a dicotomização dos grupos sociais está baseada na diferença cultural existente entre eles. Entretanto, em Ruanda, esta assertiva não se aplica, uma vez que compartilham a mesma língua, religião e costumes, com pequenas variações não só entre os grupos tidos como opostos, mas dentro dos próprios grupos.

Cabe ressaltar que a estratificação social e a polarização das identidades não é natural ou fundacional, mas fruto das relações de poder – presentes em toda e cada micro-relação – que moldam a sociedade ruandesa. Nesse sentido, não é o poder possuído, centralizado – o poder estatal, como Newbury (1988) e Mamdani (2001) parecem supor – que molda as relações sociais e opõe Tutsis e Hutus em uma relação hierárquica, mas o poder descentralizado, capilarizado, entendido em seu aspecto relacional.

Catharine Newbury, em *The Coesion of Opression* (1988), centra sua análise nas relações patrão-cliente, argumentando que as alterações nestas relações – sob a égide do poder estatal – criam as bases para as mudanças na configuração da sociedade ruandesa, permitindo a construção de uma identidade Hutu em oposição à Tutsi. Apesar de reconhecermos que as relações patrão-cliente, em suas diversas modalidades, são importantes na configuração da sociedade ruandesa, destacamos que Newbury (1988) também só admite a alteração das identidades no âmbito do exercício do poder estatal. Desse modo, Mamdani (2001) e Newbury (1988) argumentam em favor da instrumentalização/manipulação da identidade pelas autoridades políticas estatais. No entanto, argumentamos que esta manipulação requer uma identidade anterior disposta a ser manipulada.

### 3.3

#### **Subjetividades móveis: uma visão multifacetada, fluida e contextualizada de Twas, Tutsis e Hutus**

Como destacamos, a modificação nas relações patrão-cliente alteram a configuração da sociedade ruandesa. Todavia, avançamos o argumento de que estas

relações patrão-cliente alteram as complexas e multifacetadas relações sociais não só *entre*, como também *dentro* dos grupos, conferindo um caráter de contingência à identidade. Contudo, ao contrário de Newbury (1988), argumentamos que esta mobilidade/contingência está sempre presente e não varia apenas de acordo com o poder estatal.

Abordaremos nesta pesquisa as seguintes relações patrão-cliente: a *ubuhake*, a *umuheto* e a *ubureetwa*. A *ubuhake* era a principal forma de subordinação contratual na sociedade ruandesa tradicional, que se modifica, consideravelmente, no tempo e espaço. É uma relação patrão-cliente que consiste no empréstimo de gado do patrão a seu cliente em troca de serviços prestados. Não era um elemento de coesão social deletioso, tampouco uma forma de escravidão. A *umuheto* – que significa ‘arqueiro’ em Kinyarwanda – era uma relação patrão-cliente na qual o cliente pertencente a um grupo do exército social (*umuheto*) deveria prestar serviços ao patrão em troca de proteção da linhagem de seu gado. Já a *ubureetwa* consiste em um tipo de relação servil pela ocupação da terra. Todas estas relações patrão-cliente serão analisadas detalhadamente nesta seção, buscando ressaltar suas implicações para a estrutura da sociedade ruandesa.

Enquanto alguns analistas enfatizam a função integrativa dos laços entre patrão e cliente – na qual indivíduos de diferentes status interagiam e forjavam a polarização em uma relação de dependência mútua –, outros a classificam como uma relação coercitiva, na qual os mais poderosos controlam seus subordinados. Segundo Catharine Newbury (1988), nenhuma das análises é adequada, uma vez que enfatizam a modalidade da *ubuhake* como uma instituição homogênea – que existiria em todo o território da mesma forma, incorporando toda a sociedade<sup>74</sup> – e desconsiderando outras relações igualmente importantes (p. 73).

A autora argumenta que as alterações nestas relações estão conectadas às mudanças no poder estatal, principalmente no período da colonização européia, servindo como “an active agent creating and maintaining patterns of ethnic and class inequality” (Newbury, 1988, p. 74).

---

<sup>74</sup> Catharine Newbury (1988) concentra seus estudos em Kinyaga (Cyangugo) – sudoeste de Ruanda, longe da administração central – para demonstrar a variação das relações patrão-cliente em áreas mais afastadas.

Newbury considera o reinado de Kigeri Rwabugiri (1860-1895) um divisor de águas, uma vez que este enfatiza a centralização do poder e a extensão de estruturas político-administrativas a áreas periféricas, adotando práticas que modificam as relações patrão-cliente de forma significativa (Newbury, 1988, p. 40). Até esta época, apenas uma pequena parte da população de Kinyaga havia se engajado em algum tipo de relação patrão-cliente, mas a maioria continuava autônoma<sup>75</sup> (Newbury, 1988, p. 82). Segundo a autora, o crescimento do poder e escopo do Estado ruandês dividem e enfraquecem os grupos corporativos pré-existentes, erodindo a unidade e autonomia das linhagens locais, transformando as relações existentes e criando novas formas de identidades sociais (Newbury, 1988, p. 95).

Em Ruanda existiam três principais tipos de parentesco: a “cabana” (*Inzu*), a linhagem (*umuryango*) e o clã (*ubwoko*<sup>76</sup>). A *Inzu* constitui a menor e mais básica unidade de parentesco; a *umuryango* é uma unidade intermediária, menor que o *ubwoko* e maior que a *inzu*, na qual se poderia traçar, em geral, de três a seis gerações com um ancestral comum; *ubwoko* é a maior das unidades e inclui membros de todos os três grupos (Tutsi, Hutu e Twa), operando mais como uma categoria social do que uma base ancestral comum (Newbury, 1988, p. 95-96). Segundo Newbury (1988), a linhagem desempenhava um papel importante, pois esses grupos eram responsáveis pela solução de problemas locais, nesse sentido, a autoridade daquela linhagem tinha a responsabilidade de resolver disputas entre diferentes membros, sem a necessidade de uma autoridade política (p. 96). No entanto, com a expansão estatal, o controle administrativo centralizado acaba por designar a imposição dos chefes provinciais e a adoção de novas relações entre patrão e cliente, deteriorando o modelo tradicional.

---

<sup>75</sup> Newbury ressalta que a terra para o cultivo e para o pasto eram relativamente abundantes e havia uma supervisão mínima da autoridade central, favorecendo um panorama social mais flexível. Proteção e segurança econômica eram providas por grupos da vizinhança, laços de amizade ou pactos de sangue (p. 74). Assim, a propriedade da terra era alcançada por meio do pertencimento a um grupo familiar que exercia jurisdição sobre aquela terra, a propriedade do gado, obtido por pagamento pelo casamento, presente de amigos ou compra (p. 81).

<sup>76</sup> A *ubwoko* antes do período colonial abarcava todos os grupos sociais presentes em Ruanda. Porém, com a instituição das carteiras de identidade étnicas em 1931 sob o domínio belga, o termo *ubwoko* passa a representar a etnia de cada grupo social de forma menos abrangente, categorizando-os em três: Hutu, Tutsi e Twa.

Para cada província, Rwabugiri apontara um chefe provincial com autoridade sobre quase todos os morros/colinas<sup>77</sup> e este deveria selecionar chefes das colinas que o representariam. Cada chefe da colina exerceria autoridade sobre os indivíduos que nela residem, sendo responsável por recolher as prestações pelo uso da terra (*ubutaka*) e repassar uma porção ao seu superior, para que este pudesse entregá-la à corte real (Newbury, 1988, p. 42).

Enquanto as cotas pelo uso da terra eram coletadas com base em unidades territoriais, a *umuheto* era recolhida por um chefe com base no pertencimento a um grupo responsável pelo exército social. Estas cotas eram recolhidas anualmente ou a cada dois anos e consistiam em produtos de luxo (Newbury, 1988, p. 42-43). Segundo Newbury (1988), tradicionalmente, a *umuheto* incorporava, em sua maioria, Tutsis e envolvia alguma forma de serviço militar. Contudo, no final do século XIX, a *umuheto* se torna apenas uma instituição para a coleta de prestações de Tutsis e Hutus mais abastados (p. 43). A *umuheto* era uma forma de relação patrão-cliente que envolvia a participação de algumas linhagens em grupos, assim, o patrão atuava como protetor do gado de seus clientes em troca da prestação de serviços (p. 75).

Consoante Newbury (1988), a *umuheto* foi precursora da *ubuhake*, mas a autora destaca diferenças importantes entre estas. Enquanto a *ubuhake* conecta um indivíduo e seu patrão, envolvendo o empréstimo de uma vaca, em usufruto, para seu cliente; a *umuheto* conecta um grupo, que cede uma vaca como presente, em intervalos regulares, ao chefe deste grupo (p. 76). Isso significa que a prática da *umuheto* estava limitada, inicialmente, às linhagens que possuíam gado e o gado do cliente raramente era confiscado, contanto que a transferência fosse efetuada.

Já na *ubuhake*, a transferência do gado do patrão ao cliente implicava uma relação de dependência deste último para com o primeiro, uma vez que o patrão poderia confiscar as vacas cedidas a qualquer instante. Ambas envolvem, inicialmente, a transferência de gado e são instituições de caráter explorador, entretanto, a *ubuhake* se adaptou a formas mais amplas e arbitrárias de exploração (Newbury, 1988, p. 76).

