

Identidades sociais e etnicidades: pistas de reflexão sobre o Ruanda

∞ NUNO VAZ

INSTITUTO PORTUGUÊS DE APOIO AO DESENVOLVIMENTO.

MESTRE EM «ESTUDOS AFRICANOS, DESENVOLVIMENTO ECONÓMICO E SOCIAL EM ÁFRICA», ISCTE



© Luís Lázaro

No Ruanda, uma das identidades sociais de maior destaque é a étnica. Para compreender como este fenómeno se processa, este artigo procura fazer uma análise situacional dos contextos em que determinada identidade social se forma, bem como detectar os reais interesses em jogo, de modo a perceber o seu processo evolutivo.

Introdução

O conhecimento que temos sobre a realidade ruandesa é escasso: limita-se, para muitos de nós, às imagens que circularam mundo sobre o genocídio de centenas de milhar de pessoas em 1994, ou à referência à bióloga Dian Fossey e o seu amigo «Digit», que haviam já antes tirado o Ruanda do anonimato. O pensamento maniqueísta das análises jornalísticas decorrentes de 45 anos de Guerra-fria, procuravam ainda «os bons» e «os maus» de uma tragédia da humanidade, mas sem sucesso. Que explicação dar ao genocídio de 1994 no Ruanda? Quais as suas causas? Qual a motivação dos seus perpetradores? A resposta foi simples; simples de mais: conflito étnico.

Ao longo deste artigo não vamos encontrar uma explicação precisa e clara para um fenómeno que é estudado por conceituados cientistas sociais, que se dedicam há vários anos ao estudo deste tema: a identidade social étnica no Ruanda e sua relação com o conflito violento que aí se verificou. Aliás, o recurso a contributos de diversos autores é inevitável já que o tema deste artigo só poderá ser abordado recorrendo a ensinamentos provenientes de várias ciências sociais, sob pena de se passar ao lado de uma análise satisfatória do tema. Por conseguinte, o presente artigo não é a apresentação da formulação mágica para um fenómeno complexo, mas sobretudo a procura das raízes científicas que fundamentam algumas hipóteses reguladoras das dinâmicas identitárias do tecido social do Ruanda, recorrendo a vários conceitos e a contributos.

Qualquer análise que se debruce sobre as dinâmicas identitárias do tecido social do Ruanda terá, em primeiro lugar, que se revestir de uma substancial dose de humildade, por forma a escapar à tentação de se procurar respostas cabais a questões que, por si só, se encontram em constante transformação e constituem fenómenos que ocorrem ao nível do pensamento social.

O processo de formação de identidades sociais não consiste numa especificidade do tecido social ruandês, é algo que acompanha a existência do animal social que é o Homem. Já quanto às origens, manifestações, e eventual auto-regulação desse processo identitário, pode-se – e deve-se – descer ao nível específico de uma qualquer sociedade e tentar de alguma forma dissecá-la. Levantaremos problemas, e sobretudo procuraremos pistas de estudo, de forma a traçar linhas de força através das quais se tenha formado a matriz identitária étnica da sociedade ruandesa actual.

Identidades e Pensamento Social

A identidade social é o sentimento de pertença a um grupo. A produção cognitiva sobre a realidade que nos rodeia é um processo próprio do ser humano. O Homem possui uma propriedade universal que é a sua actividade so-

cio-cognitiva, quando se relaciona com outros indivíduos no seu quotidiano. O Homem realiza um processo cognitivo de produção de sentido e, dessa forma, tenta dar significado aos objectos que o rodeiam, e tenta explicá-los, isto é, distingue os objectos uns dos outros de modo a atribuir-lhes certos atributos, certas semelhanças e diferenças, de modo a «arrumar» um objecto sob um conjunto de atributos semelhantes. É um processo cognitivo que se passa ao nível do senso comum.

Para além da apreensão cognitiva que o sujeito faz do objecto, o sujeito pode constituir-se ele próprio no seu objecto e efectuar uma observação reflexa sobre si próprio. O Homem quando constrói conhecimento sobre si próprio identifica-se como diferente, dotado de unidade, de características constantes e dotado de valor, ou seja, procede a uma identificação reflexiva do «eu». É este exercício de reflexão que permite obtermos informação sobre nós próprios e, dessa forma, identificarmo-nos. O mesmo é dizer, vermo-nos como pertencentes a um grupo social. Para além disso, o sentimento de pertença a um grupo social traz consigo uma carga emotiva e valorativa agregada a essa pertença.

Esta informação sobre nós próprios não advém apenas da nossa auto-reflexão, advém também da reflexão que os «outros» fazem sobre «nós», uma vez que também nos apercebemos daquilo que somos por meio das informações que recebemos de fora. Assim, a criação da identidade não é apenas um acto pessoal, é sim a interacção do «eu» com os «outros».¹ A conjugação da informação obtida – quer de nós próprios quer a que nos é transmitida de fora – quando nos questionamos «o que somos nós?», dá lugar a conflitos e tensões interiores, que ocasionam uma transformação e mutação constantes do resultado da observação reflexiva do «eu».

Para clarificar, os processos para que este conhecimento do «eu» se produza são a *comparação* e a *categorização*. A identificação de um objecto faz-se ao nível do pensamento humano, através de uma comparação entre o objecto que está a ser apreendido e todos os outros objectos, por forma a construir e detectar as diferenças e as semelhanças desse objecto. Após obtidas estas informações sobre o objecto, a mente humana procede à sua categorização. Ou seja, apropriando-se das suas características, o ser humano consegue identificar o objecto, dizer o que aquele objecto é, num processo de aproximação a certos objectos que já conhece e que já categorizou anteriormente como sendo algo. Neste sentido, a semelhança e a diferença tornam-se indissociáveis. Identificar um objecto significa diferenciá-lo mas, simultaneamente, o mesmo acto vem afirmar que o objecto se torna idêntico a outro objecto.²

Obviamente, quando se trata de características físicas, este processo é simples e não dá lugar a grandes tensões ao efectuar-se uma comparação, mas

quando toca a características psicológicas, a categorização torna-se um fenómeno menos linear. A categorização não é um processo simples porque os atributos associados ao «eu» são o resultado de uma interrogação cognitiva constante, uma vez que uma categoria não é um espaço descontínuo. As categorias não possuem fronteiras rígidas, antes pelo contrário, as suas fronteiras encontram-se em constante mutação. Por isso o sentimento de identidade social é um processo que está, igualmente, em constante transformação.

Nesta medida, e aplicando este conceito à prática social quotidiana, verificamos que o ser humano possui um sem número de identidades sociais sem contornos fixos, que coexistem ao nível do pensamento social. Cada indivíduo possui um sem número de identidades sociais, ou seja, «pertence» a várias identidades sociais simultaneamente (p. ex. homem, católico, professor, etc). Estas identidades não são estáticas, constroem-se, transformam-se, evoluem e desaparecem, sem regras definidas que permitam prever a sua evolução. Esta noção tem algo de contraditório: por um lado o indivíduo identifica o meio e identifica-se porque os objectos possuem características de certa forma imutáveis mas, por outro lado, não apenas a forma de arrumar o saber em categorias varia em termos de grau de proximidade a um ideal-tipo, como as próprias categorias não são imutáveis nem obedecem, muitas vezes, a características objectivas. Se a isto adicionarmos a componente tempo, estamos em presença de mais um elemento que contribui para a constante transformação do sentimento de identidade.

