

O ALARGAMENTO DOS CÍRCULOS DE DESIDENTIFICAÇÃO: REFLEXÕES SOBRE RUANDA¹

Abram de Swaan

Tradução do inglês: Sebastião Nascimento

RESUMO

Este artigo interpreta o genocídio ocorrido em Ruanda em 1994 como a culminância de uma campanha institucional orquestrada que mobilizou o imaginário do ódio em torno da divisão étnica dos habitantes ruandeses entre tútsis e hutus. O autor examina as origens míticas e os desdobramentos sociais e históricos dessa oposição sob a perspectiva do processo de "alargamento dos círculos de desidentificação emocional", em chave sociopsicológica, situando esse processo no contexto político dos extermínios em massa em Ruanda, sob desintegração do Estado e ameaças militares externas.

Palavras-chave: Ruanda; identidade; divisão étnica; relações sociais.

SUMMARY

This article interprets the genocide of 1994 in Rwanda as the culmination of an institutional campaign, which moved the hatred imagining of the ethnical division of Rwandan inhabitants between "Tuutsi" and "Hutu". The author analyzes the mythical origins as well as social and historical developments of this opposition in the perspective of "widening circles of emotional disidentification". This social-psychological account is finally placed in the political context of Rwanda's mass extermination, under the state disintegration and external military threats.

Keywords: Rwanda; identification; ethnical division; social relations.

(1) Uma versão preliminar deste artigo foi publicada em *Theory, Culture and Society*, vol. 14, nº 2, maio de 1997, pp. 105-122.

(2) Swaan, Abram de. "Widening circles of social disidentification: emotional concerns in sociogenetic perspective". *Theory, Culture and Society*, nº 12, 1995, pp. 25-39.

(3) "... nos primórdios os humanos viviam em unidades familiares compostas pelo macho adulto, suas consortes e sua prole imatura. O processo gradual de civilização levou ao retraimento de parte da libido dos homens quanto às mulheres de sua pequena horda, empregada na ocupação de consolidar laços entre unidades de indivíduos mais amplas. [...] essa civi-

Por que as pessoas freqüentemente manifestam sentimentos tão intensos com relação a estranhos distantes que jamais conheceram e muito provavelmente jamais chegarão a conhecer? Tais cargas afetivas sentidas à distância parecem ser um fenômeno recente, o complemento emocional que a experiência individual articula em face de transformações sociais mais amplas.

Num outro artigo, complementar a este, argumentei que a identificação é um processo cognitivo e emocional pelo qual as pessoas progressivamente percebem os outros como similares a si próprias². O contexto bio e sociogenético de identificação mais antigo era baseado no parentesco no interior de grupos de sobrevivência³. Apenas com a expansão da agricultura sedentária uma segunda matriz sociogenética de identificação pôde emergir, no contexto da comunidade rural: a proximidade. Ao longo de milênios o par "sangue e solo" manteve-se como o principal vetor da identificação, e até hoje sustenta as metáforas mobilizadas para invocar sentimentos de similaridade.

dade numa escala muito maior: "filhos de Deus", "irmãos em armas", "pátria", "língua materna", "ama teu próximo como a ti mesmo".

Para além do quadro da família e do vilarejo rural, identificações intensamente sentidas continuaram a ser bastante raras até a era moderna da formação das nações, da emergência da consciência de classe e das ideologias raciais. Pode ser que tenha havido exceções antigas, tais como a solidariedade que unia membros dispersos de redes dinásticas e aristocráticas, ou entre ordens monásticas disseminadas, ou ainda entre as fileiras de grandes exércitos. Além disso, os fiéis eram exortados a identificar-se na fé com seus irmãos e irmãs distantes, assim como os habitantes do reino eram lembrados de seu dever de lealdade para com seu soberano e para com os numerosos súditos amplamente dispersos. Todas essas identificações de longa distância eram expressas por metáforas de parentesco e proximidade, mas para a grande maioria das pessoas comuns portavam um significado emocional limitado e eventual.

A identificação é o complemento emocional da formação de grupos. Implica a percepção afetiva de que algumas pessoas são semelhantes a nós e fazem parte do nosso próprio grupo, enquanto outras, diferentes, não lhe pertencem e devem portanto ser excluídas. Tendências consideradas negativas, isto é, inclinações sexuais, agressivas ou egoístas, negadas em nós e em nossos semelhantes, são atribuídas a esses outros. Essa combinação de negação e atribuição é chamada na teoria psicanalítica de "projeção". Numa versão mais elaborada, assume-se que as características projetadas são experimentadas de forma mediata por aqueles que as projetaram sobre os outros, num processo chamado de "identificação projetiva". O termo aqui empregado, "desidentificação", refere-se a esse processo de negação, projeção e, conforme o caso, experiência mediata⁴.

É no último desses processos que este ensaio se concentra, o processo de exclusão social e de desidentificação emocional, em conjunto com o efeito que o acompanha: o ódio⁵. A discussão enfocará os eventos que levaram ao genocídio ocorrido em Ruanda em 1994, e na seção conclusiva a abordagem sociopsicológica será situada em seu contexto político de desintegração do Estado e ameaças militares externas.

Identificações e desidentificações

Identificação e desidentificação não formam uma oposição perfeita. Ocupam, na verdade, dois lados de um triângulo emocional em cuja base se encontram a ignorância e a indiferença. Os seres humanos são em vasta maioria completos estranhos uns para os outros: ao longo da história, a maioria das pessoas sequer se deu conta da existência de grande parte de seus semelhantes. A mudança se produziu somente nos últimos séculos, mas num ritmo bastante acelerado. Mesmo que prevaleça uma vaga consciência da presença de outras pessoas em terras distantes, reina a indiferença, por

lização emergente é o domínio dos *homens*? (Freud, Sigmund. *Civilization and its discontents* (The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, vol. 21). Londres: Hogarth Press, 1953-1974 [1930], pp. 50-51, grifo no original.

(4) Cf. Swaan, op. cit., e os trabalhos de Freud, Laswell e Volkan ali citados. Para uma discussão sobre os diversos sentidos do termo "identificação projetiva", ver Bateman, Anthony e Holmes, Jeremy. *Introduction to psychoanalysis: contemporary theory and practice*. Londres/Nova York: Routledge, 1994; Gabbard, Glen O. *Psychodynamic psychiatry in clinical practice*. Washington: American Psychiatric Press, 1994. Na literatura psicanalítica, a expressão, forjada por Melanie Klein, refere-se sobretudo à relação entre paciente e analista, denotando o mecanismo pelo qual o analista vem a se identificar com as qualidades negativas que o paciente projetou sobre ele, num contexto de transferência e contra-transferência. É a conotação interativa e relacional do conceito, sua natureza dialética, que nos interessa no quadro "social" aqui analisado.