---

<sup>77</sup> Em Ruanda, a disposição geográfica conta com diversos morros, portanto, a administração era feita com base nestes territórios.

De acordo com Newbury (1988), a prática da *umuheto* envolvia certo prestígio e status social, a proteção do patrão para com seu cliente, bem como relações de respeito mútuo e, até mesmo, laços afetivos fortes (p. 77-78). Inicialmente, a *ubuhake* era vista como um tipo de aliança – ainda que não entre iguais –, nesse sentido, não era uma forma de exploração dos subordinados (p. 90).

O controle sobre a terra, anteriormente sob a modalidade da *ubukonde* – terra ocupada por uma linhagem e seus ancestrais – e da *igikingi* – terra para o pasto do gado e também para agricultura dada pelo rei ou autoridade política – não eram muito comuns, tampouco rígidas (Newbury, 1988, p. 79). Porém, com a expansão da administração central, passa a ser imposto um tipo de relação servil pela ocupação da terra: a *ubureetwa*. Nesse sentido, as linhagens que não possuíam gado, definidos como Hutus, contribuíam para as prestações com produtos agrícolas e eram designados à *ubureetwa* (p.111). Inicialmente, apenas algumas linhagens eram selecionadas pelos chefes das colinas a prestar a *ubureetwa* – por meio do trabalho manual e pela doação de presentes para os chefes – entretanto, como resultado das políticas coloniais européias, esta prestação foi imposta a cada indivíduo (Idem).

Portanto, a expansão da administração central, sob o reinado de Rwabugiri, e as políticas coloniais européias adotadas alteraram a natureza das relações patrão-cliente, modificando a estrutura da sociedade ruandesa. As tradicionais formas de prestação, sob responsabilidade dos chefes das linhagens – representantes dos interesses de determinado grupo de parentesco – sofrem alterações significativas, uma vez que o modelo baseado em grupos corporativos é extinto e substituído pelo individual.

Destarte, a intermediação entre esses grupos corporativos e o Estado é estiolada e o indivíduo passa a ser afetado diretamente pelas políticas administrativas. Teoricamente, cada homem adulto deveria pagar as prestações e a *corvéé* – taxa cobrada para projetos públicos e outras formas de cultivo obrigatórias. Contudo, os chefes locais decidiam quem deveria, de fato, participar e a *ubureetwa* era imposta, especificamente, aos Hutus (Newbury, 1988, p.112).

Com o gradual desaparecimento da *umuheto*, de base corporativa, o cliente, inserido no modelo individual, assiste ao recrudescimento de sua manobra política

frente ao patrão, diminuindo seu poder de negociação e sujeitando-se à autoridade política concentrada nos chefes locais. Nesta conjuntura, um cliente potencial enfrentaria um dilema: resistir às pressões em se tornar um cliente da *ubuhake*, correndo o risco de perder seu gado – uma vez que sem a proteção de um patrão o gado poderia ser confiscado – ou requisitar a proteção de um patrão e submeter-se ao regime, o que implicaria conceder o direito ao patrão sobre todas as cabeças de gado, inclusive àquelas tidas como propriedade privada pelo cliente (Newbury, 1988, p. 137).

Todavia, os Hutus, independente da posse de gado, deveriam prestar a *ubureetwa*. Sob o regime colonial, esta modalidade foi imposta aos Hutus acirrando as diferenças sociais, uma vez que eram obrigados a prestar serviços ao patrão sem receber nada em troca em uma relação que enfatizava a submissão. Esta tradicional relação patrão-cliente era a mais humilhante e, por conseguinte, a mais execrada pelos Hutus e foi a única que permaneceu em sua forma não monetária<sup>78</sup>, enquanto as outras foram substituídas por pagamentos em dinheiro aos chefes locais (Newbury, 1988, p. 141).

Newbury (1988) sustenta que a subordinação coletiva aos interesses dos chefes teria provido um status estrutural comum que, mais tarde, contribuiria para a emergência do pan-hutuísmo nos anos 50 (p. 114). Na esteira desse argumento, as mudanças nas relações patrão-cliente – alcançadas com a expansão do poder estatal e intensificação das políticas administrativas – se configurariam como pré-condições para a ação revolucionária, acelerando a estratificação social e proporcionando a união dos oprimidos Hutus envoltos em um sentimento de solidariedade, no que a autora denomina “a coesão da opressão” (Newbury, 1988, p. xiv; 114; 117; 208). Imbricados nesta dinâmica de opressão, estes indivíduos construiriam uma identidade particularmente Hutu que se contrapunha à Tutsi, enfatizando o caráter explorador das relações patrão-cliente e acusando os Tutsis de subjugarem seus ancestrais – por meio da inteligência – ao regime de servidão, conforme a narrativa destacada abaixo.

---

<sup>78</sup> A *ubureetwa* foi abolida em 1949 e substituída pelo pagamento mandatório em dinheiro. Contudo, em muitas áreas do país esta prestação ainda era requerida pelos chefes locais. Segundo Newbury (1988), em Kinyaga esta pratica continuou até o fim dos anos 50 (p. 146).

“The Tutsi came pursuing the Nile to find pasture for their herds. They asked the Hutu, who were the natives, if they could have places [to live in for their herds and themselves]. (...) So, our ancestors gave the land, and they constructed their homes. After some time, the Tutsi said: ‘We, we have many cows. Why not utilize the dung for your cultivation?’ They went to a Hutu woman, and gave her dung to put around the tree. (...) After a time, two weeks perhaps, she saw that the tree had become vigorous, that it grew very well, with green leaves. She was pleased. Then the Tutsi began to give dung to [all] the Hutu. After some more time, the Tutsi gave milk to the Hutu children. And then, making observations, the mama found that the child, too, had become vigorous. (...) Well, they started to go to the Tutsi to obtain milk. At this moment, the Tutsi asked that the Hutu women come to their houses to tend to their children, to work in their houses, and they came. Then the Tutsi gave some cows to the Hutu men. After this, they said: ‘Why do you not come to our enclosures to guard our herds at the same time that you guard your own cows?’ The Hutu agreed to this. Then, the Tutsi became their chiefs. (...) The Tutsi gave *one cow* to the Hutu. With this cow, the Hutu got duties following this cow that he got. First, cultivating for the Tutsi twenty-four times a year, that is, two times per month – because of the cow. Second, to bring to the Tutsi two jugs of beer – banana juice – twice a year. Third, to give a young cow when the cow given by the Tutsi [...] gives birth. Fourth, there were words to be utilized. The Hutu who have received the cow from the Tutsi was named *his Hutu*. Possessive adjective. That is to say, *his worker!* Well, the Tutsi who gave the cow was named *shebuja*. [...] This signifies, ‘he who has given the cow’. [...] Fifth, the Hutu was *never* to work elsewhere. He was sold by this cow. Never to work elsewhere – only for his *shebuja*. Sixth, we arrive then at the guarding of cows at pasture. It is the Hutu who has to guard them. (...) Let us say that the Tutsi has 300 cows. At this moment, it is the 300 plus 1. He has to guard 301 cows because of the single cow that he got. Seventh, if at any time the Tutsi wants to go on a voyage, it is the Hutu who has to accompany him. [...] All the provisions [...] have to be transported by the same Hutu. At this moment, the Tutsi had malignities. The Hutu was not a single one. The Tutsi had to deceive ten Hutu, or fifteen Hutu, or twenty, by giving these cows [to each of them]. (...) We have forgotten something: Once the Hutu receives a cow from the Tutsi, all his descendants have to work for this Tutsi. [...] For a single cow?! I, my son, his son, his son – a chain like that... Adam and Eve: do we have a relation with them? Yes. They are our ancient parents. At that time, when Adam and Eve were living, were there schools? No. Were there intellectual capacities? No. This is the wherefore that they were deceived by Satan. Our ancient parents were deceived by the Tutsi” (Malkki, 1995, p. 68-69, ênfases no original).

Portanto, com base nessa passagem, os nativos Hutus teriam sido enganados pelos Tutsis e suas armadilhas malignas ao aceitar o gado, vivendo, desde então, um regime de servidão. Os Tutsis, por serem mais inteligentes e astutos – comparados a Satã – teriam conseguido enganar os ancestrais dos Hutus, impondo este regime.

Taylor (1999) corrobora do argumento de Newbury (1988) de que os colonizadores tomam a *ubuhake* como uma relação de servidão do cliente Hutu para com seu patrão Tutsi, desconhecendo a variedade das relações patrão-cliente na sociedade ruandesa. Além disso, não compreendem o grau de fluidez no que constituiria um Tutsi, Hutu ou Twa. Se um Hutu ou Twa se torna um soldado ou chefe do exército proeminente ou suficientemente próspero na criação de gado,

poderia se casar com uma mulher da linhagem Tutsi, muitas vezes adquirindo status de Tutsi (Taylor, 1999, p. 66).