De facto, o indivíduo desempenha uma variedade de papéis sociais simultaneamente, ocupando uma variedade de posições sociais na sua vida; contudo, cada indivíduo, em determinadas alturas da sua vida quotidiana, vai atribuir saliência a uma ou mais identidades sociais, de acordo com a situação concreta em que se encontra. É como se certas identidades fossem activadas em certas ocasiões, para serem desactivadas logo a seguir. A razão pela qual o indivíduo atribui uma saliência a uma dimensão da identidade social numa dada situação é um dos aspectos mais interessantes do comportamento social. Por exemplo, num determinado contexto ou sociedade é mais relevante a identidade religiosa (ser muçulmano ou cristão), noutra contexto haverá maior saliência da identidade racial e assim por diante.³

Deste modo, e em termos práticos, o indivíduo transporta consigo um sem número de identidades sociais em simultâneo, que são activadas de acordo com os contextos sociais. Os indivíduos, por conseguinte, podem pertencer a vários grupos simultaneamente, variando apenas o seu grau de inserção em cada grupo, facto que se revela de extrema importância na saliência que uma ou outra identidade pode assumir a dada altura. Neste sentido, a distinção do «eu» e do «outro» é feita em termos subjectivos, não sendo relevante as

características objectivas dos objectos, mas sim os atributos que o sujeito dá a uma determinada categoria.

Os indivíduos podem relacionar-se em sociedade como indivíduos, mas geralmente relacionam-se como membros de grupos sociais mais ou menos nítidos ou distintos. A relação entre dois indivíduos é influenciada pela relação entre dois grupos sociais e tão mais é influenciada quanto maior for o grau de inserção dos indivíduos nesses grupos. Ou seja, em certas ocasiões os indivíduos deixam de se relacionar em termos interpessoais e passam a relacionar-se em termos inter-grupais, e obedecendo a esquemas de comportamento que têm origem no sentimento de identidade do grupo do «eu», e na percepção da identidade do grupo do «outro». Esta passagem de relação inter-pessoal para inter-grupal é um acto contínuo, e não perceptível empiricamente.⁴

A diferenciação entre grupos é condicionada pelo processo de categorização e pelo valor que se dá às categorias sociais. Quando se trata de um critério de diferenciação objectivo, como seja a cor da pele, o indivíduo organiza o seu pensamento social através do sistema de categorização que nos é transmitido pela cultura e pelos valores dos grupos de pertença. A diferenciação verifica-se através de uma rigidificação dos critérios classificatórios, como seja homem – mulher, protestante – católico etc., o que dá lugar ao aparecimento de estereótipos. Ao nível da percepção do outro (juízos), o indivíduo, ao categorizar, vai valorizar a sua categoria de pertença em detrimento da categoria a que não pertence. As componentes emotiva e valorativa da pertença a um grupo levam a que o indivíduo favoreça o seu grupo em detrimento do outro, dado que os grupos se diferenciam pelos aspectos positivos.

Neste sentido, reveste-se de especial importância a dimensão emocional e valorativa da identidade, ou seja, a auto-estima associada à identidade social e o valor dos grupos nas relações sociais. Não se trata apenas do valor que eu atribuo ao meu grupo, mas também o valor que de fora é atribuído ao meu grupo e ainda o meu valor pessoal enquanto membro do grupo. A pertença a um grupo tem associado um grau de satisfação dessa mesma pertença.

Há estereótipos que definem o grupo, quer criados no seu interior quer atribuídos do exterior. Estes atributos do grupo são traços psicológicos que acompanham os elementos do grupo, quer sejam reais ou imaginários. Falar de uma identidade é também atribuir características aos grupos, falar das suas motivações e das suas orientações que diferem, naturalmente, de uns grupos para outros. No fundo, grupo e identidade só existem quando em contraponto com outro grupo e com outra identidade.

Como o grupo só existe em contraponto com outro grupo e existe a necessidade de diferenciação positiva dos grupos, abre-se caminho para a der-

rogação do «outro». Consequentemente, forma-se uma escala na posição dos grupos na sociedade, de onde resultam «grupos dominantes» e «grupos dominados», cuja posição social é subjectivada por meio de representações sociais. A relação entre «grupo dominante» e «grupo dominado» é extremamente relevante para o estudo da sociedade ruandesa.

Por conseguinte o comportamento do indivíduo, ou do grupo em relação ao «outro», vai ser determinado por valores colectivos que determinam a posição relativa do grupo de pertença em relação ao grupo comparativamente relevante. A formação da identidade e do comportamento associado é influenciada pela posição que os grupos ocupam em determinada situação. Logo, e em última análise, o comportamento não depende tanto de razões objectivas mas sobretudo dos contextos, dos conteúdos da identidade e da previsão (antecipação) do comportamento do «outro».

No Ruanda, uma das identidades sociais mais salientes é a identidade étnica. Para percebermos como este fenómeno se processa, temos que fazer uma análise situacional dos contextos em que determinada identidade social se forma, ou seja, temos que nos aperceber dos reais interesses em jogo numa determinada sociedade por forma a percebermos o processo de formação das identidades sociais, neste caso étnicas.

Etnicidade e comportamento inter-grupal

Começamos por encontrar uma definição para o conceito de etnicidade, que difere do conceito de identidade social étnica. A identidade social étnica é o sentimento de pertença a um grupo étnico, com uma componente emotiva e valorativa associada, e que apresenta um esquema de comportamento adequado a essa pertença. As categorias estão ligadas a esquemas comportamentais. A etnicidade é um conceito que surge quando a isto acrescentamos uma vertente de auto-regulação do comportamento, isto é, ocorre quando o pensamento social em termos de identidade étnica dá origem a um determinado comportamento regulado autonomamente.

Para percebermos melhor, a etnia é encarada como sendo uma realidade histórica e supra-individual incontestável. Por conseguinte, será um fenómeno que cabe no objecto de estudo da sociologia e da antropologia. A etnicidade, por seu turno, é sobretudo relevante pelo comportamento que induz, seja ele individual ou colectivo. Dessa forma, o estudo da etnicidade cabe melhor no objecto de estudo da psicanálise ou da psicologia.⁵

Tal como as identidades sociais, a etnicidade deve ser encarada como uma construção, ou seja, também é um processo histórico e dinâmico, em que são fundamentais os contextos em que surgem e se moldam. Neste sentido muitas abordagens teóricas afirmam que estas construções apenas aparecem por-

que servem determinados objectivos sociais. A etnicidade é uma manipulação do sentimento étnico com objectivos materiais muito concretos. Todo o processo de construção da etnicidade é gerida por agentes étnicos, pelo que é sobretudo a acção de alguns líderes que executa a criação, a manipulação, e a auto-regulação do sentimento étnico. Para que os objectivos materiais de uma determinada etnicidade sejam alcançados, reinventa-se o passado se necessário for, por forma a que este se adapte às necessidades presentes,⁶ como veremos em relação ao Ruanda.