(5) Jonathan Fletcher ("Towards a theory of decivilizing processes", *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, vol. 22, n° 2, 1995, pp. 283-296), menciona explicitamente "uma contração no âmbito da identificação mútua" como um dos três critérios do "processo decivilizatório" (pp. 289-291). Ver também Elias, Norbert. *Studien über die Deutschen: Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert* (ed. Michael Schroder). Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989; Mennell, Stephen. "Decivilizing processes: theoretical significance and some lines of research". *International Sociology*, vol. 5, 1992, pp. 205-223.

vezes associada a fantasias difusas e debilmente elaboradas. Desta forma, para que as pessoas venham a ter algum sentimento em relação a estranhos distantes é preciso antes que divisem sua existência, e se chegarem a odiá-los, devem antes ser inteiradas sobre suas características odiosas. Tudo isso seria um exercício inconsequente e estéril se não houvesse interdependências efetivas entre uns e outros grupos. Os costumes abjetos dos ludimangos, por exemplo, seu canibalismo, as formas pelas quais seus homens exploram suas mulheres, o fato de assarem cervos vivos, espetarem até a morte enguias, gatos e touros, a tortura de rapazes e a excisão de garotas, a prática de atirar viúvas ao fogo, nada disso será muito alentador para outros grupos enquanto não tiverem relações com os ludimangos.

É a transformação das relações sociais que acarreta as transformações dos sentimentos, num duplo movimento de identificação e desidentificação que sucede à inconsciência e à indiferença. O alargamento dessas preocupações emocionais corresponde ao aumento de escala das relações sociais, quer sejam relações de conquista, conversão, comércio ou dominação, mas corresponde sobretudo à expansão dos conflitos. O conflito é um jogo ambivalente, que envolve semelhança de propósitos e diferença de interesses. Quando mercadores europeus de escravos e seus cúmplices africanos caçavam, deportavam, vendiam e exploravam dezenas de milhões de africanos, faziam-no precisamente porque precisavam deles não como matéria-prima ou forragem, mas como mão-de-obra, como trabalhadores, como seres humanos sensíveis e competentes que fossem capazes de entender as ordens que lhes fossem dadas, de antever recompensas e punições, de manejar tanto as extenuantes técnicas da agricultura de *plantation* quanto as artes sutis do serviço doméstico. Noutras palavras, era preciso que os mercadores e os proprietários de escravos se identificassem com suas vítimas, aceitando-as como seres humanos dotados de capacidades semelhantes às suas, e ao mesmo tempo delas se desidentificassem, vendo-as como seres com sentimentos similares, com valor moral, com uma alma humana.

A escravidão foi concomitante à ascensão do sistema mundial moderno, isto é, à emergência do grande comércio triangular atlântico entre a Europa, a África e as Américas. Transformar africanos em escravos demandava um considerável trabalho social e emocional: era necessário que fossem reconhecidos como seres humanos e ao mesmo tempo excluídos como "gado", como "macacos" (ainda assim a espécie mais próxima do homem), seres quase animais, subumanos. No melhor dos casos eram considerados "crianças", seres que "ainda" não eram completamente humanos, mas estavam inevitavelmente a caminho da plena humanidade sob a tutela de guardiães severos porém benevolentes. O tema da escravidão é evocado aqui apenas de passagem, para demonstrar os dois movimentos duplos que constituem a dinâmica do alargamento das preocupações emocionais: o aumento da escala das configurações sociais, ou seja, a emergência do comércio triangular atlântico, que é acompanhada pela emergência de sentimentos de escopo alargado, e o duplo processo socioemocional de identificação e desidentificação, que transcende a inconsciência e a indife-

rença. De certa forma, a escravidão em *plantations* constituiu o "pecado original da modernidade": um vasto campo de treinamento para a deportação em massa, a exploração maciça e a privação extrema, crescentemente legitimado por teorias racistas. Foi o primeiro momento do trabalho socio-emocional de identificação e desidentificação em escala transcontinental.

A extensão do âmbito da autoridade política

O referencial empírico deste estudo é o processo que culminou no genocídio em Ruanda no início dos anos 1990. Inicialmente, a opinião ocidental percebeu os massacres em Ruanda como erupção espontânea e catastrófica de um "ódio tribal" cultivado desde longa data. Dispõe-se hoje de ampla evidência documental de que o extermínio em massa de cidadãos ruandeses foi o ponto culminante de uma campanha burocrática cuidadosamente preparada e bem-organizada, que utilizou instrumentos modernos de meios de comunicação, propaganda, administração pública e logística militar. A categorização dos habitantes de Ruanda (e Burundi) como *tútsis* e *hutus*⁶ sofreu uma série de mudanças ao longo do último século, envolvendo uma multiplicidade de significados sobrepostos, quase indistinguíveis, variáveis no tempo e de uma comunidade para outra. O contexto social desse processo foi marcado por transformações políticas e econômicas rumo a uma interdependência em maior escala.

É verdade que muito antes da conquista européia das terras que hoje formam Ruanda e Burundi, conduzida por invasores alemães, predominavam ali sistemas políticos bastante complexos e estáveis. Havia "reinos" que exerciam certo tipo de autoridade sobre extensas áreas da região dos Grandes Lagos⁷, mas os assim chamados reinos centrais não tinham muito impacto na vida cotidiana dos vilarejos, exercendo pouca ascendência sobre as mentes de seus súditos. Segundo Bäck,

*Ruanda foi representada pelos autores mais antigos como um "reino sagrado" ou uma "monarquia absoluta". À luz da pesquisa empírica mais recente, o papel do umwaami e da corte diretamente associada a ele aparece mais limitado, mesmo durante os séculos XIX e XX, quando a monarquia logrou estender consideravelmente sua influência*⁸.

Para Trouwborst,

é difícil sustentar sem ressalvas que a economia política dos Estados interlacustres tinha um caráter centralizado e que estes poderiam ser considerados uma unidade centralmente administrada. [...] assim

(6) O uso sistemático do itálico ao longo do texto para esse par de termos é justificado mais adiante pelo autor [N.E.].