As transformações sociais eram comuns, um Hutu poderia se tornar um Tutsi e um Tutsi poderia perder seu status social, se tornando Hutu<sup>79</sup>. Segundo o dicionário de kinyarwanda<sup>80</sup>, a palavra Hutu significaria “filho social, cliente ou aquele que não possui gado” e a origem do termo Tutsi seria *gutuuka*, que significa “enriquecer alguém” (Jacob, 1984 apud Taylor, 1999, p. 66). Tais termos e os significados atribuídos a eles demonstram que Tutsi e Hutu são categorias maleáveis relacionadas ao status social de cada indivíduo, baseado na riqueza acumulada por estes, principalmente com relação à acumulação de gado. Conforme ressalta Mcnamee (2007),

“(…) the distinction between ‘Tutsi’ and ‘Hutu’ was not simple, but was reflective of a series of social considerations that included wealth, birth status, phenotypic difference and self-identification, and the boundary around each category was unstable, with marriage and property acquisition or loss principal routes to movement between the groups” (Mcnamee, 2007, p. 488).

Apesar de o colonialismo ter influenciado fortemente a diferenciação étnica em termos oposicionistas e excludentes, não se pode atribuir todo o peso da discriminação e marginalização social em Ruanda aos colonizadores. O argumento da manipulação e obediência, tratando os indivíduos como meros fantoches retira deles a capacidade de agência, negligenciando o fato de que, em grande medida, esses indivíduos se beneficiavam destas atribuições.

Como destaca Taylor (1999), antes do colonialismo, Hutus e Tutsis discriminavam os Twas (p. 68), geralmente associados com a vida na floresta. Com o desmatamento e desaparecimento das florestas, os Twas buscam alternativas, restando-lhes os cargos menos estimados socialmente. Muitos se tornaram oleiros, uma profissão bastante desvalorizada para Hutus e Tutsis, uma vez que envolve o contato direto com a terra. No que tange a produção, quanto maior o contato com a terra, mais desvalorizado o trabalho. Os Twas, oleiros, estavam em contato direto

<sup>79</sup> Essas transformações eram bastante comuns e possuem um termo específico em *kinyarwanda* para cada relação, assim, *kwi hutura* significa tornar-se Tutsi e deixar de ser Hutu, ao passo que *kwitutsira* significa deixar de ser Tutsi e ser considerado Hutu (Taylor, p. 66).

<sup>80</sup> Dicionário do Instituto Nacional Ruandês de Pesquisa Científica (Jacob, 1984)

com a terra; os Hutus, agricultores, também tinham contato, no entanto, mediado pelo uso de ferramentas; já os Tutsis, como herdeiros de gado, quase não tinham contato com a terra.

Além da produção, o consumo também era levado em consideração na marginalização dos Twas. A carne bovina é a mais valorizada, seguida da carne de cabra e da carne de carneiro. Tutsis e Hutus recusam, com desprezo, a carne de carneiro, consumida pelos Twas. Portanto, baseados nos diferentes tipos de produção e consumo<sup>81</sup>, os Twas são marginalizados e considerados bárbaros por Tutsis e Hutus (Taylor, 1999, p. 68). Essa categorização local corrobora a proposta do hamitismo e outras conceitualizações da diferença em termos hierárquicos e excludentes baseados na dimensão étnica.

Na esteira desse argumento, Lemarchand (1970) argumenta que tanto em Ruanda quanto no Burundi – sociedades elitistas organizadas hierarquicamente com o poder concentrado nas mãos de uma minoria – alguns estereótipos físicos e morais já estavam relacionados aos grupos sociais antes mesmo do colonialismo. Todavia, a era colonial transformou as complexas e multifacetadas relações sociais hierárquicas em um antagonismo étnico simplificado, na qual as subdivisões entre Tutsis se tornaram menos significativas, associando aspectos morais e físicos às categorias étnicas em uma espécie de ordem evolucionária lamarckiana (Lemarchand, 1970 apud Malkki, 1995, p. 28-29).

Segundo Chretien (1991)<sup>82</sup>, uma visão deletéria acerca da confluência sócio-racial das identidades reduz todos os problemas sociais à etnia e, ainda, toma como equivalentes categorias étnicas e identidades sociais, criando uma armadilha ideológica e política que resultaria na violência massiva (Chretien, 1991 apud Taylor, 1999, p. 89).

Com a construção dos grupos em termos étnicos, ocorre a dicotomização e hierarquização destes. Assim, impelidos a demonstrar a diferença entre eles, Hutus e

---

<sup>81</sup> Segundo Taylor, estas práticas foram descritas pelos primeiros etnógrafos missionários em Ruanda, não sendo possível atribuir a origem e o grau de generalidade de tais práticas. Além disso, não é possível estabelecer, com precisão, se tais práticas pré datam, coincidem ou pós-datam o processo de hierarquização em Ruanda central. Portanto, não tomaremos como rígidas essas diferenciações, mas consideraremos seu potencial marginalizador da diferença.

<sup>82</sup> Este argumento refere-se ao caso do Burundi, entretanto, também pode ser aplicado no estudo do caso ruandês.

Tutsis extremistas adotam posições radicais, delineando um modo de vida particularmente Hutu ou Tutsi.

Nos anos 90, Hutus extremistas buscam tracejar, metodicamente, uma “cultura Hutu”, separada de tudo associado aos Tutsis. Assim, músicas que expressavam homenagem ao gado, antes ouvidas na rádio nacional de Ruanda, cessam, pois os Hutus as associavam ao tempo em que Ruanda era governada por monarquias feudais pastoralistas (Taylor, 1999, p. 152). Além disso, buscavam construir uma identidade Hutu pura e homogênea que levava em consideração construções genderizadas associadas ao modelo comportamental ideal da mulher ruandesa, desencorajando relações conjugais e/ou sexuais com Tutsis.

### 3.4

#### **Mapas corporais e os eixos vida/morte**

Segundo Taylor (1999), as teorias concernentes à origem da etnicidade em Ruanda tendem a se situar entre dois pólos. O primeiro argumenta que existiria uma origem geográfica e biogeneticamente diferente entre os três grupos Twa, Hutu e Tutsi. A segunda hipótese seria de que os grupos foram constituídos como separados devido ao hamitismo e ao legado do colonialismo (p. 71).

A atribuição de uma origem comum ou díspar aos grupos Twa, Tutsi e Hutu em Ruanda não será objeto de escrutinização nessa dissertação. Contudo, a manipulação e a performance da identidade – baseada em critérios étnicos, raciais, de gênero ou classe social – serão analisadas com o intuito de compreender a hierarquização imposta ao binômio Eu/Outro de forma marginalizadora e excludente, culminando na adoção de práticas discriminatórias pelo corpo político do Estado ruandês.

Em geral, as narrativas apresentam três tipos somáticos ideais correlatos aos três grupos sociais, conjugando características físicas, comportamentais e morais. Assim, os Twas teriam estatura mais baixa, se aproximando dos pigmeus; os Hutus apresentariam uma estatura mediana, com rostos redondos, pele mais escura, nariz achatado, lábios grossos; enquanto os Tutsis seriam os mais altos, com rostos mais longos, pele mais clara, nariz e lábios mais finos (Taylor, 1999, p. 71; Gourevitch, 2006, p. 48).

No entanto, como ressaltamos, estas categorizações representam tipos ideais, não sendo possível distinguir claramente um grupo de outro baseado em características físicas e atribuir a eles uma identidade fechada. Esta impossibilidade se dá não só pela variação somática dentro de um suposto grupo homogêneo, mas se torna ainda mais patente se considerarmos que o casamento entre os grupos, principalmente entre Hutus e Tutsis, era uma constante (Taylor, 1999, p. 72; Gourevitch, 2006, p. 45).

“Você não consegue nos distinguir uns dos outros, 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 sou um tutsi de Butare, no sul” (Laurent Nkongoli, vice-presidente da Assembléia Nacional em Gourevitch, 2006, p. 48).

A passagem acima destaca a impossibilidade de distinguir claramente Tutsis e Hutus não só com base em critérios fenotípicos, mas também culturais, visto que possuem a mesma religião, costumes, falam a mesma língua. Mais do que isso, a passagem demonstra como o comportamento pode ser forjado; ou seja, o modo como o indivíduo reage, adotando a “cultura do Outro”, torna esta indistinção ainda mais premente, fazendo do corpo o lugar da tática cultural.

Apesar da categorização da identidade com base no tipo físico se configurar como uma demarcação de fronteira imprecisa ou ficcional, os traços corporais eram constantemente utilizados para delimitar a diferença. Nesse sentido, os Tutsis e Hutus se (auto)constituem de formas diferentes, atribuindo características que enobreçam o Eu e depreciem o Outro. Os Hutus apontam sua dedicação ao trabalho, em contrapartida ao parasitismo dos Tutsis. Assim, os Hutus argumentam em favor do poder físico inalienável centrado no corpo – quanto mais trabalhassem, mais fortes seriam – enquanto os Tutsis, fracos fisicamente, adquirem poder por meio da malignidade e trapaça. Eles usam sua inteligência para o mal e enganam os Hutus, condenando-os à servidão (Malkki, 1995; Taylor, 1999).