A etnicidade é um fenómeno recente. É fruto da modernidade não sendo, por isso, um retorno ao tribalismo. É um fenómeno que tem origem nas burocracias coloniais. Ao analisarmos de forma generalizada o fenómeno das etnias é dado como adquirido que o reforço da consciência étnica em África ocorreu por força das práticas das potências coloniais que, confrontadas com uma realidade social que não compreendiam nem conseguiam explicar, decidiram construir, elas próprias, o tecido social das suas colónias. Ou melhor, decidiram designar e denominar arbitrariamente grupos sociais, baseados em elementos como a história, a cultura, ou mesmo baseados apenas em critérios geográficos. Neste sentido, a etnia em África é uma construção social criada no período colonial, introduzida de cima para baixo (*top-down*) pelo colonizador.

Mas a etnicidade é também uma resposta das populações subjugadas contra o sistema colonial instituído, ou seja, num movimento de baixo para cima (*bottom-up*). É uma reacção à integração parcial das populações colonizadas na economia capitalista e uma reacção à integração na estrutura administrativa de um Estado moderno autoritário. Ou seja, é também uma reacção à imposição de um aparelho administrativo exógeno ao tecido social onde o seu poder era exercido.

Etnicidade é também relações de poder, de interesses políticos ou materiais. O poder colonial inventou as etnias como forma de dividir para reinar. A resposta ao dualismo racial desfavorável foi a invenção de um pluralismo étnico de maneira a melhor governar grandes extensões de terra, e grandes massas populacionais. Com esta prática, o poder colonial criou etnias, e criou também novas instituições de poder no interior das mesmas para que a administração melhor se processasse. Por conseguinte, aparece no Ruanda um novo actor social que são os chefes tradicionais inventados e colocados ao serviço do colonizador, cuja função era a de fazer a ponte entre o poder colonial urbano e a população colonizada rural e dividida em etnias.⁷ A estes novos actores sociais que são os chefes tradicionais colaboradores com o colonizador, chamar-lhe-emos, a partir deste momento, «líderes locais».

Este novo actor social é o grupo privilegiado que melhor vai utilizar a

etnicidade para tirar proveitos da estrutura social e política colonial. A etnicidade permitia a estes chefes alargar a comunidade onde o seu poder era exercido, e aumentar a comunidade que dependia deles para obter vantagens do processo de distribuição de benefícios dentro da sociedade. Os Tutsi foram o grupo escolhido pelo colonizador para gerir cumulativamente o Ruanda.

Nesta sequência aparece o clientelismo⁸ associado à etnicidade: o clientelismo criado em torno dos líderes locais Tutsi fez com que o indivíduo comum se tornasse cada vez mais dependente do livre arbítrio destes já que estes líderes eram o veículo da distribuição de benefícios proporcionados pelo colonizador. Para os líderes locais a etnicidade torna-se a sua base social de apoio, com todos os benefícios que daí decorrem.

Em suma, se as identidades são construídas, não obstante aproveitando um terreno fértil de alguma diferenciação social pré-existente (endógeno), a sua politização, ou a sua utilização em proveito de objectivos políticos ou materiais, exige uma manipulação. A manipulação do sentimento étnico é efectuado por agentes dessa manipulação, que aqui denominaremos por agentes étnicos, ou manipuladores étnicos. Os líderes locais, o tal grupo que faz a ponte entre colonizador e colonizado e que pretende alargar e solidificar a sua base de poder, pode ser apontado como o agente da etnicidade ao serviço do poder colonial. O que é importante reter é que esta figura do «agente étnico» não desaparece com o desaparecimento do colonialismo, permanecendo e alargando a sua actividade no período pós-colonial, com consequências dramáticas no Ruanda.

Assim, a maior saliência de uma ou outra identidade, de dentro do conjunto de identidades que o indivíduo transporta consigo, não se deve apenas a uma alteração de contextos, de cenário social ou de uma alteração generalizada do pensamento social «inter-individual» para «inter-grupal». Essa saliência pode também ser enfatizada, pode ser instigada e cimentada, pode ser apresentada como o bem comum aos olhos da sociedade. Pode ser, enfim, apresentada como um quadro de explicação da sociedade ou como um dogma inquestionável. Como temos uma dimensão de comportamento associada à etnicidade, podemos afirmar que a identidade à qual se vai atribuir saliência, ou melhor, se vai induzir uma saliência, depende do comportamento social que se quer obter; depende do comportamento social que o agente social pretende obter. A etnicidade, na perspectiva dos manipuladores étnicos, é um meio para chegar a um fim, uma instrumentalização do sentimento de pertença étnica para alcançar interesses materiais e políticos muito concretos.

Nesse contexto, a etnicidade traz consigo uma nova interpretação do mundo para transformar o mundo, ou seja, torna-se como que numa ideologia na medida em que a etnicidade é um instrumento utilizado com a fina-

lidade de mudar a sociedade. Como Berman afirma, é a mistura destas duas componentes do conceito de etnicidade – identidade e comportamento auto-regulado – isto é, afectividade e interesse, que o tornam um «cocktail tão explosivo»⁹ em que, uma vez criada, a etnicidade se comporta como um organismo vivo que possui os seus próprios meios de defesa, de reprodução e de adaptação.

Etnia, Nação e o paradoxo do Ruanda

Vejamos agora como apareceu uma diferenciação tão notória entre dois grupos sociais num país de tão reduzidas dimensões como o actual Ruanda.

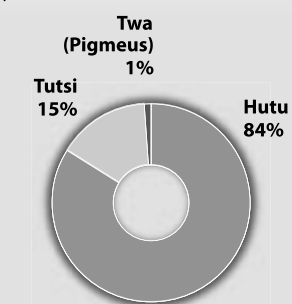
Começemos por falar de etnias. No Ruanda existem presentemente duas grandes etnias:¹⁰ os Hutu, que significa «pequeno de tamanho» e cultivador, e os Tutsi, cuja designação significa «grande de tamanho», possuidor de vacas, e possuidor de clientela Hutu. A par destas duas etnias existem os Twa, pigmeus, em número residual. Como podemos constatar, a primeira divisão social entre os dois principais grupos encontra-se espelhada na palavra que denomina cada um deles, ou seja, a diferenciação inicial encontra-se ao nível da actividade económica que estes dois grupos desenvolvem, de modo a assegurar a sua subsistência: «cultivador» e «possuidor de vacas».