(7) Cf. Sagan, Eli. *At the dawn of tyranny: the origins of individualism, political oppression and the state*. Londres/Boston: Faber & Faber, 1985; Lemarchand, René. *Burundi: ethnic conflict and genocide*. Cambridge/Nova York: Cambridge Univ. Press/Woodrow Wilson Centre, 1996; Newbury, Catharine. *The cohesion of oppression: clientship and ethnicity in Rwanda, 1860-1960*. Nova York: Columbia Univ. Press, 1988; Prunier, Gerard. *The Rwanda crisis 1959-1994: history of a genocide*. Londres: Hurst & Co., 1985. Para uma história política da conquista colonial do continente africano, ver Wesseling, Henk L. *Verdeel en heers: de deling van Afrika, 1889-1914*. Amsterdã: Bert Bakker, 1991, pp. 169-205.

(8) Bäck, Lucien R. "Traditional Rwanda: deconstructing a sacred kingdom". In: Claessen, Henri J. M. e Skalnpk, Peter (eds.). *The study of the State*. The Hague: Mouton, 1981 (pp. 15-33), p. 30.

*como as despesas, a redistribuição tinha um caráter bastante descentralizado. É verdade que o rei permanecia no centro do Estado, mas apenas num sentido simbólico. [...] Dificilmente terá existido uma economia política no sentido de uma administração pública a serviço dos interesses do Estado e dos seus súditos*⁹.

(9) Trouwborst, Albert A. "The political economy of the inter-lacustrian States in East Africa". In: Claessen, Henri J. M. e Van de Velde, Pieter (eds.). *Early State Economics*, ("Political and Legal Anthropology Series", vol. 8). New Brunswick/Londres: Transaction, 1991 (pp. 97-108), pp. 99, 102 e 105.

(10) Cf. Bayart, Jean-François. *L'Etat en Afrique: la politique du ventre*. Paris: Fayard, 1989.

(11) Como afirma Newbury (op. cit., p. 18), as "transformações associadas ao crescimento do poder do Estado e à expansão do capitalismo foram cruciais para o desenvolvimento da consciência política entre a população rural e para a configuração e emergência política da etnicidade em Ruanda".

Evidentemente, no último século e meio a região dos Grandes Lagos passou por transformações sociais consideráveis, bastante aceleradas durante a era colonial e pós-colonial, as unidades políticas e econômicas segmentadas e descentralizadas passando a Estados e mercados muito mais centralizados, como são hoje em dia Uganda, Ruanda e Burundi. Esse processo, porém, longe de ter sido excepcional no continente africano, constituiu ali a via normal de formação do Estado e desenvolvimento econômico¹⁰. Desta forma, o aumento da escala da organização social de Ruanda não pode explicar por si só os extraordinários (mas não exclusivos) eventos ocorridos ali, muito embora lhes tenha sido uma condição necessária.

Para a economia do presente argumento, a transformação social forma o contexto para a transformação dos envolvimento emocional¹¹. O passo seguinte requer uma discussão dos significados cambiantes da oposição central que lançou os ruandeses uns contra os outros: o conflito entre *tútsis* e *hutus*. Aqui não se poderá apresentar mais do que um exame esquemático dessas relações sociais entrecruzadas, que em sua constante evolução retêm uma complexidade sempre desconcertante.

O ponto de vista externo: as vicissitudes da opinião dos especialistas

Os especialistas contemporâneos são unânimes em rejeitar as interpretações primordiais do par conceitual *tútsi/hutu*, que se referiam a categorias raciais fixas. Paradoxalmente, porém, é isso o que os termos acabam por sugerir no discurso político contemporâneo, por sua vez influenciado pelos trabalhos científicos mais antigos. Isso bem que pode ser um dos exemplos mais irônicos e trágicos de uma situação que se realiza em consequência das definições e expectativas daqueles que tomam parte nela¹².

Os primeiros autores, missionários e etnógrafos, selecionavam como informantes quase que exclusivamente aristocratas da corte que se identificavam como *tútsis* e sugeriam que seus pares haviam desde sempre detido o poder como um grupo dirigente hereditário. Tratava-se, sem dúvida, de uma ficção *expost*, do tipo que oligarquias estabelecidas têm o costume de criar (e de tomar por verdade depois de uma ou duas gerações). Os primeiros antropólogos alemães identificaram essa classe dirigente hereditária com certas características físicas, um "tipo somático"¹³: alta estatura, fronte elevada, mãos e pés estreitos e alongados, nariz longo e fino, em contraste com os bantus da classe camponesa *hutu*, baixos e troncados, de nariz grande e

(12) "Se os homens definem situações como reais, elas serão reais em suas consequências" (Thomas, William I. e Thomas, Dorothy S. *The child in America: behaviour problems and programs*. Nova York: Knopf, 1928, p. 572).

(13) Hoetink, H. *De gespleten samenleving in het caribisch gebied: bijdrage tot de sociologie der rasrelaties in een gesegmenteerde maatschappij*. Assen: Van Gorcum, 1962.

achatado e lábios grossos. Os membros do grupo dirigente compartilhavam então a imagem que deles apresentavam os especialistas estrangeiros. Hoje os *tútsis* rejeitam tal divisão binária hereditária, preferindo utilizar categorias políticas e socioeconômicas, mas pode ser que se trate apenas de uma "postura pública"¹⁴ — e era justamente essa negação das diferenças inatas o que mais enraivecia os ideólogos do *hutu power*.

Tais imagens remanesciam das teorias racialistas sobre a aristocracia francesa, à qual se atribuíam linhagem *germânica*: altos, loiros, de olhos azuis, em contraste com os franceses comuns, retratados como baixos, de tez escura, atarracados e de origem celta¹⁵. Os antropólogos alemães especulavam que a população original dos reinos lacustres (Uganda, Ruanda e Burundi) provinha dos bantus ou negróides, enquanto os *tútsis* eram assimilados ao tronco etíope ou nilótico, descendentes dos hamitas ou semitas¹⁶. Os colonizadores belgas adotaram a perspectiva dos especialistas alemães e incorporaram-na à prática administrativa. Sua política de "autonomia local" favorecia a promoção de funcionários autóctones aos postos da administração local, muitos deles recrutados entre a aristocracia da corte, identificada com os *tútsis* (ainda que se considerasse que uma grande parte tivesse origem *hutu*). Em 1926 foi estabelecido um registro civil municipal contendo fichas de todos os cidadãos, com uma fotografia e a menção de sua afiliação étnica¹⁷.