“The Tutsi, they are lazy *to the cube!* (Calculus, you know.) To the cube, to the cube! They do not do anything. They want that we, the Hutu, be the workers. It is we who cultivate the fields, it is we who nourish the Tutsi. Yes! [...] It is we who feed the Tutsi. We are their

granaries. We call them insects; they do not work; they just live, like insects. They eat our sweat” (Malkki, 1995, p. 80).

As características centradas no corpo, tido como o local de congruência entre os estereótipos físicos, comportamentais e morais, estabelecem uma diferenciação categórica indissolúvel entre Tutsis e Hutus. Nesse sentido, alternativas que obscureçam essa diferença, como o casamento entre os grupos construídos como opostos, são criticadas. Desse modo, os Hutus acreditavam que as mulheres Tutsis usavam do seu poder de sedução e sua beleza para atrair os Hutus e dominá-los, como demonstra a narrativa abaixo.

“It seems to me that it is forbidden in their law to marry with the Hutu girls. But if [the Tutsi man] is very poor, he will do it to have a cultivator, a slave. But this does not usually happen. To see a Tutsi who has married a Hutu [women], this is hardly 2 per cent. The marriage between Tutsi women and Hutu men happens a little more often, but from the majority point of view, 5 percent or 8 percent are Hutu with Tutsi girls [wives]. I can explain the whys and wherefores to you. First, the Tutsi are lazy. Second, most of the Tutsi are poor. They do not have enough food. You see? Intrigue of the Tutsi: they demand when they see the wealth of a Hutu. (...) The father of the young Tutsi girl begins to get along well with the father of the young Hutu boy: ‘Has your son not yet reached the age of marrying? I have a daughter named Marie Rose. She can be his wife’. (...) She will eat the sweat of her Hutu husband. The wife will be lazy while her husband will work, work, work, provide, provide, provide! There is a third wherefore: The Tutsi girls are much more beautiful than the Hutu girls. So, the pride of the young Hutu boy – a cultivated Hutu – who has followed studies, that is – having had his diploma...or even a certificate....He no longer wants to choose, at this moment, a wife among the Hutu. He will immediately choose a wife there where there are beautiful girls with altogether attractive faces. He forgets the laziness of a Tutsi, the evil of a Tutsi...At this moment, he no longer remembers this. He chooses a wife among the Tutsi. *This* is the third. *Fourth* cause: The Tutsi girls never like to marry their lazy brothers. [...] Because of what? [The girls] will receive nothing! The husband lazy, the wife lazy...Then...? *Fifth* cause: If the Tutsi girl gets married with a rich Hutu, the parents of the girl will receive much money, *much* help. (...) There, the Tutsi wife has to oblige her husband to give a quarter of his salary [...] to the parents of the wife! (...) Sixth cause: Once one gets married with a Tutsi woman, some children – *their* children that they receive – a few will resemble their mother. They have the beauty. The Hutu children – you find a form [that is] a little bizarre. And if the two races meet, you see that the two races *have met*. [The parents] receive fruits; their children are a little bit improved because several children take, let us say, the semblance of the mother. They will become Tutsi. If a Hutu man gets married with a Tutsi woman, four among five children will have their figure of their mother” (Malkki, 1995, p. 82-83).

A construção dos Tutsis como mais belos, dotados de traços caucasianos é internalizada na narrativa acima, corroborando da visão articulada pelo hamitismo, mas ressalva que a beleza também é utilizada como isca para enganar os Hutus.

Durante o genocídio, a identificação das vítimas, em sua maioria Tutsis, era feita pelo reconhecimento de amigos, parentes, vizinhos ou por meio das carteiras de

identificação étnicas. Quando uma pessoa não era conhecida por seus perpetradores e declarava ter perdido sua carteira de identificação, a aparência física poderia significar salvação ou extermínio. É nesse sentido que a vida e o corpo dos indivíduos se configuram como objetos eminentes dos cálculos do poder estatal, controlando vida e morte, no que chamamos de política do corpo.

Taylor resgata o pensamento de Pierre Clastres (1974)<sup>83</sup> para demonstrar a importância do corpo como um recipiente retentivo, utilizado para o disciplinamento. De acordo com Clastres, o corpo é tido como uma superfície de escrita, habilitada a receber o texto legível da lei, mediando a aquisição de conhecimento inscrito no corpo. Os marcadores agiriam como um obstáculo ao esquecimento, o corpo se configura, portanto, como uma memória (Clastres, 1974 apud Taylor, 1999, p. 105; Mallot, 2006; Henry, 2011).

Essa argumentação é essencial para corroborar a perspectiva conduzida no decorrer da dissertação. Nosso argumento sustenta a concepção do corpo como um receptáculo responsável por reter a experiência<sup>84</sup>, servindo como modelo para aqueles que não se encaixam no tipo ideal categorizado pelos Hutus e por manter viva a memória do ocorrido por meio de estigmas e seqüelas. Desse modo, o poder estatal conduz práticas disciplinadoras, inscritas no corpo físico dos indivíduos, levando em consideração o aspecto temporal. Consoante Mbembe (2003) estas seqüelas podem

“(...) persist for a long time, in the form of human shapes that are alive, to be sure, but whose bodily integrity has been replaced by pieces, fragments, folds, even immense wounds that are difficult to close. Their function is to keep before the eyes of the victim – and of the people around him or her – the morbid spectacle of severing” (Mbembe, 2003, p. 35).

Interessa-nos, particularmente, os processos e práticas nos quais o corpo político estatal, na intenção de construir uma comunidade homogênea, demarca suas fronteiras no corpo dos indivíduos, levando em consideração os pressupostos e expectativas de gênero. Ou seja, a *imagi-nação* é a força motriz para as práticas de homogeneização conduzidas pelo corpo político, seja por expulsão, assimilação ou

---

<sup>83</sup> Apesar do argumento de Clastres (1974) se referir a ritos de passagem especificamente, Taylor o associa à atuação do Estado no corpo dos indivíduos por meio de práticas violentas disciplinares.

<sup>84</sup> Apesar do uso da palavra receptáculo, é importante enfatizar que o corpo não é apenas algo disposto a receber sentido; produzido pelo discurso, mas também o produz, uma vez que corpo e linguagem constituem em simbiose os signos por meio dos quais entendemos as identidades sociais.

extermínio. Os mitos, narrativas e simbolismos, constituídos discursivamente, conferem legitimidade às práticas violentas de marginalização da diferença, comprovando e autorizando-as. Entretanto, a força legitimadora e emocional não reside nos eventos narrados em si mesmos, mas na lógica que confere significado a estes, marcando o corpo com as memórias condensadas na psique e também fisicamente.

Em Ruanda, existe uma forte relação entre o corpo e sua simbologia. Nesse sentido, analogias são construídas, relacionando processos corporais com a vida social (Taylor, 1999, p. 11). O fluxo ou bloqueio de fluidos corporais – como sangue, sêmen, leite, sangue menstrual – simbolizariam doença ou saúde, não só fisiológica, como também socialmente<sup>85</sup>. Durante o trabalho de campo conduzido em Ruanda, nos anos 80, Taylor relata que a falta de saúde/doença era, freqüentemente, caracterizada por alguma irregularidade no fluxo dos fluidos (Taylor, 1999, p.112)<sup>86</sup>. O nascimento de uma criança carrega uma simbologia peculiar, associando os fluidos corporais com a vida em sociedade.

De acordo com Taylor,

“After giving birth a new mother is secluded for a period of eight months (today this period is often shorter). On the ninth day, the newborn child is presented to other members of the family and local community for the first time (*gusohora umwana*). This rite of passage can only be performed after the baby’s body has been examined and found to be free of anal malformations. People at this occasion receive a meal, especially the children present, who are given favorite foods. These children in turn bestow a nickname on the new-born child, which will remain their name for the child. A few months later the parents give the child another name, but the children continue to call the infant by their name. The meal given to the children is termed *kurya ubunyano*, which means ‘to eat the baby’s excrement’, for Rwandans say that a tiny quantity of the baby’s faecal matter is mixed with the food. This appellation celebrates the fact that the baby’s body has been found to be an ‘open conduit’, an adequate vessel for perpetuating the process of ‘flow’. In a sense, the baby’s faeces are its first gift, and the members of his age class are its first recipients. The children at the ceremony incorporate the child into their group by symbolically ingesting one of his bodily products. Their bestowal of a name upon the infant manifests their acceptance of the child as a social being” (Taylor, 1999, p. 113-114).

<sup>85</sup> Apesar de não podermos afirmar que todos os cidadãos ruandeses compartilham desta perspectiva, a presença de metáforas e associações simbólicas na análise da vida social evidencia que muitos partilham desta visão.

<sup>86</sup> Para exemplos nesse sentido, ver Taylor (1999).

Conforme destacado no rito de passagem descrito acima, o corpo da criança é visto como um canal aberto, habilitado a deixar o fluxo correr em sua normalidade (Taylor, 1999, p. 114). Na sociedade ruandesa, esta reciprocidade – dar e receber – é importante na formação de um indivíduo moral e social, uma vez que o termo homem/ser humano em kinyarwanda é *umugabo*, derivado do verbo *kugaba*, que significa “dar” (Idem). Portanto, a capacidade de retribuir, simbolizada pelos atributos fisiológicos do corpo, atestaria a validade do ser social.