Falar de etnias é, em certa medida e em termos práticos, o mesmo que falar em nações: «a Nação é um conglomerado de opiniões, de valores, de normas, de sentimentos, de convicções, de símbolos que, pela sua transposição para uma realidade objectiva, tendem a fazer da Nação uma realidade viva, autónoma, uma alma, uma pessoa».¹¹ Este conglomerado de opiniões colectivas é função de uma comunidade de origem étnica e também de uma comunidade de tradições históricas, de costumes, de cultura, de um consenso, de uma vontade política comum que se exprime, no seu interior, por um sentimento de procura do bem comum e, no exterior, por uma vontade de autonomia, de independência.¹² A consciência nacional é, ao mesmo tempo, a tomada de consciência de uma coesão, de uma comunhão de vontades, e uma expressão de uma vontade geral e a afirmação dessa vontade. Isto significa que, sem haver um consenso ao nível da população acerca de valores e objectivos comuns, não poderá haver nação.¹³

Deste parágrafo pode concluir-se que o termo Etnia aplica-se a um grupo humano que é caracterizado por dois conjuntos de fenómenos: em primeiro lugar, esse grupo humano partilha os mesmos traços culturais, os seus elementos têm uma origem antropológica comum e partilham geralmente o mesmo território e eventualmente a mesma língua, etc. (o que constitui a base das

Ruanda: Distribuição étnica

O Ruanda é o país mais densamente povoado de África



nações monoétnicas); e em segundo lugar, esse grupo humano partilha uma vontade de vivência colectiva, sendo este o traço primordial para a constituição da Nação ou da etnia. Por conseguinte, a componente «biológica» é secundada pela componente da «vontade» de ser uma Nação ou uma etnia. É este elemento que distingue os grupos humanos dos grupos de animais. Deste modo, a definição de etnia ou de Nação deve ser sempre «espiritualista, subjectiva e voluntarista» sob pena de procurarmos a pureza zoológica das raças, o que traz consequências perversas.

Neste contexto, a etnia abrange vários elementos. É uma «comunidade de memória e um nome», que podem ser tradições históricas ou puros mitos (mitos fundacionais) que lhe dão uma existência diacrónica e que faz referência a antepassados comuns e personagens míticas. É também uma «comunidade de valores», que constitui a «cultura» do grupo, ou seja, um conjunto de conceitos, de códigos e de símbolos. Por fim, é também uma «comunidade de aspirações» ou de consciência de grupo, sendo que este constitui o elemento essencial da sua existência.

No Ruanda, este elemento antropológico da definição de etnia não é consensualmente preenchido no que toca à memória colectiva dos dois grandes grupos sociais-étnicos. Por esta razão, para sermos correctos, teremos de afirmar que existe sim uma só Nação no Ruanda, mas que esta Nação não é monoétnica, pois existe uma tradição de memória colectiva na sociedade ruandesa que constitui o fundamento da existência de dois grupos sociais distintos etnicamente ao nível do pensamento social.

A ideia da não existência de uniformidade antropológica na sociedade ruandesa que, como vimos, é um dos três elementos principais para definir a noção de grupo étnico, encontra-se expressa em lendas e narrativas que são assimiladas como verdadeiras. Este facto é a pedra basilar, ou o sintoma, que espelha a diferenciação social *objectiva e real* do Ruanda actual. Se a tradição de memória que diferencia dois grupos sociais é verdadeira ou não, não é relevante. O mais natural é que não seja, tratando-se apenas de um mito fundacional, isto é, tratando-se apenas de representações sociais inventadas recentemente para justificar o presente.¹⁴ O que importa constatar é que a diferenciação ao nível da memória colectiva dos dois grupos existe actualmente na *mente* dos ruandeses e esse facto vai influenciar o seu comportamento social.

A existência destas lendas imemoriais – onde Deus determinou que os Tutsi seriam o grupo dominante e os Hutu o grupo dominado – levam Balibutsa (1999) a afirmar que, *mesmo contando com o processo de posterior reinvenção da história*, estas podem ser um sintoma de que a hierarquização da sociedade ruandesa já vem do período pré-colonial. Mas, como sabemos,

é preciso analisar os mitos fundacionais como sintomas das práticas sociais; é preciso ver as narrativas como a representação das identidades e da posição relativa dos grupos na sociedade. A acrescentar a isto, e em abono da objectividade dos factos, a memória colectiva dos ruandeses é hoje em dia mais alimentada por factos recentes que marcaram profundamente os dois grupos – ocorridos desde o período colonial até aos nossos dias – do que por mitos fundacionais.

A diferenciação dos grupos sociais no Ruanda estipulou-se, como já vimos, ao longo da divisão da actividade económica de ambos os grupos. O passo importante foi a evolução que esta diferenciação sofreu: a partir da divisão entre pastores e agricultores, a sociedade ruandesa desenvolveu, segundo o mesmo autor, uma «repulsa social» que vai além da diferenciação «económica» entre grupos, na qual cada grupo estipula uma série de alimentos impuros ao nível das suas práticas alimentares. Por exemplo, o pastor (Tutsi) e o agricultor (Hutu) recusavam comer carneiro, enquanto o Twa o comia; o pastor não bebe o leite que, para ele, é um alimento sagrado, enquanto o Hutu e o Twa o bebem. Este acto de recusa em comer certos alimentos enquanto outro grupo o fazia, chamado «*Kunêna*», levou a que a uma dada altura o elemento de um grupo se recusava a comer na presença de um elemento de outro grupo, recusava a partilha de utensílios, recusava, enfim, partilhar o mesmo espaço.

A situação de «repulsa social» levou então a que se verificasse, em última análise, uma repulsa sexual. Contudo poder-se-ia verificar a chamada «tutsificação» quando um elemento – por norma abastado – de outro grupo social, se casava com um homem ou mulher Tutsi, o que significava para si uma ascensão social. A prática da «tutsificação» vem demonstrar que embora se verificasse uma situação de «repulsa social» no Ruanda pré-colonial, a mobilidade social era possível, o que significa que a pertença a um ou outro grupo era algo de relativo e prendia-se mais com a posse de bens materiais, nomeadamente na posse de cabeças de gado, para ditar a pertença Tutsi. Por conseguinte, como a diferenciação era fundamentalmente económica, e sobretudo devido ao processo de «tutsificação», a procura, hoje em dia, da pureza da raça entre os grupos sociais do Ruanda é pura especulação dado que, mesmo que tivesse havido, outrora, uma diferença acentuada de raças, centenas de anos de miscigenação levaram a que essa diferenciação tivesse sido reduzida à sua mais pequena expressão.

Uma perspectiva histórica: O mito Hamita e as suas consequências

É muito difícil analisar a história pré-colonial do Ruanda dado que não há fontes escritas desse período, sendo que, a partir do momento em que estas

começam a existir, estão impregnadas com o mito hamita, introduzido pelo colonizador. Não se percebe ao certo na história do Ruanda, o que é real e o que é inventado ou reinventado. Como dizem os historiadores, «a história não existe, o que apenas existe é a historiografia», ou seja, o que existe é apenas a interpretação científica que os Homens fazem dos factos históricos.

Sabe-se que o grupo dominante Tutsi procurou fundar o seu papel dominante na sociedade em mitos sobrenaturais onde se afirmava a sua origem divina. Em termos «terrenos» o grupo social Tutsi veio fundamentar a sua tradição de memória colectiva na atribuição da origem biológica do seu grupo social a uma região mais a Norte do actual Ruanda, algures na actual Etiópia. Após a chegada do colonizador, a par do desenvolvimento de estudos arqueológicos em África, o grupo social Tutsi foi dado como sendo de origem hamita, o que fazia agregar a este grupo social as mesmas características do mito ariano que se tornou popular na Alemanha dos anos 30 e 40 do século XX, tais como: origem europeia ou asiática,¹⁵ superioridade biológica, cultural ou natureza dominadora face aos povos autóctones. Assim, o colonizador aproveitou uma diferenciação social endógena – própria de uma sociedade desigual – e institucionalizou-a, ou seja, aplicando o mito hamita à sociedade ruandesa de modo a designar um grupo social que fizesse a ponte entre o domínio colonial e a sociedade em geral, com vista à implementação de um sistema de administração indirecta. O mito hamita foi um instrumento ao serviço do colonizador para criar etnias diferentes onde elas não existiam. Havia, sim, grupos sociais diferenciados sobretudo pela actividade económica desenvolvida por cada um, em que a mobilidade social era possível e era um facto. A partir do momento em que a criação de etnias serve o objectivo do colonizador, reinventa-se a história por forma a adapta-la às necessidades do presente. É neste enquadramento que aparece o mito hamita.