Os especialistas contemporâneos refutaram completamente as categorizações de seus predecessores. Em primeiro lugar, ainda não se encontrou nenhuma evidência de que pastores *tútsis* houvessem invadido a região dos Grandes Lagos e se instalado entre a população bantu que ali vivia. Em segundo lugar, uma vez que as práticas lingüísticas, religiosas e culturais contemporâneas de ambos os grupos são bastante idênticas e a distribuição de traços físicos não corresponde às categorias correntes, os especialistas tendem a sustentar que, durante séculos, *tútsis* e *hutus* devem ter pertencido à mesma entidade cultural e endogâmica, e provavelmente concernem ao mesmo agrupamento genético¹⁸. Os atuais pontos de vista sobre os ruandeses foram assim sumariados por Bäck:

A população é geralmente dividida em três grupos distintos: hutus (representando 82, 7% da população total em 1956), tútsis (16,6%) e tuás (0, 7%). [...] A distribuição espacial é desigual. No Norte e Noroeste do país a maioria esmagadora é de hutus, e nas outras partes os tútsis e tuás vivem espalhados entre a maioria hutu. A despeito de peculiaridades referentes às regiões ou aos grupos, pode-se dizer que todos os ruandeses compartilham uma cultura comum. Isso é especialmente confirmado pelo fato de que todos falam a mesma língua, com ligeiras variações locais, o ikinyarwanda, bastante próximo do ikirundi, idioma falado no vizinho Burundi. Sustenta-se que os três grupos se diferenciam pelos traços físicos. Os hutus são comumente descritos como bantus, os tútsis como etíopes e os tuás como pigmóides. [...] Entretanto, dados antropométricos não confirmam sistematicamente essa descri-

(14) Para um exame do debate sobre "etnicidade", especialmente sobre a negação de qualquer diferença étnica no seio da classe dirigente do Burundi, a "amnésia étnica como escolha racional", ver Lemarchand, op. cit., pp. 30-33.

(15) Entre os teóricos racistas da época destacava-se Joseph de Gobineau (cf. *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Paris: Firmin Didot, 1933 [1853]).

(16) Para um exame das primeiras interpretações, por vezes desconcertantes, das origens dos *tútsis*, ver Prunier, op. cit., pp. 5-13.

(17) Até hoje não pude encontrar os regulamentos administrativos relativos à afiliação étnica.

(18) Para uma asserção dessa posição, ver "Dominique Franche, géographe: 'Il n'y a qu'une seule ethnie au Rwanda, l'ethnie rwandaise'". *Le Monde*, 12/11/1996, p. 10.

*ção. [...] A divisão entre hutus, tútsis e tuás parece corresponder portanto a uma realidade essencialmente social*¹⁹.

(19) Bäck, op. cit., p. 17 (as referências foram omitidas da citação). Lemarchand (op. cit., pp. 1-16) documenta solidamente o mesmo argumento.

(20) Bäck, op. cit., p. 18.

(21) Sobre o vilarejo de Murundi, ver Lame, Danielle R. de. *Une colline entre mille, ou la calme avant la tempête: transformations et blocages du Rwanda rural*. Amsterdã: dissertação para a Free University Amsterdam, 1996(mimeo), p.73.

O autor conclui que "o fato de que hutus e tútsis falam a mesma língua e compartilham uma cultura comum sugere que devem ter vivido juntos por um período bem mais longo do que apenas alguns séculos, se é que não têm afinal a mesma origem"²⁰. Além do mais, até 1988 a divisão étnica não era de forma alguma a clivagem singular e universal na Ruanda rural. Mesmo em "companhia mista", os camponeses se permitiam piadas étnicas, "brincadeiras inofensivas", tendendo a política dos vilarejos a opor antes os funcionários locais aos de fora do que uma etnia a outra²¹. Mas essa situação iria mudar em breve, sob o impacto das conflagrações étnicas no vizinho Burundi e da propaganda na mídia ruandesa.

Um interlúdio sobre a identificação dos outros

Qualquer discussão sobre diferenças exteriores entre categorias sociais é — corretamente — considerada impolida na sociedade contemporânea. Mas esta não é uma ocasião para discursos polidos. A identificação emocional e a desidentificação afetiva com relação a outros pressupõem antes de tudo alguma forma de identificação desses outros. As categorias afetivas e morais requerem uma prévia construção cognitiva (ou pseudocognitiva). Em Ruanda isso se realizava, e ainda se realiza, nas interações cotidianas, na base da reputação, da experiência, da intuição e de impressões. A partir de 1920 essa prática informal foi complementada com técnicas administrativas de identificação: registros civis, documentos de identidade, passaportes, fotografias e assim por diante. Mas essas medidas não dirimiram a discussão pública, sempre a questionar quem seriam os *tútsis* e quem os *hutus* e como diferenciá-los. Como veremos, precisamente os proponentes mais fanáticos de uma divisão hereditária é que continuariam obcecados com a possibilidade de que *tútsis* se fizessem passar por *hutus* a fim de semear a confusão e a discórdia entre eles. Ao que parece, ainda hoje é muito difícil decidir-se a respeito tão-somente pelo olhar, mesmo para pessoas cuja vocação na vida consiste em fazer valer a distinção. De fato, elas acabam por se fiar nas carteiras de identidade, que são baseadas no registro civil, e ao mesmo tempo deploram que elas sejam falsificadas o tempo todo.

Ora, todas as divisões que produzem algum efeito social, mesmo aquelas estreitamente ligadas a distinções somáticas prontamente observáveis e que bem podem ser baseadas em diferenças genéticas, são de ordem "essencialmente social". E por outro lado podem existir características físicas evidentes, "herdadas" de uma geração a outra, sem que haja necessariamente uma base genética para isso: a alta estatura é um bom exemplo, pois é estreitamente relacionada a uma nutrição superior. Até bem recentemente, e em muitas regiões do mundo, nutrição adequada era privilégio dos ricos,

que transmitiam sua fortuna e sua estatura à sua prole. Pele clara, olhar firme, postura ereta, voz ressoante, porte vigoroso, em suma, todo um *habitus* que parece se coadunar com a aparência física, ressaltando especialmente o contraste entre as aparências dos poderosos e dos humildes, pode ser transmitido de pais a filhos e ainda assim carecer de qualquer fundamento genético²². Portanto, pode haver entre os grupos sociais diferenças significativas quanto à aparência física que não se devem a bases genéticas distintas, mas a diferenças herdadas socialmente, ligadas a riqueza, prestígio e poder. Por meio do processo social de seleção sexual, ou seja, do acasalamento seletivo, essas diferenças sociais podem afinal *causar* a diferenciação genética entre os distintos grupos endogâmicos²³. Finalmente, pode ser que não exista um tipo somático único, e ainda assim o grupo social pode ser reconhecido com base numa *familiaridade*, tanto no sentido literal quanto naquele wittgensteiniano²⁴. Podem até mesmo coexistir distintos tipos somáticos considerados característicos do grupo, cada qual representando um nódulo na rede de familiaridades e possivelmente remontando a uma rede intermatrimonial específica. Esse último caso parece se aplicar aos judeus europeus: não se assemelham entre si de forma alguma, e ainda que alguns se destaquem aos olhos do observador interessado como "particularmente judeus", isso se dá pela familiaridade que guardam com relação ao tanto de "tipos judeus" que foram memorizados sob a forma de uma *Gestalt*.