O controle dos fluxos, na época do genocídio, sinaliza as referências simbólicas retomadas no imaginário local. Os rios seriam uma forma de o corpo político eliminar, excretar o Outro, mandando-o de volta à sua (suposta) origem. Bloquear o caminho (*gusiba inzira*<sup>87</sup>), por meio de barreiras ou bloqueios de estradas, foi o movimento operado pelo corpo político estatal com relação aos Tutsis e Hutus moderados, cortando a normalidade do fluxo. Como ressalta Taylor (1999), “barriers were ritual and liminal spaces where ‘obstructing beings’ were to be obstructed in their turn and cast out of the nation (p. 131). Nesse sentido, o poder deriva da capacidade de obstruir, enviando a mensagem por meio dos corpos das vítimas (p. 135).

“There were scenes of inordinate cruelty. Often the condemned had to pay for the quick death of a bullet, whereas the less fortunate were slashed with machetes or bludgeoned to death with nail-studded clubs. In many cases victims were intentionally maimed but not fully dispatched. Beside the line of motionless corpses awaiting pickup and disposal lay the mortally injured, exposed to the sun and still writhing, as their persecutors sat by calmly, drinking beer” (Taylor, 1999, p. 131).

Também eram freqüentes mutilações do pênis, dos seios, empalamento de homens e mulheres Tutsis do ânus à cabeça e da vagina à cabeça, respectivamente. (Taylor, 1999, p.137; Malkki, 1995, p. 90). Muitas mulheres grávidas foram mutiladas no útero para a retirada do feto e obrigadas a ingeri-los (Malkki, 1995, p. 91), outras foram coagidas a participar de práticas incestuosas (Taylor, 1999, p. 141). Estas práticas violentas manifestam uma preocupação com a reprodução da

---

<sup>87</sup> Interessante notar que enquanto o substantivo *isibo* – derivado do verbo *gusiba* – significa um fluxo, remetendo à idéia de seres em movimento, o verbo *gusiba* significa obstruir, apagar, eliminar. *Gusiba inzira* significa, em Kinyarwanda, bloquear o caminho, a passagem. (Taylor, 1999, p.124-125).

identidade destes indivíduos, com as partes dos corpos responsáveis por produzir os fluidos da fertilidade, (p. 140).

Dentre estas, o estupro era uma forma de ataque ao corpo freqüentemente utilizada pelos perpetradores contra as mulheres Tutsis. Construídas como responsáveis por passar adiante a identidade da comunidade Tutsi, estas mulheres foram alvos de práticas predatórias que combinavam pressupostos genderizados a um tipo ideal de mulher construído como padrão a ser seguido pela mulher ruandesa, que tinha por base a mulher Hutu. O desvio deste padrão era punido com práticas que enfatizavam sua posição de submissão. Muitas eram tidas como ‘esposas’ pelos estupradores, que as mantinham como escravas sexuais e tinham filhos com elas (Taylor, 1999, p. 140; HRW, 1996, p. 23)<sup>88</sup>. Portanto, os tipos de violência adotados contra os corpos dos indivíduos não são aleatórios, mas estão fortemente imbricados na dinâmica de gênero e na construção dos mitos e símbolos descritos, privando-os da capacidade de movimentação e de reprodução, obstruindo os fluxos naturais destes seres.

A diferença baseada em traços físicos sinaliza a categorização entre vida ou morte. Nesse sentido, determinados aspectos físicos atrelados a um grupo étnico permitiriam a categorização dos indivíduos nos eixos compatíveis com a vida ou com a morte. O depoimento de um refugiado do Burundi expressa os sinais que permitiriam tal categorização.

“There are...symbols...There are symbols for recognizing a Hutu. [...] Well...so, the first symbol was this: In the hand of Hutu there was an ‘M’. Like this, you see? [Informant shows the lines forming an ‘M’ on his palm.] Between the hands of the Tutsi and the hands of the Hutu there is a difference. One *had* to show one’s hand [to the Tutsi during the massacre]. (...) But there were also other symbols on which one based one’s judgment. [...]The second symbol was this: The Tutsi do not have these bones...[Informant bends to pull up the leg of his trousers, and points to his ankle bones]. Do you see? These bones here. The Tutsi have a straight line here. The third symbol – a Tutsi has a straight line here. [Still standing, the narrator pulls up the leg of his trousers further to expose his calf muscle.] A completely straight line here, while the Hutu has a swollen calf, like this. [He points to his own calf.] The fourth thing, one observed above all the gums –[...] Yes, the gums. Especially the Tutsi have *black* gums. Exactly the majority of the Tutsi! Sometimes a few little red parts, but otherwise black. Altogether black gums.... One observed further the tongue. Their tongues are often

<sup>88</sup> Ainda que a prática de gravidez forçada não tenha sido uma política direta como na Bósnia, muitas crianças nasceram da relação perpetrador-perpetrada. Algumas mulheres procuraram o aborto, que é ilegal em Ruanda, outras optaram por criar essas crianças ou abandoná-las após o parto. Esta questão será tratada de forma mais detalhada no próximo capítulo.

black or blackish. For the Hutu, the gums and tongue are always red or pink. Also, there are Hutu who have had the good fortune of having black gums and all the Tutsi symbols. Like this they have not been killed. There have been some mixtures of Hutu who have married Tutsi girls. [...] The fifth symbol was the language spoken – since the Tutsi do not speak like the Hutu. Their voice, their language.... They have a haughtiness in their language. (...) So, for ‘you!’ the Hutu says ‘*sha!*’ The Tutsi says, ‘*hya!*’ Or then the word for ‘goat’: The Hutu says ‘*impene*’. The Tutsi says ‘*ihene*’. And other differences which differentiate the languages. It is a language which truly grates. With their pride! Arrogance! [...] The sixth symbol, it is the fashion of walking – [...] IF once a Hutu is walking, He walks – [The narrator gets up to demonstrate a brisk, energetic walk with arms swinging purposefully] – He walks vup! vup! vup! Like this, fast. Whereas the Tutsi walks like he who has not eaten, who walks softly – like he who goes where he does not want to [go].... We arrive at the seventh symbol (...): One looked precisely at the nose. The nose of the Tutsi is a big nose – pointy – which goes in a *straight line*, a straight line from the forehead to the pointed extremity of the nose. (...) So, the eighth symbol. Let us go to the face. Almost always you find [the Tutsi] with shiny faces with slightly reddish eyes – when He is grown up. When he is still young, they are brilliant eyes! Clear! The eyes of the Hutu are not altogether red – at the same time, not altogether brilliant. An eye which is between white and red – when [the Hutu] are still little. For the Tutsi, this part – that which with you is blue – for the Tutsi that part is big, *immense!* He has the air of a timorous fellow! (...) The Tutsi eyes are the eyes of a superior. You can determine that. Who has lived without working...one can see that. [...] The ninth symbol, this depends on the height. For the most part, the Tutsi are tall – but no rule without exception, as I have told you. There are also short Tutsi. There are also Hutu who are tall. When [the Tutsi soldiers] find him tall, it is the difficult problem whether he is Hutu or Tutsi. At this point, they utilized these other symbols” (Malkki, 1995, p. 87-88).

Essa categorização identitária com base no corpo físico do indivíduo legitima a marginalização da diferença. Construído como um momento de exceção, no qual a ameaça Tutsi deveria ser exterminada para o bem de Ruanda, a violência é autorizada e se torna legítima. Assim, os corpos funcionam como marcadores identitários que sinalizam a diferença e autorizam a violência para garantir a segurança dos “legítimos” cidadãos ruandeses, os Hutus. Ocorreu, portanto, um discurso de disciplinamento do corpo para sustentar uma visão específica de identidade que autoriza o exercício do poder político de forma violenta e capilarizada, cristalizado por atos cotidianos e reificados em cada interação social.

A comprovação da veracidade ou falsidade das narrativas sobre a simbologia do corpo não são relevantes, mas seu papel enquanto construtos culturais inextricáveis da prática social, permitindo o uso desses símbolos para a necropolítica<sup>89</sup>. No Burundi essa categorização identitária baseada no tipo físico é ainda

<sup>89</sup> Termo utilizado por Warren Montag (2005) – influenciado pelo pensamento de Giorgio Agamben – em analogia à necro-economia, no qual a morte de determinados indivíduos é necessária em benefício do sistema econômico. Portanto, a permanência do sistema requer a morte destes; é uma condição necessária. Nesse sentido, ver Montag, Warren. “Necro-Economics: Adam Smith and the Death in the Life of the Universal”, *Radical Philosophy*, 134 (November/December), 2005. Por conseguinte, a

mais relevante se comparado a Ruanda, uma vez que não adotaram as carteiras étnicas de identidade e, portanto, a classificação era mediada pela leitura destes símbolos físicos<sup>90</sup>.