Assim sendo, o mito hamita que atribuía uma origem divina aos elementos daquele grupo vem ao encontro do mito fundacional dos Tutsi. Mas, numa análise mais profunda, não teria sido ao contrário? Isto é, não teria o mito fundacional Tutsi sido inventado para melhor se adaptar à estratégia conjunta do colonizador/Tutsis de domínio da sociedade ruandesa?

Fruto da época em que aparece, o mito hamita está impregnado da teoria evolucionista de Darwin, ou melhor, uma má interpretação do evolucionismo e a sua má aplicação à antropologia. O mito hamita vê os Tutsi como tendo uma missão de civilizar os povos autóctones (os povos Bantu); vê-os como uma «raça» superior que se encontra – à luz de um esquema diacrónico de evolução – num estágio mais evoluído do que as populações locais.

Mesmo assim, colocando as devidas reservas e retirando à história a influência provocada pela projecção do mito hamita, parece real que havia sim,

desde o período pré-colonial, uma divisão endógena da sociedade ruandesa em três grupos sociais, segundo a sua actividade económica – com alguma mobilidade social – e não uma divisão étnica. Uma divisão de natureza étnica só aparece pela acção do colonizador – na procura de um grupo social de apoio para a administração indirecta – que chega ao ponto de publicitar a pertença étnica dos indivíduos nos seus documentos de identidade. A manutenção de uma situação de desigualdade social levada a cabo pelo colonizador, levou a que o mito hamita ficasse enraizado na mente da população. Ou seja, todos assimilam o mito hamita: Os Tutsi assimilam-no e defendem-no, já que desse facto decorre a manutenção da sua situação de domínio social sobre a grande massa de Hutu e Twa. Disso dependia também o acesso a lugares na administração colonial, que por sua vez vem ditar o acesso exclusivo dos Tutsi à educação ministrada pelos missionários. Os Hutu, por seu turno, também assimilam o mito hamita e reconhecem que são um «povo autóctone», pelo que se encontram numa situação de oprimidos na sua própria pátria, por um grupo invasor.

O colonizador, ao avançar uma tese científica para legitimar o domínio dos Tutsi na sociedade ruandesa, vai fazer imperar uma sociedade desigual, mas que acabou por ter um resultado perverso: Os Hutu também reconhecem o mito hamita, e essa mesma teoria que os subjuga, e que dita a sua posição social de grupo dominado na sua própria «pátria», vem, ao mesmo tempo, legitimar uma estratégia própria de revolta e de mudança em prol de uma sociedade mais igualitária.

O reconhecimento da situação de opressão vivida durante décadas pelo grupo social Hutu veio inspirar, nas vésperas da independência do Ruanda já após a segunda guerra mundial, o «Manifesto Hutu» de 24 de Março de 1957 e a revolução Hutu de 1959. Este manifesto Hutu não é mais do que a assimilação do mito hamita do lado do oprimido que exige direitos de cidadania iguais aos Tutsi, o que revela claramente que o mito hamita tinha entrado na visão normal da realidade por parte da população ruandesa, ou seja, já tinha entrado no pensamento colectivo daquela sociedade. Por outro lado, e na mesma altura histórica, os Tutsi institucionalizam o mito hamita no seu próprio discurso político e respondem ao Manifesto Hutu através de um documento do mesmo cariz, do qual se transcreve uma parte:

«[...] les relations entre nous (Tutsis) et eux (Hutus) ont été de tous temps jusqu'à présent basées sur le servage. Il n'y a donc entre eux et nous aucun fondement de fraternité... Puisque nos rois ont conquis le pays des Hutu en tuant leurs monarques et ont ainsi asservi les Hutu, comment maintenant ceux-ci peuvent-ils prétendre être nos frères? [...]».¹⁶

Estes dois documentos são, salvo melhor opinião, sintomáticos do aparecimento de uma verdadeira ideologia étnica no Ruanda.

Por esta altura já o colonizador tinha percebido a força das massas oprimidas e mudado a sua estratégia, transferindo a sua «aliança» para o grupo maioritário Hutu, já que entre os Tutsi reinava a ideia de independência. Os Hutu reclamavam a extinção do sistema de colonização indirecta que diziam ser, na prática, uma dupla colonização: do belga e do Tutsi.

Os privilégios dos Tutsi durante o período colonial constituíam-se, primeiramente, num monopólio político que, fruto da estrutura do poder colonial – o sistema de administração indirecta – se torna um monopólio económico e social do colonizador e do Tutsi em relação ao Hutu. Após esta fase a situação transforma-se num monopólio «cultural», para desfavorecimento dos Hutu, que se vêem numa situação de subalternos eternos. Por conseguinte, o «Manifesto Hutu» de 1957 exige do colonizador a renúncia ao sistema de administração indirecta e o envolvimento directo nas reformas sociais e políticas que urgiam ser tomadas no país, de modo a proporcionar um estatuto de igualdade entre Tutsi e Hutu.

A independência do Ruanda vai levar ao poder o partido maioritariamente Hutu – o PARMEHUTU (Partido do Movimento para a Emancipação Hutu). O novo poder aboliu o regime de propriedade agrícola que até então vigorava, houve uma tentativa de partilha das terras, e as grandes pastagens de bovinos – a primordial actividade económica do Tutsi – foram transformadas em terrenos agrícolas. A paisagem rural do Ruanda transformou-se tendo-se verificado um aproveitamento agrícola dos campos que se estendem até ao cume das montanhas, o que indicava, já nessa altura, uma pressão demográfica enorme.¹⁷ Por fim, o novo regime, embora baseasse o seu discurso na reconciliação nacional, levou a cabo uma acção de repressão sobre os seus antigos opressores, o que levou à debandada do país de milhares de Tutsi a partir de 1959.

A instalação de um sistema político de partido único não ajudou, naturalmente, ao estabelecimento de uma sociedade igualitária. Após a independência em 1962, o exercício do poder que se deveria fazer por meio de um sistema de democracia representativa e com alternância de poder, onde os próprios partidos políticos deveriam ser um espelho de interesses horizontais da sociedade, transformou-se num exercício de exploração dos recursos do país por parte de uma verdadeira Classe-Estado. O poder do Ruanda, ou seja, os detentores do aparelho de Estado, não rompeu com as estratégias de acumulação económica do Estado colonial e transformaram o Estado no seu instrumento de acumulação privada, o que significava que era preciso manter o poder a todo o custo. O novo poder do Ruanda lançou mão da arma étnica para

cimentar uma base social de apoio que se traduzia na manipulação do sentimento étnico que passou a ser a arma política por excelência para a manutenção do poder e dos privilégios subjacentes. A ameaça étnica que constituiria o regresso dos Tutsi ao poder e o receio da antecipação da consequente opressão sobre a maioria Hutu foram a pedra de toque do poder Hutu do Ruanda no período pós-independência.