Pode ser o caso, portanto, que um *tútsi* pareça particularmente *tútsi*, o que significa ao mesmo tempo "diferente de um *hutu*", sem implicar com isso uma linhagem genética previamente diferenciada. Podem existir vários tipos de *tútsis* bastante diferentes, e cada qual seria o resultado de diferenças socialmente herdadas com relação à alimentação e à socialização e reforçadas por matrimônios seletivos, ao fim e ao cabo com mínimas mas sensíveis diferenciações genéticas. Isso poderia explicar por que os ruandeses podem às vezes identificar *tútsis* com sucesso, e portanto também *hutus*, sem evitar freqüentes atribuições errôneas e indecisas. Poderia também explicar um grande paradoxo da propaganda do *hutu power*: por um lado dizia-se que os *tútsis* tinham uma aparência muito diferente da dos *hutus* por razões de herança genética, e por outro acusava-se que os *tútsis*, por razões sinistras, faziam-se passar com muito êxito por *hutus*.

Por se tratar de um tema central no trabalho socioemocional da propaganda *hutu*, parece necessário assumir uma postura agnóstica e uma argumentação cuidadosa quanto à questão. Essa preocupação é traduzida tipograficamente neste ensaio por meio de um uso sistemático do itálico para os termos do par conceitual *tútsi/hutu*.

Hutus e tútsis: de laços pessoais a estereótipos genéricos

Mas a que se referiam os termos antes que fossem absorvidos pelo discurso da antropologia européia e então reintroduzidos no vocabulário

(22) Como ressaltou Scott Fitzgerald, os ricos não apenas possuem mais dinheiro, eles também são mais bonitos. Pessoas ricas podem selecionar mais facilmente parceiros saudáveis e bem-formados, altos, sem deficiências ou inaptações sociais, reproduzindo assim um genótipo socialmente desejável.

(23) Sobre a aceleração da evolução genética por meio da seleção sexual, ver Dawkins, Richard. *The blind watchmaker*. Nova York/Londres: Norton & Co., 1986, pp. 199-216.

(24) Cf. Blok, Anton. *Wittgenstein and Elias: een methodische richtlijn voor de Antropologie*. Assen: Van Gorcum, 1975.

político interlacustre? Tais primeiras conotações são difíceis de reconstruir, dada a escassez de fontes escritas do período pré-colonial que nos pudessem dar uma idéia do significado original dos termos. Os raros informantes remanescentes do início do período colonial que ainda se lembram dos sentidos mais antigos dos termos acabaram absorvendo involuntariamente as conotações que se tornaram correntes sob a dominação belga e no período pós-colonial. Existem porém algumas pistas para os sentidos persistentemente múltiplos do par conceitual graças ao excelente relato de Liisa Malkki sobre sua pesquisa entre refugiados *hutus* na Tanzânia em 1986 e às minuciosas entrevistas realizadas por Catharine Newbury com os anciãos da região de Kinyaga²⁵.

Sem fazer plena justiça à sutileza do relato de Malkki, é possível distinguir ao menos três níveis de significação. O primeiro assume de saída a existência de *tútsis* e *hutus* como categorias hereditariamente distintas:

*Na construção mítico-histórica [...] os tútsis aparecem inicialmente no papel de estrangeiros — recém-chegados "do Norte", "da Somália" ou "do Nilo". Por conta dessa conexão, afirma-se frequentemente que os tútsis eram na verdade hamitas, estrangeiros na terra dos hutus bantus*²⁶.

Os invasores *tútsis* conquistaram a terra que havia pertencido aos *hutus*, mas essa apropriação não foi conduzida apenas por meios violentos, e aqui o par *tútsi/hutu* começa a adquirir um segundo nível de significação: "os tútsis, possuindo uma 'esperteza inata' na arte do logro, *trapacearam* os habitantes originais do Burundi e deles se assenhoraram dando-lhes vacas de presente"²⁷. Em linhas muito gerais, trata-se aqui de uma relação de clientela ou de servidão por dívidas: um pastor proprietário de rebanhos empresta algumas de suas vacas a um agricultor em troca de parte da sua produção e de prestação de serviços. A relação parece estar apoiada numa rede politicamente hierarquizada que transforma a troca econômica numa relação perene de sujeição:

*... antes que os tútsis chegassem, os hutus não eram realmente hutus; eram apenas abantu, que em kirundi significa "os povos bantus" ou simplesmente "seres humanos". [...] O nome "hutu", dizem os refugiados, foi trazido pelos tútsis desde sua pátria no Norte, e significa "escravo" ou "servo". Assim [...], "nós nos tornamos escravos deles"*²⁸.

Isso é o que declararam a Malkki os *hutus* burundineses na Tanzânia, e há evidência histórica considerável para corroborar a prevalência de tais relações de deferência e troca desigual, reforçadas pelo aparato político e militar, também na Ruanda pré-colonial e colonial.

(25) Malkki, Liisa H. *Purity and exile: violence, memory, and national cosmology among Hutu refugees in Tanzania*. Chicago/Londres: Univ. of Chicago Press, 1995 (ver também a resenha bastante crítica de Philip Gourevitch — "The poisoned country". *The New York Review of Books*, vol. 43, n° 10, 06/06/1996, pp. 58-64 — e a réplica de Malkki: vol. 43, n° 14, 19/09/1996, pp. 80-81); Newbury, op. cit.

(26) Malkki, op. cit., p. 68.

(27) Ibidem, p. 68.

(28) Ibidem, p. 71.

Newbury aponta por sua vez que em Kinyaga, no Sudoeste de Ruanda, o clientelismo impôs inicialmente obrigações coletivas com relação à linhagem, mas esses laços *umuheto* converteram-se gradualmente em relações *ubuhake*, que envolviam direitos e obrigações individuais. Essas relações de subordinação tornaram-se cada vez mais opressivas durante a dominação colonial²⁹.

Além de uma conotação "étnica" ou "cultural", o termo "hutu" tinha, e ainda tem, ao menos no Burundi, um significado adicional sobreposto:

*Nesse último sentido, "hutu" se refere a um "subordinado social" em relação a alguém superior numa rígida ordem hierárquica. [...] "filho social" talvez seja ainda mais apropriado, pois denota não só inferioridade social como uma medida de afetividade. [...] Assim, um tútsi que representasse o papel de cliente vis-à-vis um patrão mais rico seria designado como hutu, muito embora sua identidade cultural permaneça tútsi*³⁰.