### 3.5 Mulheres Tutsis: entre ódio e desejo

O uso do corpo da mulher Tutsi como receptáculo, no qual o poder disciplinar se manifesta, realça as relações de gênero que permeiam esta dinâmica. A prática do estupro em massa demonstra as relações de poder presentes neste ato violento entre homens e mulheres e entre os diferentes grupos sociais. Nesse sentido, o estupro não visa apenas demonstrar a superioridade dos Hutus sobre os Tutsis, mas dos homens sobre as mulheres, especificamente, sobre as mulheres Tutsis. Isso se tornou possível, por meio da construção das mulheres Tutsis como promíscuas, espiãs da FPR (Frente Patriótica Ruandesa), entre tantos outros rótulos, permitindo e legitimando a perpetração do estupro contra elas.

Durante o genocídio, o papel das mulheres era importante, como símbolos e como agentes, nos dois pólos do conflito. Algumas mulheres Hutus atuavam nas FAR (Forças Armadas Ruandesas), outras como informantes, indicando onde os Tutsis moravam e, como recompensa, podiam ficar com a propriedade das vítimas. As mulheres Tutsis, na FPR, tinham como principais atividades levantar fundos e disseminar a causa da FPR (Taylor, 1999, p. 154). A associação natural mulher-vítima versus homem-perpetrador não se aplica nesse caso, uma vez que muitas mulheres cumpriam um papel importante no conflito, não sendo, portanto, vítimas inocentes. O termo ‘mulher’, utilizado de forma universal, unitária, uníssona, acaba desempenhando um papel marginalizador por supor que todas as mulheres se

---

necro-política trata da inserção da vida natural dos indivíduos nos cálculos do poder estatal, conferindo ao soberano o direito de deixar morrer em benefício do próprio sistema. Ou seja, o estado de exceção legitimaria a intervenção estatal para o retorno à suposta ordem. Assim, argumentamos que a necro-política se fez presente no caso em análise, permitindo o extermínio do Outro ameaçador da ordem. Nesse sentido, ver Mbembe, Achille. *Necropolitics*. *Public Culture*, v. 15, n. 1, p. 11-40, 2003.

<sup>90</sup> No Burundi, a violência é arquitetada por Tutsis. Nesse sentido, os depoimentos utilizam os mitos para demonstrar a maldade e crueldade dos Tutsis contra os Hutus. Em Ruanda, estes mesmos mitos servem para legitimar o genocídio dos Hutus contra os Tutsis. Assim, os depoimentos dos Tutsis de Ruanda refletem e invertem as mítico-narrativas dos Hutus do Burundi (Malkki, p. 303, nota 36), corroborando para demonstrar a inexistência de uma suposta ordem moral, separando Hutus de Tutsis.

comportam da mesma maneira ou compartilham do mesmo pensamento apenas por serem mulheres.

Para os Hutus extremistas, as mulheres Tutsis se configuravam como um alvo peculiar, uma vez que eram vistas como um contorno permeável entre o dois grupos. Além de pertencerem ao grupo social inimigo, elas ainda ameaçavam o grupo Hutu. No pré-genocídio era comum o casamento de mulheres Tutsis com homens Hutus<sup>91</sup>, entretanto, a propaganda genocida condenava este tipo de relação, considerando-a impura (Taylor, 1999, p.155).

Destarte, ainda que a identidade em Ruanda seja patrilinear, os extremistas Hutus alegavam que – nos casos de casamentos inter-raciais – as mulheres Tutsis tinham filhos – “*de jure* Hutu, mas *de facto* 50% Tutsi” (Taylor, 1999, p. 156) – para atuar na causa da FPR e, portanto, eram inimigos que deveriam ser exterminados (Taylor, 1999; HRW, 1996; Des Forges, 1999). Além da união Hutu-Tutsi, os extremistas Hutus também não toleravam a relação entre ruandeses e estrangeiros, uma vez que argumentavam em favor da pureza racial, componente fundamental na construção de uma identidade Hutu (Taylor, 1999, p. 156).

Apesar de desencorajada, a relação entre mulheres Tutsis e homens Hutus ocorreria devido ao poder de sedução das mulheres Tutsis, que os deixaria deslumbrados e atraídos, permitindo que caíssem em sua armadilha (Malkki, 1995; Taylor, 1999). Nesse sentido, argumenta-se que a mulher Tutsi usaria sua beleza com fins políticos, ludibriando os homens Hutus (Taylor, 1999, p. 171). Além disso, como muitos europeus se casavam com ruandesas e, na maioria das vezes, escolhiam as mulheres Tutsis para serem suas esposas, os extremistas Hutus acreditavam que elas angariavam apoio ocidental para a causa da FPR, usando seu poder de sedução (Idem). A figura abaixo, exibida no Kangura, retrata mulheres Tutsis seduzindo os estrangeiros para que atuassem em seu favor.

---

<sup>91</sup> Em tempos pré-coloniais e no início da colonização, o casamento com uma esposa Tutsi era visto como um indício de avanço social pelos Hutus (Taylor, 1999, p. 167).



Figura 3.2 “General Dallaire e seu exército caíram na armadilha das ‘femmes fatales’”<sup>92</sup> (*Kangura*, Fevereiro 1994, n. 56, p. 15).

A relação entre mulheres Tutsis e os ocidentais era vista de forma negativa, como um mau exemplo para a sociedade, a relação sexual entre eles era tida como não-procriativa e imoral, contrária ao padrão ruandês. Nota-se que as relações privadas dos indivíduos também viram alvo do controle estatal. A sexualidade é tida como elemento fundamental de controle social, definindo os padrões de comportamento moralmente aceitos. Cumpre enfatizar ainda a experiência individual como metonímica da relação entre grupos e países, dimensão esta apropriada e explorada pelo discurso nacionalista patológico. Isto demonstra a existência de uma política estatal que interfere diretamente na vida privada destas mulheres, desmitificando a distinção clara entre público e privado e demonstrando que a dimensão de gênero está presente na política estatal. Como argumenta Enloe (2000), “the personal is political; the personal is international” (p. 195-201), demonstrando que a dimensão de gênero permeia a relação Estado-indivíduo, na qual o Estado ruandês intervém na sexualidade e reprodução da mulher Tutsi. Dessa forma, o corpo destas mulheres se torna o local da construção da identidade nacional, forjada por meio de práticas predatórias, como o estupro.

Taylor retrata o descontentamento dos Hutus com relação ao comportamento das mulheres Tutsis na seguinte passagem:

<sup>92</sup> Do original “General Dallaire n’ingaboze baguye mu mutego w’ibizungerezi.” Disponível em: <<http://www.rwandafile.com/Kangura/kanguralist.html>>. Acesso em: 06 mai. 2011.

“(...) One of them asked me how I expected Rwandan parents to raise morally upstanding daughters, if the children had the example before them of prostitutes grown rich from their escapades with European men. Another man expressed disgust at the type of sexual practices that he claimed were being transmitted to Rwandan women through the contact with Europeans. Specifically he mentioned anal intercourse, cunnilingus, and fellatio” (Taylor, 1999, p. 172).

Portanto, as mulheres Tutsis, devido ao histórico de relações inter-raciais em Ruanda e ao referencial simbólico construído pelo hamitismo, não foram poupadas dos atos genocidas. Construídas como superiores, mais inteligentes e mais bonitas que as mulheres Hutus e, ainda, como promíscuas, depravadas e imorais, as Tutsis foram os principais alvos da violência sexual.

Os atos de violência sexual eram freqüentes e, para tentar dissuadir os perpetradores, as mulheres adotavam métodos específicos, conforme destaca Taylor,

“(...) According to my interlocutor, she and others, in order to increase the bother that a potential rapist might incur, had taken to wearing tight nylon panty hose over their underwear when they went in public. When I suggested that such a measure was hardly a lock and key, she explained to me that it was more of a deterrent than a measure of absolute prevention. It would take a rapist more time to disrobe her, she explained, and in these added seconds she might find a way to defend herself or to escape” (Taylor, 1999, p. 158).

### 3.6

#### **Delineando a propaganda genocida: *Kangura* e *Radio Télévision Libre des Mille Collines* na consolidação da ameaça Tutsi**

Os meios midiáticos, especialmente as rádios e os jornais, se estabeleceram como formas eficazes de propagar o discurso genocida<sup>93</sup>. Para incitar as massas Hutus a perseguirem e assassinares os Tutsis, o MRND (Mouvement Révolutionnaire National pour le Développement et la Démocratie), em 1990, patrocina a publicação do jornal *Kangura* – parodiando o jornal *Kanguka*, extinto devido ao fato de apresentar posições moderadas – que atentava para a necessidade de eliminação dos Tutsis. De acordo com Gourevitch (2006), o jornal “divulgava listas de proeminentes

<sup>93</sup> Nesta seção apenas alguns poucos exemplos dos discursos propagados na mídia ruandesa serão levados em consideração devido ao escopo restrito dessa dissertação. Para outros exemplos e maior escrutinização nesse sentido, ver Lista de artigos publicados no *Kangura*. Disponível em: <<http://www.rwandafile.com/Kangura/kanguralist.html>>. Acesso em: 06 mai. 2011; HRW, 1999; ICTR-96-11 Nahimana Judgement; ICTR-97-19 Barayagwiza Judgement; ICTR-97-27 Ngeze Judgement. Disponível em: <<http://www.unictr.org/Cases/tabid/77/default.aspx?id=4&mnid=4>>. Acesso em: 10 mai. 2011.

tutsis e cúmplices hutus que haviam se ‘infiltrado’ nas instituições públicas, acusava o governo de trair a revolução, e conclamava a uma rigorosa campanha de ‘autodefesa’ nacional para proteger as ‘conquistas’ de 1959 e 1973” (p. 84).