Deste modo, a utilização da divisão étnica para fins políticos levada à prática pelo colonizador foi mantida no período pós-colonial, em vez de se ter feito uma política de reconciliação nacional que possibilitasse aos Ruandeses uma paz social que não limitasse o potencial de desenvolvimento do país.

A independência em Julho de 1962 não significou qualquer ruptura com o sistema de sustentação política em bases étnicas, pelo que se tornou prática reiterada o apelo à solidariedade étnica para a obtenção de fins políticos e materiais. O sentimento étnico passa a dispor de agentes que operam ao nível das práticas sociais e do discurso político, por forma a cimentar esse mesmo sentimento de solidariedade étnica. O sentimento de pertença étnica passa a ser regulado e a etnia passa a operar como um corpo político único, manipulado para a obtenção de certos fins. Em suma, a manipulação étnica perpetrada durante décadas levou à desconstrução da identidade nacional ruandesa e fomentou a divisão étnica no seu tecido social, com as consequências trágicas que todos conhecemos.

O surgimento da etnicidade e o conflito

A etnicidade faz-se sentir nos dois níveis da sociedade (chamemo-lhes assim): num nível «inferior», do indivíduo comum, para quem a etnicidade é um rede social de defesa em torno de uma solidariedade étnica; e num nível «superior», onde uma elite manipula o sentimento de solidariedade étnica do indivíduo comum, tendo em vista a obtenção de uma agregação de esforços em prol da prossecução de interesses privados, legitimada pelo argumento da transformação da sociedade em defesa dos interesses do grupo.

Já vimos que em termos étnicos o pensamento social em África é sobretudo um produto do colonialismo. Contudo, uma vez criada esta forma de pensar o mundo, ela transforma-se numa força social ao alcance de manipuladores que a usam para a obtenção de interesses privados. Porém, saliente-se que a identidade social pode sofrer transformações; não é um fenómeno estável e imutável, é antes um fenómeno que assume várias expressões que variam dependendo dos contextos sociais, ou seja, podem variar ao sabor do tempo e do espaço. Por essa razão a identidade étnica é um fenómeno susceptível de ser manipulado pelos chamados agentes étnicos. Por conseguinte, rejeitamos a ideia de que a responsabilidade do aparecimento e desenvolvimento de etnias

em África se deve a uma só categoria de actores, como por exemplo os administradores coloniais. O aparecimento das etnias em África está relacionado com o concurso de várias circunstâncias, as quais realçamos de seguida.

As mudanças políticas e económicas introduzidas pelo colonizador e a necessidade de celebrar novos contratos sociais adaptados a estas mudanças, não são apenas as condicionantes responsáveis pelo aparecimento do sentimento étnico, mas também constituem o cenário onde a formação e solidificação do sentimento étnico se vai desenvolver. No nível inferior da sociedade o estabelecimento da solidariedade social em torno do sentimento étnico é uma procura de um sentimento de comunidade de interesses dentro do grupo, o que leva à criação do sentimento de que «sem a sobrevivência do meu semelhante eu também não sobrevivo». Leva, enfim, à criação de «comunidades» e não de «sociedades» onde a solidariedade é mecânica e não orgânica.

Para além disso o sistema político colonial, cuja função era a de garantir a exploração económica dos territórios colonizados, veio alterar as regras de acesso ao poder e de representação política. As burocracias coloniais dividiram as populações aleatoriamente, baseados em matrizes «culturais» de difícil definição e encararam esses organismos como unidades socio-políticas. Dessa forma destacaram, como já vimos, um «chefe» em cada uma destas unidades sociopolíticas cuja legitimidade era inventada por forma a que o seu controlo sobre as populações fosse mais eficazmente exercido. O jogo político tinha criado uma categoria de «líderes locais» engendrados pelo colonizador¹⁸ e estes bater-se-iam para que o sentimento étnico imperasse, o que significava que, dessa forma, eles imperariam.

Consequentemente, o estabelecimento de redes de solidariedade assentes no sentimento de pertença étnico, deu origem ao clientelismo étnico. O colonizador inventa a etnia de forma descendente (de cima para baixo), numa tentativa de dividir para reinar. Neste contexto, os líderes locais desempenham um importantíssimo papel para a sua perpetuação. Mas a etnia é simultaneamente uma reacção «de baixo para cima»; é uma revolta étnica contra o sistema burocrático socio-económico colonial, que vem desencadear uma solidariedade étnica ao nível individual. Esta solidariedade étnica passa a existir na realidade, dado que essa passa a ser a única rede de «segurança social» do indivíduo comum.

Ora esta confiança que o indivíduo deposita no seu grupo agrega mais o grupo dentro de si próprio, conduzindo a uma situação em que a sobrevivência e o bem-estar do grupo é equivalente à própria sobrevivência e bem-estar individual. Dessa forma se consegue um cerrar fileiras em torno de um ideal de grupo; uma agregação do grupo em torno de um desígnio, que se materializa no acesso ao poder, por forma a transformar a sociedade num mundo

melhor aos olhos desse grupo. Por conseguinte, a etnicidade advém da transformação da identidade em ideologia, o que induz um comportamento de alguma forma auto-regulado. A etnicidade ganhou terreno fértil para se implantar e para se reproduzir¹⁹ não apenas no Ruanda, mas em toda a região dos Grandes Lagos.

Resumindo, a etnicidade como instrumento de análise da realidade social ruandesa dos últimos 40 anos deverá ser aplicada, numa primeira instância, tendo sobretudo em atenção a sua vertente «identidade» e, numa fase mais recente, tendo em atenção sobretudo a sua vertente «comportamento». Desta forma torna-se mais fácil perceber as alterações sociais decorrentes das alterações dos contextos políticos e económicos no Ruanda. No entanto é preciso frisar que não devemos nunca abandonar a aplicação em simultâneo de ambas as componentes do conceito de etnicidade – «identidade» e «comportamento auto-regulado» – sob pena de não percebermos o papel desempenhado pela etnicidade na evolução da sociedade ruandesa.

A etnia é apenas uma entre muitas variáveis em torno das quais os indivíduos se podem agregar formando grupos sociais. Por não ter fronteiras nítidas, a etnia é uma excelente variável para ter por base quando se pretende obter uma mobilização social em massa, tornando-se um instrumento nas mãos de manipuladores sociais que, desta forma, escondem os verdadeiros interesses materiais que pretendem alcançar. Esta situação é potencialmente geradora de conflitos. O conflito de interesses materiais, que pode levar ao conflito violento é, então, a génese do conflito étnico e não a consequência do conflito étnico.

Evidentemente, os conflitos não são étnicos por natureza. Os conflitos visam a prossecução de interesses tangíveis. Certos conflitos apenas utilizam a etnicidade para angariação de aliados, pelo que os manipuladores étnicos utilizam as representações sociais para justificação moral dos seus actos e como camuflagem dos seus intentos. Diferenças étnicas não conduzem, por si só, a conflito violento entre grupos sociais.