(29) Cf. Newbury, op. cit., pp. 115-140.

(30) Lemarchand, op. cit., p. 10. Não é muito claro o que "identidade cultural" significa nesse contexto.

Nesse nível, o par *tútsi/hutu* denota uma relação política e economicamente contextualizada, comparável à que se estabelece, digamos, entre um proprietário de terras e seu arrendatário, entre um credor e seu devedor ou entre um senhor e seu servo: a troca ocorria entre um pastor e um camponês e vinculava o uso das vacas a prestações de serviços.

Essa noção de uma relação específica e local entre duas pessoas face a face, ainda que desigual e ressentida, transformou-se numa concepção generalizada e descontextualizada de relacionamento entre duas categorias atemporais, irreconciliáveis e hostis³¹. Isso foi produto da elaboração "mítico-histórica" para a conquista dos "*tútsis* estrangeiros" e a subjugação dos "*hutus* indígenas". Esse nível de significação, ao fazer referência a um passado distante, era utilizado para transformar o segundo nível, referido a um passado de memória muito mais recente, num terceiro nível de significação, que deveria servir para reinterpretar a experiência atual: nesse último sentido, todos os antepassados *tútsis* teriam sido conquistadores e exploradores de todos os antepassados *hutus*, e aqueles que não tivessem agido assim não poderiam ter sido realmente *tútsis*. Todos os *tútsis* de hoje devem então buscar restabelecer sua predominância política e econômica, quaisquer que sejam os meios que lhes caiba utilizar, e se não o fazem não podem ser *tútsis*. É necessário que seja assim, e não se trata de uma contingência das relações primitivas entre *tútsis* e *hutus* nem de uma consequência da invasão e da opressão do passado: é o desdobramento inexorável da essência *tútsi*³².

Nesse último nível de significação todos os *tútsis* compartilham traços comuns, tanto em sua aparência exterior quanto em sua psique mais íntima. O traço mais importante é sua sede de poder, que motiva todos os seus empreendimentos. E na própria ideologia do *hutu power*, surpreendentemente, assume-se que algumas características dos *tútsis* os tornam superio-

(31) Para um exame do estatuto da distinção entre relações afetivas "próximas" e "distantes" na história da teoria social, ver Calhoun, Craig. "Indirect relationships and imagined communities: large-scale social integration and the transformation of everyday life". In: Bourdieu, Pierre e Coleman, James (eds.). *Social theory for a changing society*. Boulder, Col.: Westview Press, 1991, pp. 95-121, bem como os interessantes comentários de Edward Shils na mesma coletânea (pp. 126-129).

(32) "... na elaboração mítico-histórica da diferença entre *hutus* e *tútsis* a diferenciação opositiva fundamental assumia vários níveis: cultural, social, político e físico. Cada um desses níveis remetia aos outros e a combinação deles todos estabelecia uma *diferença categórica* fundamental e irreconciliável" (Malkki, op. cit., p. 66, grifo no original).

(33) Ibidem, pp. 68-73. A questão se complica ainda mais quando se observa, com Malkki, que os refugiados *hutus* expressavam admiração pelos truques e estratégias utilizados por seu próprio povo (ibidem, p. 186).

(34) No relato aqui referido, o terceiro grupo "étnico", a pequena minoria tuá, é completamente ignorado. É interessante notar contudo que os *hutus* entrevistados por Malkki consideravam de saída os tuás como menos civilizados e como bantus, assim como eles próprios. Além disso, "os tuás eram idealizados como nativos". Sobre fantasias similares entre os sérvios a respeito dos ciganos, ver Van de Port, Mattijs. *Het einde van de wereld: beschaving, redeloosheid en zigeunercafés in Servie*. Amsterdã: Babylon/De Geus, 1994.

(35) Cf. Malkki, op. cit., pp. 82-88. Deve ser ressaltado que as mulheres em Ruanda são estreitamente ligadas a seus pais e irmãos. Outro tema importante levantado por Malkki não pôde ser examinado aqui: a presença belga como uma força essencialmente benevolente e moderadora. Entre os ativistas do *hutu power* os belgas eram retratados como figuras paternais traiçoeiras, sendo o papel paternal protetor atribuído aos franceses, se bem que também lhes fosse reprovado jamais terem feito o bastante para proteger seus "filhos favoritos", a milícia do Interahamwe. Ver os documentos apresentados na impressionante coleção de propaganda do *hutu power* publicada em Chrétien, Jean-Pierre (ed.). *Rwanda: les médias du génocide*. Paris: Karthala, 1995, pp. 278-283. O envolvimento francês nos eventos é extensamente examinado por Prunier (op. cit., pp. 281-311). Ver também Keane, Fergal. *Season of blood: a Rwandan journey*. Londres: Penguin, 1995.

(36) Apud Chrétien, op. cit., pp. 39-40. A revista é publicada numa combinação de *kinyarwanda* e francês.

(37) Ibidem, p. 40.

res aos *hutus*: são mais inteligentes, são mais leais entre si, suas mulheres são mais atraentes. Contudo, essas qualidades são exploradas apenas a serviço de sua sede de poder, de modo que empregam sua inteligência tão-somente para enganar os *hutus*: são "dissimulados" ou "traíçoeiros"³³. Não foi tanto pelo puro exercício do poder que os *tútsis* conseguiram subjugar os *hutus* e apropriar-se de sua terra, mas por meio de estratégias. Os *hutus* descrevem-se a si mesmos como um povo "simples", "frugal" e "honesto", mas também como "primitivo", "ingênuo" e "incivilizado"³⁴. A lealdade recíproca entre os *tútsis* serve apenas a seus propósitos, claros ou dissimulados, de luta pelo poder. Da mesma forma, exploram a beleza de suas mulheres para que seduzam os homens *hutus* e se casem com eles a fim de espioná-los e, mais cedo ou mais tarde, traí-los³⁵.