Por meio da divulgação dos supostos documentos comprovando que a FPR era parte de um movimento pela supremacia Tutsi e em prol da servidão Hutu, obtinha-se as “provas” de que havia, de fato, uma ameaça e esta deveria ser eliminada. Além disso, publicações diárias eram eficazes no processo contínuo de perseguir um ideal, criando um discurso acerca da ameaça Tutsi e consolidando uma “verdade”.

Assim, na edição nº 6 do *Kangura*, em dezembro de 1990, Hassan Ngeze<sup>94</sup> publica um artigo intitulado “Os dez mandamentos Hutus”, dos quais quatro expressavam construções genderizadas e comportamentais associadas especificamente às mulheres:

“1. Every Hutu male should know that *Tutsi women, wherever they may be, are working in the pay of their Tutsi ethnic group*. Consequently, shall be deemed a traitor:

-Any Hutu male who marries a Tutsi woman;  
-Any Hutu male who keeps a Tutsi concubine;

-Any Hutu male who makes a Tutsi woman his secretary or protégée.

2. Every Hutu male must know that our *Hutu daughters are more dignified and conscientious in their role of woman, wife or mother. Are they not pretty, good secretaries and more honest?!*

3. *Hutu women, be vigilant and bring your husbands, brothers and sons back to their senses.*

7. The Rwandan Armed Forces should be exclusively *Hutu*. That is the lesson we learned from the October 1990 war. *No soldier must marry a Tutsi woman*” (*Kangura*, nº.6, dezembro de 1990<sup>95</sup>, ênfases minhas).

A partir do exposto, fica patente a valorização da mulher Hutu como um exemplo de mulher ruandesa, que deveria alertar seus maridos, irmãos e filhos quanto ao poder de sedução das mulheres Tutsis. Nota-se que a congruência dos mitos, atribuições comportamentais e morais categorizam as mulheres em grupos opostos e hierárquicos. As Tutsis, retratadas como promíscuas e sedutoras também eram alvo da propaganda genocida, uma vez que ofereciam ameaça à pureza da comunidade Hutu.

<sup>94</sup> Editor do jornal *Kangura* – que significa ‘Faça despertar’ – definindo como ‘a voz que procura guiar e despertar a maioria do povo’.

<sup>95</sup> Disponível em: <<http://www.rwandafile.com/Kangura/k06a.html>>. Acesso em: 18 mai. 2011.

Cumprir destacar que a retomada de mitos e o uso seletivo de eventos históricos busca promover uma solidariedade Hutu para lutar contra uma ameaça existencial: os Tutsis. Todo e qualquer Tutsi era demonizado, visto como um perigo a ser combatido, conferindo legitimidade às políticas de exclusão do Outro. Portanto, a ampla mobilização de todos os setores da sociedade fomentou o discurso da existência de uma alteridade Tutsi, permitindo a aniquilação desta ameaça em prol de um bem comum, i.e., a sobrevivência da nação Hutu.

O envolvimento no genocídio era massivo, aqueles que não cooperassem seriam considerados traidores e executados como cúmplices das “baratas Tutsis”. A propaganda genocida foi eficaz no recrutamento para a matança, permitindo que pessoas fossem exterminadas por seus vizinhos, parentes e amigos. Para tanto, era necessário articular um discurso que buscasse convencer a população da existência de uma ameaça real e iminente.

“(...) the propagandist proposes two techniques that were to become often used in Rwanda. The first is to ‘create’ events to lend credence to propaganda. He remarks that this tactic is not honest, but that it works well, provided the deception is not discovered. (...)The propagandist calls his second proposal ‘Accusation in a mirror’, meaning his colleagues should impute to enemies exactly what they and their own party are planning to do. He explains, ‘In this way, the party which is using terror will accuse the enemy of using terror’. With such a tactic, propagandists can persuade listeners and ‘honest people’ that they are being attacked and are justified in taking whatever measures are necessary ‘for legitimate [self-] defense’” (HRW, 1999, p. 57-58).

Além do Kangura, os Hutus extremistas criam sua própria rádio, em 1993, a RTLM (Radio Télévision Libre des Mille Collines), dedicada exclusivamente à propaganda genocida. A RTLM ganharia audiência rapidamente devido ao seu estilo mais informal e músicas mais animadas (HRW, 1999, p. 60). Aproveitando-se deste fator, a rádio logo integra o coro, divulgando que os Tutsis eram inimigos a serem extirpados e rejeitando a existência de um único povo ruandês. Nesse sentido, sustentavam que os Tutsis eram estrangeiros que haviam roubado Ruanda de seus reais habitantes, recordando que “when the great mass—rubanda nyamwinshi—had become conscious of its own strength and had come together, it had been able to overthrow the ‘feudal’ oppressors in the great revolution of 1959” (HRW, 1999, p. 62).

Em um artigo intitulado ‘R.T.L.M.: No Chance for the Tutsi’ na edição nº 46 do *Kangura*, em julho de 1993, Ngeze felicitava a RTLM pela contribuição em alertar as massas Hutus da ameaça Tutsi, clamando pela unidade.

“Listeners of the Radio station that fights for safeguarding the Republic, are you vigilant? It is Hassan Ngeze calling upon you to fight for your unity.... You are tuned to 106 FM!!’ (...) ‘The power of the majority made it possible for us to have Radio R.T.L.M. Good morning! This is Noël Hitimana, your announcer’ Unity is strength. The Hutus’ dream is finally coming true, for they have been able to set up a free radio and television station whose creation was announced more than a year ago. (...) the participants were worried that not only did the Inyenzi have their own radio station, Radio Muhabura, but they and their accomplices had infiltrated Radio Rwanda. It was obvious that all the shareholders agreed on one thing: that this radio and television station be a symbol of solidarity for the Hutus. It was, moreover, this venture that made them agree for the first time and work as a team. (...) Kangura has won in the written media and now our radio and television station has just won. This station is also referred to as the station for the people fighting for the defense of the Republic. (...) Let R.T.L.M. be for us a symbol of solidarity, let it be a voice to arouse awareness in the majority of the population and protect their interests” (*Kangura*, No. 46, julho de 1993)<sup>96</sup>.

Em Ruanda, a mobilização das massas não buscava criar sofrimento, mas aliviá-lo. Nesse sentido, a manipulação ocorre de forma a permitir o fomento de uma concepção pautada na necessidade de sobrevivência, uma vez que a minoria Tutsi estaria, supostamente, arquitetando um massacre de Hutus, concentrados nos esforços da FPR. Ademais, visto que a FPR havia se formado no exílio<sup>97</sup>, em Uganda, os Hutus a categorizaram como uma ameaça externa. Por conseguinte, todos os Tutsis,

<sup>96</sup> Disponível em: <<http://www.rwandafile.com/Kangura/k46a.html>>. Acesso em: 18 mai. 2011.

<sup>97</sup> O fato de o exército da FPR ter sido composto no exílio também carrega seus simbolismos. Além de sua formação ter ocorrido em um país estrangeiro (Uganda), portanto, fora dos limites territoriais ruandeses, permitindo que os extremistas aleguem uma invasão a Ruanda quando os Tutsis exilados desejam regressar ao país; o referencial simbólico de Uganda é ainda mais notável. Visto que a anglófona Uganda permitiu a instalação da FPR, as FAR recebem ajuda direta da França, numa tentativa de perpetuar os laços comuns. Nesse sentido, a França enxerga a Inglaterra como o Outro que está ameaçando o que é Seu, perpetuando um embate de longa data. Além disso, a relação entre o presidente francês e Habyarimana era cordial e baseada na “camaradagem”. Assim, enquanto Mitterrand precisava de Habyarimana para a lavagem de dinheiro e a prosperidade nos negócios, o presidente ruandês utilizava este vínculo para conseguir o apoio francês (Prunier, 1995). O governo francês tornou-se o maior fornecedor de armas a Ruanda, ficando responsável pelo treinamento, militarização e até integrando a linha de frente dos combatentes. Tal posicionamento francês pode ser entendido a partir da análise de sua política externa, conferindo atenção à África francófona. Ou seja, “Paris via a África francófona como um ‘chez nous’, uma extensão virtual da pátria, e o fato de a FPR ter emergido da anglófona Uganda inspirou a antiga fobia francesa de uma ameaça anglo-saxônica” (Gourevitch, 2006:88). É interessante notar que após o genocídio, Ruanda abandona o francês como língua oficial e adota o inglês. Ver reportagem disponível em <<http://africanliberty.org/node/472>>. Acesso em: 01 jun. 2011.

ainda que não apoiassem a FPR, eram considerados cúmplices, bem como os Hutus que não partilhavam do ideal genocida.

Nessa conjuntura, imbricados na hipostasia de uma nação Hutu, os extremistas argumentam em favor de ‘um bem maior’ que deve ser alcançado, censurando qualquer relação com os Tutsis. Qualquer obstáculo patente frente à totalidade da iniciativa, seja ele Tutsi ou Hutu moderado, passa a ser considerado uma ameaça e deve ser eliminado.