À equação que se utiliza para perceber a sociedade ruandesa, há que adicionar as consequências futuras de um conflito presente. O conflito é mais um factor de peso na balança da rigidificação da mobilidade social e dá lugar a que, após uma situação de conflito violento, grupos étnicos com fronteiras bem delimitadas se formem, e não o contrário. A rigidificação das fronteiras étnicas no Ruanda é o resultado – não a causa – do conflito. Para além disso, cada situação conflituosa é integrada em narrativas históricas que, sendo elas míticas ou não, são alimentadas e verificadas no dia a dia, dado que se tratam de representações sociais na verdadeira acepção do termo. O presente é estruturado em torno dessas narrativas, e o passado é reconstruído à luz do presente.

O conflito vem solidificar a solidariedade étnica e as representações vêm estruturar os acontecimentos, vêm explicá-los e vêm, sobretudo, apresentar uma proposta de comportamento para o futuro. Assim sendo, o comportamento torna-se plenamente justificado moralmente. Estamos então em presença de uma verdadeira ideologia étnica que se transforma num regime de verdade num mundo difícil de ser explicado. Daqui em diante, e numa segunda fase, a fronteira ao nível do pensamento social torna-se claramente definida entre «nós» e «eles». Desta forma, não há equivalência entre o «nós» e o «eles» em relação à interpretação do mesmo facto histórico nem em relação ao futuro, o que torna qualquer reconciliação uma tarefa muito difícil.

Na situação que estamos a analisar, ilustrámos como uma identidade pode assumir maior saliência que todas as outras e, dependendo do grau, pode subjugar outras identidades do indivíduo, tornando estas últimas destituídas de significado social. A uma dada altura as ideologias étnicas tornaram-se o veículo de informação, tornaram-se os garantes da verdade sobre a qual se passou a negociar os padrões sociais, políticos e económicos no Ruanda. Estas ideologias apareceram fruto da disputa, no seio da camada superior da sociedade, de recursos cada vez mais escassos. Ao nível da população, décadas de marginalização social levaram a que se criassem redes de solidariedade social assentes na matriz étnica. Estas ideologias não pressupõem uma alteração das estruturas do Estado como qualquer outra ideologia revolucionária; elas são alimentadas pelas elites para promoverem os seus interesses privados. O discurso político e a chamada à agregação étnica tornam-se cada vez mais fortes. Esta situação sim, poderá levar ao confronto violento. A população, por sua vez, obedece porque vê que a sua sobrevivência está condicionada pela sobrevivência da aliança étnica e da fidelidade aos líderes étnicos.

Para as elites, a violência torna-se um bom meio para alcançar os fins desejados. Para o cidadão marginalizado, a violência também aparece como uma alternativa para combater a exclusão social.

Gostaria de citar Bayart tal como Saskia Van Hoyweghen o fez²⁰: «A vantagem da guerra é que, em nome da justiça e da revolução, ela vai legitimar o uso de armas por forma a se aceder aos recursos do Estado. Ela pode mobilizar a juventude porque para além da guerra lhe dar o pão, pode fornecer-lhe uma ideologia, fazendo uso de uma exaltação de valores marciais e de recurso a feitiçaria». Quanto mais a identidade étnica se torna politizada e se transforma num discurso político lançando mão de uma reinvenção do passado, mais o líder político apela à coesão interna e à exclusão do «outro», mais o sentimento étnico tende a substituir outros sistemas de identificação social e mais rígida a organização dessa identidade étnica se torna. O mesmo pode ser dito acerca dos conflitos, ou seja, quando o conflito se opera em torno de

uma fronteira étnica, mais facilmente este conflito substitui outros conflitos, sejam eles políticos, económicos ou sociais.

Consequentemente, quer os motivos para a violência sejam apresentados «de cima para baixo», ou «de baixo para cima», todos os motivos são justificados por ideologias étnicas e vêm solidificar a etnicidade. A etnicidade manipulada em proveito de vantagens privadas pode levar a violência, já que o líder étnico promove a exclusão dos seus adversários – através da diabolização do «outro» – transformando as etnicidades em categorias rígidas. A violência do passado pode ser apresentada como a justificação da violência do presente. Gera-se então um ciclo vicioso em que conflito gera etnicidade, e etnicidade gera conflito.

A situação ideal de escolha individual da pertença a um determinado grupo social deixa de existir ou torna-se muito limitada. A violência afecta gravemente a flexibilidade dos mecanismos de formação da identidade social. Para além disso, a violência torna-se parte da memória colectiva de um grupo e é através desses acontecimentos que se vai filtrar a informação sobre o presente e a perspectiva do futuro. Em situações de conflito já não estamos em presença de um passado reinventado, ou de uma legitimidade imaginária, mas sim de situações reais e traumáticas. E os últimos 100 anos, mas sobretudo após a independência, revelam que a história do Ruanda se encontra pautada por acontecimentos violentos. Neste contexto, a ameaça à sobrevivência individual torna-se associada à ameaça de sobrevivência do grupo, mesmo que esse grupo seja, objectivamente, um grupo privilegiado. Mais uma vez a coesão dentro do grupo é exaltada e as diferenças para com o outro grupo são aumentadas, mesmo que não sejam objectivamente comprovadas.

Torna-se claro que a manipulação do sentimento étnico só é possível porque ao nível do indivíduo existe uma necessidade de coesão psíquica em torno da identidade étnica; existe a necessidade de uma comunidade imaginada. É por esta razão que o sentimento étnico é manipulável, transformando-se em etnicidade ou em tribalismo político. A etnicidade dá segurança e estabilidade a um mundo em mudança. Como tal, a etnicidade guia o comportamento do indivíduo comum e pode ser apresentada como a base da mobilização social para que se operem mudanças na sociedade.

Em suma, os ruandeses constituem uma única Nação mas, por acção do colonizador e durante as décadas subsequentes, a sociedade ruandesa transformou-se em algo de paradoxal, ou seja, os ruandeses são hoje uma Nação dividida em dois grupos sociais étnicos, artificialmente criados a uma dada altura histórica, mas cuja divisão perdura no tempo, uma vez que entrou nos esquemas de pensamento social. Pela mão dos chamados «agentes étnicos» a etnia passou a ser uma representação social que ganha foros de realidade,

numa situação em que o passado é reinventado para justificar as acções do presente. Após a independência, o comportamento social étnico passou a servir interesses práticos de uma pequena elite, que tentou auto-regular esse comportamento, apresentando-o como uma ideologia que explica – sobretudo ao indivíduo comum – o mundo e a vida, num mundo cheio de dificuldades. A etnicidade torna-se um «Regime de Verdade», torna-se numa ideologia para justificar o comportamento, para reinventar e interpretar a história, para compreender o presente e perspectivar o futuro.

A rigidificação das fronteiras étnicas no Ruanda foi fruto da manipulação do sentimento étnico; foi fruto da dependência do indivíduo comum em relação à solidariedade étnica, e foi fruto da violência. A rigidificação das fronteiras étnicas não é a causa da violência, como usualmente é apontado, mas sim uma consequência. O incendiar do sentimento étnico é um meio para a conquista de interesses materiais. Só numa segunda fase é que a etnicidade origina violência – sendo utilizada muitas vezes como resposta à exclusão na partilha de benefícios – criando-se, assim, um ciclo vicioso.