A mobilização da fantasia

É possível que os *hutus* entrevistados por Malkki em meados dos anos 1980 tenham sido "ingênuos", ideólogos diletantes, mas na Ruanda do início dos anos 1990 seus temas foram retomados, quase literalmente, pelos jornalistas que trabalhavam para *Kangura*, a revista do *hutu power*, e por seus colegas da rádio Mille Colunes. Os agitadores não estavam de forma alguma distanciados da população comum, apenas vocalizavam as idéias que há anos circulavam abertamente entre os *hutus*. Desde os primeiros números, *Kangura* reformulava os conhecidos temas dos *tútsis* como manipuladores dissimulados e das mulheres *tútsis* como sedutoras traiçoeiras, sempre engajados na conquista do poder. Os textos publicados reverberavam uma retórica hiperbólica, obsedante e hipnótica, como neste trecho do sexto número:

*Todo hutu deve estar ciente de que a mulher tútsi, onde quer que esteja, trabalha a serviço da sua nação tútsi. Em consequência, é traidor todo hutu: se casar-se com uma mulher tútsi; se viver com uma mulher tútsi; se empregar uma tútsi como sua secretária ou mantê-la. [...] Todo hutu deve saber que todo tútsi é desonesto nos negócios. Ele não tem outro objetivo senão a supremacia de sua nação?*³⁶.

Observam-se no texto uma oposição principal, entre *tútsis* e *hutus*, e uma oposição secundária, entre homens e mulheres. São oposições totalizantes, que não admitem exceções, como o denota a severa reiteração do pronome "todo".

Um novo elemento é em seguida introduzido: "Os *hutus* devem parar de sentir pena dos *tútsis*"³⁷. Trata-se de uma exortação quase literal à desidentificação, o que supõe porém alguma identificação prévia, ao menos

entre alguns *hutus*. Nesse ponto vem à tona a intrigante invectiva "*inyezi*", traduzida para o francês como "*cafard*", "*barata*" — as baratas proliferam e comem sem cessar, e os camponeses devem eliminá-las incessantemente³⁸. Os *tútsis* são desta forma assimilados a uma categoria genérica, abstraída de qualquer experiência histórica ou episódio localizado, dissociada de toda relação particular, descontextualizada e destemporalizada. Identificação dos *tútsis*, desidentificação quanto aos *tútsis* e rejeição de toda identificação com os *tútsis* — eis as condições necessárias para se estabelecer uma identidade *hutu*. Mediante projeção, todas as características maléficas, mas ainda humanas, são atribuídas aos *tútsis*; por hipérbole, eles são demonizados em proporções de malignidade sobre-humanas; e finalmente, por meio de uma desumanização, são transformados em insetos. O processo de desidentificação está completo: ultrapassou o registro do ódio e alcançou o nível da destrutividade implacável.

E ainda assim, mesmo nesse ponto, persiste um processo complementar de identificação, que cria uma categoria igualmente abstrata de *hutus*, idealmente ligados por uma lealdade recíproca que não reconhece diferenças locais ou de classe:

*Todo hutu deveria considerar outro hutu como seu irmão. Se amanhã um dos vulcões entrasse em erupção, os hutus de Rukiga poderiam ir para Nduga e por isso mesmo tornar-se uma das pessoas dali. E se esperasse fome em Nduga, um hutu de Nduga poderia ir para Rukiga e tornar-se um deles. Contudo, seja lá o que faça, um hutu jamais poderá tomar-se um tútsi, nem o inverso*³⁹.

Tais eram as mensagens incessantemente veiculadas pelo novo meio de comunicação ali, o rádio. No final dos anos 1980 o governo distribuiu aparelhos de rádio à farta para a população camponesa⁴⁰. Como em qualquer parte na África, as pessoas levavam seus rádios aonde quer que fossem, colados ao ouvido. Nas palavras do grande propagandista Martinho Lutero, *quia ex auditu fides, non ex visu* — a fé vem do que se ouve, não do que se vê.

O novo padrão de conflito étnico: o contexto explicativo

O alargamento do espectro de identificação e desidentificação foi uma condição necessária para o genocídio que se seguiu, mas não suficiente para tanto. Uma explicação aprofundada demandaria um exame completo da constelação econômica, política e militar, além de uma análise precisa da relação entre o movimento *hutupower* e o regime político em Ruanda⁴¹. Nesse caso, seria frívolo não tentar distinguir os temores quanto a uma real invasão militar das fantasias sobre a natureza diabólica dos *tútsis*.

(38) Não pude verificar se, como na Europa, as baratas são também consideradas "sujas".

(39) Apud Chrétien, op. cit., p. 98. Note-se a utilização dos topônimos, ou seja, a referência ao mapa nacional na construção de uma fraternidade *hutu* em escala nacional.

(40) Em 1989 havia um rádio para cada treze habitantes, enquanto em 1970 essa relação era de setenta para um (cf. ibidem, p. 57).

(41) Sobre as relações teóricas entre esses distintos níveis de análise na explicação de "conflitos étnicos", ver Kaufman, Stuart J. "An 'international' theory of inter-ethnic war". *Review of International Studies*, vol. 22, 1996, pp. 149-271. O autor distingue "explicações no nível da 'imagem primária', que se concentram na natureza humana e no comportamento das massas; no nível da 'imagem secundária', concentradas na natureza dos Estados e no comportamento das elites; e no nível da 'imagem terciária', que se concentram na natureza do sistema internacional" (p. 149). As seções anteriores deste ensaio lidaram principalmente com explicações no nível da "imagem primária".

Naquele momento, a Frente Patriótica Ruandesa (FPR) — o exército formado pelos *tútsis* refugiados dos massacres de 1959 e das subseqüentes chacinas, que se exilaram em Uganda e ali lutaram ao lado dos rebeldes vitoriosos de Museveni — representava uma efetiva ameaça militar nas fronteiras ao norte de Ruanda⁴², enquanto no vizinho Burundi a minoria *tútsi* havia-se mantido no governo e ainda controlava o exército (a opressão da maioria *hutu* no Burundi resultou em matanças que culminaram no "genocídio" de 1972 e continuam a ocorrer até hoje⁴³). Além disso, havia o temor justificado de que os *tútsis* que haviam permanecido em Ruanda pudessem constituir uma quinta coluna assim que se iniciasse a invasão no Norte.

Entretanto, a população-alvo de uma campanha de ódio genocida não precisa necessariamente constituir uma ameaça no sentido "real": os judeus na Alemanha não representavam ameaça, os *kulaks* poderiam ter sido expropriados em vez de exterminados, e ainda é difícil conceber que as vítimas da Revolução Cultural na China seriam uma ameaça ao regime comunista. Nesse sentido, a autonomia relativa da fantasia parece ser confirmada. Mas num contexto político específico de desintegração interna e ameaça externa a dialética da identificação e da desidentificação se consoma. A dinâmica desse processo pode ser resumida como "o novo padrão do conflito étnico": a evolução do sistema transnacional de Estados erode o monopólio estatal da violência num território particular; os agentes políticos disputam a chance de ocupar posições vacantes nas instituições estatais em desintegração; para construir uma base de poder, eles lançam mão de diferentes denominadores de mobilização política, recorrendo a quaisquer imagens compartilhadas do passado que estejam disponíveis na memória coletiva; se forem bem-sucedidos em mobilizar adeptos sob alguma bandeira comum, isso será tomado como uma ameaça por aqueles excluídos do grupo ora congregado, uma vez que o Estado já não pode protegê-los efetivamente da violência; os excluídos agrupar-se-ão sob uma bandeira complementar, buscando para si um denominador organizacional apropriado no repertório do imaginário histórico; a formação desse contragruppo será por sua vez percebida como uma ameaça pelo primeiro grupo. Assim, se em condições de anarquia e anomia alguém testemunhar outrem se agrupando como "sêrvios", julgará ter o melhor abrigo entre os afins "anti-sêrvios", mesmo que no processo estes tenham de se reinventar como "muçulmanos bósnios" ou "croatas bósnios"⁴⁴. Mas rótulos que tais só podem ser efetivamente invocados se forem elementos, entre outros, de um passado construído coletivamente⁴⁵.