O descontentamento com o governo de Habyarimana, principalmente devido ao fato de este ter assinado, sob intensa pressão internacional, os acordos de Arusha<sup>98</sup> – em 4 de Agosto de 1993 – exacerbou ainda mais a propaganda genocida. O *Kangura* publicou um artigo retratando que Arusha era uma traição e que a chegada dos capacetes azuis era um instrumento para ajudar a FPR a tomar o poder pela força (Gourevitch, 2006, p. 98).

“(…) Na edição de março do *Kangura*, ele [Ngeze] exibiu a grande manchete: ‘Habyarimana vai morrer em março’. Abaixo, uma charge retratava o presidente como amigo dos tutsis e cúmplice da FPR, e o texto da matéria explicava que ele não seria ‘morto por um tutsi’, mas por um ‘hutu comprado pelas baratas’. (...) O artigo começava com as palavras ‘Nada acontece sem que tenhamos previsto’ e terminava dizendo: ‘Ninguém preza mais a vida de Habyarimana que ele próprio. O importante é contar-lhe como será assassinado’” (Gourevitch, 2006, p. 107).

Segundo Taylor (1999, p.13), após a morte de Habyarimana, a Rádio Nacional de Ruanda anunciava, de hora em hora, que o presidente tinha sido assassinado e que a população deveria permanecer em casa, “the rest of the time they played classical music, often lugubrious classical music like Mozart’s Requiem, a hauntingly beautiful piece but scandalously ironic given the context”<sup>99</sup> (Idem). A escolha de Requiem não teria sido ao acaso, mas simbolizava uma homenagem fúnebre àqueles que seriam mortos no genocídio de 1994.

<sup>98</sup> Os chamados Acordos de Arusha garantiam o direito de regresso aos exilados de Ruanda, prometiam a integração dos exércitos em conflito numa única força nacional de defesa e estabeleciam o projeto de um amplo governo de transição, composto por representantes de todos os partidos políticos nacionais, incluindo a FPR. Habyarimana continuaria presidente até que se realizassem eleições, mas seu poder seria basicamente formal. E, o que é crucial, durante o período de implementação da paz, uma força de paz das Nações Unidas atuaria em Ruanda (Gourevitch, 2006:97).

<sup>99</sup> Requiem é uma das composições mais famosas de Mozart, um canto fúnebre ao repouso dos mortos.

Eufemismos eram utilizados para fazer referência aos assassinatos e, em geral, incluíam metáforas e expressões utilizadas para designar o trabalho na agricultura e o trabalho coletivo, “as if the naked truth was too much to stomach” (Prunier, 1995, p. 138). De acordo com Prunier (1995), “killings were *umuganda*, collective work, chopping up men was ‘bush clearing’ and slaughtering women and children was ‘pulling out the roots of the bad weeds’” (p. 142).

A partir do exposto, observa-se que os meios midiáticos tiveram papel preponderante na mobilização política e, por conseguinte, na efetividade do genocídio. A participação direta das autoridades políticas e da sociedade como um todo torna evidente a organização minuciosa, com o auxílio do aparato estatal, da política genocida, permitindo a implementação de diversas práticas de exclusão da diferença. A violência sexual se insere nessas práticas e foi utilizada, frequentemente, como mecanismo disciplinador do Outro. A interseção entre os pressupostos e expectativas de gênero, as mítico-narrativas e o comportamento associado às mulheres Tutsis foi fundamental para que este tipo de violência fosse adotado pelo Estado ruandês como estratégia de construção de uma comunidade Hutu pura e homogênea, dando forma à política do corpo, objeto de análise do próximo capítulo.

## **Conclusão**

Ainda que a concepção de pureza racial remonte às idéias originadas na Europa do século XIX, associadas ao mito hamítico, elas ganham forma de ideologia, sendo internalizadas pelos ruandeses. Observa-se então o resgate dos mitos e símbolos associados à diferença entre os grupos sociais não apenas pelas instituições estatais, como pelos próprios ruandeses.

O argumento da manipulação e instrumentalização da identidade, pelas autoridades estatais, enquanto opostos binários encontra ressonância nas narrativas e na auto-constituição de ambos os grupos. Portanto, os indivíduos não foram apenas manipulados e construídos pelas instituições e autoridades estatais. Eles próprios também manipularam e se auto-identificaram como pertencentes à determinada identidade ou outra de acordo com o contexto. Ademais, essa ênfase no potencial manipulador das elites estatais supõe a possibilidade de descolamento do contexto no

qual estão inseridos. Ou seja, a manipulação das identidades seria possível devido à conscientização destas elites estatais de sua capacidade de manobra. Entretanto, sugerimos que mito e realidade podem se fundir e impossibilitar uma separação clara entre real e imaginário, reconhecendo a capacidade do poder produtivo.

“(…) A literatura sobre Ruanda colonial dedica um grande esforço ao estudo dos impactos das instituições coloniais na construção das identidades Tutsi e Hutu, mas praticamente nenhuma atenção é voltada para a participação dos agentes (indivíduos ou de grupo) nesse processo. (...) 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, permite e demarca o leque de ações possíveis dos agentes. A esse respeito concluímos que o significado dos termos “Tutsi” e “Hutu” não está em sua suposta essência, mas na relação entre os significantes” (Alves, 2005:141).

A análise das experiências com os refugiados Hutus do Burundi na Tanzânia, conduzida por Liisa Malkki (1995), demonstra a porosidade e contingência das identidades sociais presentes nos mitos, simbolismos e narrativas descritas por dois grupos distintos de refugiados (em Kigoma, na cidade e em Mishamo, no campo). Suas divergências denotam a complexidade que permeia a temática da identidade, demonstrando a impossibilidade de tratar os grupos sociais como fixos ou naturais. Enquanto os refugiados Hutus de Mishamo apresentam uma versão idealizada e romantizada da história do Burundi – que Malkki denomina *mythico-history* –, os refugiados de Kigoma evitam os rótulos, adotando uma pluralidade de identidades, no que a autora caracteriza como *the pragmatic chameleon* (Malkki, 1995, p. 169).

Segundo ela,

“In Mishamo, everyone (with the exception of the camp authorities and a few conspicuous outsiders like myself) was by definition a Hutu refugee. Moreover, the question of identity was a heavily idealized, moral, and political one. There, identity was a matter of profound essences, traceable to the ancient depths of time. A person was a ‘Hutu’ and a ‘refugee’ by virtue of historico-political forces more formidable (and more important) than his or her own desire. In Mishamo, one’s self-identification was always made in reference to the larger collectivity of a ‘people’ in exile. Both the individual and the collectivity were categorically defined. (...) By contrast, most town refugees did not define themselves primarily as members of the marked collectivity ‘Hutu refugees’ and, indeed, expanded a good deal of creative energy in circumventing this identification. Far from being heroized, refugeness was instead often negated and supplanted by a series of alternative identities and labels. (...) Thus, some claimed to be Burundian immigrants from the colonial era and, thereby, Tanzanian citizens (...) others explained that they had adopted Islam and Arabic names and thus, implicitly, Tanzanian identity. (...) All of these adoptive labels converged to negate any uniform, collective self-definition, and they were individualistically pursued and deployed. The social uses of these multiple identities were shaped by many different nexuses of relations with diverse categories of people, and in a multitude of shifting contexts. Much like

protective coloration, then, these multiple identities operated as strategies of invisibility (Malkki, 1995, p. 156).

A partir do exposto, se faz necessário ressaltar que o processo de constituição da identidade está fortemente imbricado em relações de poder. Nesse sentido, o Outro é construído, pela via da negação, como hierarquicamente oposto ao Eu. Se o Eu só se constitui por meio da determinação de quem é o Outro, pode-se dizer que esta diferenciação é relacional. Desse modo, para se estabelecer a identidade é necessário que haja, necessariamente, a diferença.

Portanto, diferentes regimes de verdade marcaram o processo de construção da identidade em Ruanda (e no Burundi) por meio da construção, cristalização e constante reificação de mitos e referenciais simbólicos que ganham status de verdade, sendo reproduzidos nas práticas político-sociais com o objetivo de estabelecer um centro interpretativo soberano.

Cumprе enfatizar ainda que o gênero é uma dimensão constitutiva das relações sociais de poder e dominação, e que a política da identidade está imbricada por pressupostos e expectativas associados à masculinidade e à feminilidade. Na tentativa de construção de uma comunidade Hutu pura e homogênea, o Estado ruandês adota práticas de predatórias que são informadas pela dimensão de gênero. Enquanto homens Tutsis serão vítimas de assassinatos, as mulheres Tutsis serão alvos de violência sexual, consolidando a superioridade da masculinidade hegemônica Hutu sobre as masculinidades e feminilidades Tutsis subordinadas.

A produção da diferença atua constitutivamente no imaginário local, permitindo a adoção de tais práticas discriminatórias. Os corpos dos indivíduos passam a ser objeto de disciplinamento, nos quais diversos mecanismos de opressão e repressão à diferença foram utilizados e patrocinados pelo Estado ruandês, dando forma à política do corpo, a ser analisada no próximo capítulo.