Conclusões

A fascinante problemática da identidade social ajuda-nos sobretudo a consciencializar que o processo cognitivo do mundo que nos rodeia é efectuado por todo o ser humano, uma vez que o sentimento de pertença a um grupo social é algo de intrínseco ao Homem. Esse sentimento de pertença vai influenciar a forma como interpretamos o passado, como vemos o presente, e como perspectivamos o futuro. Vai influenciar a forma como nos vamos comportar em relação ao outro. A identidade social está intimamente ligada ao comportamento.

No Ruanda a estrutura política pré-colonial condicionou a estrutura da sociedade ruandesa da actualidade, sendo que a influência da colonização apenas acentuou uma matriz social endógena àquele tecido social. Ou seja, partilho a opinião que existe uma especificidade ao nível da formação das identidades sociais no Ruanda que permite afirmar que, ao contrário do que ocorreu ao nível do tecido social de outros estados modernos em África, a matriz de categorização social no Ruanda encontra as suas raízes no próprio tecido social ruandês e advém de tempos imemoriais.

No entanto, a especificidade de existir previamente no tecido social ruandês uma diferenciação entre dois grupos sociais, não significa que essa diferenciação fosse de cariz étnico, e não o era seguramente. Com a colonização, a diferenciação social no Ruanda passou a ser alimentada por representações sociais que determinaram a existência de um grupo dominante e de um grupo dominado. Esta situação veio beneficiar o sistema de administração indi-

recta, bem como a obtenção de interesses materiais por parte dos chamados líderes locais. Se as etnias nunca existiram no Ruanda, a partir do momento em que existem no pensamento social ruandês, as etnias passam a existir na realidade.

A consequência mais marcante da colonização no Ruanda foi a rigidificação da sociedade ruandesa, através da criação e institucionalização de duas etnias que de outra forma não teriam fronteiras tão marcadamente definidas. A identidade étnica constituiu-se como a identidade mais saliente ao nível do pensamento social no Ruanda colonial, excluindo a diferenciação entre colonizador e colonizado. No subsequente período pós-colonial assistiu-se a uma solidificação crescente desta fractura social, instigada pelos chamados agentes étnicos, que procuraram sobretudo o acesso, o exercício e a manutenção do poder.

O discurso étnico e o apelo à agregação social em torno da etnia, fez parte da estratégia de poder da elite política do Ruanda no período após a independência. Mas como é que nesse processo as massas são tão facilmente manipuladas? A resposta resulta da natureza que assume o próprio pensamento social em termos étnicos: num cenário de marginalização económica, a etnia é um mecanismo de defesa, mesmo em termos práticos, na procura de recursos para o dia a dia; ajuda a situar o indivíduo no mundo; dá respostas aos problemas e proporciona comportamentos sociais adequados. A etnia transforma-se em ideologia de vida. O indivíduo associa a sua sobrevivência à sobrevivência do grupo e passa a responder ao apelo do líder étnico.

Assim, de identidade social étnica passamos para um patamar em que se assiste a uma força social auto-regulada que induz um determinado comportamento social, ou seja, a etnicidade. A etnicidade não é, por conseguinte, um retorno a modelos endógenos de sociedade ou de poder, algo que se poderia considerar um grito de rejeição da civilização ocidental e dos seus modelos de poder, desadequados à realidade africana. A etnicidade é uma ideologia de poder que os líderes africanos usam e manipulam, conscientes das suas implicações, e não são, consequentemente, suas vítimas. As vítimas são sim as massas que são manipuladas por estes agentes étnicos, e que acabam por derramar sangue em nome daqueles que delas tiram proveito.

Uma situação de diferenciação social entre dois grupos, endógena à sociedade ruandesa pré-colonial, foi transformada em ideologia de poder quer por parte do grupo dominante, que enraíza uma legitimidade inventada de conquistador, quer por parte do grupo dominado, que rejeita a situação de submissão. A partir daqui apenas uma questão de graduação separa o conflito social do conflito violento. A etnicidade não é a causa dos conflitos e da violência, mas sim uma consequência dos conflitos de interesses e da violência.

Notas

- 1 Jorge Vala, «Identidade, estruturas cognitivas, e transformações culturais», in AAVV, *Dinâmicas Multiculturais, Novas Faces, Outros Olhares*, Vol. 1 (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 1996), p. 25.
- 2 *Idem*, p. 26
- 3 Henri Tajfel, *Differentiation between Social Groups: Studies in the social psychology of intergroup relations* (Londres: Academic Press, 1978), p. 43.
- 4 Tajfel citado por Lígia Amâncio, «Identidade social e relações intergrupais», in Jorge Vala e Maria Monteiro (coords.), *Psicologia Social* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993), p. 296.
- 5 Manigaraba Balibutsa, *Une archéologie de la violence en Afrique des Grands Lacs* (Libreville: Éditions du CICIBA, 1999), p. 6.
- 6 Terence Ranger e Eric Hobsbawm (eds.), *The invention of tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
- 7 Terence Ranger e C. Werbner (eds.), *Postcolonial Identities in Africa* (Londres: Zed Books, 1996).
- 8 Entende-se por clientelismo uma situação em que indivíduos, ou grupos de indivíduos, se colocam livremente sob a autoridade de um outro indivíduo, ou de outro grupo, que tem uma condição social ou política mais favorável, a quem são subordinados. Esta subordinação efectiva-se através dos mais variados laços, e está apenas subjugada à prossecução de interesses comuns.
- 9 Bruce Berman, «Ethnicity, patronage, and the African state: the politics of uncivil nationalism» (*African Affairs*, Vol. 97, nº 3, Julho de 1998), pp. 305–41.
- 10 Com as devidas reservas que veremos mais adiante na utilização deste conceito de «etnia» para definir a diferenciação entre os dois grandes grupos sociais existentes na sociedade ruandesa.
- 11 Raymond Polin citado por Balibutsa, *op.cit.*, p. 54.
- 12 *Idem*, p. 54.
- 13 *Idem*, p. 55.
- 14 Ranger e Hobsbawm, *op. cit.*
- 15 Balibutsa afirma que há autores que defendem a origem Tutsi como sendo egípcia, grega ou mesmo portuguesa. Ver Balibutsa, *op. cit.*, p. 241.
- 16 Pierre Erny, *Rwanda 1994: Clés pour comprendre le calvaire d'un peuple* (Paris: Éditions L'Harmattan, 1994), p. 27.
- 17 População total 1975: 4,4 milhões; em 2002: 8,8 milhões; em 2015: 10,6 milhões. Taxa de crescimento anual da população: 2,9 por cento. Tempo de duplicação: 21 anos. Densidade populacional em 1998: 303,72 h/km²; em 2002: 311,31 h/km².
- 18 Ranger e Werbner, *op. cit.*
- 19 Saskia Van Hoyweghen, «Ethnic ideology and conflict in sub-saharian Africa. The culture clash revisited», in Ruddy Doom e Jan Gorus (eds.), *Politics of identity and economics of conflict in the Great Lakes region* (Bruxelas: VUB Press, 2000), p. 100.
- 20 Van Hoyweghen e Koen Vlassenroot, «Social and Political Functions of Ethnicities in Violent Conflict. The Great Lakes Region of East Central Africa» (Londres: Institute of Commonwealth Studies, 1997), p. 6.