Além do contexto político de desintegração do monopólio estatal da violência, no caso ruandês havia ainda a circunstância da extrema escassez de um indispensável recurso econômico: terra. Com cerca de 300 habitantes por quilômetro quadrado, Ruanda está entre as áreas mais densamente povoadas do mundo, e mal há alternativa à exploração agrícola. Tais situações conferem aos conflitos de interesses uma forma particularmente explosiva de operação de soma zero: a terra que alguém ganha é necessariamente a terra que outro alguém perde. Assim, torna-se difícil imaginar que compromissos e consensos entre lados rivais possam alguma vez ser vantajosos para

(42) Para um balanço dos acontecimentos recentes em Ruanda, ver Keane, op. cit.; Braeckman, Colette. *Rwanda: histoire d'un genocide*. Paris: Fayard, 1994; Temmerman, Els de. *De doden zijn niet dood: Rwanda, een oogetuigenverslag*. Amsterdã/Antuérpia: De Arbeiderspers, 1994. Todos esses livros foram escritos por jornalistas e são ligeiramente favoráveis as *tútsis*, as vítimas do episódio relatado. Para um relato um pouco mais acadêmico, ver Prunier, op. cit. A partir de 1930, sacerdotes progressistas começaram a simpatizar com os oprimidos de longa data, os *hutus*, e o relato de um missionário holandês protestante carrega implicitamente o tom dessa preferência: Overdulve, C. D. *Rwanda: volk met een geschiedenis*. Kampen: Kok, 1994.

(43) Cf. Lemarchand, op. cit., pp. 76 ss. O autor considera que os massacres de 1972 foram um genocídio em todos os aspectos, exceto um: ele não acredita que tenha havido uma intenção clara de exterminar inteiramente a população *hutu* (p. 27).

(44) Para uma descrição do conflito bósnio nesses termos, ver Swaan, Abram de. "State of outrage: the fading line between waging war and fighting crime". *European Journal on Criminal Policy and Research*, vol. 2, n° 3, 1994, pp. 7-15.

(45) Prunier (op. cit., pp. 5 e 30) opõe claramente explicações "primordialistas" e "instrumentais" do conflito étnico, mas a perspectiva instrumentalista assume de saída a circulação de imagens compartilhadas de massacres anteriores, que são por vezes eventos muito recentes, nem sempre factuais, mas sempre disponíveis como "instrumentos primordializantes", prontos a serem ativados e mobilizados por agentes políticos.

todos as partes envolvidas. Essa é a base material para o extremo caráter "ou/ou" das mútuas percepções de grupo⁴⁶.

Uma vez que a dialética da identificação e da desidentificação esteja em pleno funcionamento, as fantasias se exacerbam umas às outras. Nesse ponto, os ativistas recorrerão à violência na busca de seus objetivos: desalojar os membros do grupo rival de posições vantajosas, apossar-se de suas casas, lojas, empregos e terras. Esse é o componente de "ação racional" em meio à espiral de violência. O estupro é um elemento essencial, simbólico e sexual, dessa expropriação. Todos esses atos violentos alimentarão os temores mais profundos do outro grupo, levando-o a responder de forma idêntica. Todo incidente é amplificado e ecoa na imaginação das partes envolvidas. A presença de Estados vizinhos hostis e a ameaça de exércitos invasores reforçam e aceleram ainda mais o processo. Qualquer intervenção externa que pudesse pacificar as facções em luta é percebida, ao menos por uma delas, como um ato de guerra. Isso compele as forças estrangeiras ou a manter-se fora da disputa ou a nela intervir com maciças forças militares, subjugando toda a população. Se não há potência estrangeira com disposição e capacidade para cumprir tal feito, somente a inércia ou a fadiga da batalha podem pôr fim aos confrontos.

Em Ruanda (e no Burundi) todos têm razões suficientes para temer ataques violentos, uma vez que o Estado já não pode, ou já não quer, garantir a segurança. O governo *hutu* em Ruanda ficou aprisionado entre as milícias do *hutu power* e o exército dos refugiados no Norte. O regime *tútsi* no Burundi, quase completamente controlado pelo exército, não podia arriscar-se a renunciar ao seu monopólio de poder de minoria sem se expor ao perigo de ser alijado pela maioria *hutu*. Cada um dos dois países vivia no temor de que o que ocorrera no Estado vizinho pudesse igualmente se perpetrar em seus domínios, com a ajuda do regime adjacente.

Ao longo dos anos, os círculos de identificação e desidentificação alargaram seu espectro da comunidade e da linhagem para as categorias genéricas *tútsis* e *hutus* numa escala nacional e mesmo transnacional. A cada onda de violência novas memórias proviam a matéria-prima para as fantasias ulteriores a respeito da natureza do grupo complementar. Assim se preparava o cenário para a conflagração seguinte.

Em Ruanda, a relação entre o *hutu power* e os círculos governamentais era intrincada, mas estreita. A milícia era secretamente apoiada pelo governo, apesar dos eventuais desmentidos públicos. No fim das contas, o governo fechou os olhos ao genocídio e o exército tomou parte nas chacinhas. Mas os massacres haviam sido preparados muito antes, numa campanha orquestrada que seguiu de perto as linhas erráticas de padrões de identificação e desidentificação preexistentes e amplamente abrangentes que vinham se desdobrando quase há um século.

(46) Sou grato a Peter Kloos por chamar-me a atenção para esse aspecto do conflito em Ruanda.

Recebido para publicação em 21 de janeiro de 2002.

Abram de Swaan é professor de sociologia e diretor da Amsterdam School for Social Science Research, da Universidade de Amsterdã.

Novos Estudos
CEBRAP
N.º 62, março 2002
pp.141-154
